ЦЕНТРАЛИЗОВАННАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ
ДУХОВНОЕ УПРАВЛЕНИЕ МУСУЛЬМАН РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ М. В. ЛОМОНОСОВА
МОСКОВСКИЙ ИСЛАМСКИЙ ИНСТИТУТ

II Бигиевские чтения

МУСУЛЬМАНСКАЯ МЫСЛЬ В XXI ВЕКЕ: ЕДИНСТВО ТРАДИЦИИ И ОБНОВЛЕНИЯ

(Материалы II Международной научно-образовательной конференции «Бигиевские чтения», Санкт-Петербург, 17–20 мая 2015 г.)

Издательский дом «Медина»
Москва, 2016

УДК 297:215:230.2
ББК 86.38
60.033.142.2
В 872

Печатается в рамках реализации федеральной целевой программы по подготовке специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама

Оргкомитет конференции:
Р. И. Гайнутдин (Гайнутдинов) (пред.), И. И. Абылгазиев, А.-Р. Арафи, И. Р. Гафуров, М. Гёрмез, А. В. Жданов, А. М. Карадаги, Д. В. Мухетдинов (отв. секр.), В. В. Наумкин, М. Б. Пиотровский, Р.Р. Сулейманов, Д. З. Хайретдинов

Программный комитет:
А. К. Аликберов, Т. К. Ибрагим, Ш. Р. Кашаф, М. Х. Махдави, М. С. Мейер, В. А. Михайлов, А. В. Понеделков, А. А. Родионов, Д. М. Солодовник, А. Ю. Хабутдинов, Р. Р. Хайрутдинов, Ф. И. Шарков

Редакционная коллегия:
Д. В. Мухетдинов (пред.), Ш. Р. Кашаф (отв. ред.), И. А. Нуриманов, О. С. Павлова, А. Ю. Хабутдинов, Д. З. Хайретдинов

Рецензенты:
Т. К. Ибрагим, доктор философских наук, профессор;
А. Н. Юзеев, доктор философских наук, профессор

М 916 **II Бигиевские** чтения — 2015. Мусульманская мысль в XXI веке: единство традиции и обновления = II International scientific and educational conference «Bigiyev Readings': Islamic Thought in the 21st Century: the Unity of Tradition and Renewal: материалы II Международной науч.— образовательной конф., г. Санкт-Петербург, 17–20 мая 2015 г. / [редкол.: Д. В. Мухетдинов (пред.), Ш. Р. Кашаф (отв. ред.) и др.] .— Москва: ООО «Издательский дом «Медина», 2016.— 493, [29] с.: ил.; в надзаг.: Централиз. религиозная орг. Дух. упр. мусульман Рос. Федерации, С.-Петерб. гос. ун-т, Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова, Моск. ислам. ин-т.

ISBN 978-5-9756-0127-8

В сборнике публикуются материалы II Международной научно-образовательной конференции «Бигиевские чтения» по теме «Мусульманская мысль в XXI веке: единство традиции и обновления», которая состоялась 17–20 мая 2015 г. в г. Санкт-Петербурге. Конференция прошла в форме пленарных дискуссий и круглых столов при организационном участии Санкт-Петербургского государственного университета и Московского исламского института, являющихся вузами-партнёрами в рамках реализации федеральной целевой программы подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама.

В работах ведущих отечественных и зарубежных специалистов поднимаются актуальные проблемы современного состояния исламской философской мысли, рассматривается феномен мусульманского богословского наследия в России.

Издание рекомендовано исследователям, занимающимся историей и культурой народов России и Евразии, исповедующих ислам, преподавателям и студентам, сотрудникам религиозных организаций.

Фото на обложке: Бигиев Муса Джаруллович (Джаруллах) (1875–1949).

УДК 297:215:230.2
ББК 86.38

ISBN 978-5-9756-0127-8

© ЧУ – ООВО Московский исламский институт, 2016
© ООО «Издательский дом «Медина», 2016

Содержание

Приветственные выступления 9

Приветствие Председателя Духовного управления мусульман Российской Федерации, Председателя Совета муфтиев России муфтия шейха Р. Гайнутдина 11
Приветствие Губернатора Санкт-Петербурга Г.С. Полтавченко 13
Приветствие директора Департамента культуры Правительства Российской Федерации П. П. Скороспелова 14
Приветствие и.о. ректора Санкт-Петербургского государственного университета А.А. Заварзина 15
Приветствие ректора Казанского федерального университета, профессора И.Р. Гафурова 17
Приветствие проректора Международного университета «Аль-Мустафа» М. Махдави (Иран) 22
Приветствие Межрелигиозного совета России 27

Пленарное заседание. «Векторы развития мусульманской мысли в новом тысячелетии» 29

Гайнутдин Р. Мусульманская мысль после Мусы Бигиева: в поисках синтеза коранического откровения и современных трендов 31
Ниджад И. Р. (Иран) Религиозный и философский рационализм как мост между традицией и модернизацией 39
Мухетдинов Д. В. Коранический гуманизм как интегральная основа для межрелигиозного диалога 44
Кныш А.Д. Реформация, которая не состоялась? Или что бы сказал Муса Бигиев сегодня? 51
Хайретдинов Д. З. Имамы Московской Соборной мечети 60

Секция 1. История ислама и мусульманской богословской мысли 69

Хабутдинов А. Ю., Мухетдинов Д. В. «Ислахат асаслары» Мусы Биги: фундаментальный труд по истории общественного движения российских мусульман начала XX века 71
Акаев В. Х. Мусульманская мысль на Северном Кавказе: учение чеченского суфия Кунта-Хаджи Кишиева 83
Хайрутдинов А. Г. Анализ перевода Д. Богуславским седьмого аята суры «Фатиха» и его корреляция с учением М. Бигиева о всехватности божьей милости 92
Шагавиев Д. А. Муса Джарулла Биги как защитник суннизма 100
Гусева Ю. Н. Муса Бигиев и его усилия в деле объединения российских мусульман (1920-е гг.) 109
Болджурова А. С. Экономические воззрения Мусы Бигиева и их материальное воплощение 115
Седанкина Т. Е. Путь к исламу через труды Мусы Бигиева 124
Беляков А. В. Абызы (хафизы) в Московском государстве XVI-XVII вв. 132
Долгиева М. Б., Харсиев Б. М.-Г. Вклад мусульманских просветителей в развитие общественной мысли Ингушетии (вторая половина XIX – начала XX в.) 141
Бускунов А. М. Идеи просвещения в трудах выдающихся мусульманских деятелей России 153
Зарипов А. Д. Права женщины в исламе в трудах татарских ученых 159
Васильев Д. В. Ислам в политике и законодательстве Российской империи в Туркестанском крае 169
Керим Ш. Т. Роль и значимость научного наследия средневековых богословов Казахстана в возрождении современной научной религиозной мысли 183

Бекназаров Р. А., Избасарова Г. Б. Досжан-ишан – религиозный деятель XIX в. Казахстана 194
Мажитова Ж. С. Шариат и/или адат в казахском праве (первая половина XIX в.) 207
Исмоилов М. М. Значение научного наследия Ходжы Мухаммад Порса в развитии учения Накшбандия 214

Секция 2. Ислам и мусульманское сообщество в современном мире 221

Сеидова Г. Н. Культурная самобытность как одна из основ государственности: российский опыт на Северном Кавказе 223
Нуруллина Р. В. Методологические проблемы исследования мусульманской общины в современной России 233
Сулейманова Ш. С. Политические тенденции ислама в XXI в. 242
Гибадуллин Р. М. Проблема культурно-исторической идентичности Татарстана как части исламского мира: опыт осмысления 251
Джабраилов Ю. Д. Проблемы социализации исламских общин на юге России 260
Жемчураева С. Ш. К вопросу о месте религии в структуре идентичности чеченцев 272
Файзуллин Г. Г., Хасанов И. И. Этноконфессиональное взаимодействие культур: этнополитический аспект 281
Магомедова М. А. Проблема идеологического противодействия религиозно-политическому экстремизму на Северном Кавказе 290
Саватеев А. Д. Исследование исламистских движений современности: академический проект 300
Гарунова Н. Н. К вопросу о культуре толерантного взаимодействия и проблеме противодействия

молодёжному экстремизму и терроризму в Дагестане 312
Гатин А. А. Голос ислама: к вопросу о собирании и изучении аудиоисточников советского периода 318
Шмелев А. П., Потапова Ю. С. Проблема восприятия мигрантами российского ислама 322
Файзуллин Г. Г., Гафиятова А. А. К проблеме законного основания ограничения прав и свобод граждан: международно-правовой аспект 334
Сафаров Р. Ф. оглу. Азербайджанцы между мусульманской уммой и их национальной идентичностью 351
Керимли В. Г. оглы. Мультикультурализм, межрелигиозный диалог и толерантность в Азербайджане 363
Кобзева О. П. История исламской культуры и ее изучение в современном Узбекистане 370

Секция 3. История развития ислама и мусульманской богословской мысли в Санкт-Петербурге 383

Тагирджанова А.Н. Деятельность мусульманской интеллигенции в столице Российской империи: петербургские адреса Мусы-эфенди 385
Шангараев Р. Р. Единство традиции и обновления во взглядах петербургского ахунда Гатауллы Баязитова 395
Булатчеев Р. А. Деятельность Атауллы Баязитова для мусульман культурной столицы 402
Павлова О. С. Ингушская община Санкт-Петербурга: прошлое и настоящее 406
Беккин Р. И. «…На устройство постоянной мечети… употребить можно и кухонное здание» (Краткая история мусульманской молельни в Кронштадте) 419

Документы 431

Резолюция II Международной научно-образовательной конференции «Бигиевские чтения» 433
Resolution of the 2nd International Bigiev Readings conference 440
II международная научно-образовательная конференция «Бигиевские чтения» в Санкт-Петербурге 446
The 2nd International Science Education Conference “Bigiev readings” 454

Приложение 461

ПРИВЕТСТВЕННЫЕ ВЫСТУПЛЕНИЯ

Приветствие председателя Духовного управления мусульман Российской Федерации, председателя Совета муфтиев России, муфтия шейха Равиля Гайнутдина

Уважаемые братья и сестры, дамы и господа!

Позвольте приветствовать Вас в северной столице России, городе высокой культуры и просвещенности, городе-герое Санкт-Петербурге традиционным мусульманским приветствием *Ассаляму алейкум ва рахматуллахи ва баракатуху* — Мир Вам, милость Всевышнего Аллаха и Его благословение!

Благодарю всех организаторов и учредителей международной конференции, участников и гостей из разных стран мира, кто откликнулся на наше приглашение к интеллектуальному обмену, укреплению научных, межкультурных и межрелигиозных связей.

Особую радость мне доставляет возможность приветствовать гостеприимных петербуржцев и поблагодарить губернатора Санкт-Петербурга Георгия Сергеевича Полтавченко за поддержку в проведении конференции. Вы принимаете у себя нашу конференцию в дни, когда все мы продолжаем испытывать сильнейший душевный подъем

в связи с празднованием 70-летия Победы в Великой Отечественной войне и 70-й годовщины окончания сражений Второй мировой войны.

Эта война стала одной из величайших трагедий, постигших народы Европы и всего мира. Тем ценнее для нас Победа, которая ценой неимоверных усилий была завоевана нашими дедами и отцами, благодаря единению и братству многих народов. Именно поэтому для нас, россиян, независимо от этнической, религиозной или конфессиональной принадлежности, этот праздник есть и всегда будет национальным достоянием, нашим ценностно-нравственным капиталом, которым мы дорожим и гордимся.

В эти дни в своих молитвах мы продолжаем вспоминать всех, кто встал на защиту своего Отечества от агрессора, а также тех, кто в лихую военную годину невинно пострадал из-за репрессий и массовых депортаций. Сегодня, 18 мая — день памяти жертв депортации народов Крыма, среди которых были и наши братья крымские татары. В связи с проведением в Крыму памятных мероприятий, муфтий Крыма не смог сегодня принять участие в нашей конференции.

Собравшись на Вторые «Бигиевские чтения», тема которых —«Мусульманская мысль в XXI веке: единство традиции и обновления», мы отдаем дань памяти крупнейшему татарскому интеллектуалу и философу, чье имя тесно связано с историей города на Неве.

МУФТИЙ ШЕЙХ РАВИЛЬ ГАЙНУТДИН

председатель Духовного управления мусульман Российской Федерации, председатель Совета муфтиев России, сопредседатель Межрелигиозного совета России, член Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации, член Российского организационного комитета «Победа»

Приветствие Губернатора Санкт-Петербурга Георгия Полтавченко

Уважаемые участники, организаторы и гости Бигиевских чтений!

Рад приветствовать всех вас в Санкт-Петербурге!

Ваша конференция проводится в год празднования 70-летия Великой Победы. Этот всенародный праздник всегда был и останется символом мужества, стойкости и национального единства!

В эти дни мы отдаем дань уважения героизму воинов-фронтовиков, подвигу тружеников тыла, высочайшему самопожертвованию и стойкости духовенства. Победа в самой кровопролитной войне была завоевана не только силой оружия, но и силой духа, верой и многовековыми традициями народов нашей страны.

Непреходящие духовные ценности традиционных конфессий России, в том числе и Ислама, всегда составляли основу нашего национального самосознания. Сегодня они служат морально-нравственному обновлению современного общества, укреплению высоких гуманистических идеалов. Уверен, что насыщенная программа «Бигиевских чтений» будет способствовать решению этих важных задач.

Желаю участникам конференции плодотворного общения, успехов в научной деятельности и в духовном служении!

ГЕОРГИЙ СЕРГЕЕВИЧ ПОЛТАВЧЕНКО
Губернатор Санкт-Петербурга

Приветствие Департамента культуры Правительства Российской Федерации Петра Скороспелова

Приветствую Вас на открытии международной научно-образовательной конференции «Бигиевские чтения», которая проходит в эти очень важные и радостные для страны дни — годовщину 70-летия Победы. По нашему мнению, это мероприятие, направленное на развитие как мусульманской мысли, так и идей толерантности, крайне уместно и важно в наше сложное время.

Нам особенно приятно, что оно проводится в рамках Плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама, который реализуется в России и о котором только что сказал ректор Казанского университета.

Поздравляю всех участников чтений, высоких российских и зарубежных гостей, Вас, уважаемый муфтий, представителей Правительства Санкт-Петербурга. Желаю всем вам успехов, плодотворной работы и интересных дискуссий. Спасибо большое

ПЕТР ПЕТРОВИЧ СКОРОСПЕЛОВ
директор Департамента культуры
Правительства Российской Федерации,
действительный государственный советник РФ 1 класса

Приветствие исполняющего обязанности ректора Санкт-Петербургского государственного университета Алексея Заварзина

Уважаемый председатель Духовного управления мусульман Российской Федерации муфтий шейх Равиль Гайнутдин, уважаемые коллеги, почетные гости и участники этой конференции. Для меня высокая честь приветствовать здесь в Санкт-Петербурге ваше собрание — II Бигиевские чтения. Для нас крайне важно понимать, что единство народов России было сформировано во многом благодаря тесному диалогу различных культур и конфессий. В их основе лежат общие нравственные ценности: справедливость, правда, трудолюбие, уважение к близким, патриотизм и любовь к своему отечеству, которое одно для всех.

Ислам — одна из традиционных религий, распространенных в России, и как отметил президент Российской Федерации Владимир Владимирович Путин, в нашей стране ислам является ярким элементом российского культурного кода. Об этом свидетельствует весь ход российской истории. Ислам стал значимым фактором общественно-политической жизни и внес неоценимый вклад в духовное и культурное развитие нашего общества.

Наука и знание всегда занимали одно из центральных мест в системе духовных ценностей традиционного ислама. Именно знание позволяет противостоять проявлениям невежества, воспитывать уважение к трудолюбию, семейным ценностям, патриотизму, толерантности. Известно, что цивилизация ислама внесла значительный вклад в развитие всей мировой цивилизации, а работы мусульманских авторов в значительной мере вложили основу формирования национальных литератур, естественных и гуманитарных наук. Становление и развитие отечественной исламской богословской школы поможет нам и в эти дни ответить на вызовы современности. В настоящее время есть все возможности для изучения и развития богатейшего духовного наследия, ярких представителей отечественной исламской

богословской мысли, одним из которых был, безусловно, Муса Бигиев.

Мы гордимся тем, что имя Мусы Бигиева связано и с Санкт-Петербургским государственным университетом. Санкт-Петербургский университет принимает активное участие в подготовке кадров для светских и духовных учреждений. В нашем университете уже с осени этого года начнется подготовка специалистов с углубленным изучением языка, культуры и литературы ислама. Что будет, безусловно, способствовать обеспечению духовных управлений мусульман России высококвалифицированными специалистами, содействовать развитию научного знания, способствовать гармонизации межконфесиональных и межэтнических отношений. И мы рады взаимодействовать с нашими добрыми партнерами в развитии соответствующих программ и исследований.

Для нас безусловно отрадно, что II Бигиевские чтения проходят в Санкт-Петербурге. Именно в нашем городе еще в конце XVIII века впервые в России на арабском языке был напечатан Коран. Здесь же были осуществлены переводы Священной книги на русский язык, в том числе и академический перевод, сделанный академиком Крачковским. Именно в Санкт-Петербурге сформировалась отечественная школа классического исламоведения.

Я уверен, что работа форума послужит единению научных, духовных, социальных, интеллектуальных, культурных возможностей мусульманского сообщества, его гармоничному и устойчивому развитию во благо всего мирового сообщества, а со своей стороны готов пригласить всех посетить Санкт-Петербургский государственный университет, развивающий исследовательские направления и образовательные программы в области исламоведения. Спасибо

АЛЕКСЕЙ АЛЕКСЕЕВИЧ ЗАВАРЗИН

канд. биол. наук, исполняющий обязанности ректора Федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего образования «Санкт-Петербургский государственный университет»

Приветствие ректора Казанского (Приволжского) федерального университета Ильшата Гафурова

Уважаемый председатель Духовного управления мусульман Российской Федерации муфтий шейх Равиль Гайнутдин, уважаемый Петр Петрович, участники конференции!

Искренне рад приветствовать вас от имени одного из старейших университетов России на второй международной научно-образовательной конференции «Бигиевские чтения». Символично, что наше мероприятие проходит в Петербурге — удивительном и неповторимом городе, где царит особая творческая атмосфера, а культурное многообразие наиболее полно выражает идею России — страны многовекового мирного сосуществования самых разных народов, конфессий и традиций.

Татарская диаспора Северной столицы славится именами Хусаина Фаизханова, Атауллы Баязитова, Мусы Бигиева, Абдурахмана Тагирджанова, Анаса Халидова.

Мы гордимся нашими соотечественниками, которые внесли заметный вклад в развитие татарской интеллектуальной мысли, способствовали прогрессу мусульманского мира, а также пополнили своими творческими достижениями сокровищницу российской культуры.

Мы благодарны духовному и научному сообществу России за искренний интерес, проявленный к творчеству татарского богослова и мыслителя Мусы Бигиева, заложившего фундаментальные основы в современную философию ислама.

На мусульманском Востоке имя Бигиева широко известно достаточно давно, у себя же на родине он приобрел признание лишь с конца девяностых годов прошлого столетия. Между тем, в наше время особенно важно возрождать интеллектуальные традиции народов России. В ситуации, когда развернулась ожесточённая борьба за умы, мы должны обеспечить распространение знаний о наших ученых, в свою пору, опережавших восприятие современников.

Возможно, лишь в наши дни, как мусульмане, так и приверженцы иных религиозных и философских традиций смогут во всей полноте осознать и воспринять многие идеи Мусы Бигиева. Такие, например, как его тезис о Всеохватности Божественного милосердия, которое, согласно учению богослова, распространяется на всех без исключения — мусульман и немусульман.

Удивительна аргументация богослова — он пишет, в частности, что сам Коран свидетельствует о прощении Господа в 118-омаяте пятой суры, которая гласит: «Если Ты их накажешь (речь идет о Господе), то ведь они — Твои рабы, а если Ты простишь им, то ведь Ты — великий, мудрый!» Поскольку для прощения нужно большее величие, чем для наказания, делает вывод богослов, а Всевышний — наивеличайший, то и нет сомнения, что он простит и помилует сотворенных Им людей.

Вряд ли еще сто лет назад люди могли понять эту концепцию, поскольку идеи исключительности той или иной группы довлели над человечеством. Как писал Бигиев — сердца стали слишком тесными для истины Ислама, и потому не могли вместить его мудрость. Я искренне убеждён, что мы должны жить в эпоху, когда философские и теологические идеи будут не разъединять, а объединять людей. Ярким примером подобной зарождающейся гармонии являлась недавняя конференция, проведенная в Казанском федеральном университете «Цивилизационный выбор народов России», на которую собрались представители как востоковедческого научного сообщества, так и богословы мусульманского, христианского и иудаистского вероисповедания. Обсуждение вопросов носило конструктивный характер, на заседаниях царила атмосфера взаимного уважения и искреннего интереса.

А ведь совсем недавно были времена, когда академическое сообщество крайне недоброжелательно смотрело на возможность проведения в стенах учебных заведений дискуссий с участием религиозных деятелей.

Но мир меняется, и мы меняется вместе с ним. И этому процессу как раз способствует наследие интеллектуалов. Не всегда понятые и оцененные в свое время, они нередко освещают путь для следующих поколений. Однако и мы должны внести свой вклад в развитие добрососедских отношений, в поиск эффективных путей движения к устойчивому будущему различных цивилизаций.

Хотел бы отметить, что Татарстан и Казань, имеют значительный опыт в данном направлении. В марте в Казанском федеральном университете в рамках реализации Федеральной программы по подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама был открыт Ресурсный центр по развитию исламского и исламоведческого образования. Он призван заниматься не только интеграцией образовательных и научных ресурсов в этой области, но и обеспечить взаимодействие религиозных и светских институтов для эффективной реализации государственной политики в сфере межконфессиональных и межэтнических отношений. Мы особо благодарны муфтию шейху Равилю-хазрату Гайнутдину за ценные советы и добрые напутствия, а также его заместителю Дамиру-хазрату Мухетдинову, с которым мы приступили к реализации целого ряда крупных проектов. Только за последнее время были проведены десятки курсов, разработанных специально для повышения квалификации мусульманских религиозных деятелей, а также для государственных и муниципальных чиновников. На лекциях ведущие специалисты в области теологии и богословия, а также видные ученые делились опытом изучения исламского права, разъясняли особенности толкования Корана, специфику изучения арабского языка и чтения религиозных текстов.

Духовное управление мусульман Республики Татарстан объявило 2015 год — годом татарского богословского наследия, поэтому в настоящее время особое внимание уделяется распространению знаний о местных традициях изучения ислама, которые на протяжении многих веков по-

зволяли мусульманам находить религиозные обоснования для плодотворного сотрудничества с представителями разных конфессий и культур, для развития таких сторон жизни общества как образование, благотворительность, наука и культура в целом.

Религиозные деятели Республики изучают на курсах наследие таких известных деятелей как Шихабутдин Марджани (1812–1889), Ризаэтдин Фахретдин (1856–1936), Зыяэтдин Камали (1873–1942), Муса Бигиев (1873–1949), которые в свое время способствовали реформированию и прогрессу мусульманского сообщества края.

Федеральный университет оказывает всемерную поддержку развитию научного исламоведения в Казани, ориенталистики в целом. Казанская школа востоковедения является одной из старейших школ ориенталистики в России. Уже в 1804 г. в Уставе Казанского императорского университета было обозначено изучение восточных языков и культур.

Официальным годом основания Казанской школы востоковедения является 1807 г., а ее создателем стал профессор Христиан Мартин Френ (1782–1851). Свой вклад в становление и развитие востоковедения в Казанском университете в XIX в. внесли Александр Казем-бек, Федор Эрдман, Илья Березин, Иосиф Готвальд, Осип Ковалевский, Николай Катанов. Они и многие другие выдающиеся российские ученые, были тесно связаны также и с Санкт-Петербургом и возникшей в середине XIX века Петербургской научной школой востоковедения.

Участие ученых Казанского федерального университета в данной конференции — это замечательная возможность обмена мнениями, опытом, обретение нового понимания самого широкого круга проблем как мусульманской общины в целом, так и ее региональных особенностей. Надеюсь, что вторая международная научно-образовательная конференция «Бигиевские чтения» станет площадкой для даль-

нейшего изучения путей развития цивилизаций и культур нашей многонациональной страны. Предлагаю следующие чтения провести в Казани на базе Казанского федерального университета.

Желаю всем участникам конференции новых творческих успехов, благополучия и удачи.

Большое спасибо.

ИЛЬШАТ РАФКАТОВИЧ ГАФУРОВ

д-р экон. наук, проф., ректор Федерального государственного автономного образовательного учреждения высшего профессионального образования «Казанский (Приволжский) федеральный университет»

Приветствие проректора Международного университета «Аль-Мустафа» Мохамеда Махдави

Во имя Аллаха Милостивого и Милосердного!

Слава Аллаху, который избрал Пророка, благословение и приветствие Аллаха всем пророкам и посланникам, особенно Мухаммаду, избранному посланнику и печати пророков; а также роду его, блаженным членам семейства его, благородным сподвижникам и тем, кто последовал за ним искренне до Судного дня!

Человек отличается от прочих существ некоторыми особенностями, важнейшие из которых — разум, мышление и познание. Независимо от значений этих трех понятий, а также расхождений во мнениях относительно их смысла, существует нечто общее между упомянутыми элементами, когда они рассматриваются в контексте темы «Философия и калам: истоки и современность; религиозная мысль: предание и обновление».

Суть этих различных составляющих становится понятной, когда речь идет о человеке, поскольку в данном случае они неразрывно связаны друг с другом, и невозможно предположить наличие одного из них без другого. Иначе говоря, человек, обладая разумом, также характеризуется наличием мышления и познавательной способности.

Кроме того, у человека интеллектуальная, мыслительная и познавательная деятельности проходят в рамках единого гармоничного процесса, образуя стройную систему. Это справедливо в отношении любого человека, места и времени независимо от языковых и культурных различий. Что же это за система, на которую мы опираемся в том, что касается работы мысли, мыслительных и познавательных процессов в сфере теологии и религиозного знания?

И возможно ли покончить с различиями во мнениях и слабыми сторонами теорий, выраженных новым языком философии? К примеру, теория относительности истины шотландца Дэвида Юма, которую можно назвать теорией

сомнения и религиозной софистики. Смысл ее заключается в потере религией какой-либо прочной основы. Также теория религиозного плюрализма британца Джона Хика, которую можно охарактеризовать как религиозный либерализм, отрицающий божественные основания религии. Также герменевтика, не литературоведческая герменевтика, как ее сформулировал, к примеру, Фридрих Шлейермахер, но философская герменевтика Бабинера и Мартина Хайдеггера, который разъясняет западную философию через онтологию, чувственное восприятие и материальное бытие, далекое от метафизики и теологии. Таким образом, в чем же решение проблемы? Сможем ли мы найти прочную основу, которая станет точкой отсчета для обмена идеями и знаниями, сотрудничества в религиозной и социальной сферах?

Ответ — да, сможем, если сосредоточимся на рациональных основаниях, которыми руководствовались мудрецы на протяжении истории, а также Пророк ислама (да благословит его Аллах и приветствует), его семья (мир им) и сподвижники (да будет Аллах доволен ими), а также философы, придерживавшиеся различных философских и теологических взглядов. Среди них *ашариты*, для которых были приоритетными рациональные доводы для доказательства религиозных положений (несмотря на их принадлежность к традиционалистам); а также *муатазилиты*, которые руководствовались рационалистическими доводами, а в случае возникновения противоречия между шариатскими и рационалистическими доводами прибегали к аллегорическому толкованию для объяснения первых, а также указывали на отсутствие намерения законодателя к выводу решения, противоречащего доводам разума. Шииты же считают разум одним из четырех признанных источников Закона, среди которых — Коран, Сунна, *иджма* (согласованное мнение *джафаритских* правоведов) и *акль* (разум); они опираются на разум наряду с Кораном, Сунной и иджма, полагаясь на способность разума проникать

в суть вещей для вынесения правового решения на основании правила — «любой рационалистический довод согласуется с шариатским». Этого правила придерживаются даже представители школы хадиситов (*ахль аль — хадис*), не признающие доводы разума (*акль*) доказательством наряду с Традицией (*накль*). Но, по меньшей мере, они признают, что разум является ключом к пониманию Закона и правовым решениям на его основании. Мы видим, что все школы мусульманского калама, несмотря на различия между ними в масштабах применения доводов разума, признают в той или иной степени рационалистические доводы. В итоге правовые решения, вынесенные на основе рационалистических доводов, являются законными, так же, как и правовые решения, вынесенные на основе шариатских доводов, являются рациональными. Отсюда вытекает правило повиновения и другие рационалистические положения, предписывающие повиновение законодателю. К тому же разум совершенно необходим для понимания шариатских доводов, извлеченных из Корана и Сунны, и даже для понимания доводов ижма, равно, как и других доводов, восходящих к Традиции.

Поскольку разум является доводом, то возможна апелляция к нему для разрешения любых вопросов, как старых, так и новых. И философы, и крупные правоведы рассматривали разум в качестве несомненного довода. К примеру, великий имам Хомейни (да будет свята его могила) посоветовал в своем историческом послании президенту СССР вернуться к Откровению и разуму, заострив внимание на рационалистических доводах, а также опираясь на сочинения великого философа Мухийиддина ибн Араби. Имам Хаменеи (да хранит его Аллах) призывает обращаться к разуму и его доводам, особенно в своей благородной книге в адрес молодежи западных стран, подтверждая необходимость обращения к разуму и философии наряду с Божественным Откровением, Кораном, Благородной Сунной Пророка и семейством Пророка (мир его членам).

Таким образом, невозможно избежать опоры на разум для понимания первоисточников и интерпретации современных тем в соответствии с этими текстами. Мы говорим о таких темах, как религиозное многообразие в положительном значении термина, позволяющем выслушать все мнения, выбрать наилучшее из них и следовать ему в соответствии с Кораном:

فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ

«… Обрадуй же Моих рабов, которые прислушиваются к словам и следуют наилучшим из них…» [39: 17–18].

С другой стороны, Аллах говорит:

لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ

«Не все они одинаковы. Среди людей Писания есть праведные люди, которые читают знамения Аллаха по ночам, падая ниц. Они веруют в Аллаха и в Последний день, велят творить одобряемое, запрещают предосудительное и торопятся совершать добрые дела. Они являются одними из праведников» [3: 113–114].

Мы можем принять религиозное многообразие за отправную точку, считая его моральным требованием и прагматическим способом поведения на пути к мирному сосуществованию, уважению права на свободу для всех в сфере убеждений; в целях улаживания конфликтов на религиозной почве, соблюдения каждым человеком основ мирного сосуществования, заботы о другом, достижения вершин ценностей гуманизма, единства народов и наций, в особенности исламской уммы; удерживания человечества от насилия, войн и разрушений и призыва к единству, миру и безопасности; воздержанию от ответа злом, как это подтверждает Коран словами Авеля к Каину:

لَئِن بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ ۖ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ

«Если ты протянешь ко мне руку, чтобы убить меня, я все равно не протяну руки, чтобы убить тебя. Воистину, я боюсь Аллаха, Господа миров» [5: 28].

В заключение, обращаясь к вам из этого прекрасного города на собрании и торжестве по такому важному поводу, как празднование окончания Второй мировой войны, завершившейся победой угнетенных народов и братского русского народа над преступной агрессией фашизма, я хочу еще раз выразить свою глубочайшую признательность всем участникам этой содержательной конференции, особенно Международному университету аль-Мустафа в лице его представителя в Москве дорогого учителя шейха Хамида ас-Сольки, также я благодарю Его превосходительство шейха аль-Джалиля Акбари аль-Джидди и шейха Изеддина Риданежада за их участие в конференции. Я очень надеюсь, что Аллах отведет зло и погасит пламя разрушительных войн во всем мире, в особенности в исламском мире, и внушит народам мир и единство.

Слава Аллаху, Господу миров!

МОХАМЕД ХАСАН МАХДАВИ
проректор Международного университета
Аль-Мустафа (г. Кум, Иран)

Приветствие Межрелигиозного совета России

От имени Межрелигиозного совета России сердечно приветствую гостей и участников II Международной научно-образовательной конференции «Бигиевские чтения».

Сегодня в России сложилась уникальная модель межрелигиозных отношений, помогающая строить мирную общественную жизнь. Необходимо помнить, что межрелигиозное согласие необходимо оберегать, постоянно трудясь над его укреплением. Поэтому для каждого из нас, представителей традиционных религий России, так важно помнить об ответственности за свою публичную деятельность, понимая, насколько деликатной является сфера межрелигиозных отношений.

В наше время уже не стоит никому доказывать, что пренебрежение религиозными традициями ведет к духовному опустошению общества. Страшным последствием безответственного отношения к религии и святыням является этнический, анти- и псевдорелигиозный экстремизм.

Одной из непростых проблем сегодня является интеграция мигрантов в новую культурную среду. Традиционные религии, государство и общество призваны помочь людям, прибывшим издалека, изучать язык, культуру, духовные и нравственные традиции нашего Отечества.

Верю, что межрелигиозное сотрудничество, благодаря в том числе нашим совместным стараниям, будет развиваться на благо всех верующих, помогая сохранению самобытности каждого народа, гармонии традиций и культур. Только проверенные веками неизменные моральные устои могут стать основой должного устроения политики, экономики и всех сфер национального и международного бытия.

ПРОТОИЕРЕЙ ВСЕВОЛОД ЧАПЛИН

председатель Синодального Отдела Московского Патриархата
по взаимоотношениям Церкви и общества,
Член Президиума Межрелигиозного совета России

ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ
«Векторы развития мусульманской мысли в новом тысячелетии»

ГАЙНУТДИН (ГАЙНУТДИНОВ) Р.И.

МУСУЛЬМАНСКАЯ МЫСЛЬ ПОСЛЕ МУСЫ БИГИЕВА: В ПОИСКАХ СИНТЕЗА КОРАНИЧЕСКОГО ОТКРОВЕНИЯ И СОВРЕМЕННЫХ ТРЕНДОВ

Выдающийся теолог, интеллектуал с нестандартным мышлением и со своим видением многих проблем Муса Бигиев — один из самых ярких и неординарных представителей татарской богословской мысли. Российский мусульманин, Бигиев формировался на стыке культур и смог гармонично соединить в себе европейскую, российскую, арабскую, тюркскую и персидскую традиции образования. Признавая боговдохновенность и высший авторитет Корана, он также активно обращался к материалам современной ему науки и философии. Бигиев предлагал совместить знания Корана, хадисов, всего лучшего из правовых школ с современным знанием. В конце жизни он отмечал: «Во всем, что я говорил и писал, имелась одна цель: спасти разум и мысль от рабства, укрепить наши желания и волю, иными словами, — дать разуму свободу, воле — силу».

Муса Бигиев продемонстрировал своим примером, что рациональное познание органично вписывается в Ислам. Вопреки распространенным предрассудкам, Ислам — это религия убеждения на основе веры и рационального познания, религия повседневной и религиозной практики, основанной на разумном, рациональном подходе. Поскольку «Ислам» дословно означает «смирение перед Всевышним», и именно в этом значении данное слово в основном упо-

Гайнутдин (Гайнутдинов) Равиль Исмагилович — канд. филос. наук, председатель Духовного управления мусульман Российской Федерации, председатель Совета муфтиев России, сопредседатель Межрелигиозного Совета России, член Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации, член Высшего Совета Всемирной ассамблеи по сближению мазхабов, член Совета по межнациональным отношениям и взаимодействию с религиозными объединениями при Совете Федерации Федерального Собрания Российской Федерации Московский исламский институт (125009, Россия, г. Москва, пр. Кирова, д. 12). E-mail: m-i-u@inbox.ru

требляется в Коране, поэтому можно утверждать, что Аллах принимает смирение, основанное на разуме, разумных мыслях, поступках и вере.

Коран призывает нас к дискуссии, к разумному обсуждению вопросов веры: «Призывай на путь Господний [Словом] мудрым и увещеванием добрым, веди с ними диалог наиблагообразнейший» (16:125).

Коран предостерегает нас от насильственного и необдуманного обращения в свою веру: «Если бы Господь того восхотел, все, кто на земле, уверовали бы; Неужто станешь ты заставлять людей Насильственно обращаться в веру?!» (10:99). «Нет принуждения в вере/религии» (2:256).

Апелляция к разуму (по-арабски, акл) в делах веры и познания пронизывает весь текст Священного Корана. Познание через разум, согласно Писанию, является естественным дополнением к познанию через откровение. Эти два способа познания ассоциируется в Коране с «книгой» (китаб) и «мудростью» (хикма) или «разумом».

Классические мусульманские культуры по всему миру характеризовались культом знания и разума, и это имело место задолго до расцвета новоевропейского рационализма. Легче всего это понять, взглянув на философию, ведь именно философия является квинтэссенцией разумного познания, синтезом всех наук и основой целостного мировоззрения.

В классический период в арабо-мусульманском регионе были созданы великие системы Ибн Сины, Ибн Араби, аль-Газали, аль-Кирмани и др. Эти системы включали в себя весь массив знаний своего времени, притом не только естественную науку, но и метафизику, этику, эстетику, логику, поэтику. Однако, восхищаясь их величием, невольно задумываешься о том, что эпоха больших систем закончилась. В Новое время мы наблюдаем кризис мусульманского мышления. В лучшем случае — это пересказ и комментирование классиков, в худшем — отсутствие самой философской и разумной рефлексии, всплеск иррационализма и радикализма.

Особенно удручает современное положение дел. Много ли можно вспомнить крупных мусульманских мыслителей нашего времени?

Да, в России величайшего уважения достоин Тауфик Ибрагим. В Европейском интеллектуальном пространстве, несомненно, заметной фигурой является Тарик Рамадан. В Иране специфическую версию мусульманского традиционализма разрабатывает Саид Хосейн Наср.

Но все это отдельные мыслители, рассеянные по миру. Надо признать, что разрабатываемые современными мусульманскими философами системы не интегральны, они, как правило, сосредоточены на частных вопросах. Нет ничего сопоставимого по масштабу, например, с системой аль-Газали или, если обратиться к европейскому региону, с системой Гегеля. А между тем мусульманское мышление требует интегральности, поскольку весь мир является знамением Аллаха и нет такой области, которая не нуждалась бы в осмыслении.

Как ни грустно признавать, но сам факт, что в учебные пособия по философии XX века редко попадают мусульманские мыслители, действительно отражает реалии уммы. Мусульмане могли бы сделать значительно больше для того, чтобы громко заявить о себе на философском поле, чтобы ответить на призыв Корана к разумной вере, помочь объяснению послания Аллаха языком философии, раскрыть глубинные смыслы Корана людям Запада.

Да, в XX веке было много примеров, когда европейцы обращались к источникам мусульманской мысли — но классического периода. Можно упомянуть школу интегрального традиционализма, вдохновлявшуюся суфийскими философами, прежде всего Ибн Араби. Однако обращенность этих европейцев к Исламу была обусловлена кризисом духовности на самом Западе, который в поисках нового «восточного» опыта прибегнул к трудам мусульманских интеллектуалов. Можно ли это поставить в заслугу современным мусульманам?! Увы, мусульманский мир в Новое время ока-

зывается не всегда предрасположен к глубокому философскому творчеству.

Как отмечал в свое время крупный политический и духовный лидер Ирана Сейед Мохаммад Хатами, «то, что золотой век исламской цивилизации уже миновал, не означает, что Коран и ислам также увяли». «Мы, мусульмане, — утверждает Хатами, — … должны хранить свою веру в Коран и подлинный ислам и одновременно искать новые ответы на возникающие сегодня вопросы на основе нашей религии».

Полагаю, что пришло время всерьез задуматься о перспективах мусульманской философии, иначе придется признать, что мусульмане игнорируют призыв Корана к разумной вере и целостному миросозерцанию. Несмотря на величие былых систем, мы не можем довольствоваться ими в полной мере, поскольку знание, накопленное человечеством к нашему времени, существенно отличается от того, что было известно в классическую эпоху. Очевидно, именно этой идеей руководствовался Муса Бигиев, и здесь мы являемся продолжателями его дела.

Итак, какие темы являются ключевыми и где нам следует искать точки соприкосновения между кораническим откровением и философской мыслью? Позвольте обозначить несколько общих вопросов.

Первый — возможна ли философия в Исламе? И шире ¬— каково соотношение мусульманской философии и немусульманской/нерелигиозной философии? Как было сказано ранее, необходимость философии, понятой как интегральная наука и основа целостного мировоззрения, вытекает из положений Корана о разумном познании. Коран учит разумному постижению мира, разумному достижению мира.

Второй вопрос связан с классической теологической проблематикой, намеченной еще в ранний период развития исламской мысли. Сюда относятся проблемы понимания Аллаха, соотношения Аллаха и мира, происхождения мира, природы человека, предопределенности. Коротко говоря, метафизика и антропология в самом широком смысле.

Нужно выяснить, позволяет ли кораническое откровение лучше понять современное научное знание; и наоборот, позволяет ли современное знание лучше уяснить отдельные аспекты коранического откровения (ведь мы, будучи существами ограниченными, всегда судим на основе знаний своего времени, а божественное знание находится за пределами времени).

В Коране сказано: «Воистину в творении небес и земли — айаты для людей разумеющих» (2:164). Весь мир, таким образом, является самораскрытием Аллаха, поэтому не праздным представляется вопрос о полезности физических, химических, биологических знаний для богопознания. В Коране также сказано: «Мы представим им айаты Наши во Вселенной и в них самих»(41:53). А это значит, что сам человек выступает знамением Аллаха, и его изучение также является богоугодным делом.

Третья важная философская проблема касается единства и многообразия человечества. Особенно остро она стоит в условиях современного мира.

Глобализация предполагает унифицированное единство человечества, однако у этого процесса имеется и оборотная сторона: унификация ведет к уничтожению культурного и языкового разнообразия, к чрезмерному расширению светской сферы. Глобализация по принципу унификации — это философски обоснованный процесс формирования единого человечества, которое живет по западным образцам и не обременено идентичностями более высокого порядка.

Как представляется, мусульмане должны найти альтернативу этому процессу. Коран не учит унификации. Он провозглашает единство человечества по происхождению, но в то же время подчеркивает предопределенность его реального многообразия: «О люди! Воистину, Мы создали вас из мужчины и женщины и сделали вас народами и племенами, чтобы вы узнавали друг друга, и самый почитаемый перед Аллахом среди вас — наиболее богобоязненный» (49:13).

Кораническому откровению в большей степени соответствует многополярный мир с плюрализмом позиций и культурной пестротой: «Если бы Аллах не удерживал одних людей другими, то земля, воистину, исполнилась бы нечестия» (2:251). Основа для единства людей — праведность и благочестие, а не ношение униформы и следование одинаковому образу жизни, ведь единообразие вовсе не исключает бесстыдства.

Теперь я перехожу к четвертой важной проблеме — проблеме религиозного многообразия. Среди мусульман на этот счет ведутся горячие споры. Полагаю, что проблема должна решаться в нескольких плоскостях, о чем и говорит кораническое откровение.

Согласно Корану, суть Ислама, то есть покорности Аллаху, заключается в единобожии и добрых делах. Природа человека изначально является правоверной, на что указывает следующий хадис кудси: «Воистину всех рабов Моих Я создал правоверными». Более того, в Коране отмечается, что эта правоверная природа в сущности является неизменной: «Вот природа, с коей Аллах создал людей, а [такое] Его творение неизменяемо» (30:30).

Человек может по своим убеждениям перестать следовать своей природе, и тогда он перестает быть монотеистом и перестает творить добрые дела. Чтобы этого не происходило, Аллах посылает всем народам пророков и наставников: «В каждом народе Мы воздвигали посланника» (16:36). «И нет народа, кому не был [дарован] увещеватель» (35:24).

Очевидно, число пророков не ограничивается упомянутым в Коране числом в 25 человек, ведь народов на земле всегда было больше, да и сам Аллах говорит Мухаммаду (мир ему): «Мы являли посланников прежде тебя; об одних тебе Мы рассказывали, о других же — нет» (40:78). Таким образом, у мусульман имеются все основания для плюралистского подхода к факту религиозного многообразия: каждая религия может сохранять в себе следы единобожия и благо-

чества, нужно только уметь найти их, уметь отделить божественное и вечное от человеческого и привнесенного.

Именно этой мыслью, пожалуй, более всего руководствовался Муса Бигиев, когда развивал тезис о всеобщности Божьей милости, когда он изучал такие религии, как индуизм и буддизм.

Существующее обилие материалов, позволяющих проследить генезис каждой крупной духовной традиции, открывает нам широкие перспективы для осмысления религиозного многообразия и создания целостной философии религии на мусульманской почве. Предварительные попытки такого рода представлены в философиях Ибн Араби и Сухраварди, но современными мусульманскими мыслителями в этом философском направлении, к сожалению, не сделано практически ничего нового.

Пятая философская проблема — проблема толерантности — тесно связана с предыдущей. Наряду со свободой и эмансипацией она стала ключевой темой социальной философии второй половины XX века. Философское понимание толерантности и свободы, развитое в Новое время, привело к последствиям, которые мы наблюдаем в современном мире: это стирание различия между праведностью и грехом, эрозия гендерной идентичности.

Релятивизм проник во все сферы жизни, от межгендерных отношений до международной политики. Мусульмане должны найти философскую альтернативу этой тенденции, опираясь на Коран, в котором четко устанавливается грань между праведностью и грехом; допустимым и недопустимым. В то же время наиболее верный подход заключается в вынесении окончательного суждения о праведности лишь на суд Аллаха, и именно это стало одним из базовых принципов ханафитского мазхаба. Мы можем осуждать грех, но не людей. Судить людей способен только Аллах. И именно в этом направлении с опорой на коранические представления о праведности следует развивать мусульманскую философию толерантности.

Таким образом, мной обозначены пять тем, которые, имеют особую важность для мусульманской философии. Какими мотивами и помыслами должны быть движимы сторонники мусульманского мышления в этих интеллектуальных усилиях? Безусловно, это стремление достичь процветания исламской цивилизации, благодаря чему мусульманская умма займет достойное место в семье народов планеты Земля.

Вместе с тем, постоянно помня о том, что религия Ислам была ниспослана всему человечеству, и послание пророка Мухаммада, как и переданное через него Писание — Коран, обращены ко всем людям, нашей целью является донесение коранических истин до всего человечества.

Достижение благоденствия для всех потомков нашего праотца Адама, как в мире настоящем, так и в вечности, — не это ли есть прекрасная цель и великое предназначение, предопределенное Создателем! Творцом, ожидающим от нас покорности, в основе которой лежат разум, объединяющий всех людей, интеллект, облегчающий путь познания мирозданья, и вера, идущая от чистого сердца.

Благодарю за внимание.

НИДЖАД Р.И.

РЕЛИГИОЗНЫЙ И ФИЛОСОФСКИЙ РАЦИОНАЛИЗМ КАК МОСТ МЕЖДУ ТРАДИЦИЕЙ И МОДЕРНИЗАЦИЕЙ

Во имя Аллаха Милостивого и Милосердного!
Приветствую дорогих участников конференции.

Благодарю за возможность высказаться на собрании, в котором принимают участие мыслители из различных стран, в особенности российские исследователи, и где поднимаются научные темы и дискуссии.

В течение предоставленного мне времени постараюсь указать на некоторые аспекты по теме «Религиозный и философский рационализм как мост между традицией и модернизацией».

Поскольку разум – это способность человека к постижению, очевидно, что ему свойственно постигать общие понятия и проблемы. Через их осознание человеческий разум обретает способность мыслить.

При таком определении рациональность выступает как мышление и приверженность голосу разума как в теоретическом (когнитивном) плане, так и в плане практическом.

Очевидно, что человек обладает не только разумом и знанием: ему также свойственны эмоции и определенные поведенческие установки. Он не должен допускать, чтобы теоретическая рациональность впадала в подчинение некогнитивным элементам, оберегать ее от их влияния, хотя в рациональности практической влияние некогнитивных элементов (мотив, намерение, склонность и эмоция) неизбежно.

Все действия человека мотивируются его стремлением к совершенству, удовольствию и счастью, то есть некогнитивными элементами. Что же касается различения между бла-

Ниджад Изеддин Рида — руководитель центра словесных исследований, член Ученого совета Международного университета «Аль-Мустафа» (г. Кум, Иран)

гом и истинным счастьем, то это – когнитивный элемент, но в данном случае речь идет о реализации вышеупомянутых мотивов. Разум должен управлять ими, чтобы они не толкали человека к чрезмерности или, напротив, к небрежению в чем-либо. Религия также дополняет разум, ведь, попав во власть склонностей, человек собьется с пути, который ведет к истинному счастью. Склонности подобны движущей силе, но им нужен «фонарь», который освещал бы им дорогу, и если человек, движимый ими, будет видеть перед собой этот свет, он достигнет цели.

Слово «сунна» в арабском языке означает способ, тенденцию, определенный метод мышления и строго определенную практику. В мусульманской же культуре «сунна» – это сугубо аксиологическое понятие: этим словом обозначаются изречения, поступки и установления Пророка (да благословит его Аллах и приветствует). Поэтому ей необходимо следовать, и для мусульман она священна.

В контексте данного исследования это понятие имеет самый широкий смысл: оно охватывает идеи, убеждения и нормы поведения, унаследованные из прошлого, и вообще все проявления предыдущих эпох, их культуры и цивилизации. Разумеется, все они должны поверяться религией и разумом, чтобы мы могли различать здоровое и больное, праведное и неправедное.

Слово «модернизация» означает, с небольшими оговорками, то же, что и слово «модерн». Под модернизацией мы понимаем совокупность тенденций и воззрений, сформировавшихся в науке, в обществе, в экономике и в политике на протяжении примерно четырех последних столетий.

Отталкиваясь от этих понятий, мы постараемся ответить на следующий вопрос: как, учитывая сразу же возникающее в нашем сознании представление о противоречии между наследием и модернизацией, разрешить эту проблему, чтобы добиться гармонии между ними?

Современный мир, считают некоторые, отказался от традиции, не руководствуясь при этом логикой. Ключ к понима-

нию этой проблемы дает изучение истории средневековой и современной Европы. В средневековье наука, философия, политика и другие сферы жизни были подчинены власти церкви. Естественно, такое положение дел противоречило всякой рациональности, и современный мир восстал против него. Так возник рационализм.

Самым важным обстоятельством было то, что против рационализма выступала не только церковь. Едва вырвавшись из лап церкви, современный мир сразу же попал в новую ловушку. Избавившись от власти традиции, он в своей оценке средневековой эпохи совершил грубую ошибку, отождествив институт церкви с религией. Таким образом, за освобождением от церкви последовала эмансипация от религии. За этим последовала и другая ошибка: рационализм был сведен к опоре исключительно на знания, полученные эмпирическим путем, и утвердилось мнение, что власть над природой – это и есть путь к истине. В результате модернистское мышление сбилось с правильного пути, проявляя чрезмерность в одном и небрежение в другом.

Идеи, убеждения, обычаи и поведенческие модели, которые мы унаследовали от прошлых поколений, не должны возводиться в абсолют. Напротив, мы убеждены, что традиции следует оценивать на основе объективных критериев, с помощью которых мы можем определить, что из прошлого является правильным, а что – неправильным. На наш взгляд, к числу таких критериев, наряду с теми из них, которые получены через божественное откровение, принадлежит разум. И в первую очередь это разум религиозный, сакральный, свет которого позволит нам очистить прошлое от отклонений и заблуждений. Ведь модернизация, модерн и принцип принятия самостоятельных решений при игнорировании религиозного рационализма не способны полноценно использовать инструменты познания для достижения счастья и в этом и в ином мире.

Невнимание к рационализму со стороны сторонников традиционализма (как религиозного, так и нерелигиозного)

производит обманное впечатление на современный мир. Все народы уже пострадали от пороков обоих направлений – и модернизма, который видит опору жизни и счастья человека в чувстве и опыте, и традиционализма, который понимает успех слишком узко и отказывается прибегать к разуму в постижении религии и откровения.

Представляется очевидным, что гармонизация двух начал предполагает оптимальное использование средств познания с целью устранения противоречия между традицией и модернизацией и преодоления вышеупомянутых трудностей. В исламе божественное откровение и познание, осуществляемое с его помощью, составляют самостоятельный источник познания – наряду с познанием чувственным, рациональным и созерцательным.

Поэтому мы считаем, что эмпирические и рациональные науки, равно как и эзотерический опыт, если они руководствуются правильным методом, не противоречат богооткровенному учению. Мы также считаем, что Священный Коран во всей его полноте и непререкаемая Сунна Посланника Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует) не содержат в себе предписаний, противоречащих разуму.

Конечно же, все три инструмента познания (разум, эмпирический опыт и созерцаниеК не могут сами по себе быть источником познания. Отсюда вывод: божественное Откровение по своему содержанию шире, чем рациональное познание, будучи при этом свободно от ошибок, свойственных остальным источникам познания.

Таким образом, фундаментальные основы религиозного учения в исламе неизменны: они не зависят от течения времени и прогресса науки. Сам человеческий разум и научный прогресс подтверждают этот тезис, поскольку они не могут опровергнуть ни один из основополагающих религиозных принципов ислама, таких как единобожие, божественное откровение, пророчество и вера в загробную жизнь.

Модернизм, опирающийся на методы познания, разработанные Гегелем, Декартом и Кантом, не в силах умалить

достоинство столпов исламского вероучения, а все, что стало следствием борьбы с отдельными религиозными учениями в неисламских обществах, неприменимо к исламскому вероучению, которое зиждется на божественном откровении и на доказательствах, данных разумом, чувствами и созерцанием. С этой точки зрения между традицией и модернизмом нет никакого противоречия. Более того, развитие методов познания подтверждает незыблемость традиции и возможность ее соединения с модернизмом.

Вне всякого сомнения модернизм не в состоянии отрицать основополагающие непререкаемые истины – боговдохновенные, рациональные и научные. С другой стороны, традиционализм, не опирающийся на разум, не в силах решать проблемы познания и поведения человека.

Таким образом, мы приходим к заключению, что именно религиозный и философский рационализм способен проложить мост между традицией и модернизмом в нынешнюю эпоху.

МУХЕТДИНОВ Д.В.

КОРАНИЧЕСКИЙ ГУМАНИЗМ КАК ИНТЕГРАЛЬНАЯ ОСНОВА ДЛЯ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА

Свой доклад я хотел бы посвятить кораническому гуманизму как интегральному основанию межрелигиозного диалога и межкультурной коммуникации. Гуманистическая антропология Корана принципиально отличается от того эксклюзивистского подхода к религии, который неоднократно демонстрировался на протяжении исламской истории и который принял сейчас наиболее радикальные формы в Ближневосточном регионе. Исконный коранический гуманизм базируется на нескольких столпах: братство человечества, правоверность человеческой природы, всеобщность Божьего водительства, религиозный и этнический плюрализм, всеохватность Божественной милости.

Как свидетельствуют исторические источники, эти богооткровенные истины намного опередили свое время и в VII в. н.э. казались новаторскими. Даже сам Пророк (мир ему), который в нашей традиции считается образцом Совершенного Человека, не всегда оказывался готов принять их в полной мере. Так, после Ухудского сражения (625 г.), когда мусульмане потерпели поражение от войска мекканцев, из уст Пророка вырвались следующие слова: *«Разве спасется народ, окровавивший лицо своего пророка, который призывал их к Господу?!»*. И ему тогда было внушение свыше: *«Богу, а не тебе, решать — смилуется Он над ними или покарает за нечестие. Воистину, Богу принадлежит все, что на небесах и на земле: Он прощает, кого хочет, и карает, кого хочет. Всепрощающ Он и всемилостив»* (Коран 3: 128–129).

Мухетдинов Дамир Ваисович — канд. полит. наук, первый заместитель председателя Духовного управления мусульман РФ; старший научный сотрудник кафедры арабской филологии, Институт стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова (125009, Россия, г. Москва, Моховая ул., д. 11). E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

Если даже Совершенный Человек иногда испытывал сомнения относительно всеохватности Божественной милости, то разве удивительно, что этот и другие принципы коранического гуманизма не всегда получали полное отражение в традиции, носителями которой были простые люди? Тем не менее нельзя не видеть, что в истории ислама находились крупные мыслители, *муджтахиды*, которые развивали гуманистический и плюралистичный потенциал Корана и тем самым обновляли традицию. Из средневековых мыслителей упомяну лишь имена аль-Газали, Ибн Араби и Ибн Каййима ал-Джаузия. Из мыслителей Нового времени особого внимания заслуживают Мухаммад Абдо, Махмуд Шальтут, Рашид Рида, Муса Бигиев, Риза Фахраддин и Тауфик Ибрагим. Каждый, кому интересен гуманистический потенциал Корана, может обратиться к первоисточнику и к размышлениям этих авторов. Я же сейчас вкратце представлю свое видение проблемы.

Итак, ***первый столп*** коранического гуманизма — это братство человечества. В Коране сказано: *«О люди, бойтесь Господа вашего, что сотворил вас от одного существа, создав ему из него же пару и распространив от них обоих множество мужчин и женщин… — страшитесь [разрывать] родство [сие] «* (4:1). Пророк Мухаммад (мир ему) пошел против расового, этнического и религиозного эксклюзивизма, подчеркивая братство и единство человеческого рода. Ему принадлежат следующие слова: *«О люди, воистину у вас один Господь и один прародитель, а потому нет превосходства араба над неарабом, неараба — над арабом, светлокожего — над темнокожим, темнокожего — над светлокожим, разве только по их благочестию»* (Ибн Ханбал). Братство человечества является условием добрососедских отношений и проявления универсального милосердия, не делающего различия между «своими» и «чужими». Ведь как иначе могут относиться друг к другу братья и сестры, имеющие общих родителей и являющиеся, по сути, одной семьей?

Другим важным условием благожелательных отношений выступает исконная правоверность человеческой природы

(*фитра*), которую можно считать ***вторым столпом*** коранического гуманизма. Согласно Корану, человек по своей природе является монотеистом и таковая его натура неизменна. Об этом свидетельствует айат, повествующий об исповедании человеческого рода, которое состоялось в некий метафизический момент. Еще до сотворения мира Господь обратился к людям:

— *Не Я ли Господь ваш?*

— *Да, воистину, — отвечали они. —*

Мы [это] свидетельствуем (7: 172).

Убежденность в правоверности исконной человеческой природы является противоядием от ненависти на религиозной почве. Религиозная ненависть всегда вызвана поверхностным отношением к человеку — отождествлением возможных заблуждений человека с самой его природой. Это ошибочный подход. В действительности, природа человека, если выражаться философским языком, это субстанция, а его заблуждения — акциденция. Взгляд религиозного человека — это всегда взгляд на субстанцию, на основание. Религиозный человек должен стремиться направить другого человека на истинный путь, очистив субстанцию от акциденций. Другой хорошей иллюстрацией этого принципа является известный образ зеркала: природа человека — это чистое зеркало, способное отражать Свет Божий, а грех — это грязь. В сущности, негативное отношение возможно только к самому греху, а не к человеку, совершающему грех: мы ведь не станем разбивать зеркало только потому, что оно не отполировано как следует?

Далее, ***третьим столпом*** коранического гуманизма является вера во всеобщность Божьего водительства. Начиная с сотворения человечества, Бог всегда наставлял его на истинный путь, посылая пророков. Божье водительство не ограничивается одним народом или одним регионом, но распространяется на все человечество. В Коране указано, что посланники были отправлены к каждому народу (16: 36), при этом Бог рассказал в Коране далеко не обо всех

пророках. Согласно одному неканоническому хадису, всего их насчитывается около 124 тысяч. При этом важно, что универсальность божьего водительства предполагает также универсальность послания, которое тождественно исламу (4: 163; 21: 92 и др.). Сущностью же ислама, то есть смирения перед Богом, является Единобожие, праведный образ жизни и вера в посмертное существование.

Универсальность Божьего водительства делает возможным ***четвертый столп*** коранического гуманизма — религиозный и этнический плюрализм. Согласно Корану, этническое многообразие связано с разделением людей на разные общины, вызванным появлением пророков (2: 213). Многообразие является *«знамением Божьим для людей знающих»* (30: 22). Кроме того, Божьим знамением выступает не только этническое, но и религиозное многообразие. В Коране ясно сказано: *«Если бы Господь того восхотел, Он сделал бы человечество единой [религиозной] общиной. Но люди не перестанут различаться [в верованиях]… и именно ради сего Бог создал их»* (11: 118–119). И в других местах неоднократно подчеркивается, что если бы Господь восхотел, то все люди приняли бы одну веру (6: 107; 10: 99 и др.).

Эту предопределенность религиозного многообразия нужно мыслить в контексте различия между абсолютным и относительным в религии. Пророческие миссии обладают единым основанием — верой в Единобожие, в необходимость праведных дел и посмертное существование. Это абсолютная и неизменная часть — ядро религии. Относительная же часть — это конкретный закон, явленный благодаря определенному пророку, и те образы, понятия, категории — короче говоря, тот язык, на котором пророк обращается к народу, ведь сказано: *«Мы являли только посланников, говорящих на языке своего народа»* (14: 4). Таким образом, вполне возможно согласовать реальное религиозное многообразие и веру в его предопределенность: Господь обращается к разным народам на понятном им языке, при этом ядро этого обращения остается неизменным. Каждая

небесная религия содержит как божественное, так и человеческое измерение. Нужно только уметь отделить зерна от плевел. Именно в этом состоит суть той плюралистичной философии религии, которая, как я надеюсь, когда-нибудь будет развита на основе исконных коранических принципов.

Наконец, ***пятый столп*** коранического гуманизма заключается в вере во всеохватность Божественной милости. Имя *ар-Рахман* «Милостивый» является вторым по значимости именем Бога после имени «Аллах». В одном контексте эти имена даже используются как взаимозаменяемые (17: 110). Как справедливо отмечалось мутакаллимами, Милостивый — это главный атрибут Бога, возвышающийся над другими его атрибутами. Тут уместно вспомнить следующее утверждение, которое мы встречаем в Коране: *«Моя милость охватывает каждую вещь»* (7: 156). Имеется также важный хадис, над которым часто размышляли исламские философы: *«Воистину милость Моя превышает гнев Мой!»* (ал-Бухари).

Вера во всеохватность Божественной милости имеет множество приложений. Прежде всего, она означает, что человек должен сам стремиться к развитию в себе качеств, связанных с милосердием. Как справедливо отмечает ал-Газали, таковое развитие проявляется в доброжелательном отношении ко всем людям, в призыве оставить беспечный образ жизни и обратиться к Богу, в помощи всем страждущим, в умении разделить с ними горе и лишения. Не находим ли мы ту же самую идею в Нагорной проповеди, где Иса (мир ему) призывает: *«Будьте сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных»* (Матф., 5: 45).

Другим важным следствием веры во всеохватность Божественной милости является надежда на конечный благой исход для всех людей, что получило отражение в богословской идее конечного спасения, или *апокатастасиса*. Хотя

идея конечного спасения всех людей не была доминирующей в традиционном богословии, все же она имела широкое распространение во времена сподвижников Пророка и получила развитие у ведущих представителей уммы (Ибн Араби, Ибн Таймиййа, Ибн Каййим, Рашид Рида и др.).

Итак, я выделил пять столпов коранического гуманизма: братство человечества, правоверность человеческой природы, всеобщность Божьего водительства, религиозный и этнический плюрализм, всеохватность Божественной милости. Ясно, что принятие этих богооткровенных истин исключает всякий эксклюзивизм, поэтому не случайно, что в Коране мы находим призыв отбросить веру в непогрешимость лишь одной из религиозных общин и соревноваться в добрых деяниях: *«Не как вы, [уверовавшие в Коран], то себе мните и не как то себе мнят люди Библии; нет же — кто содеет зло, получит за это… а кто, будь то мужчина или женщина, творит добро при вере [в Бога], войдет в Рай»* (4: 123–124). Или в другом месте: *«У каждого — свое направление… так стремитесь же опередить друг друга в добрых деяниях»* (2: 148).

Я убежден, что принципы коранического гуманизма являются универсальной религиозной основой для межкультурной коммуникации и межрелигиозного диалога. Безусловно, важными достижениями эпохи Просвещения — при всей ее неоднозначности — являются развитие плюрализма, веротерпимости, призыв к диалогу и религиозной свободе. Однако эти идеи мы находим уже в Коране и других богооткровенных писаниях. Лишь недальновидность людей средневековой эпохи помешала разглядеть и адекватно оценить этот плюралистичный потенциал.

В контексте современной информационной войны против ислама, спровоцированной в том числе невеждами, прикрывающимися именем нашей великой религии, крайне важно подчеркивать исконные плюралистичные установки Корана. Я верю, что они важны не только для мусульман, но и для представителей других религий, ведь кораниче-

ский гуманизм позволяет непротиворечиво интегрировать истины духовных традиций, обосновав единую основу для плодотворного межрелигиозного диалога. Единобожие (или философский монизм) и призыв к совершению добрых дел — это ядро любой небесной религии, которое не нужно смешивать с вопросами, обладающими вторичной важностью.

Закончить свой доклад я хотел бы словами великого суфия Джалаладдина Руми, который в полной мере выявил духовную и сердечную основу подлинной веры. Он сказал: *«Община любви [к Богу] вне всех религий, для влюбленных община и религиозный толк — Бог»* (Маснави, 2: 1749).

КНЫШ А. Д.

РЕФОРМАЦИЯ, КОТОРАЯ НЕ СОСТОЯЛАСЬ? ИЛИ ЧТО БЫ СКАЗАЛ МУСА БИГИЕВ СЕГОДНЯ?

В своей часто цитируемой и вызывающей споры книге, «Халк назаринда бир ниче меселе» («Некоторые вопросы для общественного рассмотрения»)[1], опубликованной в Казани в 1912 г., Муса Джарулла Биги, более известный в России как Муса Бигиев (1875–1949), рассматривает причины упадка мусульманской цивилизации и предлагает рецепты её возрождения. Он также рассматривает понятие религиозной веры и судьбы тюркского языка и культуры.

Бигиев начинает свой анализ с исторического экскурса. В качестве основной причины подъема европейской цивилизации именно в тот период, когда, по его словам, мусульманское государство во главе с султаном Сулейманом Великолепным (1494–1566) было на пике своего могущества, он называет протестантскую Реформацию. Именно она, утверждает Бигиев, «освободила разум цивилизованного мира от оков религиозных ограничений и засилья духовенства, позволив тем самым знанию и науке вздохнуть полной грудью»[2]. В результате религиозной революции, начатой «искателем правды» и «обновителем» (*муджаддид*)[3] Мартином Лютером (1483–1546), «люди осознали свою че-

[1] Wilson, Brett. *Translating the Qur'an in an Age of Nationalism: Print Culture and Modern Islam* in *Turkey*. Oxford University Press: Oxford and New York, 2014, p. 138.

[2] Kurzman, Charles. *Modernist Islam, 1840–1940*, Oxford University Press: Oxford, 2002, pp. 254–255.

[3] Wilson, *Translating the Qur'an*, p. 145, цитируя турецкого реформатора Хашима Нахида (Haşim Nahid, 1880–1962).

Кныш Александр Дмитриевич — профессор исламоведения, кафедра ближневосточных исследований, Мичиганский университет; руководитель лаборатории анализа и моделирования социальных процессов, Восточный факультет, Санкт-Петербургский государственный университет (202 S. Thayer Street Ann Arbor, Michigan, 48104–1608, USA; 199034, Россия, Санкт-Петербург, Университетская набережная, д. 11). E-mail: alknysh@umich.edu

ловеческую сущность, а человеческий разум получил автономию, свободу и независимость»[1]. Освобождение от оков церковной догмы позволило европейцам овладеть сокровищами природы и достигнуть социального и технического прогресса, который был бы невозможен под властью католической церкви и папства. Пока студенты и преподаватели мусульманских медресе изучали бесконечные комментарии богословов друг на друга, а мусульманские массы слепо следовали указаниям погрязших в косности законоведов, христианский мир, подталкиваемый живой работой освобождённого разума, быстро и решительно двигался по пути прогресса. В итоге, заключает Бигиев, цитируя слова известного арабского-поэта скептика Абу Аля аль-Маарри (ум. в 1057):

Они пошли вперед, а мы погрузились в сон
Они поднялись во весь рост благодаря нашему упадку[2].

Среди факторов, способствовавших упадку мусульманского мира, Бигиев называет деятельность османских шайхуль-исламов Кемальпашазаде (1468–1534) и Абу-с-сюуда Эфенди (1491–1574). Именно в ту эпоху, когда идеи их современника Мартина Лютера овладевали умами христиан Западной Европы, подрывая фундамент безраздельного господства католической церкви, османские ученые почивали на лаврах, твердя заученные истины и не сознавая необходимость перемен в их собственном обществе. В этом религиозном и умственном застое мусульманской общины были виновны также дервиши, эти мусульманские аналоги католических монахов, насаждавшие среди своих непросвещённых и забитых последователей покорность судьбе и забвение насущных проблем земной жизни в надежде на блага жизни будущей[3]. И, наконец, третьей причиной упадка и застоя мусульманской общественной жизни Бигиев видел в деструктивной позиции религиозно-правовых

1 Kurzman, *Modernist*, p. 255.
2 Там же.
3 Там же.

школ (*мазхаб*ов). Фанатическая приверженность традициям своей собственной школы, по мнению Бигиева, отвлекала мусульман от реальных жизненных вопросов. Она являлась также основной причиной раздоров между ними и подавляла ростки свежих идей. Интересно, что Бигиев сравнивает деятельность *мазхаб*ов по ограничению свободомыслия и ориентированного на научный прогресс образования с «ужасами» католической Инквизиции, которая всеми силами пыталась задушить среди европейских христиан зачатки нового мышления[1]. Более того, в пылу полемики Бигиев прямо обвиняет консервативных мусульманских ученых в заимствовании методов католической Инквизиции в борьбе с инакомыслием в рядах мусульман[2].

Ещё одним фактором, способствующим интеллектуальному застою в мусульманских обществах своей эпохи (конец XIX— начало XX вв.) Бигиев считал фривольную и лишенную социального смысла и морального содержания литературу, которая имела широкое хождение среди его единоверцев, а именно, наполненные эротическим содержанием любовные истории, написанные как мусульманскими авторами, так и переведённые с других языков. Вместо того, чтобы воспитывать у молодых мусульман понимание реального состояния дел в мусульманской общине и поощрять у них вкус к торговле, сельскохозяйственному труду и активной жизненной позиции, такого рода литература уводила молодежь в мир химер и бесплодных фантазий[3].

Идеи Бигиева имели широкое хождение среди мусульманской интеллигенции новой формации в конце XIX–XX вв. Под некоторыми из них охотно подписались бы Исмаил Бей Гаспринский (1851–1914), Мунаввар Кари (1878–1931), Ахмед Агаев (1869–1939), Абдулла Биби (1871–1922), Ризаеддин Фахреддинов (1858–1936), Абдурауф Фиртат (1886–1938), Абульхамид Чоплан (1893–1938) и ряд других мусульман-

1 Там же, p. 256.
2 Там же.
3 Там же.

ских реформаторов того периода[1]. Что отличает их от Мусы Бигиева, так это стремление последнего осуществить мусульманский аналог протестантской Реформации, за что один из его горячих поклонников, турок Хашим Нахид, даже присвоил ему титул «мусульманского Лютера»[2].

Действительно параллели, можно сказать, налицо. Остановимся на наиболее яркой из них: попытке Бигиева перевести Коран на упрощенный и усредненный османский тюрки, который продвигал, в частности, Исмаил Гаспринский[3]. Эта попытка ставит Бигиева в один ряд с Мартином Лютером, чей перевод Библии на ясный и доступный его пастве немецкий сыграл столь важную роль в начале протестантской Реформации[4]. Великим её парадоксом, согласно последним исследователям, стал тот факт, что чтение Библии на своих собственных языках, а не на плохо понятной или вообще непонятной большинству латыни[5], привело европейских христиан к осознанию глубокой пропасти между учениями и ритуалами церковной иерархии и священным текстом. Парадоксальным является то, что сама же католическая церковь на протяжении столетий насаждала у прихожан благоговейное отношение к Божественному откровению как основному источнику Истины (с большой буквы). Когда же паства получила непосредственный доступ к её содержанию через её переводы на разговорные языки народов Европы, оказалось, что возможны и другие, альтернативные понимания её наставлений и законов, нежели те, на которых настаивало высшее католическое духовенство[6].

1 См. Kurzman, *Modernist*, «Section 4. Russian Empire».

2 Wilson, *Translating the Qur'an*, p. 145; ср. p. 22; сам Бигиев стремился избегать таких параллелей, опасаясь их негативных последствий для своей реформистской деятельности; об этом сообщил А. Н. Юзеев в своем выступлении на одной из сессий 2-х Бигиевских чтений в Санкт Петербурге 19-го мая 2015 г.

3 Wilson, *Translating the Qur'an*, p. 137.

4 Chadwick, Owen. *The Early Reformation on the Continent*, Oxford University Press: Oxford, 2001, гл. 2.

5 Параллель между ролью латыни на христианском Западе и арабского языка на мусульманском Востоке проводится в Wilson, *Translating the Qur'an,* p. 17.

6 Chadwick, *The Early Reformation*, p. 25.

Была ли эта идея главным мотивом в стремлении Бигиева перевести Коран на тюрки, или же он формулировал свою задачу по-иному не так уж важно. Важно то, что он, несомненно, был движим желанием донести содержание Корана для своих тюркоговорящих единоверцев, минуя при этом многовековую экзегетическую традицию[1]. Подход Бигиева перекликается с идеей одного из предтеч Реформации (правда, помимо своей воли) Эразма Роттердамского (1466–1536), который призывал вернуться непосредственно к самому тексту Священного Писания, а не прорубаться к нему через чащу средневековых комментариев-глосс[2]. Чем большее значение придавали глоссам католические теологи, тем активнее отвергали их реформаторы. Тем не менее, как и христианские переводчики Библии, Бигиев в своё переводе вынужден был постоянно пользоваться многотомными трудами средневековых мусульманских экзегетов[3]. Без них многие пассажи архаического текста Корана были бы просто непонятны. Пытаясь преодолеть это очевидное противоречие, Бигиев отделял лингвистические аспекты коранистики (словари, грамматические и лексикографические сочинения), которые, по его мнению, позволили сохранить возможность недвусмысленного понимания текста (*назм*) современным читателем, от собственно экзегетики (*тафсир*), которую он рассматривал как собрание вымыслов, отсебятины и ошибок комментаторов[4]. Благодаря лингвистическим ресурсам, доступным всем верующим, в принципе любой из них может выступить в качестве переводчика и толкователя Корана. Поэтому, утверждает Бигиев в «Халк назаринда», перевод Корана не только дозволителен для каждого верующего, но и является его религиозной обязанностью (*фард*/*фарз*)[5].

---

1 Wilson, *Translating the Qur'an*, pp. 139 и 141.
2 Chadwick, *The Early Reformation*, p. 15.
3 Wilson, *Translating the Qur'an*, pp. 139–140.
4 Там же.
5 Там же, p. 142; ср. p. 8.

Здесь идеи Бигиева вновь вступают в перекличку с программами христианских реформаторов XIV столетия. Так, согласно Эразму, Библия — есть всеобщее достояние, а не единоличная вотчина монахов и теологов; все без исключения христиане должны иметь доступ к её тексту, который следует перевести на их собственные разговорные языки; только читая и разумея Библию без посредников, каждый сможет по праву полагать себя христианином. Более того, заключает Эразм, каждый христианин должен стать самому себе теологом![1] Примерно о том же говорил Бигиев, признавая однако, что чтение Корана требует определённой суммы знаний, которой обладают далеко не все читатели. В этом вопросе, также как и в вопросе использования *тафсир*а заключается второе противоречие в воззрениях самого Бигиева[2].

Бигиев и его последователи из числа османских общественных деятелей и публицистов начала XX в. последовательно проводили параллель между переводом Корана на тюрки и другие разговорные языки ислама и переводческой деятельностью Мартина Лютера и его последователей. Именно в этом контексте Хашим Нахид называл Бигиева, с одной стороны, *муджиддид*ом-«обновителем» ислама, с другой, — «мусульманским Лютером»[3]. Согласно современниками Хашима Нахида, османскому журналисту Джелалю Нури (1877–1938), писателю и чиновнику Хюсейну Казыму Кадри (1870–1934) и публицисту Убайдуллаху Эфгани (1857–1937) обращение мусульман к Корану на понятном им языке даст им возможность непосредственно осознать его истинное величие, что позволит, с одной стороны, преодолеть слепой фанатизм в сфере религиозной и общественной жизни, а с другой, приостановить наступление атеизма[4]. Следует отметить, что такого идеи были поис-

1 Chadwick, *The Early Reformation*, pp. 19–20.
2 Wilson, *Translating the Qur'an*, pp. 141–143.
3 Там же, p. 145.
4 Там же, p. 146.

тине революционными в эпоху, когда одно словосочетание «Турецкий Коран» (*Türkçe Kur'an*) могло вызвать обвинения в ереси или даже вероотступничестве[1]. Вместе с тем, даже сам Бигиев, несмотря на свойственную ему резкость в суждениях, не стремился заменить арабский Коран тюркским переводом. Перевод Корана желателен для каждого верующего для углубления и совершенствования его веры. В то же время правильный и доступный перевод Корана может быть осуществлен только читателем, полностью усвоившим лексикографическую и лингвистическую традицию, которая сохранила, по его мнению, изначальный смысл священного текста. Отмечая существование неточных и ошибочных переводов коранических сур в тюркоговорящей среде, Бигиев относил этот факт за счет упадка истинной учености среди мусульманских *уляма*[2]. Представив себя в качестве компетентного переводчика и толкователя тюркской версии текста и критикуя переводы своих предшественников, Бигиев тем самым исподволь рекомендовал в качестве возможного лидера движения за реформу ислама. Именно в этом ракурсе и следует рассматривать его сопоставление с Мартином Лютером. Для Бигиева перевод Корана был частью общего плана освобождения мусульман от оков закосневшей традиции путем реформы мусульманского образования, а также морально-этических ценностей и идейных постулатов, на которых зиждилась жизнь мусульман. Это был план, в котором «тюркскому Корану» уделялась особая роль.

Все параллели, как известно, хромают. Ситуация с переводами Библии в христианском мире была значительно сложнее, нежели в мире ислама по целому ряду факторов, включая наличие сразу нескольких языков Писания, включая древнееврейский, греческий, латынь, а также арамейский — разговорный язык Христа. Бигиев имел дело только с одной священной книгой, тогда как Мартин Лютер — с дву-

[1] Подробнее см. Гл. 7 в Wilson, *Translating the Qur'an*, pp. 221–247 и в особенности pp. 234–244.

[2] Там же, pp. 140–141 и 142–143.

мя весьма непохожими друг на друга сводами текстов («заветами»), не считая многочисленных апокрифов на разных языках. Более того, важнейшим фактором и двигателем Реформации являлся печатный станок, на котором в Майнце был напечатан первый экземпляр латинской Библии в 1456 г.[1] В исламе фактор печатного станка присутствует, но в иной временной, социальной и нормативной плоскости, объясняя отчасти запоздалый характер «мусульманской реформации»[2]. Тем не менее, связь между разговорным языком, а значит и доступом к тексту писания новых читателей и, как следствие, возможностью осуществлять реформирование жизни общества на новых идейных принципах, достаточно очевидна. То же самое можно сказать и о притязаниях на лидерство переводчиков священных писаний, успешно реализовавшихся в случае с Лютером и не имевших ощутимых последствий в случае с Бигиевым. Причины успеха и неуспеха в обоих случаях слишком сложны, чтобы быть раскрытыми в этом коротком докладе.

Хочу закончить его не выводами, как принято, а вопросами, над которыми я предлагаю подумать читателям, вернувшись еще раз основным пунктам реформаторской программы Мусы Бигиева. Именно поэтому подзаголовком своего выступления я выбрал вопрос: «Что бы сказал Муса Бигиев сегодня?» Я имею в виду, что он сказал бы, увидев состояние дел в мусульманской общине на сегодняшний день и сопоставив его со своими реформаторскими планами и чаяниями.

Напоминаю основные пункты программы Мусы Бигиева:

1. Реформа образовательной системы с целью искоренить беспредметное переливание из пустого в порожнее в рамках медресе: Бигиев имел в виду калямические сочинения и правоведческие комментарии средневековых авторов «друг на друга».

[1] Chadwick, *The Early Reformation*, p. 1.

[2] Подробнее см. Wilson, *Translating the Qur'an*, гл. 1 и 2.

2. Необходимость положить конец «сну разума», порожденному деятельностью суфиев-дервишей, которые своими проповедями отрешения от мирских дел отбили у верующих желание активно участвовать в общественных преобразованиях с целью улучшения жизни мусульман и исполнения их насущных материальных и духовных потребностей[1].

3. Прекращение господства в религиозной жизни общины правовых и прочих *мазхаб*ов, которые требуют от своих последователей слепой, фанатической приверженности и подавляют любые ростки свободомыслия. В качестве альтернативы Бигиев предлагал создание простого и приемлемого для всех кредо (основанного на Коране), которое положило бы конец раздору и склоке между различными богословскими и юридическими школами, подрывающей единство общины и стесняющей свободу творческого поиска и самовыражения её членов.

4. Создание новой мусульманской литературы, формирующей у верующих активную жизненную позицию и желание изменить мир к лучшему созидательным и творческим трудом.

5. Перевод Корана на языки мусульманских народов с целью дать им непосредственный доступ к Откровению под руководством досконально знающих мусульманскую традицию и прогрессивно мыслящих представителей мусульманской общины.

[1] Следует отметить, что Мартин Лютер был монахом, что дало ему возможность реформировать христианство «изнутри», тогда так Муса Бигиев был, скорее, «чужаком» с точки зрения мусульманского учёного сословия.

ХАЙРЕТДИНОВ Д.З .

ИМАМЫ МОСКОВСКОЙ СОБОРНОЙ МЕЧЕТИ

Первыми имамами Московской мечети в Выползовом переулке были отец и сыновья Алимовы. Они происходили из рода известных абызов и ишанов Нижегородчины. Инициатор строительства мечети, ахун Бедретдин Алимов доводился двоюродным братом известному целителю и ишану Садеку Абдулзямилову, родовой дом которого в с. Овечий Овраг (татар. Куй Суы) до сих пор являются объектами зиярата местных татар. 3 февраля 1910 г. Б. Алимов во главе делегации московских мусульман участвовал в закладке первого камня будущей Соборной мечети в Санкт-Петербурге по приглашению другого своего родственника, местного имама Мухаммед-Зарифа Юнусова. Бедретдин-хазрат имел 5 сыновей, которым он дал религиозное образование; двое из них являлись соответственно имамом и муэдзином основанной отцом мечети.

Сохранилась переписка между муфтием ОМДС Мухамедьяром Султановым и попечителями мечети во главе с Салихом Ерзиным от ноября 1904 г. с «покорной просьбой дозволить временно исполнять обязанности имама-муллы Бадретдину Алимову» и ответ муфтия: «с моей стороны препятствий нет».

Фактически имамом-хатыбом и мударрисом в мечети в Выползовом переулке с момента ее открытия являлся Мухаммед-Сафа Алимов (1866-1913). Уже в ноябре 1904 г. он был избран на эту должность прихожанами и далее утвержден в ней городскими властями, одновременно выполняя функции «заведующего недвижимым доходным имением Магометанского Духовного Собрания» в Выползовом переулке, то есть администратора здания мечети. При нем же

Хайретдинов Дамир Зинюрович — канд. истор. наук, ректор Московского исламского института (109382, Россия, г. Москва, пр. Кирова, д. 12). E-mail: rectormiu@mail.ru

началось строительство двухэтажного деревянного дома во владении мечети, которое использовалось частично для жилых помещений, а частично в качестве религиозного училища – медресе. Это строительство было инициировано Сафой Алимовым в августе 1912 г. (тогда он уже имел статус ахуна), но окончилось лишь после его смерти, которая случилась весной 1913 г.

Муэдзином Соборной мечети Москвы все эти годы являлся второй сын Бедретдина – Абдурахман Алимов (1873-1928). После смерти Сафы он был назначен временно исполняющим обязанности имам-хатыба, а с 1914 г. – временным попечителем мечети.

В январе 1914 г. новым имамом-хатыбом мечети стал Абдулвадуд Фаттахетдинов (1882-1954), выходец из с. Красный Остров (ныне Нижегородской области), любимый ученик крупного отечественного богослова, муфтия Галимджана Баруди. Благодаря стараниям имама, в начале Первой мировой войны каждую пятницу среди мусульман-москвичей проходил сбор средств в пользу раненых российских воинов и их семей; только с сентября по октябрь 1914 г. было собрано более 300 рублей. «Как духовное лицо благонадежное и отличающееся усердием к своим служебным обязанностям… в деле сбора добровольных пожертвований на нужды войны», Фаттахетдинов был удостоен почетного звания ахуна.

В 1927-1928 гг. последовала первая заметная волна репрессий против служителей мусульманского культа. А. Фаттахетдинов был арестован и оказался на Соловках, где содержались политические заключенные. После освобождения он уехал к семье в Ташкент.

Московскую мечеть в эти годы возглавил бывший имам Нижегородской Ярмарочной мечети и кадий (судья) Центрального Духовного управления мусульман (ЦДУМ) Абдулла Сулеймани (1886-1937), автор ряда книг и статей по мусульманской догматике. С конца 1920-х гг. он стал вторым имамом Московской Соборной мечети и попеременно

с А. Фаттахетдиновым читал пятничные проповеди. После ареста последнего Сулеймани возглавил мечеть и осуществлял руководство ею в течение 1929-1930 гг. В начале 1930-х гг. он был задержан.

Муэдзином мечети при нем был Муса Вахитов (1895-1938), происходивший из рода потомственных имамов с. Медяна (ныне Нижегородской области) и получивший образование в одном из медресе Казани. В 1930 г. он сменил на посту имама Московской мечети А. Сулеймани, однако его деятельность пришлась на период все возраставшей борьбы государства со служителями культа. В 1936/37 г. вся семья М. Вахитова была арестована в рамках фальсифицированного «дела о заговоре руководителей ЦДУМ». В Москве по этому делу под следствие попали десятки мусульман, в т.ч. имам мечети в Замоскворечье Абдулла Шамсутдинов (1878-1937), Абдулла Сулеймани, Муса Вахитов, который скончался в заключении.

Московскую столичную общину в 1936-1953 гг. возглавлял Халил-Рахман Насретдинов (1890-1964), из семьи потомственных имамов с. Параньга (ныне Республики Марий Эл). Он окончил Апанаевское медресе в Казани, учился также в Бухаре, в 1914-1920 гг. преподавал в медресе, затем 10 лет был имамом в Красной мечети Параньги. В 1932 г. Х. Насретдинов уехал в Москву, где с 1935 г. стал активным прихожанином Соборной мечети. По воспоминаниям посла Ирана в СССР Ансари, даже в период тотальной антирелигиозной пропаганды 1930-х гг. Х. Ф. Насретдинов регулярно рассылал в посольства всех мусульманских стран приглашения на праздничные богослужения.

В мае 1942 г. Х. Насретдинов в качестве «имама города Москвы, мухтасиба и члена Духовного Совета ЦДУМ» принял участие в совещании членов ЦДУМ под руководством муфтия А. Расули, принявших известное «Обращение представителей мусульманского духовенства к верующим по поводу немецко-фашистской агрессии». Тогда же он был избран кадием ЦДУМ. В ноябре 1945 г. с группой паломников

из СССР Халил-хазрат совершил хадж, во время которого советские мусульмане встречались с королем Абдель-Азизом Аль Саудом, верховным кадием Абдуррахманом Аль Шейхом и имамом Мекканской мечети Мухаммадом Абдуззахиром.

В начале 1953 г. Х. Насретдинов под давлением властей заявил о готовности уйти в отставку и затем был лишен регистрации как священнослужитель; до конца своей жизни он проживал в частном доме в Подмосковье. В ответ на ходатайство РОМ Москвы, поддержанное новым муфтием Шакиром Хиялетдиновым, о восстановлении имама в прежней должности, последовала резолюция: «удовлетворить ходатайство не представляется возможным».

11 мая 1953 г. к обязанностям имама приступил срочно вызванный в Москву из Челябинской области имам-мухтасиб г. Троицка Исмаил Рахматуллин (1891-?). Однако в те годы началось новое наступление властей на религию. Прихожанам Московской Соборной мечети не разрешали собираться для молитв во дворе мечети, даже по крупным праздникам. В последние дни месяца Рамадан 1953 г. власти вызвали имама И. Рахматуллина «для разъяснений» с наложением резолюции: «молитвенные собрания проводятся только в молитвенном здании». И. Рахматуллин продержался в Москве ровно год; он вернулся в Троицк, в дальнейшем служил имамом в мечети «Марджани» в Казани.

В мае 1954 г. власти срочно вызвали в столицу имама казанской мечети «Марджани», уроженца г. Чистополя Исмаила Муштари (Муштареева) (1888-1962). Но на него попрежнему оказывался прессинг властей, которые тщательно отслеживали повседневную жизнь мусульманской общины, разрешая или запрещая любые мелочи в жизни Соборной мечети Москвы. В августе 1955 г. имам отъехал в Казань по семейным делам. Это создало прецедент отсутствия имама в мечети, которая все больше привлекала к себе внимание иностранных гостей. В итоге власти пришли к мнению о необходимости закончить с кадровой чехардой в главной ме-

чети СССР. Что касается Муштари, он в 1956 г. вернулся в мечеть «Марджани» в Казани.

Неформальным лидером прихода все эти годы являлся муэдзин Шейхльислям Салямов (1883-1965), начавший работу в Соборной мечети в 1927 г., заставший репрессированных имамов довоенного времени и ставший хранителем традиций московских мусульман. Он закончил медресе в родном с. Пица (ныне Нижегородской области), с 1933 г. являлся муэдзином Московской мечети. Воевал на фронтах советско-финской и Великой Отечественной войн, после возвращения в 1946 г. вернулся на работу в мечеть. Снова став муэдзином мечети и оставаясь на этом посту до самой смерти, он вводил в курс дела новых имамов – выходцев из далеких от Москвы регионов И.Рахматуллина, И. Муштареева, К. Салихова, неофициально выполнял обязанности второго имама. Совершил хадж.

Уроженец с. Альшик (ныне Буинского района Татарстана) Камаритдин Салихов (1891-1963) в ранние годы преподавал в Буинском медресе, являлся имам-хатыбом в с. Утямишево (Тетюшского района Татарстана). С 1945 по 1952 гг. он служил в мечети «Марджани» в Казани, в 1952-1956 гг. – в Астрахани. Наряду со свободным владением арабским языком, широкой образованностью и ораторским даром, его отличали также блестящие организаторские и дипломатические способности. Благодаря ним московская мусульманская община в трудные годы хрущевской антирелигиозной кампании сумела не только сохранить мечеть, но и существенно расширить свою религиозную деятельность.

В 1957 г. имам Московской мечети выступал по-арабски на радиопередачах, которые транслировались в страны арабского мира; посещал посольства мусульманских стран, встречался в мечети с многочисленными гостями из стран Востока. Самыми известными и особо значимыми стали визиты президентов Индонезии – Сукарно в 1956 г. и Египта – Гамаля Абдель-Насера в 1958 г. В 1961 г. К. Салихов вторично посетил Мекку, где был принят королем Фейсалом

ибн Абдель-Азизом и муфтием Саудовской Аравии; в том же году побывал в Марокко, где его принимал король Хасан II. Имам Салихов встречался и с маршалом Г.К. Жуковым, посетовавшим ему: «Молитесь за нас Богу, а то всех сажают, снимают, отправляют, жизнь становится страшной».

В течение 30 лет проработал в Соборной мечети Москвы ее следующий предстоятель – уроженец с. Шубино (ныне Нижегородской области) Ахметзян Мустафин (1902-1986). Сын сельского имама, он прошел обучение в казанском медресе «Мухаммадия», после революции продолжил обучение в медресе у известного нижегородского богослова Х. Альмушева, работал и учился в педагогическом институте Казани. С 1940 г. жил в Москве и являлся здесь неофициальным муллой. В 1956 г. по рекомендации муфтия Ш. Хиялетдинова стал вторым имамом Московской Соборной мечети. В начале 1960-х гг. он стал имамом-хатыбом мечети, показав себя мудрым человеком, способным оградить прихожан от конфликтов с нетерпимой к религии власти, и талантливым проповедником.

А. Мустафин выделялся своими обширными познаниями в знании и толковании Корана, владении арабским языком, умении вести богослужения и выступать с проповедями. Во время встреч с зарубежными гостями Ахметзян-хазрат свободно говорил без переводчика, используя свое отличное знание арабского языка. Сам Мустафин посещал Марокко, Афганистан, Финляндию.

Накануне московской Олимпиады-1980 А. Мустафин, мобилизовав мусульманский дипломатический корпус и пожилых мусульман – ветеранов войны и труда, вместе со всеми прихожанами отстоял здание Соборной мечети, которое власти намеревались снести в связи со строительством олимпийского спортивного комплекса.

С 1963 г. вторым имамом, а с 1964 г. – имамом-хатыбом Московской Соборной мечети был Ризаутдин Басыров (1907-1994), уроженец села Ключище / Суыксу (ныне Нижегородской области) из рода потомственных имамов. В годы

Великой Отечественной войны был тяжело ранен в боях под Кёнигсбергом, в послевоенные годы учился в бухарском медресе «Мир-и-Араб», 6 лет служил имамом мечети в Астрахани. Р. Басыров обладал большим авторитетом среди членов приходского совета мечети и рядовых верующих, что позволяло ему прочно сохранять свои позиции на протяжении многих лет. В последние годы жизни Риза-хазрат содействовал возрождению религиозной жизни мусульман Москвы.

В 1987 г. самый уважаемый из имамов Москвы Р. Басыров представил прихожанам Московской Соборной мечети нового предстоятеля – Равиля Гайнутдина. Назначение молодого выпускника Бухарского медресе «Мир-и-Араб» новым имам-хатыбом совпало с качественно новым этапом в жизни Соборной мечети Москвы и всей мусульманской уммы страны, что было связано с изменением всей общественно-политической обстановки.

В 1987 г. Р. Басыров представил прихожанам нового имама-хатыба Московской Соборной мечети. Будущий муфтий шейх Равиль Исмагилович Гайнутдин родился 25 августа 1959 г. в с. Шали Пестречинского района Татарстана, с отличием окончил бухарское медресе «Мир-и-Араб», работал первым имамом-хатыбом мечети «Нур-Ислам» в Казани и ответственным секретарем ДУМЕС в Уфе. Уже с первых дней его службы на посту имама верующие осознали огромную разницу между былыми временами работы Соборной мечети и новой эпохой: контроль уполномоченных по делам религии за деятельностью религиозных организаций практически сошел на нет, и Равиль Гайнутдин, по сути, стал первым имамом, назначение которого не согласовывалось с этими инстанциями.

Р. Гайнутдину принадлежит ведущая роль в деле расширения штата действующих имамов и религиозных функционеров Соборной мечети, которых в предыдущие годы было не более 2-х–3-х. Сегодня имамы Ильдар Аляутдинов, Раис Билялов, Ислам Зарипов и другие успешно продолжают дело

своих предшественников в мечети. На фоне колоссального роста религиозного и национального самосознания российских мусульман, перед духовенством встала важная задача по религиозному просвещению этнических мусульман, созданию религиозной инфраструктуры, возрождению духовности на основе истинных исламских ценностей: миролюбия, созидания, взаимоуважения, сострадания.

В своих проповедях и повседневной религиозной деятельности муфтий шейх Р. Гайнутдин последовательно отстаивает идеи цивилизованного межконфессионального и межнационального диалога и сотрудничества, выступает с активной миротворческой позицией за установление гражданского мира и согласия в обществе. Проповеди Равиля-хазрата, произнесенные в Московской Соборной мечети во время мусульманских праздников Ураза-байрам и Курбан-байрам, в течение многих лет неизменно транслируются по центральным каналам российского телевидения и привлекают миллионы зрителей не только в России, но и в странах СНГ.

СЕКЦИЯ 1

История ислама и мусульманской богословской мысли

ХАБУТДИНОВ А.Ю., МУХЕТДИНОВ Д.В.

«ИСЛАХАТ АСАСЛАРЫ» МУСЫ БИГИ: ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЙ ТРУД ПО ИСТОРИИ ОБЩЕСТВЕННОГО ДВИЖЕНИЯ РОССИЙСКИХ МУСУЛЬМАН НАЧАЛА XX ВЕКА

Муса Биги создал целый ряд богословских трудов, открывших новые горизонты мусульманской теологии[1]. Историческая заслуга М. Биги состоит в том, что в книге «Ислахат асаслары» («Основы реформ») ученому удалось воссоздать наиболее полную и объективную картину общественного движения мусульман России в начале века[2]. Исследователи, высоко оценивая книгу, ставят ее в один ряд с «Мустафад аль-ахбар» («Сведения, привлечённые для истории Казани и Булгара») Шигабетдина Марджани. М. Биги систематизировал в ней круг источников по истории общественно-политического движения мусульман России начала XX в. Уникальность сборника «Ислахат асаслары» («Основы реформ») состоит в том, что в ней содержатся подробные комментарии составителя — непосредственного участника этих событий[3]. Книга была подготовлена к печати в 1915 г., однако из-

[1] В основу данной статьи положена статья: *Мухетдинов Д.В., Хабутдинов А.Ю., Гимадеев И.Ф.* Муса Биги как историк общественного движения российских мусульман // Tatarica. 2015. № 1 (4). С. 110–126.

[2] *Хабутдинов А.* Все дети Адама равны между собой. Муса Биги (1875–1949) // Лидеры нации. Казань, 2003. С. 71–75.

[3] *Гимадеев И.Ф.* Ислахат асалары // Ислам на Европейском Востоке: Энцикло-

Хабутдинов Айдар Юрьевич — д-р ист. наук, проф., заведующий кафедрой востоковедения и исламоведения Института международных отношений истории и востоковедения Казанского (Приволжского) федерального университета, профессор кафедры социально-гуманитарных дисциплин Казанского филиала Российского государственного университета правосудия (420088, Россия, Республика Татарстан, г. Казань, 2-я Азинская ул., д. 7а). E-mail: aihabutdinov@mail.ru

Мухетдинов Дамир Ваисович — канд. полит. наук, первый заместитель председателя Духовного управления мусульман РФ; старший научный сотрудник кафедры арабской филологии, Институт стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова (125009, Россия, г. Москва, Моховая ул., д. 11). E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

за цензуры увидела свет лишь в 1917 г. К сожалению, до сих пор это уникальное издание не переведено на кириллицу и не переиздано, поэтому не стало достоянием широкого круга читателей.

Костяк книги составляют три группы источников: рассказ об истоках общественного движения российских мусульман в период революции 1905–1907 гг. (поездки Рашид-казыя Ибрагима и созыв I и II Всероссийского мусульманского съездов в 1905–1906 гг.); систематизированная информация о деятельности «Голяма жэмгыяте» («Общество духовенства») при Оренбургском магометанском духовном собрании (ОМДС) в апреле 1905 г.; документы, связанные с реформой Духовных управлений мусульман[1].

Исследователи, изучающие общественное движение татар, часто приводят в своих работах фрагменты из «Ислахат асаслары». Однако ни в одной из работ данный источник не проанализирован целиком. М. Биги стремится познакомить читателей с концепцией создания автономии мусульман Волго-Уральского региона. Из Протоколов III Всероссийского мусульманского съезда (1906), которые впервые были опубликованы ученым[2], мы можем узнать о содержании проектов создания религиозной автономии, ее возможной трансформации в общероссийскую. Внимание М. Биги приковано к деятельности Ризаэтдина Фахретдина[3], который сыграл огромную роль в разработке целого ряда проектов реформ Духовных управлений, начиная с периода революции 1905–1907 гг.

Кратко описывая поездку Габдеррашида Ибрагима по городам Волго-Камья (Казань, Чистополь, Пермь, Уфа, Тро-

педический словарь. Казань, 2004. С. 143–144.

1 См. анализ программных документов российских мусульман-татар: *Мухетдинов Д., Хабутдинов А.* История Духовных управлений мусульман России в XVIII–XXI веках. Нижний Новгород, 2012. С. 52–63.

2 1906 сәнә 16–21 августта иҗтимаг итмеш Русия Мөселманнарының нәдвәсе. Казань, 1906. 172 с.

3 Р. Фахретдин с 1918 г. занимал пост зампредседателя Центрального духовного управления мусульман (ЦДУМ), с 1921 г. — и. о. председателя ЦДУМ. В 1923 г. его избрали председателем ЦДУМ.

ицк), исследователь приводит факты, которые свидетельствуют о роли этого общественного деятеля в консолидации мусульман Урало-Поволжья. Стремясь преодолеть дух разрозненности, царящий в татарском обществе, он приступает к переговорам с теми, в ком угадал потенциал будущих лидеров нации (купец-миллионер Вали Яушев, братья Буби, миллионер-меценат Шайхулла Шафигуллин, бай Шакир Хальфин, казанский мулла Зариф Амирхан, драматург Галиаскар Камал). В январе 1905 г. Г. Ибрагим обсудил с Ю. Акчурой вопросы, касающиеся объединения мусульман Казани и Крыма. Ю. Акчура направил письма И. Гаспринскому и лидеру азербайджанских либералов А. — М. Топчибашеву. М. Биги уверен, что благодаря усилиям Г. Ибрагима из разных уголков России в столицу начали поступать прошения о даровании мусульманам политических и гражданских прав от представителей поволжских и крымских татар и азербайджанских либералов[1]. Рашид-казый стремился созвать съезд мусульман. Благодаря координационной деятельности Р. Ибрагима, Ю. Акчуры, И. Гаспринского, А. — М. Топчибашева уже в августе 1905 г. на Макарьевской ярмарке в Нижнем Новгороде состоялся I Всероссийский мусульманский съезд.

Вторую группу источников у М. Биги составляют документы, связанные с совещанием «Голяма жэмгыяте» («Общество духовенства») при Оренбургском магометанском духовном собрании (ОМДС) в апреле 1905 г. в Уфе под председательством муфтия М. Султанова (1885–1915). Данное мероприятие, состоявшееся по указанию Председателя Кабинета министров Сергея Юльевича Витте, состоялось в рамках работы по формированию официального доклада по проблеме мусульманской общины[2]. В совещании приняли участие улемы (мусульманские ученые), представлявшие

---

1 *Биги М.* Ислахат асалары. Пг., 1917. С. 3–6.

2 *Хабутдинов А. Ю.* История Оренбургского Магометанского Духовного Собрания (1788–1917): институты, люди, идеи. М. — Нижний Новгород, 2010. С. 154–159.

огромное пространство империи от Петербурга до Томска и от Астрахани до Перми.

Судя по документам, муфтий ОМДС М. Султанов в своем выступлении призвал в вопросах реформирования ОМДС руководствоваться высочайше утвержденным положением об управлении Закавказского мусульманского духовенства 5 апреля 1872 г., которое входило в состав Свода законов Российской империи, и томом 11 (ч. 1) в лице «Свода учреждений и уставов Управления Духовных Дел иностранных исповеданий Христианских и иноверных (издание 1896 г.)[1]. М. Султанов предложил собравшимся обсудить раздел третий «О управлении Закавказского Мусульманского духовенства шиитского и суннитского вероисповеданий», входящий в книгу шестую «О управлении духовных дел магометан». Муфтий ОМДС рекомендовал при этом руководствоваться статьями 1558–1672, образующими главу вторую «О управлении Закавказского Мусульманского духовенства Суннитского учения»[2]. Для лучшего понимания проблемы данная глава была целиком напечатана на татарском языке в «Ислахат асаслары»[3].

Казый ОМДС Р. Фахретдин, основной докладчик, предложил собравшимся обсудить проект создания миллета по оттоманскому образцу. В качестве консолидирующей силы он рекомендовал создать пост Шейх уль-Ислама, как единого лидера российских мусульман, избираемого ими самими, в ранге имперского министра. Единый религиозный орган российской уммы — Собрание (Управление) во главе с Шейх уль-Исламом, состоящее из казыев-улемов, должен был располагаться в столице. Представители всех мазхабов должны были стать консультантами Управления Духовных Дел иностранных исповеданий. На местном уровне предлагалось создать губернские правления по образцу Закавка-

[1] Ислам в Российской империи (Законодательные акты, описания, статистика) / Сост. Арапов Д. Ю. М., 2001. С. 190–254.

[2] *Биги М.* Ислахат асалары. Пг., 1917. С. 16–17.

[3] Там же. С. 39–41.

зья. Именно в Закавказье по Положению 1872 г. сложилась достаточно стройная трехуровневая система управления:

1) низшая — в лице приходского духовенства;

2) средняя — в лице губернских меджлисов в лице казия (кади) как председателя и двух членов;

3) высшая — в лице Духовного правления в лице муфтия и трех членов[1].

Таким образом, полномочия Собрания должны были включать в себя религиозные полномочия ОМДС: назначение духовенства, строительство и ремонт мечетей. При этом Р. Фахретдин добавляет контроль над вакфами, религиозной литературой, издание нормативно-правовых актов. В сфере просвещения оно берет в свои руки систему частного религиозного образования и назначение вероучителей в государственные школы. Наряду с ведением метрических книг, списков мечетей и духовенства в круг документации включаются списки школ и учителей. Полномочия Собрания распространяются на социальную сферу, включая помощь сиротам и вдовам. Решения Собрания в административной и судебной сфере должны были реализовываться с помощью губернского или областного правления, полиции.

Наиболее целостным из проектов светских деятелей был проект видного идеолога и лидера тюркизма, в 1906 г. члена ЦК конституционно-демократической партии Ю. Акчуры, затрагивавший уровень ОМДС[2]. По нему «духовенство (руханиляр) делятся на две группы: а) высшее — муфти, ахун (д), мухтасиб, мударрис; б) приходское (махалли) духовенство — имам-хатиб, имам-мударрис, муэдзин» (п. 5). Мы используем здесь термин «духовенство», но в отличие от «указных мулл» эти лица не должны были получать утверждение от органов администрации на местах. Ю. Акчура предлагал двухуровневые общенародные выборы муфтия. Съезд выбрал бы трех кандидатов, при окончательном решении по усмотрению императора. Ю. Акчура предложил

[1] Ислам в Российской империи… С. 235–244.

[2] *Биги М.* Указ. соч. С. 44–49.

по функционалу разделить духовные лица на три группы: «Ахуны, мухтасибы, мударрисы обладают правами и обязанностями по закону. Ахуны управляют и контролируют вопросы правосудия (юридические — гаделия) в рамках махаллей, мухтасибы — финансовые (малия) и организационные (идария) вопросы, мударрисы — вопросы образования (таглим). Каждый из них является руководителем местного духовенства в означенных вопросах» (п. 12). Само Духовное управление (ДУ) состоит из муфтия и шестерых кади, подразделяется на три управления: 1) отдел юридический (гаделия) состоит из ахундов; 2) отдел управления состоит из мухтасибов; 3) отдел образования состоит из мударрисов (п. 17). Тем самым мы фактически видим здесь принципы, положенные основу создания Милли Идарэ (Национального Управления) в 1917 г. Здесь в рамках ОМДС возникают основы трех ведомств (назаратов): духовного (диния), финансового (малия), образования (магариф). В Духовное управление входят шестеро казыев — два ахуна, два мухтасиба, два мударриса. Один из шестерых по решению муфтия считается старшим кадием, заместителем муфтия (п. 15). В 1917 г. эту последнюю позицию займет Р. Фахретдин, хотя и не сразу приедет в Уфу и приступит к деятельности. Отметим, что в 1917 г. Милли Идарэ состояло из председателя и членов трех ведомств. При этом каждое из ведомств, в свою очередь, состояло из председателя и шести членов [12: 334–335]. Ю. Акчура предложил также создать «Совет улемов», что было осуществлено в 1923 г.

Под проектом Ю. Акчуры подписались будущие участники I Всероссийского мусульманского съезда в Нижнем Новгороде. Среди них были будущие депутаты I Государственной Думы: А. Ахтямов, М. — З. Рамиев (Дардменд), С. — Г. Алкин. После закрытия совещания была создана комиссия по доработке петиции. В нее вошли мурза полковник К. — М. Тевкелев, казый Р. Фахретдин, член Уфимского губернского присутствия С. — Г. Джантюрин, члены Окружных судов Дж. Сайдалин и Г. Тимуров, адвокаты А. Ахтямов

и С. — Г. Алкин (депутаты I Государственной Думы и члены ЦК «Иттифака»), имам Г. Апанай, золотопромышленник М. — З. Рамиев (Дардменд), промышленники И. Акчурин и Ю. Дебердеев. 12 мая 1905 г. петиция с сопроводительным письмом муфтия была направлена в МВД[1].

В окончательном проекте ОМДС также предусматривалась трехуровневая система управления.

1. «Приходское» духовное управление во главе со старшим в приходе имамом. Управления приходских имамов должны обеспечивать монопольный контроль над общественной жизнью махаллей. Имамы избирались бы всем населением прихода (ст. 3).

2. Вилаят меджлисе — окружное управление ахунов, в которое входили бы около 100 приходов. Он состоит из трех членов: казый (председатель) и два члена из хатыбов и мударрисов (ст. 7).

3. Само Духовное Собрание — Центральное правление (Мэркез идарэ), состоящее из муфтия и шести казыев (ст. 51).

На съезде округа ОМДС избирались бы три кандидата, из которых императором утверждался один муфтий (ст. 50)[2].

Решения «Голяма жэмгыяте» (Общества улемов) были публично озвучены 22–25 июня 1905 г., когда в Уфе прошло «совещание доверенных башкирских волостей Уфимской губернии для обсуждения вопросов, касающихся мусульманской религии». Здесь предусматривалась трехуровневая система управления:

1) «приходское» духовное управление во главе со старшим в приходе имамом. Управления приходских имамов должны обеспечивать монопольный контроль над общественной жизнью махаллей (ст. 44). Имамы избирались бы всем населением прихода;

2) важнейшим требованием программы являлось создание среднего звена управления на уровне уезда — управле-

[1] *Биги М.* Указ. соч. С. 44–49.

[2] *Биги М.* Указ. соч. С. 316–17.

ние окружных ахунов, что выполняло бы роль губернских и уездных меджлисов духовенства, как в Закавказье;

3) высшим духовным чином предполагался муфтий, избираемый мусульманским населением всего округа ОМДС. Он получал ранг единоличного главы миллета с правом доклада императору (ст. 47).

Высшим органом миллета является съезд среднего и высшего духовенства, проводимый раз в три года «на предмет рассмотрения и обсуждения вопросов принципиального свойства, выдвигаемых жизнью и согласования разрешения таковых с правилами шариата» (ст. 49)[1].

М. Биги дает подробное изложение прохождения I (15 августа 1905 г., Нижний Новгород) и II Всероссийских (январь 1906 г., Санкт-Петербург) мусульманских съездов. В выходящем в Северной столице издании сосредоточимся подробнее на съезде, прошедшем здесь 110 лет назад, в изложении М. Биги. 13 января 1906 г. в Санкт-Петербурге съехалась большая часть делегатов, которая надеялась на легальное проведение съезда. 18 января к министру внутренних дел П. Н. Дурново отправилась делегация в составе Таврического (крымского) муфтия Адельгерея мурзы Карачайского, ректора казанского медресе «Мухаммадия» Галимджана хазрета Баруди, и председателя I Всероссийского мусульманского съезда (затем мусульманской группы в I Государственной Думе) бакинского адвоката Алимардан бека Топчибашева и Ахмеда мурзы Муфтизаде (Крым). Министр посоветовал им провести съезд на территории Великого княжества Финляндского, обладавшего тогда автономией.

Возможно, важнейшей причиной для отказа со стороны петербургского градоначальника была позиция мусульманского духовенства в лице Оренбургского магометанского духовного собрания (муфтий Мухаммедъяр Султанов), ко-

[1] Протокол Уфимского губернского совещания, образованного с разрешения Господина Министра Внутренних Дел из доверенных башкирских волостей Уфимской губернии. Уфа, 1905. С. 11–12.

торое обвинило участников съезда в том, что они являются врагами правительства и социал-демократами[1].

М. Султанова скорее всего беспокоил альянс Галимджана Баруди и Юсуфа Акчуры, которых основатель джадидизма Исмаил Гаспринский на III Всероссийском мусульманском съезде в августе 1906 г. назовет кандидатами на должность муфтия и заместителя муфтия соответственно. Вскоре обвинение в распространении социал-демократической литературы будет предъявлено в Казани Юсуфу Акчуре, которого под этим предлогом арестуют и не допустят к избранию I в Государственную Думу.

Основные заседания съезда прошли 22–23 января 1906 г. Здесь происходит формирование партии мусульманской либеральной элиты «Иттифак аль-муслимин» и предвыборной программы мусульманских либералов для предстоящей избирательной кампании в I Государственную Думу. На съезде было официально заявлено о создании политической партии «Иттифак аль-муслимин», приняты ее Устав и программа, разработанные А. Агаевым, Г. Ибрагимом и А. Топчибашевым. Программа предусматривала создание правового конституционного государства при равноправии всех религий и наций. Законодательные функции переходили к парламенту, избранному всенародным голосованием. Министры избирались парламентом и были ответственны перед ним, но утверждались царем. Провозглашалась независимость судебной власти. Вопросы никаха (брака), талака (развода) и мираса (раздела наследства) оставались в сфере ведения шариатских судов. В рабочем и земельном вопросах тоже соблюдалась программа кадетов, с той разницей, что земельный фонд переходил под контроль местных органов самоуправления, что было подтверждено в программе, принятой мусульманскими депутатами I Государственной Думы. В разделе о махалли мухтарият (местной автономии, самоуправлении) вся территория государства делилась на вилаяты (области), а также территориальные

[1] *Биги М.* Указ. соч. С. 202–210.

единицы более низкого уровня. Меджлисы (представительные органы вилаятов) имели право законодательства в пределах своих полномочий. Местные чиновники должны были избираться народом. Контроль за исполнением общегосударственных законов поручался назначенным из центра чиновникам. Язык большинства населения области признавался ее официальным языком, однако все другие народы могли свободно вести образовательную и печатную деятельность на своих языках.

Экстерриториальная автономия рассматривалась как автономия религиозная, по образцу османской системы миллетов. Мусульмане получали право на создание религиозного центра, избрание духовенства, создание мусульманских обществ. В их руки переходили мектебы, медресе, мечети, места поклонения, благотворительные организации и вакфы[1]. По вопросу об участии в выборах в I Государственную Думу большинством голосов было признано целесообразным добиваться представительства мусульман в Думе пропорционально численности мусульманского населения. На выборах в Государственную Думу съезд постановил целесообразным создать единый список с кадетами и затем войти в их думскую фракцию. Особое значение носило решение о создании 16 отделений партии[2].

III Всероссийский мусульманский съезд проходил 16–21 августа 1906 г. в Нижнем Новгороде. Его протоколы и Постановления были собраны М. Биги в 1906 г. Съезд стал пиком мусульманского политического движения в период первой русской революции. В Постановлениях съезда и в программе партии «Иттифак» делегаты съезда выступили за превращение России в конституционную монархию, где суверенитет принадлежит избираемому гражданами парламенту. Из трех видов автономии: религиозной, национально-культурной, территориальной — была поддержана первая. Духовную ко-

1 *Топчибашев Г. М.* Русия моселманлары иттифакынын программасы. СПб., 1906. С. 13–16.

2 *Биги М.* Указ. соч. С. 211–212.

миссию съезда возглавил Г. Баруди. По программе реформы управления духовными делами в России создавались пять Махкама-и-Исламия (Мусульманских собраний), включая два на Кавказе, Оренбургское, Таврическое и Туркестанское. Им передавались все религиозные дела мусульман, включая контроль над медресе, мечетями и вакфами, утверждение духовных лиц и судопроизводство по вопросам никаха, талака и мираса. Средний уровень должны были представлять губернские и уездные меджлисы духовенства. Главой мусульман России избирался Раис-уль-Улама, имеющий ранг имперского министра и право личного доклада Императору. Все духовенство избиралось только мусульманами. И. Гаспринский призвал к тому, чтобы автономию возглавили Г. Баруди и Ю. Акчура. Таким образом, муфтием должен был стать улем, а его помощником — юрист. Г. Баруди заявил, что реальная власть будет в руках одного лидера, так как пять муфтиев образуют единый центр. Избрание духовенства включало три элемента: избрание приходом, экзамен и одобрение Духовным собранием. Г. Исхаки выступил за избрание имама только приходом, а также прямое избрание народом раиса, муфтиев и кадиев. В целом в 1905–1906 гг. мы видим наиболее развернутые планы реформ ОМДС со стороны самих мусульман[1].

Однако царские власти вплоть до Февральской революции 1917 г. так и не проведут сколько-нибудь значительных реформ Духовных управлений мусульман (некоторые изменения произошли в отношении мусульман Крыма). По справедливому мнению Д. Ю. Арапова, хотя материалы Особого совещания 1906 г. по делам веры формально не имели законодательных последствий, они обладают немалым познавательным значением. Из них отчетливо видно, что ни о каком диалоге с мусульманами царские чиновники не думали и не собирались думать. Основной смысл высказываемых ведущими администраторами империи пожеланий сводил-

[1] 1906 сәнә 16–21 августта иҗтимаг итмеш Русия Мөселманнарының нәдвәсе. Казань, 1906. С. 3–129.

ся по сути своей к желанию не объединять, а децентрализовать существующие мусульманские духовные правления, попробовать раздробить их на еще более мелкие и слабые части, при полном сохранении, как над ними, так и над системой мусульманского просвещения, жесткого правительственного контроля. По мнению ныне покойного классика отечественного исламоведения, устремления мусульманской общественности и царской администрации двигались в прямо противоположных, антагонистических направлениях[1]. Власти боялись, что единая российская умма может превратиться в весьма влиятельного актора (игрока) на общеимперской арене. Сохраняя имперские мусульманские институты и общины на местах (число которых постоянно росло), власти стремились не допустить создания исламских институтов (прежде всего в лице Духовных собраний) на общегосударственном уровне.

Муса Биги в «Ислахат эсалары», наоборот, показывает, что российское мусульманское сообщество в период русской революции 1905–1907 гг. стремилось к расширению прав Духовных собраний (управлений) в рамках правового пространства Российской империи. Вместе с тем участие российских мусульман в либеральном общественно-политическом движении свидетельствует о том, что они рассматривали становление правового государства в России как предпосылку для получения религиозной автономии. Ризаэтдин Фахретдин на протяжении практически всей первой четверти XX в. разрабатывал проекты религиозной автономии, охватывающей всю вертикаль религиозного устройства.

«Ислахат асалары» Мусы Биги требует научного перевода и издания с соответствующим научным аппаратом. Через столетие после своего создания оно остается наиболее репрезентативным изданием по истории общественно-политического движения российских мусульман-татар периода революции 1905–1907 гг.

---

[1] *Арапов Д. Ю.* Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII — начало XX в.). М., 2005. С. 254–297.

АКАЕВ В.Х.

МУСУЛЬМАНСКАЯ МЫСЛЬ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ: УЧЕНИЕ ЧЕЧЕНСКОГО СУФИЯ КУНТА-ХАДЖИ КИШИЕВА

Мусульманская мысль на Северном Кавказе — малоизученная, недостаточно артикулированная религиозно-философская проблема, имеющая свои истоки, сущностные аспекты, особенности проявления, персоналии, ее продуцирующие. Истоки ее формирования сопряжены с распространением и утверждением ислама в данном регионе.

На базе местных этнокультурных особенностей формируется исламская мысль в Дагестане, Чечне, Кабарде, Карачае, Адыгее. В прошлом и настоящем различные аспекты проявления мусульманской мысли нашли отражение в исследованиях Джамалэддина Казикумухского, А. Руновского, М. — С. Саидова, М. А. Абдуллаева, А. Г. Агаева, А. Р. Шихсаидова, А. Д. Яндарова, В. Х. Акаева, А. К. Аликберова и др.

Ценными для осмысления правовых, социальных, мистических, нравственно-гуманистических, идеологических аспектов ислама на Северном Кавказе являются такие арабо-графические сочинения, переведенные и опубликованные на русском языке, как «Адабуль-Марзия» Казикумухского, «Истинные и ложные последователи тариката» Магометханова, «Низамы Шамиля» Али-Гаджи, «Асари Дагестан» Алкадари, «Блеск дагестанских сабель в некоторых шамилевских битвах» аль-Карахи, «Книга воспоминаний» Абдурахмана из Газикумуха, «Илсхан-юьртара Хьажи» («Хаджи из Илисхан-юрта») муллы Асхабова из Чечни.

Традиционный подход к мусульманской мысли на Северном Кавказе доминирует в течение нескольких веков, отход

Акаев Вахит Хумидович — д-р филос. наук, проф., акад. Академии наук Чеченской Республики, гл. науч. сотр. Комплексного научно-исследовательского института имени Х. И. Ибрагимова Российской академии наук (364051, Россия, Чеченская Республика, г. Грозный, Старопромысловское шоссе, д. 21а). E-mail: akaiev@mail.ru

от него стал возможен в конце 80-х гг. XX столетия в связи с появлением идей ваххабизма и восприимчивостью к ним значительной части молодежи, проявляющей потребность к ценностям ислама, которые внедрялись в страну и на Северном Кавказе. Нетрадиционный для региона ислам, именуемый еще салафизмом, часто и ваххабизмом, ориентировал мусульманскую молодежь на активную политическую деятельность, освоение чистого ислама, создание исламского государства, которое может преодолеть социальную независимость, коррупцию, сращение власти и духовенства. Для этого молодежь призывалась на борьбу с существующим государством для свержения опостылевшей власти. Активно стала распространяться соответствующая исламская литература, имеющая фундаменталистский, экстремистский характер, прежде всего это труды Саида Кутбы, Абу Аля аль-Маудиди, Ф. Якана, М. Зину, А. Дидата и др.

Так, в одной из работ аль Маудиди утверждается, что «джихад представляет собой часть всеобщей защиты ислама и означает борьбу до последней капли крови», а для мусульман — это такая же обязанность, как и ежедневная молитва и пост, а тот, кто уклоняется от этого, является грешником[1]. Это была новая интерпретация ислама, которая ориентировала подрастающую мусульманскую молодежь на вечную борьбу с теми, кто проявляет ненависть к исламу. Следуя этой идее, была накалена ситуация в Дагестане, Чечне, Ингушетии, Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии в 1990–2000-е гг.

Силами традиционного ислама не удалось сдержать увлечения определенной части молодежи радикалистскими и экстремистскими идеями, она втянулась в военный конфликт, проходивший на территории Дагестана, Чечни, события 2005 г. в Нальчике.

Однако в рамках традиционного ислама, начиная с конца Кавказской войны, сформировались идеи ненасилия, мира и согласия между людьми, непротивления злу насили-

[1] *Ал-Маудиди Абу Аля.* Основы ислама. М.: ПК «Сантлада», 1993. С. 100–101.

ем. Это было сопряжено с миротворческой деятельностью чеченского суфия Кунта-Хаджи Кишиева, призывавшего в разгар Кавказской войны горцев, в частности чеченцев, прекратить непрерывное сопротивление царской власти, мотивируя, что оно приведет к их поголовной гибели.

Суфийское учение Кунта-Хаджи основано на трех арабографических текстах, в которых изложены его речи и высказывания, заданные ему вопросы и полученные на них ответы, описание его жизни и религиозной деятельности. Первый текст опубликован в 1910 г. в Петровске в типографии Михайлова, второй — в 1911 г. в Темир-Хан-Шуре в типографии Мавраева. Третий текст принадлежит его личному секретарю Абдул-Саламу Тутгиреву, и он существовал в рукописи, которая переписывалась чеченскими муллами, передавая друг другу. И наконец, среди последователей Кунта-Хаджи имело место хождение письма, написанные им, находясь в паломничестве в Мекке. Эти соединенные между собой тексты были опубликованы на арабском и чеченском языках в 1998 г. Магомедом Асхабовым[1].

Только по одному тексту, изданному в типографии Мавраева, можно прийти к выводу, что это учение представляет собой взаимосвязанную, логически последовательную систему воззрений о суфизме. Текст, о котором идет речь, называется «Тарджамат макалати… Кунта-шейх» («Речи и высказывания Кунта-Хаджи»). Шейх Кунта-Хаджи указывает шесть требований, которые должны соблюдать верующие, ставшие на путь поиска Бога (избравшие тарикат), и сохранять их в своих сердцах. Первое требование накладывает жесткий запрет на осуждение человека в его отсутствие (как говорится, за глаза). Второе — призывает к очищению сердца от греховных помыслов, третье — обязывает верующего принимать на веру поучения учителя, соглашаться с его поступками и находиться в непрерывном зикре. Четвертое требование — не допускается делать различие меж-

[1] Нохчийн а, 1аьрбийн маттахь Иласхана-юьртарчу Хьажин жайна (Книга Хаджи из Иласхана-юрта на чеченском и арабском языках). Б.м.и., 1998.

ду суфийскими устазами (учителями). Пятое требование обязывает учеников к взаимному уважению и терпимости. В шестом положении от мюрида требуется, чтобы он словом и делом защищал собрата по вере.

Признаком высокой нравственности в человеке для Кунта-Хаджи является правдивость его высказываний, то, что «он в своей речи не смешивает ложь и правду». Поступающий обратно, с его точки зрения, безнравствен. И тот, кто разборчив в питье и пище, остерегается от сквернословия, — обладает признаками благочестивого человека. Не соблюдающий этих требований, считает шейх Кунта-Хаджи, не может быть благочестивым.

Шейх Кунта-Хаджи утверждает, что если мюрид хочет знать, связан ли он с Богом, пророком и устазом, то пусть он прислушается к своему сердцу. «И если он обнаружит в нем высокомерие, чувство превосходства над людьми, желание главенствовать над ними, то пусть он знает, что у него нет связи с Богом, пророком и устазом». Если же сердце ученика находится в состоянии тоски и сострадания к людям, лишено зависти, то, по Кунта-Хаджи, его ученик находится в тесной связи с Богом, пророком и устазом.

Однажды мюрид Кунта-Хаджи, поверхностно воспринявший учение своего учителя, обратился к нему с вопросом: «Я хочу надеть на голову чалму, усилит ли это мою веру в Бога?» Тщеславный мюрид, ожидавший от учителя похвалы, получил ответ: «Сначала обвяжи свое сердце чалмой (т. е. очисти сердце от тщеславия и других пороков. — *В.А.*), только потом надень чалму. Если ты хочешь носить чалму не ради Бога, а ради славы, оставляя свое сердце грязным, то ты приумножишь свои грехи».

В суфийской культуре человеческое сердце — это вместилище множественного и единого, зеркало, отражающее Бога[1]. И оно должно быть чистым.

В учении Кунта-Хаджи утверждается, что «остановивший в своем сердце гнев, простивший зло, стократ упоминаю-

[1] Там же. С. 84.

щий имя Аллаха, молящийся за тех, кто злословит, — раб Божий». Подобных высказываний в его религиозной деятельности встречается немало, что дает твердое основание признать, что еще в ходе и после окончания Кавказской войны он четко придерживался важнейшего этического принципа — ненасилия. Не будет преувеличением, если сказать, что он пронизывает все его духовное учение.

В своих устных выступлениях перед верующими он проповедовал такие положения этики ненасилия, как непротивление злу, смирение, законопослушание, всепрощение. В конце Кавказской войны, когда чеченский народ был доведен до грани физического исчезновения, страстно прозвучала его проповедь: «Братья! Мы из-за систематических восстаний катастрофически уменьшаемся. Царская власть уже твердо укрепилась в нашем крае. Я не верю в сообщения и «разговоры», что из Турции придут войска для спасения нашего освобождения из-под ига русских. Это неправда, ибо султан сам является эксплуататором своего народа, как и другие арабские правители. Верьте мне, я все это видел своими глазами.

Дальнейшее тотальное сопротивление властям Богу не угодно! И если скажут, чтобы вы шли в церкви, идите, ибо они только строения, а мы в душе мусульмане. Если вас заставят носить кресты, носите их, так как это только железки, оставаясь в душе магометанами. Но! Если ваших женщин будут использовать и насиловать, заставлять забыть язык, культуру и обычаи, подымайтесь и бейтесь до смерти, до последнего оставшегося! Свобода и честь народа — это его язык, обычаи и культура, дружба, взаимопомощь, прощение друг другу обиды и оскорблений»[1].

В этой речи Кунта-Хаджи выражает социальное положение и духовное состояние народа, доведенного тотальным сопротивлением в период Кавказской войны до грани физического исчезновения. Для него смирение не означает безвольное подчинение насилию, оно имеет границы, власть

[1] *Нурбахш Джавад*. Психология суфизма. М.: Амрита-Русь, 2005.С. 48.

следует терпеть до тех пор, пока она не посягает на женщин, язык, обычаи, культуру — факторы, определяющие свободу и честь этноса. В случае насилия над женщинами, попыток ассимиляции, с точки зрения Кунта-Хаджи, необходимо всем чеченцам подняться на защиту этих фундаментальных культурных ценностей.

Кунта-Хаджи, проповедовавший смирение, ясно уловил в общем настроении чеченцев, уставших от войны и насилия, сильную потребность в мире, созидании. Поэтому-то и звучали страстно в его проповедях антивоенные мотивы, призывы к прекращению войны, кровопролития, как деяний богопротивных. На этой почве он подвергся преследованиям со стороны Шамиля, возглавлявшего освободительную борьбу кавказских горцев против захватнической политики царизма. Царский историк Н. Дубровин отмечал, что предводители народа «смотрели недоброжелательно на проповедников тариката, как на своих личных врагов, людей отвлекающих от их воинственных знамен сотни способных людей».

Преследование Кунта-Хаджи Шамилем имело не только политическое, но и идейное обоснование. Оно — прямое следствие антагонизма, возникшего между суфийством Кунта-Хаджи и с таким его фундаментальным принципом, как ненасилие, и мюридизмом Шамиля, основанного на идеологии газавата, призывающего кавказских горцев сражаться с царизмом до победного конца. Последователи Кунта-Хаджи полагают, что их учитель предрек поражение Шамили в войне с царизмом. Многие горцы, в том числе и сторонники Кунта-Хаджи, отходили от Шамиля и прекращали сопротивление. Именно это обстоятельство ускорило поражение Шамиля и его пленение.

Таким образом, в конце Кавказской войны на Северном Кавказе в рамках исламской культуры явно обозначились две тенденции понимания сопротивления. Шамиль и его верные наибы призывали чеченцев к газавату, сражаться с царизмом до победного конца, что означало полное раз-

рушение Чечни и уничтожение чеченцев. А Кунта-Хаджи в продолжение газавата видел смертельную опасность для своего народа и для его будущего, отсюда его настойчивое желание предотвратить эту катастрофу, пытаясь предложить чеченцам и другим народам мирный, созидательный путь.

Учение ненасилия Кунта-Хаджи в жестокий XIX в. явилось светом маяка, указывающего выход из мира насилия. В этом, думается, его масштабная гуманистическая значимость, прорыв от культа силы к культуре гуманизма. Полагаю, что в связи с этим есть над чем поразмыслить исследователям истории и культуры чеченского народа.

Различные формы традиции, в том числе и религиозные, присущие этнической культуре любого этноса, в современных условиях, в век глобализации подвергаются большим испытаниям. Так, в период «ичкерийских потрясений» этническая культура чеченского этноса пришла в полный упадок. У определенной части чеченского общества стали возобладать самые низменные страсти, насилие явилось основой человеческой экзистенции. Процесс упадка, разрушения завершился военными действиями, значительной деформации подверглась духовная культура чеченцев. Сегодня на состояние традиционной духовной культуры разлагающе действует глобализация, вызывающая встречную реакцию у многих этносов, жизнь которых организована на традиционных культурных ценностях.

Как следствие этой реакции, следует рассматривать мобилизацию религиозного фундаментализма. Религиозный фундаментализм — стремление к возрождению корней, основ религии. Эта постоянная культурная ретроспектива на традиции необходима тому или иному этносу для самосохранения, определения исторической культурной перспективы.

С нашей точки зрения, ваххабизм, который распространился в Дагестане, а затем в Чечне, меньше всего является фундаментализмом. Это — крайне политизированная фор-

ма ханбалитского мазхаба, не уделяющая внимания основам учения ислама, его духу и букве. Только ослабив, а затем и разрушив суфийские традиции в Дагестане и Чечне, ваххабиты могли укрепить свои политические и духовные позиции в северокавказском регионе.

В Чечне идеология и практика ваххабизма сыграли насильственную и разрушительную роль. Грубо навязывая свое понимание ислама, ваххабизм пришел в резкое противоречие с традиционными религиозными ценностями, что вызвало решительный протест у представителей традиционного, народного ислама.

Выводы

Учение Кунта-Хаджи имеет большое значение для осмысления религиозно-философской мысли народов Северного Кавказа, а целый ряд его положений имеет ярко выраженный общечеловеческий, нравственно-гуманистический характер. И сама личность Кунта-Хаджи представляла собой слабый духовный светоч, пробивавшийся через мрак насилия и войн, но так и не преодолевший его. И в этом нет его вины. И в прошлом, и в настоящем царило и продолжает царить насилие, и это господство преодолимо только через борьбу, основанную на его мировидении, ненасилии, на несотрудничестве с насилием. Таков, как представляется, современный урок, который можно извлечь из учения одного из выдающихся духовных лидеров народов Северного Кавказа.

Три фактора, которые должен учитывать чеченский этнос в современном мире в условиях глобализации: а) сохранить и развить лучшие духовно-культурные традиции этноса; б) стремиться к максимальной модернизации материальных, технологических условий своего существования и на этой основе преодолевать состояние бедности; в) ориентировать подрастающее поколение на мощное интеллектуальное, культурное развитие.

Как нам представляются, эти положения — главнейшие задачи бытия чеченского этноса и других этносов Север-

ного Кавказа. Ответ на вопрос, быть или не быть этносу, заключается в конкретных делах на общее благо каждого представителя этноса, всего общества и страны в целом. Это и максимальная мобилизация его физического, духовно-культурного и интеллектуального потенциала. Исламская мысль предполагает учет не только исторического прошлого, но и адаптацию к современным социокультурным переменам в обществе.

ХАЙРУТДИНОВ А. Г.

АНАЛИЗ ПЕРЕВОДА Д. БОГУСЛАВСКИМ СЕДЬМОГО АЯТА СУРЫ «ФАТИХА» И ЕГО КОРРЕЛЯЦИЯ С УЧЕНИЕМ М. БИГИЕВА О ВСЕОХВАТНОСТИ БОЖЬЕЙ МИЛОСТИ

Настоящая статья посвящена логико-лингвистическому анализу перевода седьмого аята суры «аль-Фатиха».

Традиционные интерпретации данных аятов утверждают, что в нем идет речь о разных категориях людей, например, мусульманах, иудеях и христианах. Именно так воспринимал содержание данного аята средневековый богослов Ибн Касир — автор широко распространенного комментария Корана. Он утверждал, что в седьмом аяте речь идет об иудеях («те, на кого пал гнев Аллаха») и христианах («заблуждающиеся»)[1].

Автор одного из новейших тафсиров Корана шейх Абд ар-Рахман ас-Саади трактует упомянутый аят следующим образом: «Путем тех, которых Ты облагодетельствовал, не тех, что попали под гнев Твой, и не [путем] заблудших»[2].

В другом современном тафсире Корана «Аль-Мунтахаб» смысл рассматриваемого аята преподносится следующим образом (орфография и пунктуация оригинальные): «…путем Твоих, рабов, которых Ты наставил на веру в Тебя и которым. Ты оказал. Свою милость, направив их на прямой путь и оказав им Свое благоволение, но не тех, которые вы-

---

1 См.: Мухтасар тафсир Ибн Касир. Ал-джилд ал-аввал. Байрут: Дар ал-Кур'ан ал-карим, 1981. С. 24.

2 Толкование Священного Корана шейха ʻАбд ар-Рахмана ас-Саʻди (http://qurani-kerim.narod.ru/sady.htm).

Хайрутдинов Айдар Гарифутдинович — канд. филос. наук, доц., ст. науч. сотр., Государственное бюджетное учреждение Институт истории имени Шигабутдина Марджани Академии наук Республики Татарстан (420014, Россия, Республика Татарстан, г. Казань, Кремль, подъезд 5). E-mail: khaidar67@mail.ru

звали Твой гнев и сбились с пути истины и блага, отклонясь от веры в Тебя и не повинуясь Тебе»[1].

Как видим, и средневековый, и современные тафсиры седьмого аята суры «аль-Фатиха» отличаются только тем, что если у Ибн Касира в качестве «тех, на кого пал гнев Аллаха» и «заблуждающихся» упоминаются соответственно иудеи и христиане, то в современных тафсирах подобные уточнения отсутствуют. Однако упомянутые трактовки друг от друга принципиально не отличаются, поскольку в каждой из них человечество представлено разделенным на категории. У Ибн Касира и Абд ар-Рахмана ас-Саади это три категории: облагодетельствованные Богом, подпавшие под гнев и заблудшие; в тафсире «Аль-Мунтахаб» две категории: те, которым Бог оказал милость, и те, которые вызвали гнев и сбились с пути.

Создается впечатление, что традиции трактовки седьмого аята суры «аль-Фатиха», заложенные в средневековых тафсирах Корана, оказали решающее влияние не только на последующих комментаторов Корана, но и на ретрансляцию смысла данного аята при его переводе на русский язык. Приведем примеры таких переводов[2]:

«Веди нас прямым путем, путем тех, кого Ты облагодетельствовал, не тех, кто навлек на себя гнев, и не заблудших» (Ю. Али)[3].

«Веди нас, Боже, праведным путем, Дорогой тех, кто одарен Тобою, Не тех, Твой гнев над чьею встал судьбою, Не тех, кто бродит в сумраке густом» (Т. Шумовский)[4].

---

1 Аль-Мунтахаб. фи Тафсир аль-Кур'ан аль-Карим. Толкование Священного Корана на русском языке. Перевод с арабского языка (Первое издание). Казань, 1421 г.хиджры (2001 г.). С. 2.

2 В целях сохранения контекста, приводятся переводы 6 и 7 аятов суры «аль-Фатиха».

3 Священный Коран (с комментариями на русском языке). Н. Новгород: Издательский дом «Медина», 2007. С. 21.

4 Читая Священный Коран. Поэтический перевод с арабского Т. А. Шумовского. СПб.: «Издательство ДИЛЯ», 2008. С. 5.

«Веди нас прямым путем, путем тех, кого Ты облагодетельствовал, не тех, на кого пал гнев, и не заблудших» (Э. Кулиев)[1].

«Веди нас по дороге прямой, по дороге тех, которых Ты облагодетельствовал, — не тех, которые находятся под гневом, и не заблудших» (И. Крачковский)[2].

«Веди нас по стезе праведной, Стезе тех, кому даровал Ты милость, а не тех, на кого обрушился гнев, не тех, кто сбились с пути» (М. Али)[3].

«Тот путь есть путь тех, которых Ты облагодетельствовал и которым оказал милость. Не путь тех, на которых есть гнев, кто пал в заблуждение» (М. Бигиев / перев. — Х.А.)[4].

Только перевод Д. Н. Богуславского выпадает из общего тренда:

«На путь тех, которым Ты благоволишь, которые не подпали под гнев Твой и не заблуждаются»[5].

Как видим, перевод Д. Богуславского имеет принципиальное отличие от трактовки седьмого аята во всех упомянутых тафсирах и переводах в силу корректной передачи грамматико-синтаксических нюансов арабского оригинала.

Теперь обратимся к логико-лингвистическому анализу переводимого материала, чтобы доказать соответствие варианта Д. Богуславского истинному смыслу оригинала.

Переходя к анализу, следует отметить, что классические мусульманские толкования исследуемого аята были созданы в эпоху непримиримого противостояния мусульманского

---

1 Коран. Перевод смыслов и комментарии / Пер. с араб., комм. Э. Кулиев. 4-е изд., стереотип. М.: Умма. 2007. С. 7.

2 Коран. Пер с араб. акад И. Ю. Крачковского. Предисл. К изд. 1986 г. П. Грязневича; предисл. К изд. 1963 г. В. Беляева, П. Грязневича. М. СП ИКПА. 1990. С. 27.

3 Священный Коран. Двуязычное издание (переработанное) подготовил Маулана Мухаммад Али (автор перевода с арабского языка на английский, вступительной статьи и комментариев). Перевод на русский язык подготовил д-р Александр Садецкий (проф. Университета Лаваля). Ахмадийа Анжуман Ишаат ислам Лахор инк. США, 1997. С. 4.

4 Коран. Перевод на татарский язык Мусы Биги. Репринт перевода, подготовленного к изданию в 1912 году. Под редакцией Н. Г. Гараевой. Казань, 2010. С. 2.

5 Коран. Перевод с арабского языка, комментарии и примечания выполнены Д. Н. Богуславским. Çağrı Yayınları. Istanbul, 2005. С. 3.

Востока и христианского Запада. Это не могло не отразиться на настрое коранической экзегетики. В свете сказанного понятно желание древних авторов толкований разделить человечество на мусульман и противостоящих им недругов, попутно подведя под это разделение крепкую теоретическую основу в виде двух завершающих аятов суры «аль-Фатиха».

При объективном подходе к исследованию содержания исследуемого аята выясняется, что его традиционные интерпретации[1], сводящиеся к рассуждениям о неких «прогневавших Аллаха» и «заблуждающихся», содержат ряд логических изъянов.

Один из очевидных логических изъянов традиционного понимания упомянутых аятов заключается в том, что разделение людей на тех, кого Аллах «наделил благом» (т. е. мусульман), и на тех, на кого пал его гнев и на заблудших (т. е. на иудеев и христиан), оставляет вне сферы «охвата» аята многочисленные народы, исповедующие другие религии, например, индуистов, буддистов и т. д. Такой подход явно не согласуется с коранических утверждениями о том, что он адресован всему человечеству: «…ведь это — только Напоминание для миров» (12:104)[2], «Ведь это не что иное, как Напоминание мирам» (81:27)[3].

Еще одна логическая ошибка традиционной трактовки смысла рассматриваемого аята заключается в том, что существующее деление людей на три категории по конфессиональному признаку (мусульмане, иудеи, христиане) не согласуется с утверждением Корана о том, что человечество делится лишь на две группы, а именно тех, кто верует в Бога, и тех, кто не верует.

И наконец, традиционная трактовка смысла седьмого аята суры «Аль-Фатиха» оказывает негативное воздействие на мировоззрение и поведенческие реакции мусульман,

[1] Под интерпретацией здесь понимаются традиционные для мусульманской учености комментарии (тафси́р) и разъяснения (та’ви́л) Корана, а также современные переводы Корана на русский язык.

[2] Священный Коран (с комментариями на русском языке). С. 603.

[3] Там же, с. 1585.

поскольку, во-первых, дает им необоснованный повод высокомерно считать себя более богоугодными, чем последователи других религий, а во-вторых, формирует в их сознании ложный образ самих себя как тех, кто находится на правильном пути.

Перечисленные выше логические нестыковки порождают сомнения относительно соответствия традиционной интерпретации исконному смыслу седьмого аята суры «аль-Фатиха». Возникла очевидная необходимость проведения лексико-грамматического анализа этого аята заново. Результаты этого исследования не оставили сомнений в том, что перевод Д. Богуславского не только имеет право на существование, но, в отличие от перечисленных выше примеров, правильно передает на русский язык грамматико-синтаксическую картину седьмого аята суры «Аль-Фатиха». Было установлено, что с точки зрения грамматики и синтаксиса коранического языка в этом аяте отсутствует какой-либо намек на деление людей как на категории, так и по конфессиональному признаку, как это предлагается в некоторых тафсирах.

В целях максимально понятного доведения этой мысли рассмотрим два последних аята суры «аль-Фатиха» с точки зрения лингвистики. Итак, мы имеем два предложения, транслитерация которых с арабского оригинала выглядит следующим образом: «Ихди-на ас-сырата аль-мустакыма, сырата аль-лязина анʿам-та ʿаляй-hим гайри аль-магдуби ʿаляй-hим ва ла ад-даллина».

Данное предложение состоит из двух аятов:

1) «Веди нас по дороге прямой» (Ихди-на ас-сырата аль-мустакыма);

2) «по дороге тех, которых Ты облагодетельствовал, — не тех, которые находятся под гневом, и не заблудших» (сырата аль-лязина анʿам-та ʿаляй-hим гайри аль-магдуби ʿаляй-hим ва ла ад-даллина).

Первое предложение (аят) содержит просьбу людей к Богу вести их по прямой дороге. Во втором предложении

(аяте) уточняются детали этой просьбы, а именно: прямая дорога (*ас-сырат аль-мустакым*) — это дорога (*сырат*) тех, которых (*аль-лязина*) облагодетельствовал Бог (*анʿам-та ʿаляй-hим*).

Оборот «тех, которых» (*аль-лязина*), являющийся объектом действия, выражен относительным местоимением множественного числа одушевленных объектов (т. е. людей). Данное местоимение является неопределенным в том смысле, что оно не содержит указания на какие-либо иные признаки (этническую, конфессиональную, расовую и т. п. принадлежность). Однако местоимение не может вводиться в текст без упоминания (как правило, предварительного) субъекта (или объекта), который это местоимение будет замещать. В нашем случае на объект действия (субъектом коего является Бог) указывает глагол *анʿам-та* (Ты (т. е. Бог) облагодетельствовал). Данный глагол управляет объектом (т. е. передает действие на что-то) посредством словосочетания *ʿаляй-hим* (на них), состоящим из предлога *ʿаля* (на) с притяжательным местоимением *hим* (их). В свою очередь, притяжательное местоимение *hим* (их) замещает собой местоимение *аль-лязина* (те, которые), не оставляя сомнений в том, на кого обращено действие, выраженное глаголом *анʿам-та* (Ты облагодетельствовал).

Необходимо подчеркнуть, что далее в аяте не вводится какой-либо новый субъект действия, поэтому притяжательное местоимение *hим* (их), встречающееся далее, ни в коем случае не может относиться к некоему гипотетическому объекту действия, который в традиционных интерпретациях вводится в виде отдельного элемента, искажающего изначальный синтаксический строй предложения.

Итак, притяжательное местоимение *hим* (их), соединенное, как и в предыдущем случае, с предлогом *ʿаля*, далее по тексту встречается еще один раз в словосочетании *гайри аль-магдуби ʿаляй-hим*. Вспомним, как выглядит традиционная интерпретация этого фрагмента: «…не тех, которые находятся под гневом». Как видим, в традиционной интер-

претации в текст вводится упомянутый выше новый объект действия, выраженный местоимением «тех, которые». Однако в оригинале подобный объект действия отсутствует. Следовательно, притяжательное местоимение с предлогом *ʿаляй-hим* в словосочетании *гайри аль-магдуби ʿаляй-hим* подразумевает особенность или характерную черту тех самых людей, о которых речь шла выше, а именно «тех, которых Ты облагодетельствовал».

Данная интерпретация седьмого аята суры «Аль-Фатиха» подразумевает, что люди, которых облагодетельствовал Аллах, отличаются тем, что они не находятся под гневом и не являются заблудшими.

По нашему мнению, принятие такой трактовки седьмого аята способно привести к кардинальной духовно-интеллектуальной трансформации мусульман и избавлению их сознания от массы предрассудков. Во-первых, становится возможным избавление от безапелляционного и эгоистичного приписывания себе статуса единственных обладателей истины. Во-вторых, устраняется безосновательная уверенность в том, что выражение «путь тех, кого облагодетельствовал Аллах» подразумевает мусульман. В-третьих, выясняется несостоятельность аксиоматичной убежденности в том, что факт рождения и формирования в личности человека в мусульманской культурной среде достаточен для того, чтобы считать себя угодным Богу. В-четвертых, появляются серьезные религиозно-идеологические основания для построения добрососедских отношений мусульман с представителями иных культур и вероисповеданий.

К сказанному можно добавить, что смысл последнего аята суры «аль-Фатиха», раскрытый в переводе Д. Богуславского, коррелирует с некоторыми моментами учения о всеохватности божьей милости в изложении Мусы Бигиева. В свете настоящего сообщения интерес представляют рассуждения, которые М. Бигиев приводил в качестве дополнений к выведенным им доказательствам всеохватности божьей милости.

Точкой соприкосновения между переводом Д. Богуславского и идеями М. Бигиева является тот факт, что как в седьмом аяте суры «аль-Фатиха», так и в восходящих к Корану утверждениях М. Бигиева не уточняется этноконфессиональная принадлежность людей, судьба которых будет решаться Создателем. М. Бигиев подчеркивает, что в основе спасения лежит социально значимая и общественно полезная деятельность человека, а не его этноконфессиональная принадлежность. Эту идею М. Бигиев обосновал аятами Корана, подчеркивая, что в тексте Откровения отсутствуют указания на этническую или религиозную принадлежность людей:

«Например, в суре "Предвечернее время" Властелин миров Всевышний Аллах говорит: "Клянусь предвечерним временем! Поистине, человек ведь в убытке, кроме тех, которые уверовали, творили добрые дела…" Употребленные здесь слова "человек", "люди" не означают европейцев или татар. В Благородном Коране, в 141 аяте суры "Женщины" Всевышний Аллах говорит: "И никогда Аллах не устроит неверных примером для верующих". Подразумевается ли здесь, что первые — это саксонцы, а вторые — индийские мусульмане или земледельцы Египта? Не является ли реальность тому прямо противоположной?»[1]

В упомянутом переводе Д. Богуславского, которому удалось передать важнейшие грамматические нюансы оригинала, также отсутствует какой-либо намек на деление людей перед Создателем по этноконфессиональному признаку. А поскольку сура «аль-Фатиха» считается квинтэссенцией Корана, то неудивительно, что в последующем М. Бигиев обратил внимание на подобные моменты в других аятах Корана.

Остается только отметить, что, переводя последний аят суры «аль-Фатиха», М. Бигиев следовал традиционному пониманию, в результате чего ему не удалось воспользоваться своеобразным смысловым ключом к остальному тексту Корана, который, как мы видим, имеется в этом аяте.

---

[1] *Муса Бигиев*. Рәхмәт илаһия борһанлары. Нашире: Шәрык китапханәсе. Орск: Тип. Газ. "Вакт" в Оренбурге, 1911. С. 81. (на араб.графике).

ШАГАВИЕВ Д. А.

МУСА ДЖАРУЛЛА БИГИ КАК ЗАЩИТНИК СУННИЗМА

Наш доклад несет условное название. Мы считаем, что богословские труды выдающегося татарского ученого первой половины XX в., посвященные критике несуннитских течений и групп в исламе, в итоге защищают учение суннизма, основного направления ислама. С другой стороны, Муса Джарулла известен тем, что он ратовал за духовное и братское единство всех мусульман, несмотря на различия в воззрениях и идеях. Его критика касалась лишь тех воззрений и практик, которые, по его мнению, приводили либо к вражде и неприязни среди мусульман, либо угрожали общепринятым в исламе постулатам. С этой точки зрения можно полагать, что последний шайх ал-ислам России, как его называли зарубежные современники, защищал основы учения большинства мусульман, т. е. постулаты суннизма. Следует заметить, что Муса Бигиев мог исповедовать редкие для суннитов идеи. Однако спорно считать, что подобные идеи не вписываются в рамки учения суннитов, ибо они были почерпнуты из наследия суннитских авторов.

В первую очередь хотелось выделить два труда татарского шайх ал-ислама, которые наиболее ярко проявляют талант ученого как защитника суннитских устоев. Это, конечно же, «ал-Ваши῾а фи накд ῾акаид аш-ши῾а» («Челнок раскрутки пряжи шиитских догматов»)[1] и «Китаб ас-сунна»

[1] Ранее мы уже знакомили читателей с этим трудом в некоторых публикациях, однако в этой статье мы полностью обновили информацию в виду обращения к другим источникам и новым исследованиям и пересмотрели некоторые утверждения. См. предисловие переводчика в: *Бигиев М. Дж.* Критика шиитских воззрений / пер. с араб. Д. Шагавиева. Казань: Иман, 2002. С. 3–6;

Шагавиев Дамир Адгамович — канд. ист. наук, заведующий отделом истории религий и общественной мысли, Институт истории имени Шигабутдина Марджани Академии наук Республики Татарстан (420014, Россия, Республика Татарстан, г. Казань, Кремль, подъезд 5). E-mail: saiddamir@mail.ru

(«Книга сунны»). Если второй из них менее известен и издан в виде литографии в Бхопале (Индия) в 1945 г., то первый довольно известен в исламском мире и неоднократно издавался. Нам удалось получить информацию о восьми изданиях «ал-Ваши‘а»:

Багдад: б. и., 1935 (иракское издание).
Каир: Дар аш-шарк, 1937 (первое египетское издание).
Лахор: Сухайл Икидими, 1979 (пакистанское издание).
Каир: Мактабат ал-Ханджи, б. г.
Каир: Матба‘ат ал-Килани, 1982.
Каир: Дар ал-кутуб ас-салафиййа, 1982.
Каир: Мактабат ал-куллиййат ал-азхариййа, 1984.
Каир: Дар ал-басаир, 2009.

В 2002 г. автор этих строк перевел это произведение на русский язык, а казанское издательство «Иман» выпустило его в свет[1]. Кроме того, индийские ученые перевели ее на язык урду[2]. Также недавно в Каире вышло переработанное издание «ал-Ваши‘а» под названием «Тахзиб ал-Ваши‘а фи накд ‘акаид аш-ши‘а»[3]. Прямо на обложке составитель[4] переработанного издания пишет: «[Книга] принадлежит перу шейха, великого ученого, Мусы Джаруллы (1295–1369 х.), последнего шайх ал-ислама в России, первого ученого нашей эпохи, написавшего о шиитах на основе их действительного положения дел, источников и общения с их шейхами».

Примечательно, что шейх Али Джум‘а, бывший муфти АРЕ, в одном из своих выступлений о шиитах в конце рекомендовал именно эту книгу для более подробного ознакомления

Шагавиев Д. А. Введение // Марджани Ш. Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи (ал-хикма ал-балига) / предисл. и пер. с араб. Д. Шагавиева. Казань: Татар. кн. изд-во, 2008. С. 49–52.

1 См.: *Бигиев М. Дж.* Критика шиитских воззрений / пер. с араб. Д. Шагавиева. Казань: Иман, 2002.

2 См.: *Гёрмез М.* Муса Джаруллах Бигиев / пер. с тур. А. Хайрутдинова. Казань: РИУ, 2010. С. 157.

3 *Джараллах М.* Тахзиб ал-Ваши‘а фи накд ‘акаид аш-ши‘а. Хаззаба-ху Насир ал-Каффари. Ал-Кахира: Мактабат ал-имам ал-Бухари, 2014.

4 Профессор из Университета ал-Касим (КСА).

с воззрениями шиизма[1]. Таким образом, данное сочинение Бигиева имеет важное значение для суннитского мира.

Частые издания этой книги в начале восьмидесятых годов двадцатого столетия можно объяснить тем, что именно в то время активизировались пропагандисты, призывающие к сближению шиизма и суннизма с обеих сторон. Приблизительно в то же время о правовом толке имамитов стали говорить как о пятом мазхабе (наряду с четырьмя суннитскими). С другой стороны, увеличился политический вес Ирана. Возможно, как-то на это влияла и ирако-иранская война. Сегодня существуют разные организации, занимающиеся проблемами сближения различных мусульманских толков как среди суннитов, так и среди шиитов. Проводятся международные конференции и семинары. Большие усилия в этом направлении прилагает так называемая Всемирная ассамблея по сближению исламских мазхабов, поддерживаемая правительством Ирана. Однако есть и противники этой идеи с обеих сторон. Несомненно, здесь переплетаются интересы многих сторон, начиная с религиозного аспекта и заканчивая политическим, и такая книга, как «ал-Ваши'а», в некотором роде может помочь оппонентам сближения. Хотя, возможно, что это спорное утверждение. Но известно, что этот труд был запрещен в Ираке и Иране[2].

Во вступлении к своей книге автор обращается к шиитским муджтахидам[3] с призывом объединиться и аннулировать суждения из шиитских источников, которые представляют опасность для религии и угрожают братству внутри ислама. Иначе, по его мнению, вражда и противостояние будут усугубляться. Далее М. Бигиев объясняет причину написания своего труда. Татарский ученый описывает

---

1 См.: *Джумъа А.* Различие между суннитами и шиитами // Дина Сердало. Независимый исламский интернет-портал Ингушетии (dinaserdalo.com).

2 См.: *Гёрмез М.* Муса Джаруллах Бигиев. С. 157.

3 Муджтахид у шиитов означает высший духовный авторитет, призванный на период «сокрытия» имама вести общину. Он имеет право давать заключения не только по частным вопросам, но и по вопросам догматов веры и основ права.

шиитские святые места, в которых он побывал после того, как покинул родину, и постепенно знакомит читателя с сутью проблемы. В Иране и Ираке он общался с известными шиитскими богословами того времени, такими как Мухсин ал-Амин ал-ʻАмили (1865–1952)[1] и Мухаммад Кашиф ал-Гита (1877–1954)[2]. Он посещал шиитские собрания, мечети, участвовал в их праздниках, чтобы получить сведения о практической стороне шиизма.

Главная часть книги начинается с описания идейных положений имамитов: вероотступничество большинства сподвижников Пророка; проклятия на первых мусульман; искажение существующего Корана; отрицательное отношение к исламским государствам и другим исламским толкам; отклонение от всеобщего джихада; непризнание хадисов, переданных суннитскими учеными; неприемлемые истолкования некоторых аятов; такыййа (благоразумное скрывание веры); заключение временного брака. Далее идет подробное обсуждение каждой темы в отдельности: имамата (вопроса власти), такыййа (скрывания веры), мутʻа (временного брака). Автором не обойдены вниманием и правовые вопросы, касающиеся наследства и ростовщичества. Значительное внимание в книге уделено вопросу мутʻа.

В разделе, посвященном пришествию двенадцатого имама, приводится рассказ из шиитского источника «ал-Вафи», где повествуется картина из прошлого, до создания Всевышним людей и поясняется природа наследования статуса имама по духовной линии. Муса Бигиев завершает его

[1] Мухсин ибн ʻАбд ал-Карим ал-Амин ал-Хусайни ал-ʻАмили, затем ад-Димашки — последний из имамитских муджтахидов в Сирии. Родился в Ливане, учился в Неджефе. Муса Бигиев встретился с ним в Куфе и Тегеране, где он находился с визитом. Дата встречи в Тегеране упоминается Бигиевым точно: 26 августа 1934 г. (см.: *Шагавиев Д. А.* Введение // Марджани Ш. Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи (ал-хикма ал-балига) / предисл. и пер. с араб. Д. Шагавиева. Казань: Татар. кн. изд-во, 2008. С. 50).

[2] Мухаммад Хусайн ибн ʻАли, известный как Кашиф ал-Гитаʼ — имамитский муджтахид из Неджефа, литератор, один из лидеров национально-освободительных революций в Ираке. Был участником Международной исламской конференции в Иерусалиме в 1350 г. по хиджре, где его в первый раз видел Муса Бигиев (см. там же. С. 50).

фантастической трактовкой, заявляя, что Аллах сделал дух Абу Бакра ас-Сиддика, правление которого не признается имамитами, побратимом духа Пророка Мухаммада в мире духов, тем самым превратив его в полноправного преемника после себя в земной жизни[1].

В некоторых вопросах веры и культа М. Бигиев симпатизирует шиитам. Однако в книге все же преобладает дух осуждения. Автор делает не только вызов шиитским ученым в ней, но и желает, чтобы сунниты имели возможность получить более полную объективную картину о шиитских воззрениях, связанных с идеологией и правом. Да, автор ратует за сближение двух главных ветвей ислама и даже сообщает, что задолго до написания этой книги он высказался об этом в своей публикации, в которой он предложил для всего исламского мира признать имамитов пятым официальным мазхабом после четырех суннитских[2]. Это смелое для того времени заявление через 15 лет стало реальностью посредством фетвы шейха ал-Азхара Махмуда Шалтута, одного из основателей агентства по сближению между исламскими мазхабами (Дар ат-такриб байн ал-мазахиб ал-исламиййа), который разрешил совершать поклонение в соответствии с имамитским и зайдитским толками. Тем не менее богословской науке известен и другой факт, что еще задолго до этого Шихабуддин Марджани (1818–1889) издал фетву, разрешающую татарам отдавать своих дочерей замуж за иранских шиитов[3]. Тем самым, в первую очередь он подчеркнул, что имамиты являются мусульманами, потому что казанские мусульмане из-за сложившихся стереотипов их таковыми не считали; во-вторых, он косвенно

---

1 См.: *Джараллах М.* ал-Ваши'а. Ал-Кахира: мактабат ал-куллиййат ал-азхариййа, 1984. С. 280–285.

2 См. там же. С. 101.

3 Злые языки, перефразируя прозвище Марджани «Шихаб ад-дин», называли его «Шига биддин», что означало «шиит по вере». Сам Ш. Марджани вряд ли был знаком с шиитскими источниками в оригинале. См.: *Марджани Ш.* Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи (ал-хикма ал-балига) / предисл. и пер. с араб. Д. Шагавиева. Казань: Татар. кн. изд-во, 2008. С. 51.

указал на то, что они представляют собой такой же правовой мазхаб, как и четыре других[1]. Несомненно, что Ш. Марджани оказал влияние в этом вопросе на М. Бигиева. Однако далее в своей книге он объявляет, что он был вынужден отказаться от этой идеи. И надежда на объединение, как он думает, остается только после существенной реформы главных шиитских источников[2]. То есть причина раздора, по его мнению, кроется только в шиизме, и поэтому сами шиитские муджтахиды должны исправить это положение[3].

Хотя книга посвящена критике шиизма, иногда автор по контексту успевает критиковать некоторых суннитских ученых. Например, был раскритикован имам Ибн Хазм (ум. в 1063 г.), представитель захиритского мазхаба, за его доводы об отношении мусульман к христианам и огнепоклонникам. Дело в том, что Ибн Хазм отрицал какое-либо рациональное начало в мирном отношении к христианам, по сути, как он считал, враждебным мусульманам, и враждебном отношении к огнепоклонникам, по сути, миролюбивым к мусульманам, объясняя это лишь приказами из Корана и сунны, пусть даже противоречащими логике. Бигиев же, опираясь на Коран, сунну и разум, призывает к веротерпимости ко всем религиям, заявляя, что Ибн Хазм, несмотря на то что он является великим имамом и крупным писателем, ошибся в данном вопросе. Также он доказывает невозможность противоречия священных текстов здравому смыслу. Подобная критика захиризма как никогда актуальна и для нашего времени.

---

1 Традиционно татарские муллы, следуя более строгой по отношению к шиитам среднеазиатской школе ханафитов, не допускали этого. В средние века доходило и до такого, что ханафитские муллы даже запрещали отдавать своих девушек за юношей из шафиитского толка, являющегося суннитским. По вопросам отношения ханафитов к шиитам достаточно обратиться к классическому сборнику фетв «ал-Фатава ал-хиндиййа».

2 См.: *Джараллах М.* ал-Ваши'а. Ал-Кахира: мактабат ал-куллиййат ал-азхариййа, 1984. С. 21.

3 См.: *Шагавиев Д. А.* Введение // Марджани Ш. Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи (ал-хикма ал-балига) / предисл. и пер. с араб. Д. Шагавиева. Казань: Татар. кн. изд-во, 2008. С. 51.

Самый главный довод автора — это Коран. Ведь совершенно очевидно, что главная книга мусульман является основным инструментом диалога между двумя ответвлениями ислама, так как все мусульмане признают его[1]. Татарский ученый апеллирует концепцией иʿджаз аль-кур'ан (чудесность и неподражаемость Корана), что чувствуется во всех главах этой книги. Бигиев при любом удобном случае возвращается к аятам Священной Книги, как к своему главному козырю против оппонентов. И даже его личные фразы иногда по смыслам подражают Корану. Также Муса Джарулла показал здесь неплохие знания о других Писаниях, например Торы. Иногда он делал сравнение между ними и Кораном.

Определенный резонанс этот труд получил и среди шиитов. Хотя Бигиев утверждал в предисловии, что не получил ожидаемого ответа от ученых шиитов по затронутым проблемам, однако в одной из иранских книг, изданной в конце XX в., шиитский исследователь ʿАбд аз-Захра' ал-Йасири утверждает, что ответ в виде рукописи был готов через четыре месяца[2]. Это был ответ современника Бигиева, ливанского шиитского муджтахида сеййида ʿАбд ал-Хусайна Шарафуддина ал-Мусави, который так и назывался: «Ответы на вопросы Джаруллы». Судя по тому, что нам удалось прочитать в ответе аль-Мусави, Муса Джарулла оказался, по его мнению, возмутителем спокойствия и нанес серьезный урон в деле мирного сосуществования шиитов и суннитов. Причем ал-Мусави доказывает, что наш ученый подверг имамитов несправедливой и необъективной критике, и показывает его поверхностным и неосведомленным исследователем. Однако все ответы касаются лишь вопросов, которые Бигиев поднял в предисловии своей книге, являвшемся в первоначальном виде тетрадью, которую он вручил шиитским

[1] Конечно, если не считать представителей крайнего шиизма, утверждающих наличие другой полной версии Корана, что, по мнению богословов, суннизм является неверием.

[2] *ал-Мусави ʿА.* Аджвибат масаил Джар Аллах. Кум, 1990. С. 3.

муджтахидам. То есть опровержения на полную версию сочинения Мусы Джаруллы мы не увидели.

Один из аргументов шиитского автора заключается в том, что Бигиев опирался на предания, имеющие отношение к крайним шиитам. Однако татарский ученый почерпнул их из главных источников, сводов шиитских преданий (хабар), поэтому он имел право ссылаться на них. Именно к отказу от этих преданий он и призывал.

Другой упомянутый нами труд Мусы Бигиева был издан в Индии в опровержение другой религиозной группы. Речь идет о коранитах, иногда именуемых ахл ал-Кур'ан. Кораниты известны тем, что отказываются признавать сунну в качестве источника шариата и практически не применяют в своей практике положения сунны. Некоторые из них используют хадисы лишь для пояснения положений Корана. Последователи этой группы встречаются и сегодня в мусульманском мире, поэтому произведение «Китаб ас-сунна» актуально в наши дни. В этом труде Бигиев опять показывает, что отказ от сунны — величайшее зло для мусульман, которое может привести в итоге к разрушению всего ислама. Он приводит много аргументов того, что некоторые положения шариата были приняты первоначально в сунне, а только затем закреплены в Коране.

По мнению Мусы Джаруллы, все столпы веры и религии были установлены сунной, а Коран подтвердил эти установления. То есть сунна — это все, что принес Пророк Мухаммад (*мир ему*) в качестве религии. И тогда Коран является составной частью сунны Пророка. Поэтому сунна у него — первый источник исламского шариата[1]. Татарский ученый настаивает на том, что слабые и подложные предания из сунны не являются причиной отказа от сунны вообще, потому ученые разработали аппарат ее фильтрации и определения достоверных хадисов[2]. Это сочинение Биги-

[1] См.: *Гёрмез М.* Муса Джаруллах Бигиев / пер. с тур. А. Хайрутдинова. Казань: РИУ, 2010. С. 62.

[2] См.: *Джараллах М.* Китаб ас-сунна. Бхопал, 1945. С. 39 и далее.

ева интересно и другими моментами, например, он дополняет условия, при которых хадис считается сфабрикованным (мауду‘)[1]. Также он сформулировал общие положения в социальных и этических религиозных вопросах, т. е. в 12 пунктах он описывает в виде правил общественно-религиозное поведение мусульман. Главным делом он считает объединение сердец верующих. Как он говорит: «Основа основ в исламе есть на самом деле единство Творца и единство Божества. Единство же идей или основ идей не требуется. Наоборот, разногласие в идеях является естественным явлением. Расхождение мнений в обычаях, образах жизни, мерах действий, методах и средствах жизни является милостью и облегчением. В действительности вредным, запретным и запрещенным является враждебность и неприязнь. Первой обязанностью для уммы является устранение вражды друг к другу»[2].

Таким образом, в этом сочинении Муса Джарулла выступил как защитник основного направления ислама, хотя косвенно он защитил и мнение других школ ислама, которые в той или иной мере признают сунну. Но аргументация татарского шайх ал-ислама отличается новизной и сильными доводами.

Мы затронули только два арабоязычных богословских произведения Мусы Бигиева в качестве ярких примеров богословского таланта и мастерства этого татарского ученого в области защиты позиций суннитского ислама. В обоих трудах татарский шайх ал-ислам критикует лишь те воззрения и идеи, которые, по его мнению, разрушают изнутри основы ислама и дух братства этой религии. В дальнейшем мы постараемся провести более глубокий анализ вышеназванных и рассмотрение не упомянутых здесь сочинений Мусы Джаруллы для того, чтобы показать его уникальные подходы, разъяснения и толкования в защиту основных положений суннизма.

[1] См. там же. С. 47–48.
[2] См. там же. С. 53–54.

ГУСЕВА Ю. Н.

МУСА БИГИЕВ И ЕГО УСИЛИЯ В ДЕЛЕ ОБЪЕДИНЕНИЯ РОССИЙСКИХ МУСУЛЬМАН (1920-е гг.)

Муса Яруллович Бигиев своей обширной интеллектуальной, просветительской и общественной деятельностью вписал яркую страницу в историю российской уммы. Широта и неординарность его богословских взглядов неоднократно становились предметом научного и публицистического анализа[1]. Его весомый вклад в идейное развитие исламского мира является неоспоримым.

Современная историография накопила значительный массив исследований, посвященных различным аспектам его творчества, однако наиболее сложный и по-своему яркий период его жизни, связанный с пребыванием на родине в 1920-е гг., изучен довольно слабо. Мы знаем, что он был дважды репрессирован, много писал, издавался, участвовал в мусульманских съездах 1917, 1921, 1923 и 1926 гг. При этом достаточно мало освещены его усилия, направленные на объединение российских мусульман под эгидой Центрального духовного управления мусульман в Уфе, на установление контактов с зарубежными единоверцами в интересах уммы. Анализ этих данных позволит понять, какими конкретными общественно-политическими усилиями, с точки зрения этого выдающегося татарского богослова, можно было достичь консолидации российских

[1] См., например: *Гёрмез М.* Муса Джаруллах Бигиев / пер с тур. А. Г. Хайрутдинова. Анкара, 1994; *Хайрутдинов А. Г.* Последний татарский богослов (Жизнь и наследие Мусы Джаруллаха Бигиева). Казань: Иман, 1999; *Kanlidere A.* Musa Jarullah Bigiyef: Why Did the Muslim World Decline While the Civilized World Advanced? // Modernist Islam. 1840–1940. A Source Book. New York, Oxford University Press, 2002. S. 254–257 и др.

Гусева Юлия Николаевна — д-р ист. наук, доц. каф. истории, международного права и зарубежного регионоведения ГБОУ ВО «Московский городской педагогический университет» (Самарский филиал) (443081, Россия, г. Самара, ул. Стара-Загоры, д. 76) E-mail: j.guseva@mail.ru

мусульман. С учетом современных реалий это может дать мусульманским лидерам серьезную пищу для размышлений.

По меткому замечанию М. Гёрмеза, «в отличие от покидавшей страну просвещенной интеллигенции, он не считал, что советская власть — явление временное. Он считал, что, вероятно, будет возможность извлечь некоторую пользу для общества и его народа. Муса Джаруллах был уверен в том, что остаться с народом будет лучше, чем уехать за рубеж»[1]. Очевидно, что Бигиев видел в «российском мусульманстве» силу, способную решать общественные задачи общероссийского и мирового уровня.

Достижение важных целей в области реформирования исламской идеологии и практики, стимулирования национального и религиозного прогресса в масштабах страны, усиления общественных позиций российских «мусульманских» народов было невозможно, в первую очередь, без создания в России единого Духовного управления. «Для Средней России, Крыма и Кавказа должен быть избран единый муфтий» — в этом был уверен Бигиев и некоторые его современники. Единый муфтият имел бы представительства в национальных регионах. Последние и должны были непосредственно управлять всеми «мусульманскими» территориями Советского государства. В частности, на съезде 1923 г. Бигиевым «была произнесена большая речь, в которой он призывал Башкирский съезд объединиться с Центральным мусульманским съездом»[2].

Пристально наблюдавшие за деятельностью богослова работники восточного отдела ОГПУ сочли эту позицию «радикальной». Бигиев и его сторонники в аналитических материалах обозначались как «радикальная группировка» внутри российской уммы, выступающая «за всероссийское объединение мусдуховенства (так в источнике. — *Ю.Г.*)

[1] *Гёрмез М.* Муса Джаруллах Бигиев / пер с тур. А.Г. Хайрутдинова. Анкара, 1994. С. 28.

[2] ЦА ФСБ РФ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 661.

с разветвлением на местах по национальному признаку»[1]. Эта резкая оценка вполне объяснима, так как подобные устремления противоречили собственным установкам властей[2].

О необходимости создания единого муфтията под началом уфимского ЦДУМ он неоднократно писал и говорил публично. Мы же отметим, что эти идеи и конкретные усилия Бигиева в этом направлении вполне укладывались общую канву объединительных тенденций, господствовавших в Духовном управлении в период с 1922 по 1928 г.[3] Иное дело, что объективно они были направлены на европейское пространство России, Среднюю Азию и реже касались Кавказа и Крыма.

Исходя из анализа текстов его трудов и многочисленных выступлений[4], вопрос об усилении позиций национально-религиозной элиты российских тюрок-мусульман мог быть решен, в том числе, за счет привлечения к ним внимания широкой зарубежной общественности, мусульманской эмиграции, активизации их внешнеполитических контактов и включения в мировые процессы. «Мусульмане всей земли, объединяйтесь!» — идея объединения всех мусульман под началом новой Турции, государства — главы исламского халифата, «обеспечивающего интересы и процветание мусульман и их независимость», которую старательно пропагандировал Бигиев до ликвидации халифата в 1924 г.[5]

Очевидно, что авторитет Бигиева в мусульманской среде различных европейских (Германия, Турция, Финляндия)

---

1 Центральный архив ФСБ РФ (ЦА ФСБ РФ). Ф. 2. Оп. 1. Д. 737. Л. 3.

2 Об усилиях властей по сохранению дезинтеграции российской уммы в 1920-е годы см.: *Сенюткина О.Н., Гусева Ю.Н.* «Разделяй и властвуй» — неудачная попытка власти расколоть мусульманское духовенство в 1920-е годы // Власть. 2013. № 8. С. 138–140.

3 Подробнее об этом см.: *Гусева Ю.Н.* Объединительные тенденции в деятельности Центрального духовного управления мусульман в 20-е годы XX века: «за» и «против» // Гасырлар авазы = Эхо веков. 2013. № ½. С. 50–55.

4 Имеются в виду «Обращение к Великому национальному собранию Турции» и «Воззвание к мусульманским нациям».

5 *Муса Джаруллах Бигиев.* Избранные труды: в 2 т. Т. 2 / сост. и пер. с османа. А. Хайрутдинова. Казань: Тат. книж. изд-во, 2006. С. 92.

и восточных (Египет, Персия, Афганистан и пр.) стран в тот период был довольно высок. Неслучайно ЦДУМ планировало командировать Бигиева в годы голода в качестве посла — сборщика пожертвований именно в Туркестан, Бухару и Афганистан[1].

Судя по всему, богослов оставался убежденным сторонником единства мировой и российской уммы, активного участия лидеров Волго-Урала, Сибири, Кавказа, Крыма в глобальных событиях исламского мира. В октябре 1923 г. он планировал выехать в Индию на Всемирный мусульманский съезд в Калькутте[2]. По следам мероприятия Бигиев направил в Казань письмо — «Обращение ко всем казанским муллам от съезда в Индии — ВНСТ (полностью. — *Ю.Г.*) по этому вопросу ко всему мусульманскому миру с призывом внести пожертвования в пользу семейств турецких, возвращающихся из Грузии и Балканского острова для заселения турецких областей, взамен выселяемых римлян и армян с территории Турции…»[3]

Не скрывая своей симпатии к Турции, Бигиев конкретными делами поддерживал и одного из преследуемых властями национального лидера волго-уральских татар, сотрудника турецкого посольства, Османа Тукумбетова[4].

---

1 Но его кандидатура оказалась «непроходной»: была отвергнута комиссией ВЦИК («Положение о порядке деятельности Центрального духовного управления мусульман внутренней России и Сибири по оказанию помощи голодающим». 1922 / Государственный архив Российской Федерации. Ф. Р 1064. Оп. 5. Д. 193. Л. 18–22).

2 ЦА ФСБ РФ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 656. Л. 25.

3 ЦА ФСБ РФ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 662. Л. 7.

4 ЦА ФСБ РФ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 656. Л. 14 Осман Тукумбетов начинал свою деятельность прапорщиком Адмиралтейства. Летом 1917 г. — участник мусульманских съездов в Москве и Петрограде, член Петроградского «Милли шуро» и «Харби шуро». Один из участников создания Волго-Уральского штата в 1918 г., вместе с И. Алкиным командовал военными силами «Забулачной республики» в Казани в марте 1918 г. В двадцатых годах О. Тукумбетов работал в турецкой миссии в Москве, дружил с исполняющим обязанности посла Турции в СССР Мухтар-беем и по подозрению в ведении разведывательной работы в пользу Турции и Германии в 1923 г. был выслан ГПУ за границу» (*Гайнетдинов Р. Б.* Тюрко-татарская политическая эмиграция: начало XX века — 30- е годы. исторический очерк. Наб. Челны: Камский из-

В 1926 г. богослов принимал участие в знаменитом Всемусульманском Мекканском конгрессе[1]. После возвращения из Мекки Бигиев в Московской соборной мечети выступал с докладом о результатах этого форума. Со стороны рядовых верующих и мулл отмечался большой интерес к этому событию[2].

Прекрасно осознавая, что прогресс ислама и нации, консолидация уммы невозможна без просвещения, свободы мышления, которую так ценил Бигиев, он на протяжении 1920-х гг. преподавал и активно добивался открытия медресе в регионах, подотчетных ЦДУМ. Осенью 1923 г. он был приглашен в качестве преподавателя на мусульманские курсы духовенства в Белебеевском кантоне Башкирии[3]. Астрахань, Самара, Ленинград — в 1927–1928 гг. в этих городах он пытался зарегистрировать медресе и наладить обучение рядовых верующих и имамов. Обстоятельства были против него. Как говорилось в одной из сводок ВО ОГПУ, «ходатайство М. Бигиева об открытии медресе (в Ленинграде. — *Ю.Г.*) по договоренности с Облгубисполкомом на днях нами (полномочным представителем ГПУ. — *Ю.Г.*) будет изъято (доложено 7 мая 1928 г.)»[4].

Очевидно, что усилия Мусы Бигиева в деле объединения российских мусульман, создания условий для поступательного прогрессивного развития нации и религии были весьма значительны. Мы видим общественно-политические,

---

дательский дом, 1997. С. 54–55). По данным чекистов, он в 1918 г. принимал участие в формировании мусульманских частей под началом Германии с целью ведения военных действий против Советской России на Кавказе. В начале 1920-х гг. фигурировал в списках наиболее активных татарских националистов «пантюркистского и панисламистского» толка (ЦА ФСБ РФ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 662. Л. 5).

1 О Мекканском конгрессе см.: *Романенко В. С.* Сотрудничество советской дипломатии и мусульманского духовенства СССР в 20-е годы XX века (к 80-летию со дня проведения I Всемирного мусульманского конгресса). Н. Новгород: НИМ «Махинур», 2005.

2 ЦА ФСБ РФ. Ф. 2. Оп. 5. Д. 327. Л. 16, 27.

3 ЦА ФСБ РФ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 662. Л. 9. Белебеевский кантон располагался в западной части Башкирской АССР, существовал с 1922 по 1930 г.

4 ЦА ФСБ РФ. Ф. 2. Оп. 6. Д. 459. Л. 24.

организационные меры, направленные на усиление позиций ЦДУМ не только в пространстве Волго-Урала, но и за его пределами, на прочих «мусульманских» просторах бывшей империи; активизацию международной деятельности с целью позиционирования, привлечения внимания к нуждам российской уммы; обширную просвещенческую работу.

Оценивая вышеуказанные усилия с позиции современного исследователя, можно заключить, что многие из них были обречены в силу логики развития Советского государства, некоторые не имели широкой поддержки среди духовенства и рядовых верующих ввиду комплекса субъективных и объективных обстоятельств развития российской уммы, однако это нисколько не умаляет исторической значимости деятельности Мусы Бигиева.

БОЛДЖУРОВА А.С.

ЭКОНОМИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ МУСЫ БИГИЕВА И ИХ МАТЕРИАЛЬНОЕ ВОПЛОЩЕНИЕ

Как известно, время — самый дорогой ресурс, неподдающийся сиюминутным требованиям конъюнктуры, политическим веяниям и субъективной оценке, оно как строгий и непреклонный судья, взвешивающий деяния людей, дающий должную оценку всему и вся. Наступает время, когда чаши весов когда-то нарушенного равновесия приходят в нормальное состояние покоя. И сейчас мы присутствуем в такой момент, когда говорим о деятельности и вкладе в мировую сокровищницу мудрости мусульманского ученого, теолога и одного из крупнейших мыслителей начала XX в. Мусы Бигиева.

Разносторонность его исследований и размышлений впечатляет. В свое время не до конца понятый и неоцененный по достоинству, он попытался сдвинуть косность мышления мусульман своего времени, привнося реформаторские идеи и расплачиваясь за это собственным благополучием. В настоящем исследовании мы попытаемся осветить лишь ту часть его воззрений, которая касается экономических законов и требований мусульманского права относительно финансовых взаимоотношений участников рынка.

Социально-экономическое и политическое положение мусульманских народов и стран, живших в период жизни Мусы Бигиева, впрочем, как и ныне, к сожаленью, оставалось на столь невысоком уровне, что его размышления по этому поводу приводили к неожиданным результатам. Так случилось и с одним из основных требований исламского экономического учения — запрета на использование

Болджурова Айнура Садыковна — канд. экон. наук, зав. каф. экономики, Восточный университет имени Махмуда Кашгари-Барскани (Кыргызская Республика, г. Бишкек, ул. Эсенгула Ибраева, д. 6-а). E-mail: isdbainura@mail.ru

где бы то ни было ссудного процента, *риба*[1]. *То есть, с точки зрения шариата, запрещается использование механизма оплаты за временное предоставление средств, то, что в современной экономической практике принято называть банковским ссудным процентом*[2].

Следует отметить, что основным требованием мусульманского права в деловых отношениях является дозволенность. Существующие исследования исламской экономической модели имеют возможность прикоснуться к достаточно большому и серьезно разработанному объему материалов, посвященному теме запрета шариатом использования *риба* или ссудного процента в социально-экономической жизни мусульман. Это, в первую очередь, знаменитый труд имама Ар-Рази в *тафсирах*[3] *к Корану о социально-экономическом запрете риба*, представляющий собой логически обоснованные аргументы в пользу данного запрета[4]. Однако

---

1 *Риба* (араб. «*ра-ба-ва*» — «расти», «возрастать», «увеличиваться», «превышать») — увеличение суммы долга против его изначального размера. Однако если всякая «риба» есть прирост, то не всякий прирост есть риба. См.: *Журавлев А. Ю.* Концептуальные принципы исламской экономики // Исламские финансы в современном мире: экономические и юридические аспекты / под ред. Р. Беккина. М.: Андалус, 2004.

2 Хотя в практике мусульманского права под этот запрет подпадают не только денежные средства, как это больше понятно нашим современникам, но и другие активы, такие как пшеница, ячмень, соль и финики (поскольку на родине ислама, Аравийском полуострове, финики являлись одним из основных источников полноценного питания).

3 *Тафсир* (араб.) — пояснение, толкование.

4 По тексту: «*Первое*. Взимание процентов подразумевает присвоение чужой собственности без предоставления компенсации, так как тот, кто продает один дирхам за два дирхама, получает один дирхам ни за что. Собственность же человека призвана служить нуждам его владельца и является неприкосновенной в соответствии со словами хадиса: «Собственность человека неприкосновенна так же, как и его кровь». Это значит, что изъятие чужой собственности без возмещения чем-либо взамен является *харамом* (запрет). *Второе*. У живущих за счет ростовщичества людей пропадает необходимость зарабатывать своим трудом, так как за одолженный дирхам они получают проценты, будь то предварительно или после возвращения долга (кредита), не прилагая к этому особых усилий. Такая легкая нажива отвращает людей от желания трудиться, занимаясь производством или торговлей, что, в свою очередь, препятствует развитию благосостояния людей, в то время как весь мир построен на развитии отраслей производства, торговли и строительства.

важнейшее обоснование столь строго отрицательного отношения к данному явлению находится в главном источнике мусульманского права — Священном Коране[1], где строго порицается и однозначно запрещается использование данного экономического рычага. Также во втором по важности источнике — Сунне Пророка Мухаммада — неоднократно встречаются серьезные наставления последователям о недопустимости использования процентных отношений в их коммерческой деятельности.

Резюмируя, приходим к однозначному выводу — риба запрещена. Какое же на сей счет мнение Мусы Биги? Он своим новаторским взглядом и желанием реанимировать шариат до его истинной сущности отказывается от строгости шариатского запрета и высказывает крамольное, по тем временам, мнение о возможности использования риба. Что это: бунт на корабле? Желание перевернуть устои шариата при полном понимании невозможности этого? Попытаемся вникнуть в сложившуюся ситуацию.

Исторически период времени, в котором проживал мыслитель (XIX–XX вв.), отличался серьезным развитием промышленности, экономическим рывком вперед и первыми этапами индустриализации государств. В глазах Мусы Биги, для всей мусульманской уммы развернувшаяся промышленная революция проходила мимо и безрезультатно для ее блага вследствие отсталости и необразованности мусульман. Глубокая вера и основательное знание шариата не да-

---

Третье. Взимание процентов способствует прерыванию благочестивых отношений между людьми. Запрет на получение процента ведет к отношениям бескорыстной помощи между людьми (сколько взял, столько и отдал). В противном случае нуждающийся человек вынужден взять в долг, чтобы позже вернуть большую сумму, а это разрушает чувство бескорыстия, благочестия и благодеяния.

Четвертое. Обычно кредитором является состоятельный человек, а заемщиком — нуждающийся. И разрешить ростовщичество, чтобы состоятельный обирал процентом нуждающегося человека, не может быть допущено Милосердным». См.: *Юсуф аль-Кардави*. Дозволенное и запретное в исламе. М.: Андалус, 2004. С. 247.

[1] Во второй суре «Аль-Бакара» в стихах 275, 276, 278, 279, а также в третьей суре «Семейство Имрана» в стихе 130.

вали ему покоя, и он с непоколебимой убежденностью ищет ответы и решения столь плачевного состояния мусульман в основных источниках мусульманского права — Священном Коране: «… *Мы не упустили в Книге ничего*…» (6:38)[1] и Сунне Пророка.

Следуя одному из основных принципов мусульманского права, необходимости придерживаться «золотой середины» шариата, Муса Б. приступает к тщательному изучению свода религиозно-этических и правовых норм ислама, касающихся экономики. В результате в свет выходят его работы по экономической тематике: «Риба» ва аль Бунук фи аль Ислам» («Ростовщичество и банки в исламе»), «Мулкият» («Собственность»), «Закят» и др.

Анализируя отдельные проблемы шариата, Муса Бигиев неукоснительно следовал принципу соблюдения принципа единства сакрального и мирского, утверждая, что при составлении правовых норм «следует признать для законотворчества и уроки истории, и доводы разума, и опыт жизни, и нужды общества, и требования времени»[2].

В монографическом исследовании «Закят», изданном в 1916 г. в Петрограде, М. Бигиев указывает на различия современных видов кредитования с описанием их в средневековых книгах по мусульманскому праву, а также изменения социально-экономических условий жизни, места и роли кредита в них. Он отмечает необходимость кредитных отношений в современном мире для развития торговли, промышленности, сельского хозяйства, а также реализации грандиозных политических и культурных проектов, указывая при этом на наличие в них безнравственности и вреда в гуманитарной области.

Определяя дозволенность процента в производственных ссудах, М. Бигиев говорит, что они обращаются в сфере приобретения выгод, дают рост и прибыль их получате-

---

1 Священный Коран / пер. с араб. и комментарии Э. Кулиева. М., 2006.

2 Цит. по: *Хайрутдинов А.* Г. Последний татарский богослов (жизнь и деятельность Мусы Джаруллаха Бигиева). Казань, 1999. С. 87.

лям. Такой процент становится долей участия, когда выгода не извлекается отдельно из труда и отдельно из капитала, источником ее является труд, соединенный с капиталом. Доля в прибыли, получаемая трудящимся, соотносится с его трудом, а доля инвестора — с его капиталом. По его мнению, в случае, если каждая из сторон является правоспособной, размер собственности известен, доля каждого в общей части определена, свобода и выбор не были ничем ограничены, сделка совместного инвестирования будет правильной, а доли, полученные из прибыли, будут дозволенными для каждого[1].

Предпринятую Мусой Бигиевым попытку «оправдать» риба с использованием участия капитала в проекте в современном исламском банковском деле называют фидуциарными контрактами, т. е. доверительными, основывающимися на доверии инвестором капитала компании — исполнителю проекта. Эти контракты входят в группу контрактов разделения прибыли и убытков (PLS — profit and loss sharing) и называются «*Мудараба*» и «*Шарика*» (и как ее разновидность — контракт «*Мушарака*»).

Послушаем далее мнение ученого по этому вопросу. Муса Бигиев призывает выстроить работу мусульманских банков или казначейств (*байт аль-маль*) так, что они, с одной стороны, смогут защитить мусульман от участия в запретных кредитных операциях, а с другой — способствовать экономическому развитию мусульманского населения. Он отмечает важную задачу банков в современном мире — получение капитала с населения в качестве доверительного хранения («*амана*») и передачу собранных средств в «экономные руки» путем кредитования, которое обеспечит кооперацию между капиталом и трудом. Отмеченные Мусой Б. механизмы «хранения» и «передачи» средств в современном исламском финансировании называют депозитной и, соответственно, кредитной политикой банка.

---

[1] По материалам: *Зарипов И.* Концепция мусульманского банка Мусы Бигиева. Прямая ссылка на материал: http://www.islamrf.ru/news/culture/legacy/31375

На наш взгляд, одним из самых значимых моментов его высказываний относительно «мусульманских банков» является то, что «при устройстве исламского банка можно принять систему и методику учреждения обычных коммерческих банков при условии внесения некоторых поправок». Также он оговаривает возможность использования любого из известных в современном ему мире типов банков при условии неучастия в потребительском кредитовании[1]. А ведь именно таким образом современные исламские банки устроены с точки зрения структурного и техничного исполнения своих функций. Безусловно, такая точность в прозорливости мышления ученого восхищает. Что касается потребительского кредитования, то здесь мы предполагаем, что под этим термином Муса Бигиев понимал финансирование торговых операций под ссудный процент. Однако в практике современного исламского банковского дела существует аналог такого вида кредитования, имеющий название «Мурабаха» (либо «Продажа в рассрочку», либо «BBA — Bay Bittaman Adjeel»).

Надо учитывать, что мнение относительно предполагаемой деятельности «мусульманских банков»[2] Муса Бигиев высказал в виде гипотезы в начале XX в., когда сама идея о возможности существования таких банков была практически неприемлема. Но сегодня мы можем с полной уверенностью утверждать, что она предвосхитила свершившийся факт в истории развития мировых финансов: «мусульманские банки», в современной терминологии — «исламские банки», определенно являются реальностью современных мировых финансов.

Уже через немногие 20–30 лет после его кончины на мировой финансовой арене появляются первые примеры исламских банков: в Египте, г. Каире в 1971 г. с участием Социального банка Насер. Из-за осуществления социальных функций Социальный банк Насер был освобожден от не-

[1] http://www.islamrf.ru/news/culture/legacy/31375

[2] В терминологии Мусы Бигиева. — *Примеч. автора.*

которых налогов. Капитал банка был представлен за счет средств, выделенных президентом из внебюджетных фондов, ассигнований из государственного бюджета и взносов от Министерства по делам вакфов. Второй исламский банк — Dubai Islamic Bank — в 1975 г. уже является акционерным обществом, имеющим головной офис в Дубае, с капиталом в 50 млн дирхам. Правительства Дубая и Кувейта, соответственно, участвовали в размере 20% и 10% в капитале банка.

А в 1973 г. на мировом финансовом рынке появляется Исламский банк развития, который был учрежден на заседании Первой конференции министров финансов стран — участниц Организации Исламская конференция (ОИК), созванной 18 декабря 1973 г. Основной целью ИБР стало финансовое сотрудничество его членов в стимулировании экономического развития и социального прогресса стран-участниц, а также международных мусульманских сообществ западных стран с учетом принципов мусульманского права. Официально ИБР начал проводить первые финансовые операции с 20 октября 1975 г.[1] Именно с этого времени начинается официальный отсчет полноценного функционирования исламской банковской системы в мировой системе финансов.

Исламская банковская система, как отмечают современные финансовые аналитики, является одним из быстрорастущих сегментов мировых финансов, этому есть достаточно доказательств. Мы вполне могли бы привести здесь аналитические данные этого доказательства, но, поскольку цель данной работы заключается совершенно в другом, ограничимся данным выводом. Исламские банки, нашедшие одно из своих теоретических зарождений в трудах великого мыслителя и мусульманского ученого Мусы Бигиева, а в середине прошлого века увидевшие свое первое практи-

[1] The Annual Report on the operations and activities of the Islamic Development Bank in 1430H (2009–2010). Islamic Development Bank. Jeddah (Kingdom of Saudi Arabia). 2010. a. p. 7.

ческое применение, в настоящий момент являются одной из бурно развивающейся отраслью мировой экономики.

В существующей современности одной из основных задач исламских банков являются именно те критерии, которые когда-то в своих трудах описал Муса Биги, — «не только выполнять посреднические функции, но и выступать гарантом добропорядочности и соответствия операции мусульманским канонам».

Говоря о перспективах развития исламской банковской системы, авторы авторитетных исследований по исламским банкам доктор Мухаммад Умар Чапра и доктор Тарикулаа Хан подчеркивают: «… важно гарантировать, что преобладающие финансово-экономические нормы в мусульманских странах должны быть урегулированы с нормами мусульманского права. Все препятствия на пути развития исламских методов финансирования должны быть нивелированы, в особенности отнесение к расходам процентной ставки… Если регулирующие органы и правительства будут содействовать развитию и расширению исламской финансовой системы, то будет возможным прийти к существенному росту экономики за счет развития системы»[1]. Эти слова наших с вами современников относительно развития исламской банковской системы значительно перекликаются с мнением Мусы Бигиева, предположившего, что развитие исламской банковской системы «будет способствовать вовлечению широких слоев мусульманского населения в предпринимательскую деятельность и эффективное использование мусульманского капитала».

Величие ученого человека во многом заключается в способности предвидеть или предполагать возможные последствия того или иного действа. Пророк Мухаммад сказал: «Ученые — это наследники пророков»[2]. Как известно, одной

[1] *Мухаммад Умар Чапра, Тарикулаа Хан.* Регулирование и надзор исламских банков. Джидда–Саудовская Аравия. ИИИТ, ИБР. 1421 Н (2000). С. 91.

[2] См., например: *аль-Хаттаби Х.* Ма'алим ас-сунан. Шарх сунан аби Дауд [Достопримечательности сунн. Комментарий к своду хадисов Абу Дауда]: в 4 т. Бейрут: аль-Кутуб аль-'ильмийя, 1995. Т. 4. С. 169, хадис № 1448.

из способностей пророков была возможность стратегического мышления, умение заглянуть в будущее основываясь на знаниях своей современности. На наш взгляд, именно к таким ученым относится и Муса Бигиев, дальнозоркостью мышления предвосхитивший появление на свет современной исламской банковской системы, которая стала материальным воплощением экономических воззрений великого мусульманского ученого.

СЕДАНКИНА Т. Е.

ПУТЬ К ИСЛАМУ ЧЕРЕЗ ТРУДЫ МУСЫ БИГИЕВА

Социологами выявлено восемь основных способов приобщения к религии: традиционный, детский, трагический, спасающийся, образцово-показательный, протестный, интуитивный и ищущий. Причем эти способы или типы религиозного обращения присущи как православным, так и мусульманам, о чем свидетельствуют исследования Л. П. Ипатовой[1] и Я. З. Гарипова с Р. В. Нуруллиной[2]. Рассмотрим краткие характеристики каждого из них.

1. Традиционный тип религиозного обращения отличается от иных большей пассивностью субъекта. Конверсия здесь обычно связана с влиянием третьих лиц: родителей, школьных учителей и друзей.

2. Детский тип веры возникает в раннем возрасте, а также при наличии опыта одиночества и социальной изоляции со стороны значимых взрослых и сверстников.

3. Трагический тип религиозной конверсии связан с серьезной личной трагедией.

4. Спасающийся тип религиозного обращения, в отличие от приходящих к вере «трагически», «спасается» не от актуальных для настоящего времени несчастий и бед, а от скрытых в бессознательном психических угроз.

5. Образцово-показательный тип, основами которого являются: статус особого ребенка в детстве; стремление быть лучшим во всем (перфекционизм), вызванное сознанием

---

[1] См.: *Ипатова Л. П.* Типы религиозного обращения в православие женщин в современной России: Автореф. дис… канд. социол. наук. М., 2006.

[2] См.: *Гарипов Я. З., Нуруллина Р.* В. Социализация мусульманской молодежи на примере учащихся мусульманских учебных заведений Татарстана (часть 1) // Мониторинг общественного мнения. 2009. № 4 (92). С. 203–229.

Седанкина Татьяна Евгеньевна — канд. пед. наук, зав. каф. гуманитарных дисциплин, Частное учреждение высшего образования «Российский исламский институт» (420049, Россия, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Газовая, д. 19). E-mail: tatiana-svetlaya@mail.ru

своей неординарности; стремление к общественно значимым ролям, лидерству, желание задавать актуальный внутригрупповой дискурс, организовывать социальное пространство вокруг себя.

6. Протестный, или бунтующий, тип обретения веры отличается признанием привычного образа жизни негативным, неправильным; поиск альтернативных ценностей, образа и стиля жизни.

7. Интуитивный тип конверсии означает наличие у человека ощущения направляющего жизнь «водительства свыше»; опыт чудесного; неосознанное предрасположение к религии.

8. Ищущий тип обретения веры — путь накопления знаний и непрестанных духовных поисков. Обретение веры в Бога у этих людей континуально-длительно, связано с долгими раздумьями, чтением широкого круга релевантной литературы, а зачастую и с научными изысканиями.

Считаем, что к этому перечню следует добавить как минимум еще один тип религиозного обращения, который непосредственно испытал на себе автор данной статьи, — знакомство с творческим наследием выдающейся, нестандартно мыслящей личности, к которой несомненно можно отнести Мусу Бигиева.

Муса Джаруллах Бигиев (1875–1949) — выдающийся мусульманский мыслитель, ярчайший представитель плеяды блистательных татарских религиозных мыслителей начала XX в., который, по мнению старшего научного сотрудника Института истории Академии наук РТ А. Хайрутдинова, исследователя творчества М. Бигиева, не побоялся воскресить дух и подлинные ценности ислама, ведя борьбу против мертвой концепции религиозности. «Произведения М. Бигиева отличаются своим свободомыслием и не скованы мертвыми религиозными догмами»[1].

[1] *Хайрутдинов А.* Бигиев Муса (1875–1949) / Татарские интеллектуалы: исторические портреты / сост. Р. Мухаметшин; 2-е изд. Казань: Магариф, 2005. С. 203–213.

Неординарным, неоднозначным, до сегодняшнего дня критикуемым большей частью практикующих мусульман, но приковывающих внимание к изучению и принятию ислама «интуитивно ищущими» людьми, является учение М. Бигиева о всеохватности божественного милосердия[1], основной смысл которого заключается в том, что праведные люди вне зависимости от вероисповедания по милости Создателя в потустороннем мире будут спасены. Призывая к духовному единению людей, это учение способствует обращению внимания на ислам не в традиционном его понимании, как единственно верном пути, не идущие по которому являются заблуждающимися и недостойными милости Аллаха, а как на религию мира и Божественной справедливости.

Основным принципом в работах Мусы Джаруллаха Бигиева является принцип уважительного отношения к мировоззрению окружающих. М. Бигиев был убежден, что неразумно рассматривать иные верования людей как проявление невежества: «Мы отказываемся от обвинения в отступничестве или безбожии какого-либо народа из-за его религии или веры. Если мы будем рассматривать каждую религию как звено развития одной религии, то не будет необходимости обвинять какой-либо из народов в неверии из-за его вероисповедания или питать из-за этого к нему враждебные чувства… Для того чтобы жить в добрых отношениях с каждым представителем рода людского, следует, конечно, верить и во всеобщность божественной милости и в то, что в День Суда все люди будут спасены»[2]. Как указывает Айдар Хайрутдинов, «поднятая М. Бигиевым проблема свойств божественной милости далеко не нова, она носит общечеловеческий характер и не могла быть огра-

---

1 См.: *Хайрутдинов А. Г.* Муса Бигиев об абсолютной Божьей милости. Казань: Иман, 1998.

2 *Бигиев М.* Избранные труды: в 2 т. Т. I / пер. с осман. Казань: Татар. кн. изд-во, 2005. С. 72.

ничена рамками того или иного религиозного учения»[1]. Учение М. Бигиева о всеохватности божественного милосердия способствует ослаблению фанатизма и религиозной нетерпимости между представителями различных конфессий, что является наиболее актуальным в настоящий момент. Более того, человека, не знакомого ранее с исламом, данное учение может подтолкнуть к изучению религии Аллаха.

Еще одним из ключевых моментов учения Мусы Джаруллаха Бигиева является признание принципа *иджтихад*, допускающего вынесения самостоятельных теологических суждений на основе Корана и Сунны: «Хотя большинство имамов-богословов заявляют, что иджтихад в вопросах, относящихся к основным догматам, ошибочен и недопустим, такие великие имамы и суфийские светила, как Джахиз, Анбари, Мохасиби, говорили: «Человек, который совершает иджтихад в области основных догматов веры, конечно, прав»[2]. Анализируя взгляды Бигиева, А. Хайрутдинов в интервью для научной интернет-газеты «Умма» также указывает на важность критического сознания и приобретение умения различать не по рецептам извне, из книг или нашептываний «авторитетных лиц», порою преследующих свои корыстные интересы: «Аллах посылает нас на землю и мы должны здесь научиться критически мыслить… Когда Аллах решает наставить человека на Путь, то Он дает ему умение различать, дает Мудрость. Попросту говоря, Аллах входит в сердце человека. Поэтому реальную ценность имеет то умение различать, которое идет изнутри, которое и есть признак милости, оказанной человеку Аллахом… Оставайтесь наедине с собой, в тишине и одиночестве, положитесь на Аллаха и размышляйте. Аллах через весь Коран призывает людей к размышлению,

---

1 *Хайрутдинов А.* Г. Муса Бигиев об абсолютной Божьей милости. Казань: Иман, 1998. С. 25.

2 *Бигиев М.* Избранные труды: в 2 т. Т. I. С. 80.

к раздумьям, к интеллектуально насыщенной жизни, полной духовного труда — иджтихада»[1].

Указывая на важность размышления, шейх Абдулькадир Гейляни писал: «Размышление (*таффакур*) — одно из деяний сердца. И если ты увидишь в этом благо для себя, то благодари Аллаха, а если видишь в этом для себя зло, то раскайся перед Ним. Благодаря этому самому размышлению оживает сердце и умирает твой шайтан. Поэтому было сказано: "Один час размышления лучше, чем целая ночь поклонения (*кийам*). Мысль всякого человека, ищущего истину (*хакиика*), свободна и вольна (*мухтар*)"»[2].

Муса Бигиев был убежден, что на принципе *иджтихад* должна строиться жизнедеятельность человека: «В его действиях нет вреда, когда они совершаются на основе каких-либо разумных оправданных потребностей или мотивов. Пути жизнедеятельности человека не должны искусственно сужаться. Они столь разнообразны, сколь разнообразны сами мысли. Именно эту цель преследовал Законодатель, санкционируя поиск и иджтихад муджтахидов. Имеется аят, в котором говорится, что если Аллах желает кому-то добра, то он дарует ему *фикх*, т. е. способность видеть суть вещей, глубокое понимание, мудрость… Законодатель опирается на зрелый разум человека, на его волю, познавшую опыт самостоятельных действий, приводящих к поиску и обнаружению. Если бы все было приготовлено заранее, человек стал бы лентяем. Если бы все было показано, разум оказался бы ненужным, воля человека не имела бы никакого значения. Потому Мудрый Законодатель придал вес и значение поиску и открытиям и оставил широкое поле для усердия»[3]. На это же обстоятельство обращает внимание и Мирза Гулам Ахмад Кадияни: «Безделье ровным счетом

---

1 *Хайрутдинов А. Г.* Проблема не в исламе, проблема в вас самих // Умма. 2010. Декабрь; http://e-umma.ru/node/309

2 *Абдулькадир Гейляни*. 2-й Маджлис (произнесен в медресе 5 дня месяца шавваль 545 г. по хиджре — 1150 г.) // Минбар. 2010. № 1(5). С. 47–51.

3 *Бигиев М.* Избранные труды: в 2 т. Т. I / пер. с османск., вступл. и примеч. А. Г. Хайрутдинова. Казань: Татар. кн. изд-во, 2005. С. 152; 295.

ничего собой не представляет. Бездельник и любящий отдых не имеет никакого веса», а *«те, кто усердствуют ради Нас, Мы наставим их на Нашем пути»* (Коран, 29:69)»[1].

Считаем, что принцип *иджтихад* сопоставим с принципом «доверия к себе», сформулированным американским философом Р. У. Эмерсоном (1803–1882), заключающимся в том, чтобы «верить своей собственной мысли, верить, что то, что для тебя в глубине твоего сердца представляется истинным, истинно для всех людей»[2]. Как принцип *иджтихад*, так и принцип «доверия к себе», с одной стороны, снимает все запреты и ограничения на пути постижения Истины, с другой — накладывает на мыслителя ответственность перед всем человечеством за каждое произнесенное слово, что влечет к неустанной работе над собой, нравственному самоусовершенствованию и полной самоотдаче.

Работы Мусы Джаруллаха Бигиева со времен их опубликования и по настоящее время многократно подвергались и продолжают подвергаться критике. Причем на критические замечания татарский богослов отвечал с искренней благодарностью: «Я от всего сердца благодарю рьяных поборников критики, которые взвалили на себя заботу предостеречь путем публикации возражений и протестов. Я постараюсь по мере своих сил разъяснить более подробно мои взгляды. А поскольку таким образом будут исправлены мои же ошибки, то наибольшую пользу от всего этого опять-таки получу именно я. Поэтому все возражения, возникающие по упомянутой причине, не являются таковыми. Ибо я с удовольствием принимаю их как наставления и указания»[3].

Однако не только благодарность прослеживается в его ответе на критику и опровержение его взглядов. Защищая свое учение, М. Бигиев обвинял религиозных деятелей

---

1 *Кадияни А.* Имам Махди и Обетованный Мессия. http://ahmadiyya.narod.ru/sermon.htm.htm

2 *Эмерсон Р. У.* Соч. Т. 1. СПб., 1902. С. 84.

3 *Бигиев М.* Избранные труды: в 2 т. Т. I / пер. с осман. Казань: Татар. кн. изд-во, 2005. С. 141.

в том, что они, «укрывая свою ущербность, леность и невежественность именем ислама, пускают стрелы в каждого, кто ступил на путь свободомыслия»[1]. Богослов, твердо стоя на своих позициях, заявлял: «В теологических исследованиях я никогда не пожертвую своим достоинством ради того, чтобы избежать людской молвы или обеспечить себя хлебом насущным. Если какая-либо истина со всеми доказательствами утвердилась в моем сердце, то я не смогу пойти на подлость и скрыть ее, думая, что люди не смогут ее воспринять. Я не буду придавать значения поступкам людей, совершенным только лишь для того, чтобы направить в нужное русло свободу моих мыслей, и силам, потраченным на то, чтобы ограничить все проблемы рамками их собственной веры и мыслей. Я буду настойчив, доказывая свое мнение… опираясь на абсолютную истину и великое знание, данные в благородном Коране»[2].

Не являются ли слова татарского богослова для нас примером того, как, несмотря ни на что, можно оставаться благодарным своим оппонентам, при этом твердо продолжая отстаивать свои убеждения?

«На свете не было… ученого, спасшегося от критики. Однако человек жертвует своей душой, переносит тысячи тягот мирских, но не отречется ни от одной своей мысли в угоду толпе. Таков путь пророков, ученых, суфиев и аскетов»[3], — писал редактор религиозно-философского и общественно-политического журнала «Шура» Р. Фахретдинов, так как их целью является «завоевание высшего одобрения — одобрения Бога. В награду же за такие искренние усилия Всевышний наделяет таких ученых талантом и работоспособностью, а их труды неизменно принесут только добрые плоды, что подтверждает аят Корана: «И те, кто усердствуют ради

---

1 *Бигиев М.* Избранные труды: в 2 т. Т. I / пер. с осман. Казань: Татар. кн. изд-во, 2005. С. 66.

2 Там же. С. 98.

3 *Фахретдинов Р.* Проблема божественного милосердия // Шура. 1910.

Нас, то Мы наставим их на путь Наш. И, воистину, Аллах пребывает с благодетельными» (Коран, 29:70).

Справедливо будет отметить, что каждый человек, ступивший на путь духовного поиска, может заблуждаться, ошибаться, так как отсутствие заблуждений присуще лишь пророкам. Однако это не в коей мере не должно останавливать исследователя, не быть поводом схождения с избранного пути, чему является примером Муса Джаруллах Бигиев, потому что, если Всевышний вложил в сердце человека жажду знания, он просто не сможет остановиться, так как остановка подобна измене, измене самому себе, своему пути, пути, по которому Аллах направил человека.

Завершая размышления об одном из ярчайших и неординарных фигур татарской богословской мысли, выдающимся мусульманском теологе-интеллектуале с нестандартным мышлением и собственным мнением Муссе Джаруллахе Бигиеве, вновь хочется подчеркнуть, что благодаря его творчеству не один человек открыл для себя религию Аллаха как религию Божественной справедливости и всеохватывающего милосердия, ступив на опасный, но прекрасный, полный открытий путь иджтихада, снимающего с мыслителя ограничения на пользование разумом, но в то же время накладывающего на него глубокую ответственность, побуждая действовать на пределе интеллектуальных и духовных сил.

БЕЛЯКОВ А.В.

АБЫЗЫ (ХАФИЗЫ) В МОСКОВСКОМ ГОСУДАРСТВЕ XVI–XVII ВВ.

Абызы (хафизы, «хафиз ал-Куран») — знающий Коран наизусть. Первоначально так называли тех, кто знал наизусть весь Коран. Позднее это слово стало обозначать грамотного, образованного человека. В России XVI–XVII вв. они встречаются в местах компактного проживания мусульманского населения. Кем они были, каков их статус, какие выполняли функции? На эти вопросы мы и постараемся ответить.

Отдельные исследователи пытаются увидеть во дворах тех или иных татарских царей и царевичей (Чингисидов[1]), проживавших в России XV–XVII вв., по аналогии с Казанским и Крымским ханствами, все категории лиц духовного звания, свойственные исламу (муллы, имамы, шейхи и др.)[2]. В целом это вполне логичный подход. Однако документы, подтверждающие эту версию, отсутствуют. Но с высокой долей вероятности можно предположить, что некоторые из этих лиц скрываются все под теми же абызами русских документов. Другой вопрос, что в ситуации относительной изолированности от стран с преобладающим мусульманским населением и в условиях неразвитости традиции постоянного проживания в городах более или менее крупных и постоянных по составу общин (за исключением Касимова, Романова и, возможно, Ярославля) эти структуры вынуждены были упрощаться. Рассмотрим известные нам упоминания абызов в русских документах.

---

1 *Беляков А.В.* Чингисиды в России XV–XVII веков: просопографическое исследование. Рязань, 2011.

2 *Рахимзянов Б.Р.* Касимовское ханство (1445–1552 гг.). Очерки истории. Казань, 2009. С. 76

Беляков Андрей Васильевич — канд. ист. наук, доц. кафедры «Философия, социология, история», Московский государственный университет путей сообщения, Рязанский филиал, (390000, Россия, г. Рязань, ул. Семинарская, д. 44). E-mail: feb@ru.ru

В одном из первых упоминаний абызов в Московском царстве отмечается, что они могли быть специалистами в самых неожиданных областях деятельности. Так ногайский бий Исмаил б. Муса безуспешно пытался вернуть себе Тучке абыза. На это ему отвечали, что абыз нужен московскому царю, он лечит лошадей на государевой конюшне[1]. Все те же ногайские посольские документы однозначно отмечают, что абызы входили в ближайший круг ногайских мирз. «И Ислам-мирза тебе, государю, перед царевичем и перед нами, холопи твоими шертвовал, а с ним шертвовали его два аталыка да брата ево Чекей-мирзин аталык Аскера абыз Азей». «… приехали, государь, ко царевичю из Болших Ногаев Атай мирзин сын, Исмаил ева роднова брата Ак-мирза а с ним Ак-берди князь да послы Уруса князя и Штору-Багатыр, Караходин посол, Кудайберди абыз сеит…»[2]. Приведенные цитаты указывают, что абызы иногда выполняли функции послов. Тем самым являлись одними из наиболее доверенных лиц своих господинов.

Однако обязанности по отправлению культа являлись главенствующими маркирующими признаками для русских чиновников того периода. Подчас русские власти отождествляли их со священниками. Именно в таком роде следует рассматривать упоминание абызов при дворе крымских царевичей в России конца XVI в.[3]

Известны случаи, когда они являлись учителями. В 1622 г. в Россию, спасаясь от своих братьев, вынужден был бежать одиннадцатилетний Ургенчский (Хивинский) царевич Авган-Мухаммед б. Араб-Мухаммед. Путь царевича в сопровождении пяти наиболее ему близких людей лежал через Астрахань. Здесь же «для научения грамоте» к нему взяли выехавшего из Ургенча несколько ранее абыза Нефеса[4]. Абыз занял при царевиче видное

[1] Продолжение Древней российской вивлиофики. СПб., 1795. Ч. X. С. 256.

[2] Российский государственный архив древних актов. Ф. 127. Оп. 1. 1586 г. Д. 1. Л. 9–10

[3] *Беляков А.В., Виноградов А.В.* Мурад-Гирей — служилый Чингисид в России или претендент на крымский престол? // Тюркологический сборник: 2011–2012. М., 2013. С. 54.

[4] *Беляков А.В.* Авган-Мухаммед б. Араб-Мухаммед в России первой половины XVII века // Тюркологический сборник: 2006. М., 2007. С. 96.

положение. О его статусе мы можем судить по пожалованию ему «на приезд камки тафты, сукна лундыш и 10 руб. денег. Третья по размерам дача после аталыка и мамки царевича Авгана. В год, помимо поденного корма, ему полагалось 10 руб. на платье[1].

Однако в июне 1624 г. во дворе ургенчского царевича устроили обыск, в результате которого была обнаружена переписка с персидским шахом, Бухарой и Ургенчем, в которой упоминались «непригожие слова». Можно предположить, что «непригожими» были признаны жалобы на нежелание Михаилом Федоровичем оказать военную помощь царевичу, чтобы посадить царевича на престол его родителя. Следственное дело вели боярин Федор Иванович Шереметьев и дьяк Федор Лихачев. Тогда арестовали и привели к пытке дядьку и абыза царевича. После этого на дворе Авгана постоянно находился пристав. Мамку Анекаю не тронули, хотя, судя по документам, именно она, скорее всего, находилась в центре авантюры. Дядьку и абыза сослали в Новгород и Сольвычегорск соответственно, где они сидели по тюрьмам до 1627–1628 гг., после чего были выпущены на поселение. Вернуться в Москву аталык смог только весной 1633 г., а абыза отпустили на поруки царевича несколько позднее.

После возвращения дело не закончилось. Абыз Нефеско вспомнил об отобранном при следствии имуществе и попытался вернуть его. В своей челобитной он упоминал Коран, несколько других книг, бархатную шапку на черной лисице, 13 руб. денег и «иное мелкое барахлишко»[2].

Здесь мы вправе затронуть вопрос о том, что могли читать абызы и остальные мусульмане в России рассматриваемого нами периода. У нас имеются все данные утверждать, что в Касимове XV–XVII вв. имелось большое количество восточных книг. Это, в частности, доказывают результаты археографических экспедиций, предпринятых казанскими исследователями в 1964 и 1966 г. Тогда М. А. Усмановым были выявлены и приобретены у касимовских татар сотни рукописей, в том числе «Кунийат алмунийа…» («Достижение желаемого для завершения изобилия»)

[1] Там же. С. 98–99.
[2] Там же. С. 101.

Наджим ад-дина аз-Захира ал-Газмини (ум. в 1260 г.) в списке 1319 г. и «Хуласал ал-фатави» («Квинтэссенция февр») Тахира бин Ахмад ал-Бухари ал-Ханафи (ум. в 1147 г.) в списке XIV в. Кроме них были приобретены десятки других татарских, турецких, крымско-татарских, староузбецких и арабо-персидских рукописей-списков XV–XVII вв. Некоторые из них были привезены в Касимов в готовом виде, другие переписывались в самом городе или его окрестностях. К последним, например, относится список медицинского сочинения «Нафи, ан-нас» крымско-турецкого ученого первой половины XVI в. Недаи, пользовавшегося высоким покровительством казанско-крымского хана Сахиб-Гирея[1]. К глубокому сожалению, данная коллекция не подвергалась до настоящего времени всестороннему источниковедческому анализу. Подобные исследования, возможно, могли бы приоткрыть некоторые тайны письменной культуры Касимова эпохи «царства». Ведь значительная часть из приобретенных рукописей, скорее всего, ранее находилась в библиотеках касимовских Чингисидов и их приближенных, в том числе и абызов. Тем самым мы могли бы частично восстановить круг чтения касимовских мусульман.

Также известно, что при касимовском царе Ураз-Мухаммеде б. Ондане жил автор «Сборника летописей» (1602 г.) Кадыр-Али-бек б. Хошум-бек. Это автор компилятивного труда, написанного на татарском языке и составленного на основе сообщений восточных авторов и дополненный собственными повестями (дастанами), живописующими биографии отдельных политических деятелей Золотой Орды (Урус, Тохтамыш, Эдиге и др.), в том числе и биографией Ураз-Мухаммеда[2]. Для нас он интересен в первую очередь тем, что показывает уровень осведомленности касимовских татар в сочинениях восточных авторов. Основой для данного сочинения послужил труд Рашид ад-Дина «Джами ат-таварих» (другое его название «Чингиз-наме»), переведенный Кадыр-Али-

[1] *Усманов М.А.* Татарские исторические источники XVII–XVIII веков. Казань, 1972. С. 54–55.

[2] *Вельяминов-Зернов В.В.* Исследование о касимовских царях и царевичах. СПб., 1864. Ч. II. С. 382–410.

беком с персидского (фарси), являвшегося литературным языком в Средней Азии. Помимо этого автор активно обращался к фольклорным памятникам, в частности эпосу «Идиге». Скорее всего использовались и иные, в настоящее время нам неизвестные тюркоязычные сочинения о ханах и султанах Джучиева улуса[1]. Этот труд оценивается учеными как памятник татарской государственно-официальной исторической литературы, где выпукло отражены не только мировоззрение и тенденция высшей татарской аристократии рубежа XVI–XVII вв., но и зафиксированы состояние и особенности исторического знания у татар того времени. Это также своеобразный реликт татарской государственной историографии периода Золотой Орды и Казанского ханства[2]. Справедливости ради все же следует отметить, что в самом Касимове в последующие эпохи данное сочинение было полностью забыто. Об этом, в частности, говорят сведения об эпохе «Касимовского царства», собранные в начале XIX в. местным историком-любителем И. С. Гагиным[3]. Однако русский перевод рукописи или отдельные выписки из нее могли бытовать в городе до рубежа XVIII–XIX вв.[4].

В Касимове также были известны различные богословские и философские сочинения восточных авторов. Можно предположить наличие некоего культурного кружка в окружении царицы Сююн-бике и, возможно, царя Шах-Али[5]. Падение Казанского ханства и наступившая за этим реакция по отношению к мусульманской религии могли подтолкнуть часть образованных его приверженцев к переезду в Касимов — одно из немногих мест, где они могли чувствовать себя относительно свободно. В пе-

1 *Усманов М. А.* Татарские исторические источники XVII–XVIII веков. Казань, 1972. С. 52–55.

2 Там же. С. 95.

3 *Гагин И. С.* Краткая сложность о касимовских царях татарских и памятниках с их времен существующих // ТРУАК. Рязань, 1902. Т. XVII. Вып. 3.

4 *Филиппов Д. Ф.* Путь к истории: Иван Гагин и его историографическое наследие // Историографическое наследие провинции: материалы IV науч. — практ. конф., посвящ. памяти Д. И. Иловайского и М. К. Любавского. Рязань, 2009. С. 90.

5 *Беляков А. В., Моисеев М. В.* Сююн-бике: из ногайских степей в касимовские царицы // Материалы и исследования по рязанскому краеведению. Рязань: РИОРО, 2004. Т. 5. С. 32–44.

риод проживания в городе сибирских Шибанидов здесь также, скорее всего, продолжалось собирание определенных книжных коллекций. В литературе уже отмечалась традиция владения значительными библиотеками у сибирских татар[1]. Известно, что сеиды Шакуловы, родственники касимовских царей и царевичей из сибирской династии, имели склонность к собиранию древних татарских рукописей и бумаг. К концу XIX в. в их архивах оказалось собрано значительное количество различных имущественных и поземельных актов XVI — начала XVIII в., относящихся к касимовским татарам[2].

Опираясь на косвенные данные, мы вправе предположить, что обмен книгами между регионами проживания татар в отдельные периоды протекал достаточно активно[3]. Скорее всего в него в той или иной степени были включены Чингисиды, иные знатные выходцы восточного происхождения, а также абызы, проживавшие в России.

Но вернемся к царевичу Авгану. В 1628–1629 гг. по инициативе и выбору московского царя было принято решение о женитьбе Авгана на сибирской царевне Алтын-сач (Алтин, Алтынханум). У царевны имелись интересные генеалогические связи. Ее родители — сибирский царевич Азим (Хадумм, Хаджим) б. Кучум и Карача (Карачаца), дочь сибирского абыза Ибердея. Дочь и мать были взяты в плен тюменским головой Н. М. Изъединовым в 1608 г. Когда отец попал в Россию, точно неизвестно. Скорее всего, вскоре после этого. Азим умер не позднее сентября 1615 г. Тогда почему-то имущество царевича оказалось у черкасского князя Василия Тюменского. Среди него отмечены и «книги

---

1 *Бустанов А. К.* Рукопись в контексте сибирского ислама // Селезнев А. Г., Селезнева И. А., Белич И. В. Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального. М., 2009. С. 156–192.

2 *Беляков А. В., Енгалычева Г. А.* Крымские выходцы в Касимове: сеиды Шакуловы и их архив // V научные чтения памяти У. Боданинского: тезисы докладов и сообщений. Симферополь, 2013. С. 19–20; Журнал Рязанской ученой архивной комиссии: заседание 6 октября 1685 г. Рязань, [1885]. С. 4.

3 *Беляков А. В.* Частная жизнь Чингисидов в России XV–XVII веков // Средневековые тюркско-татарские государства. Казань, 2011. Вып. 3. С. 13–42; *Зайцев И. В.* Крымская историографическая традиция XV–XIX веков: пути развития: рукописи, тексты, источники. М., 2009.

бусурманские» и «часовник татарской». Вскоре, по замечанию касимовского царевича Сеид-Бурхана (точнее сказать, его матери Фатимы-султан и деда Ак-Мухаммед сеида Шакулова, писавших за малолетнего царевича), касимовский царь Арслан б. Али взял за себя свою тетку с падчерицей «в шею да в тело». От этого брака родится дочь Салтыкай (1616 г.). После смерти Арслана в 1626 г. жена и дочери уехали в Ярославль. Им назначен поденный корм, Карачаце — 25 копеек в день, Салтыкай и Алтын — по 30 копеек. Карачаца умерла 2 апреля 1628 г.[1]

Ярославль являлся еще одним городом, в котором могли собираться значительные библиотечные собрания восточных авторов. Откуда нам это известно? Городу в XVII в. суждено было стать своеобразной столицей знатных мусульманских выходцев в России. Хотя можно предположить, что это произошло несколько ранее, еще в конце XVI в. (между 1591 и 1593 г.) и первоначально было связано с поселением в городе отдельных представителей двора крымского царевича Мурад-Гирея. Позднее здесь появились потомки хана Кучума, ногайские и сибирские выходцы. Они проживали в этом городе и получали натуральные и денежные дачи на свое содержание из его доходов[2]. В городе, в частности, проживала супруга сибирского сеида Дин-Али, дочь Кучума и ханши Лилипак Нал[3]. Вывезли ли самого сеида в Европейскую Россию, нам неизвестно. По косвенным признакам это вполне можно предположить. А вот его сыновья остались в Сибири[4].

Выполняли абызы и некоторые административные функции. По крайней мере, в начале XVIII в. именно на них возлагался сбор отдельных видов государственных налогов (медовый сбор) со служилых татар «их приходу». Также именно они со-

---

1 *Беляков А.В.* Авган-Мухаммед б. Араб-Мухаммед в России первой половины XVII века // Тюркологический сборник: 2006. М., 2007. С. 103–104.

2 *Беляков А.В.* Дорога царевича Мурад-Гирея в Астрахань // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия «История». Международные отношения. Вып. 1. 2013. Т. 13. С. 92–97.

3 *Беляков А.В.* Политика Москвы по заключению браков служилых Чингисидов // Тюркологический сборник: 2007–2008. М.: Восточная литература, 2009. С. 35–55

4 *Селезнев А.Г., Селезнева И.А., Белич И.В.* Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального. М., 2009. С. 141.

вершали обряд «венчания» и отвечали за сбор венчальных денег с «первоженцев»[1]. Они также оставляли по просьбе неграмотных служилых татар вместо них рукоприкладства на тех или иных документах[2]. В Темникове 1604 г. отмечен посадский абыз Кул-Сеит Мазин Кул-Дербышев. В первую очередь он, конечно же, отправлял религиозные обряды. Но, вполне возможно, что в его задачу входил также привод к шерти (присяга, клятва) на Коране в ходе судопроизводства в воеводской приказной избе. За это он вполне мог получать определенное жалование[3].

На выполнение широкого спектра задач указывает значительное число абызов в Касимове начала XVII в. Город был одним из главных центров комплектования Посольского приказа переводчиками и толмачами (переводчик устной речи) ряда восточных языков: татарского (в том числе крымского и ногайского), арабского и персидского. Известно, что касимовский Эмин абыз, входивший в состав двора касимовских царя Арслана и царевича Сеид-Бурхана, неоднократно вызывался в столицу для переводов[4].

Количество абызов было значительным. Так, в 1627 г. в Касимове их насчитывалось шесть человек[5]. В 1646 г. также шестеро, в том числе и сторож мечети[6]. В начале XVIII в. в каждом татарском селе Касимовского уезда имелось не менее чем по одному-двум абызу[7]. Но подобную ситуацию мы можем наблюдать далеко не повсеместно. Так, в Кадоме конца XVII в. абызов явно не хватало для того, чтобы обслуживать город и прилегающие территории. Достаточно было одному из них покинуть город, как с рукоприкладством (аналог подписи за неграмотного человека)

---

1 Государственный архив Рязанской области. Ф. 1750. Оп. 1. Д. 375, 382, 385.

2 Российский государственный архив древних актов. Ф. 1167. Оп. 1. Д. 582, 585, 1422, 2088, 2100, 2137.

3 Российский государственный архив древних актов. Ф. 1167. Оп. 1. 1604 г. Д. 1443. Л. 62.

4 Российский государственный архив древних актов. Ф. 131. 1646 г. Д. 6.

5 *Вельяминов-Зернов В.В.* Исследование о касимовских царях и царевичах. СПБ. 1866. Ч. 3. С. 65.

6 Переписная книга по городу Касимову за 1646 (7154) г. // Труды Рязанской ученой архивной комиссии 1891 г. Т. VI. Рязань, 1892. С. 7.

7 Государственный архив Рязанской области. Ф. 1750. Оп. 1. 375, 382, 385, 421.

на официальных документах возникали проблемы. В таком случае татары обращались к грамотной части русского населения. С принесением шерти тогда приходилось ждать.

Таким образом, мы видим, что роль абызов в Русском государстве XVI–XVII вв. была более чем заметной для мусульманского населения. Но при этом мы вынуждены констатировать, что на настоящий момент мы находимся в самом начале пути по исследованию данного явления.

ДОЛГИЕВА М. Б., ХАРСИЕВ Б. М. — Г.

ВКЛАД МУСУЛЬМАНСКИХ ПРОСВЕТИТЕЛЕЙ В РАЗВИТИЕ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ ИНГУШЕТИИ (вторая половина XIX — начала XX в.)

Важным явлением в культуре народов Северного Кавказа, в т. ч. Ингушетии, стало мусульманское просветительство, которое сыграло положительную роль в развитии общественно-политической мысли и просвещения горцев.

Одним из направлений общественной мысли является конфессиональное просветительство, которое представляет собой составную часть не только общероссийского, но и мирового общественного движения, свидетельствующее о том, что восточная культура оказала большое влияние на развитие культуры Северного Кавказа и Ингушетии. К сожалению, этой проблеме до сих пор не уделялось должного внимания. Всё, что было связано с религией, в т. ч. и с исламом, объявлялось неполноценным, реакционным и тормозящим развитие. Такой подход был особенно актуальным в годы советской власти. Отрадно отметить, что сегодня началось возрождение культуры, которая десятилетиями находилась в забвении. У исследователей появилась возможность объективно оценить все процессы, протекавшие в обществе, и рассмотреть роль представителей мусульманского просветительства в их развитии.

Историк А. И. Ионова в своей работе справедливо отмечает, что «обращение к суждениям и идеям, исканиям и спорам мусульманских просветителей помогает восста-

Долгиева Марем Белановна — канд. ист. наук, проф. каф. истории России, Ингушский государственный университет (386132, Россия, Республика Ингушетия, г. Назрань, м/о Гамурзиево, ул. Магистральная, д. 39). E-mail: Dmariam1966@mail.ru

Харсиев Борис Магомет-Гиреевич — канд. филос. наук, зав. отделом этнологии Ингушского научно-исследовательского института имени Чаха Ахриева (386001, Россия, Республика Ингушетия, г. Магас, ул. Д. Мальсагова, д. 11). E-mail: harsievfilial@mail.ru

новить преемственность в общем потоке отечественной мысли, а ее современным представителям — найти опору в духовном наследии предшественников. Среди трудностей на этом пути — многие пробелы в познании самого наследия, деформированность общих о нём представлений из-за прежних тенденциозных трактовок, умолчаний и т. п. Такие провалы, перекосы и искажения имели место в сравнительно недавних религиоведческих публикациях, особенно — по истории религиозных направлений общественной мысли. Подобная участь не обошла, в частности, мусульманское просветительство и реформаторство, его виднейших вдохновителей и лидеров в дооктябрьской России»[1].

Народы, проживавшие на территории Северного Кавказа, в т. ч. и в Ингушетии, перенимая мудрость и навыки отцов и дедов, создали свою богатую и самобытную духовную культуру. Важной её составной частью была религия. Она сопровождала человека с первых и до последних дней его жизни, воспитывая и поучая, помогая пережить неизбежные в жизни горести и страдания. В религии были сосредоточены и проблемы мировоззрения, и нравственные начала жизни[2].

Во второй половине XIX в. основная часть населения Ингушетии исповедовала ислам суннитского толка, но проживали на этой территории и православные, и представители сект баптистов[3].

После окончательного утверждения ислама как общенациональной религии, наступает новая эпоха в развитии этнического сознания ингушей. Её основой становится ислам, который оказывает огромное влияние на развитие всей национальной культуры.

В условиях отсутствия широкой системы светского образования и дефицита педагогических кадров на Северном

---

1 *Ионова А. И.* Исмаил Гаспринский о судьбах мусульман России // Вестник Российской Академии наук, 1992. № 6. С. 88–97.

2 http: // klio, 3dn ru/index 10–4

3 *Долгиева М. Б.* Мусульманское просвещение в Ингушетии в конце XIX — нач. XX в. // Ислам в России и за ее пределами: история, общество, культура: материалы международной научной конференции. Магас; СПб, 2011. С. 568.

Кавказе и в Ингушетии в рассматриваемый период роль просветителей народа брали на себя исламские богословы. Важными задачами мусульманского просветительства на данном этапе были:

– пропаганда ценностей исламской религии среди населения;

– создание системы исламского образования, через открытие примечетских школ (хьужаре) и школ более высокого уровня типа (медресе);

– обучение грамотности;

– знакомство с арабской литературой и её изучение;

– подготовка и издание литературы;

– подготовка кадров;

– воспитание нравственных начал у детей и влияние на духовно-нравственную жизнь паствы;

– обучение основам гигиенических правил;

– изучение и усвоение богатого наследия мусульманских теологов.

В XIX в. в Ингушетии было мало светских школ, и в связи с этим проводниками грамотности среди ингушей были представители мусульманского духовенства. При их поддержке почти во всех сёлах создавались начальные школы — хьужаре. Они открывались в основном при мечетях и содержались за счет пожертвований, во главе их стояли муллы[1].

Благодаря деятельности мусульманских просветителей в начале XX в. в Ингушетии были также открыты и средние мусульманские учебные заведения — медресе, в стенах которых готовили учителей арабского языка, будущих мулл. Здесь учеников учили трактовать суры из Корана, переводить его, знакомили с арабской литературой.

Исследователи по разному оценивают деятельность этих мусульманских школ (хьуажаре и медресе). Некоторые считают, что пропаганда религиозной мистики, зубрёжка

[1] *Долгиева М.Б.* Указ. соч. С. 568.

не могут дать положительных результатов[1]. Так, например, первый ингушский учёный-этнограф Ч. Ахриев выступал с критикой этих школ, отстаивая необходимость организации массового светского образования и, прежде всего, посредством русского языка[2]. Известный просветитель Исмаил Гаспринский критиковал школы-мектебы за их оторванность от быстро меняющейся современной жизни, несоответствие духу времени. Он пропагандировал новые методы обучения, связанные с отказом от бездумной зубрежки, схоластики и догматизма, нацеленные на поддержание в учащихся стремления к саморазвитию и самосовершенствованию[3].

Другие исследователи слишком преувеличивали их роль. Так, Р. М. Абдулаева в своей работе пишет: «Система мусульманского образования в течение веков имеет в целом прогрессивное культурно-образовательное значение. Социально значимым следствием его внедрения в свое время во всех регионах Северного Кавказа были распространение грамотности, рост престижа знаний и образованности среди местного населения»[4]. При этом нельзя забывать, что духовенство в тот период явилось единственным сословием, на которое можно было опереться в деле распространения грамотности, хотя и арабской, а также духовного просвещения.

В традиционной мусульманской системе образования главным образом развивается память путем заучивания наизусть Корана и хадисов, различных комментариев к священным текстам[5].

---

1 *Гонтарева Е. Н.* Горские школы в дореволюционной Чечено-Ингушетии // Известия. Статьи и материалы по истории Чечено-Ингушетии. Вып.1. Грозный, 1985. С. 133.

2 *Ахриев Ч. Э.* Этнографический очерк ингушевского народа с приложением его сказок и преданий // Терские ведомости. 1872. № 42 С. 1.

3 *Ионова А. И.* Указ. соч. С. 97.

4 *Абдулаева Р. М.* Формирование духовно-нравственных качеств учащихся в условиях современного общества // Ислам в России и за ее пределами: история, общество, культура: материалы международной научной конференции. Магас; СПб. 2011. С. 560.

5 *Рощин М. Ю.* Мусульманское образование и воспитание // Ислам в России и за ее пределами: история, общество, культура: материалы международной

Мусульманские богословы воспитывали своих учеников, прививая им такие нравственные ценности, как сострадание, милосердие, честность, достоинство, благородство, верность, целеустремленность. Нравственные ценности религии в совокупности с национальными традициями оказывали самое благотворное влияние на воспитание подрастающего поколения. Эти школы были единственным очагом образования в Ингушетии в тот период, и в этом было их преимущество, а выпускники медресе были достаточно образованными для своего времени людьми[1].

Мусульманское просветительство является составной частью народного образования на Северном Кавказе, и в Ингушетии в частности[2].

Во все века у каждого народа были люди, выделяющиеся своими личными духовными качествами, которые служили образцом для подражания и которые имели право учить других, пользуясь своими способностями и заслуженным авторитетом в обществе[3].

Именно такими людьми, сыгравшими особую роль в образовательном процессе на территории Ингушетии, были мусульманские просветители.

Наиболее известными деятелями мусульманского просветительства Ингушетии были: Тешал Ужахов, Мусса-мулла Махлоев, Элмарза-Хаджи Хаутиев, Абдурахман-Хаджи Акталиев, Дени и Багаудин Арсановы, Магомед Куркиев, Ильяс-Кади и Исмаил-Хаджи Озиевы, Батал-Хаджи Белхароев, Исхак-мулла Чапанов, Гайрбек-Хаджи Евлоев, Хусейн-Хаджи Гарданов, Тоуси-мулла Шадиев, Тейрсмал-Хаджи Гагиев, Хьаж-1ал Чапанов, Мурдал-Хаджи Аушев, Умар-мулла Ганиев, Сулейм-мулла Хамхоев, Мохъамад-мулла Оздоев, Усман-мулла Барахоев, Асхаб-мулла Кокурхоев, Ахмед-

научной конференции. Магас; СПб. 2011. С. 603.

1 *Долгиева М.Б.* Указ. соч. С. 571.

2 http://www.dissercat.com/content/pedagogicheskie-idei-i-vzglyady-dagestanskogo-prosvetitelya-ali-kayaeva-konets

3 http://www.dissercat.com/content/pedagogicheskie-idei-i-vzglyady-dagestanskogo-prosvetitelya-ali-kayaevakonets-xix-nachalo

мулла Арапханов, Изновр-мулла Албаков и многие другие, внёсшие большой вклад в развитие культуры края, распространение литературы и письменности на арабском языке. Остановимся вкратце на деятельности некоторых их них.

Абдурахман-Хаджи Акталиев — имя этого интеллектуала, мусульманского просветителя, философа широко известно в Ингушетии и за её пределами. Вышеперечисленные определения не охватывают все стороны его многогранной деятельности. Он был человеком энциклопедических знаний. Абдурахман-Хаджи был первым ингушским дипломированным арабистом. Начальное образование и воспитание Абдурахман получил в хьуажаре; первым его учителем был мулла Башир Ашиев, кумык по национальности (в 1858 г. его казнили за участие в Назрановском восстании). После изучения Корана и трех начальных книг (жайнаш) Абдурахман охотно продолжал постигать науки. По просьбе муллы Башира Ашиева его освободили от домашних дел. Так он проучился 7 лет и достиг хороших результатов[1].

Дальнейшую его учёбу прервали известные события, связанные с переселением в Турцию. В период переселения Абдурахман со своим братом Тассо оказался в Турции. На чужбине Тассо умер, не вынеся тяжёлых условий. После его смерти Абдурахман переехал в Стамбул. Здесь он поступил в медресе и успешно окончил его в 1882 г., получив титул улема[2]. За 17 лет пребывания в Турции Абдурахман в совершенстве овладел арабским и турецким языками. Турецкий период в жизни А. Акталиева ознаменовался близким знакомством с наиболее передовыми людьми этой страны, изучением прогрессивной арабской литературы. Но его непреодолимо тянуло на родину, он всё время мечтал вернуться домой. Для осуществления этой заветной мечты нужно было получить разрешение властей, которое никому не давалось. А. Акталиев решил вернуться домой

[1] Народ, 1993. № 14.

[2] *Озиев С. И.* Первый ингушский арабист — Абдурахман-Хаджи Акталиев // Сердало, 2002. 28 мая.

тайно. В 1883 г. он примкнул к паломникам, которые через Турцию следовали в Мекку, совершил с ними хадж и нелегально вернулся в Ингушетию. Путь его пролегал через с. Базоркино. Жители этого селения во главе со старшиной Мочко Базоркиным попросили его остаться у них на время и стать их муллой. В 1883 г. он стал исполнять здесь обязанности сельского муллы. Это был первый мулла-ингуш с высшим духовным образованием. Известный в то время своими прогрессивными идеями А. Акталиев был основателем первого медресе в Ингушетии в с. Базоркино. Многие из его учеников выбирали педагогическую деятельность, преподавали в примечетских школах и на дому, неся в массы достижения арабо-мусульманской культуры.

А. Акталиева знали в Ингушетии как человека правдивого, неустрашимого. Он всегда выносил мудрые и неоспоримые решения. Со всей Ингушетии к нему тянулись люди за советом, со своими проблемами. В 1892 г. он единогласно избирается окружным кадием. Ставка кадия находилась в крепости Назрань[1]. В этой должности он проработал в течение 20 лет. Кадий входил в состав горского словесного суда, должен был избираться населением, но в данном случае мнения большинства жителей и администрации края совпали. Об этом свидетельствует приказ начальника Терской области № 63 от 23 апреля 1891 г.: «… по представлению атамана Сунженского отдела, выдержавшего установленное испытание при Закавказском мусульманском духовном управлении Сунженского отделения, на звание эфендия житель с. Альты-Гамурзиевского Абдурахман Акталиев утверждается народным кадием в Назрановском горском народном суде»[2].

В сферу его компетенции входили такие вопросы, как заключение и расторжение браков, вопросы личных и имущественных прав и т. д. Абдурахмана-Хаджи уважали в на-

---

1 *Кодзоев Н.Д.* История развития судебной системы Ингушетии. Назрань: Пилигрим, 2006. С. 49.

2 Терские ведомости, 1891. № 31.

роде за ум, честность и справедливость. Находясь на посту кадия, он способствовал открытию в Ингушетии многих школ-медресе, воспитал целую плеяду ингушских учёных-богословов. Люди, получившие в них образование, вели борьбу за утверждение в них ислама. Абдурахман-Хаджи пользовался в Ингушетии непререкаемым авторитетом. В 1912 г. по его же просьбе его освободили от должности кадия. Умер А. Акталиев в 1928 г. в возрасте 94 лет.[1]

Другим выдающимся религиозным деятелем был *Магомед Кутиевич Куркиев* — поэт, просветитель, внёсший весомый вклад в развитие просвещения ингушей. Гуманистическая направленность прогрессивных идей Магомета Кутиевича Куркиева, рационализм и приоритет общественных интересов над личными выгодно отличают его от своих современников.

Он родился в с. Гамурзиево в 90-х гг. XIX в. Отец Магомета — Кути был участником Русско-турецкой войны 1877–1878 гг. У отца было огромное желание дать сыновьям образование. Старшего своего сына Бекмурзу отец определил в Назрановскую школу, а Магомета отдал в медресе. Учёбу в медресе Магомет проходил по ступеням: после изучения приёмов чтения Корана его перевели в младшее отделение медресе для муталимов, где изучались книги (жейнаш) об исламе, имане и Сунне, а затем переходили к изучению начальной грамматики арабского языка. В старшем отделении он переводил Коран с комментариями — это был высший курс арабистики. Книгу по арабской лингвистике «Алфият» (Тысячник), состоящую из тысячи стихотворных строк, он прекрасно знал с начала до конца. Наряду с изучением Корана, Магомет изучал и такие науки, как география, всеобщая история, поэзия. Магомет часто уходил в мечеть, находящуюся рядом с медресе. Там на полу раскладывал свои книги и часами работал над ними. В один из вечеров Магомет читал жейн, и чтобы проверить достоверность того, что там было написано, он залез на минарет и решил

[1] *Озиев С.И.* Первый ингушский арабист…

спрыгнуть. Друзья его отговаривали, но, увидев его решимость, стали ему подкладывать на предполагаемое место падения коврики. Спрыгнув, Магомет встал на свои ноги, доказав правдивость всего, что было написано в жейне[1].

Знатока арабского, ингушского языков Магомета Куркиева отличали универсализм дарований и душевная щедрость. Он писал стихи на арабском языке, а также на ингушском языке арабскими буквами. Этот факт подтверждает наличие у ингушей письменности на арабской графике. Он любил поэзию, читал наизусть стихи разных авторов. Писал эпиграммы, высмеивая лентяев, бездарных улемов. Он хорошо и глубоко изучил арабистику. При этом он не всегда соглашался с идеями, изложенными в некоторых арабских книгах, относился к ним критически, смело высказывал своё мнение. Не согласен был Куркиев и с течениями в исламе — он считал, что должен быть только один путь. Учителем Магомета был известный религиозный деятель Ингушетии Ильяс-мулла.

Самой заветной мечтой Магомета была поездка в Мекку. Все его помыслы были направлены на совершение хаджа, и он стал усиленно к нему готовиться. Попросив разрешение у Ильяса-муллы, он начал изучать последний раздел о хадже «Китабул-хьажи». По неизвестным нам причинам осуществить свою мечту в тот период ему не удалось.

В период существования Ингушской автономной области в Ингоблоно поступили две путёвки на арабский факультет Ленинградского института восточных языков. Было принято решение отправить на учёбу по путёвкам Куркиева Магомета Кутиевича из с. Гамурзиево и Омархаджиева Джамалдина Саадхажиевича из с. Базоркино. Одним из их преподавателей был известный арабист академик Игнатий Юлианович Крачковский, на которого студенты из Ингушетии произвели сильное впечатление. Позже в своей книге «Над арабскими рукописями», удостоенной Государствен-

[1] Информатор — Даурбеков Ахмед Ибрагимович, имам с. Долаково, Республика Ингушетия.

ной премии СССР в 1951 г., он писал: «В 20-х годах два ингуша, присланные для завершения образования в Ленинградский институт восточных языков, совершенно свободно беседовали по-арабски на разнообразные темы мировой политики и современной жизни, а один (вероятно, Магомет) с лёгкостью писал стихи по всем правилам старых арабских канонов[1].

По сведениям информаторов стало известно, что во время общения со своим учителем Ю. И. Крачковским Магомет на спичечной коробке нарисовал карту мира со всеми столицами стран[2].

После окончания 2-го курса экзаменационную работу Магомет написал в стихах на арабском языке, чем удивил преподавателей и студентов института. Но вскоре по политическим соображениям факультет арабистики был закрыт. И. Ю. Крачковский предложил Магомету работу в библиотеке при институте, обещал квартиру, хорошие условия жизни. Магомет, отказавшись от такой перспективы, вернулся домой. Дома он стал всё чаще думать о своей неосуществлённой мечте, о паломничестве в Мекку. Было принято решение поехать в Туркмению и нелегально перейти границу с Афганистаном. В один из дней он исчез из села. Есть и другая версия — что его преследовали власти, и поэтому он решил покинуть страну.

Из воспоминаний Ахмета Асланбековича Маматиева, сокурсника Магомета по медресе, известно, что он оказался в Туркмении. Переходя из кишлака в кишлак, ночуя в чайханах, он встретил человека, согласившегося перевезти его на афганский берег. На противоположном берегу Магомета задержали пограничники, и он около 3 месяцев сидел в тюрьме. Находясь в тюрьме, он написал жалобу на арабском языке в стихах, после чего его освободили. Вновь обратившись к властям, он просил разрешить ему продолжить

[1] *Крачковский И. Ю.* Над арабскими рукописями. 4-изд. М.: Наука, 1965.

[2] Информатор — Даурбеков Ахмед Ибрагимович, имам с. Долаково, Республика Ингушетия.

путь. Ему объяснили, что для того, чтобы добраться до Мекки, нужно пересечь границы 3 государств, и предложили остаться в Афганистане. Власти подвергали его многочисленным проверкам, устраивали встречи с афганскими арабистами. Убедившись, что основной целью перехода границы было желание совершить хадж, его оставили в покое. Вскоре Магомету предложили работу в министерстве просвещения в качестве инспектора по арабским школам. Затем его назначили заместителем министра просвещения по арабскому языку. Он был женат на афганке, имел двух детей. Находясь на чужбине, Магомет никогда не забывал свою родину. Вернуться домой ему было нельзя — его считали врагом советской власти. Умер Магомет Куркиев в 1975 г. По некоторым сведениям несколько учебных заведений в Афганистане названы именем Магомета Дошлакинского. Все служебные бумаги он подписывал: Мухьаммад Дошлакинский, Насиринский, что подтверждает его связь с родной землей. Магомет Куркиев был автором ряда бесценных работ, которые сегодня находятся в Петербургской арабской библиотеке при Институте восточных языков. Это «Мировой кризис», «Жемчужина ожерелья», «Для ищущего истинного пути», «Суть главного». Фотокопия последней работы имеется в личном архиве Салмана Озиева. Книга эта написана в стихах. Всего в книге 812 стихов[1].

На сегодняшний день ни одна из работ Магомета не переведена ни на русский, ни на ингушский языки, что вызывает огромное сожаление. Эти работы могли послужить прекрасным материалом для изучения мусульманского просветительства.

Мусульманские просветители стояли на позиции единения народа, осуждали вирдовую и тейповую вражду, позитивно влияли на духовную жизнь народа, ориентировали его на нравственные вершины.

[1] *Озиев С.* Куркиев Магомет Кутиевич // Литературная Ингушетия, 2002. № 1. С. 81–85.

Аскетизм этих деятелей — это не тщеславная демонстрация, рассчитанная на популярность, а норма их жизни, реальное, осознанное поведение, продиктованное внутренними убеждениями. Это те личности, о которых с уверенностью можно сказать, что образ их мыслей и поведения не расходились с их поступками, а находились в гармонии с ними.

Они придерживались норм и принципов общечеловеческой духовности и нравственности, осуждали зло и утверждали добро.

БУСКУНОВ А. М.

ИДЕИ ПРОСВЕЩЕНИЯ В ТРУДАХ ВЫДАЮЩИХСЯ МУСУЛЬМАНСКИХ ДЕЯТЕЛЕЙ РОССИИ

Российская Федерация является уникальной страной, которая расположилась на стыке Европы и Азии. Исторически Россия стала глобальной площадкой, где мирно соседствуют две культуры — христианского Запада и мусульманского Востока. Народы, принявшие эти вероисповедания, бережно сохранили свои национальные традиции. Религиозное самосознание, скрепленное многовековыми традициями, является ценным духовным составляющим, достоянием любого народа.

В настоящее время изучение различных сторон мусульманского сообщества, ее институтов и роль религиозных деятелей в историческом аспекте имеют несомненную актуальность и способствуют организации планомерной работы по возрождению духовных ценностей современных мусульман. Стоит отметить, что, несмотря на наличие научных трудов в области изучения исторического пути мусульман России, которые наметились за последние десятилетия, еще многие аспекты данной темы остаются вне поля зрения исследователей. В связи с этим проведение данной конференции весьма своевременно, и мы надеемся, что оно позволить глубже понять прошлое нашей уммы, по достоинству оценить роль выдающихся мусульманских деятелей дореволюционной России, понять творчество и глубинные мотивы активной жизненной позиции Мусы Бигиева и других исторических личностей той эпохи.

Вторая половина XIX — начало XX в. ознаменованы в России развитием капитализма, формированием новых обще-

Бускунов Ахтар Мухаметович — д-р ист. наук, доц., директор Центра гуманитарных исследований, Сибайский институт Башкирского государственного университета (453838, Россия, Республика Башкортостан, г. Сибай, ул. Белова, д. 21). E-mail: bashgu_coll@mail.ru

ственно-политических отношений, диктующих свои требования к экономической, политической и культурной жизни страны. Бурное развитие модернизационных процессов отражается на тюрко-мусульманском населении страны, наступает век просветительства и зарождения общественного движения джадидизма, направленного на усвоение и использование плодов российской и европейской культур для решения своих национальных и конфессиональных проблем. Новые идеи европейского и российского просвещения активно поддерживаются передовой мусульманской интеллигенцией, главным образом представителями прогрессивной части духовенства, а в Урало-Поволжье — передовыми лидерами татарской и башкирской буржуазии. Так, еще в середине XIX в. башкирский просветитель М. Уметбаев пробуждение угнетенного народа и дальнейшее его прогрессивное развитие связывал с идеей политической автономии.

В Волго-Уральском регионе ислам исповедовали в основном тюркские народы, что накладывало определенные особенности на восприятие ими политических процессов в стране. Религия для тюрко-мусульман была не только верой, она определяла весь образ жизни, общественно-политические воззрения и менталитет народа. А отсутствие в исламской традиции идеи политической нации как группового самосознания, этнокультурное родство татарского, башкирского, казахского и других тюркских народов России предопределили слияние национальных движений в единый общемусульманский поток.

В указанный период царская политика стремилась к политической и экономической интеграции мусульман и в целях эффективного управления страной тяготела к скорейшему установлению ее политической, социальной, правовой, административной однородности. Однако по мере распространения идей свободы в центре империи религиозное и национальное самосознание российских мусульман также возрастало, что в последующем привело к ускорен-

ной политизации их общественной жизни, развитию идей мусульманского либерализма.

Идейно-политические установки и государственно-правовые доктрины мусульманской интеллигенции, в том числе и татарских и башкирских депутатов Государственной думы России либерально-мусульманского толка, были нацелены на актуальные интересы мусульманского населения начала XX в., наиболее болезненными из которых был национальный и земельный вопрос, а также проблемы национального просвещения и государственности. В данный период развития общественно-политической мысли татар и башкир характеризуется существенным вкладом в теорию исламского просвещения, практику самоопределения нации и федерализма.

К концу XIX в. старометодные мектебе и медресе вследствие объективных причин развития общества требуют модернизации. Новый метод обучения начинает развиваться к началу 1860-х гг. в деятельности Х. Фаизханова с его проектом школьной реформы и Ш. Марджани с идеей татарской нации-миллета. Родоначальником джадидизма стал И. Гаспринский, который в 1883 г. приезжает в Казань, делится с Ш. Марджани планами реформ и в 1884 г. создает в Бахчисарае первое новометодное мектебе. До 1905 г. джадидизм встречал в целом благожелательное отношение властей, которое изменилось, прежде всего, вследствие поддержки его лидерами либеральной оппозиции в России во время революции 1905–1907 гг. и носило преимущественно светский характер. Теологически уже Ш. Марджани обосновал возможность реформ в сфере общественного развития. Одной из таких реформ была реформа образования — «усул джадид». Фактически всю реформаторскую деятельность мусульман России можно определить в нескольких основных аспектах: реформа образования, политическая реформа в России и создание конституционного правового государства и реформа ряда норм исламского права. При этом трудно говорить о четком разделении кадимистов и джади-

дов, особенно среди духовенства. Исследователи отмечают, что крайние позиции во всех областях занимали как реформаторы, так и консерваторы. Муса Бигиев и Зия Камали, выступавшие за реформу во всех трех сферах, были наиболее радикальными. Такие деятели, как Г. Баруди и Р. Фахретдин, не были сторонниками радикальных реформ шариата, но активно участвовали в политической деятельности и выступали в защиту политических прав мусульман[1].

Стоить отметить, что с первых дней появления мусульманской периодической печати М. Бигиев начинает публиковать свои статьи, посвященные религиозно-просветительским и общественно-политическим вопросам. Его сочинения были настолько радикальными, что в 1913 г. глава турецкого духовенства объявил книги М. Я. Бигиева антирелигиозными и наложил на них запрет[2]. Известны такие его труды, как «Основы мусульманской юриспруденции» (1910), «Взгляд человечества на божественное учение» (1911), «Мусульманский пост» (1911) и др.

По мнению Мусы Джаруллаха (Бигиева), признание свободомыслия положит конец делению мусульман на враждующие партии и группы. Давая оценку свободомыслию, Муса Джаруллах обращает внимание на правильное понимание идеи или понятия свободы. Ибо, что будет, если будут свободными мысли тех, кто не свободен в исламском смысле. Свобода — это не пустословие, не право говорить все, что бы ни пришло в голову, не защита любой глупости. По мнению Мусы Джаруллаха, такие высокие черты характера, как целомудрие, старательность, терпеливость, кротость, умение прощать, щедрость и благочестие, в своей основе являются составными частями свободы. Поскольку свобода — это избавление от всякого рода рабства и принуждения, то целомудрие — это избавление от власти низменных ин-

---

1 См.: *Хабутдинов А.* Джадидизм: уроки выученные и невыученные. http://www.pda.islamrf.ru/news/culture/history/18491/ 20.10.2011 16:21

2 См.: *Мехмет Гёрмез*. Муса джаруллах бигиев. http://do.gendocs.ru/docs/index-174605.html

стинктов и половых чувств; старательность — избавление от лени и праздности; терпеливость — избавление от страха и стеснения; кротость — избавление от гнева и злости; прощение — избавление от чувства мщения; щедрость — избавление от сребролюбия и стяжательства; благочестивость — избавление от эгоистических начал. По мнению Мусы Джаруллаха, основная масса отрицательных явлений и кризисов, поразивших современное мусульманское общество, является следствием слабости веры и религиозности, следствием того, что учение, вера и убеждение, которые преподаются в мусульманских учебных заведениях, не оказывают воздействия на сердца[1].

Многие мусульманские деятели критически относились с Бигиеву и его учениям. Так, Мурад Рамзи подверг жесткой критике таких реформаторов, как Муса Бигиев и его сторонники. Много места этому вопросу он уделил в своей книге «Мушаиʻа хизбу-р-рахман ва мудафаʻа хизбу-ш-шайтан» («О приверженцах партии «Ар-Рахмана» и защитниках партии шайтана». Оренбург, 1912)[2]. *Это еще раз свидетельствует о том, что в указанный период жили и активно творили многие просвещенные деятели из среды исламской уммы, каждый из которых внес достойный вклад в дело отстаивания исламских ценностей и интересов своего народа.*

Муса Бигиев был последним из мусульман-прогрессистов, нелегально эмигрировавших из Москвы в Китайский Туркестан. Сталинский террор 30-х гг. унес жизни практически всех видных мусульманских богословов.

Резюмируя, можно сказать следующее: развитое религиозное и просвещенческое движение, отстаивающее интересы башкирского и татарского народов, всевозможными мирными средствами возникает как ответная реакция на колонизацию и ограничение свобод. Вдобавок в это

---

1 См. Там же.

2 См.: Татарские богословы: Мурад Рамзи (1855–1934) http://www.info-islam.ru/publ/jandeks_novosti/tatarskie_bogoslovy_murad_ramzi_1855_1934/35–1–0–27889

время башкиры остаются в меньшинстве на своей земле, и передовая часть интеллигенции ищет пути развития своего народа, что находит отражение в общественной мысли данного периода. Если предшествующая эпоха кровавых башкирских восстаний против национально-колониального гнета характеризовалась подъемом национально-освободительного движения, то в этот период в общественную мысль России проникают европейские стереотипы мышления, европейские критерии оценки социальных явлений и реальной действительности. В указанный период среди мусульманской интеллигенции появляются прогрессивно настроенные люди, которые стремились к усвоению передовой русской и мировой культуры, создавали почву для дальнейшей борьбы народа по отстаиванию своих интересов и законных прав. При этом необходимо отметить, что большую роль в формировании и развитии просвещенческой мысли вообще и общественно-политической мысли татарских, казахских и башкирских просветителей в частности сыграла общественно-политическая и философская мысль и культура народов Востока, что требует специальных исследований.

ЗАРИПОВ А.Д.

ПРАВА ЖЕНЩИНЫ В ИСЛАМЕ В ТРУДАХ ТАТАРСКИХ УЧЕНЫХ

Тема женщины в исламе актуальна во все времена. Актуальность обращения к «женской теме» обусловлена негативными явлениями в современном российском обществе, которое переживает кризис института семьи, обесценивание семейных и духовно-нравственных ценностей. Преодоление этих тенденций невозможно без использования потенциала и исторического опыта различных конфессий и народов. Особенно это касается дореволюционной России, где духовные и нравственные позиции семьи в воспитании детей, привитии им традиционных ценностей были определяющими, а роль представительниц прекрасного пола — чрезвычайно велика и значима.

В этой связи вполне обоснован интерес к положению татарских женщин. Традиционные представления об их жизни и роли в обществе до 1917 г. носят односторонний характер. Образ татарки обычно ассоциируется с затворницей, занимавшей подчиненное положение в семье и обладавшей ограниченными социальными правами. Закреплению данного стереотипа в общественном сознании в немалой степени способствовала принадлежность татар к исламскому миру. Тезис о бесправности женщины в исламе воспринимается как аксиома, хотя он далек от истины и проистекает от искаженного восприятия европейцами мусульманских традиций и ценностей. При этом забывается, что и в западных цивилизациях женщины до недавнего времени были поставлены в подчиненное положение к мужчине. Поэтому

Зарипов Айназ Дагиевич — аспирант третьего года обучения отдела истории общественной мысли и исламоведения Института истории имени Шигабутдина Марджани Академии наук Республики Татарстан, воспитатель IT-лицея Казанского (Приволжского) федерального университета (420014 Россия, Республика Татарстан, г. Казань, Кремль, подъезд 5). E-mail: ainazzaripov@gmail.com

целью данной работы является изучение образа настоящей татарки-мусульманки.

Татарские мыслители одними из первых обратили внимание на проблему женщины в мусульманском обществе. Рассмотрению связанной с ней тематики положили начало писатели-просветители конца XIX — начала XX вв. — М. Акъегет-Задэ, З. Бигиев, З. Хади, Ф. Амирхан, Г. Ибрагимов, М. Гафури, Г. Тукай, Р. Фахретдинов, Г. Исхаки, З. Кадыйри и др. Все чаще героями их произведений становилась мусульманская женщина. Заявленная в национальной художественной литературе женская проблема получила дальнейшее развитие в татарской публицистике. Таким образом, общественная и творческая деятельность мусульманской интеллигенции вывела женский вопрос в ряд актуальных общественных проблем мусульманского мира, требующих незамедлительного решения. Началось активное обсуждение данной проблематики с позиций различных общественно-политических течений, имевших место на мусульманском Востоке. Данная тема не сходила со страниц татарской религиозной и светской прессы начала XX в.

Например, Муса Бигиев считал, что ислам, имея по сравнению с другими религиозными системами ряд преимуществ, может гордиться одним из них — почтительным отношением и уважением к женщине. Но вместе с тем Муса Бигиев отметил, что в кладезе мусульманских знаний и наук отсутствует отдельный богословский труд, который был бы специально посвящен проблеме женщины. Он не отрицал, что некоторые аспекты этого вопроса находили отражение в различных богословских сочинениях правового характера, но при этом они носили разрозненный и бессистемный характер[1]. Муса Бигиев отметил, что проблему хиджаба затронул в своих трудах Ибн Араби и, будучи почитателем этого мыслителя, сожалел, что наследие древнего суфийского мыслителя было предано забвению. Несомненно, сказался

[1] *Бигиев Муса Джаруллах*. Женщина в свете священных аятов Благородного Корана. Берлин: Zonna, 1933. С. 9–12.

и личный опыт Мусы Бигиева, непосредственно знакомого со всем комплексом проблем исламского социума. Он писал: «Уважительное, почтительное отношение к женщине было привито мне кораническим воспитанием»[1].

Р. Фахретдин и З. Камали обращают пристальное внимание на те преимущества, которые ислам дал женщине по сравнению с другими религиозными установлениями и нормами эпохи джахилийи (невежества). Р. Фахретдин приводит в пример иудеев, арабов домусульманского периода, персов и индийцев, число жен у которых могло быть любым, поэтому ограничение их до четырех, считает мыслитель, было большим шагом вперед. Кроме того, он упоминает, что женщины очень часто в те далекие времена считались имуществом мужа и не имели никаких прав, а у индийцев вынуждены были даже в случае смерти супруга последовать за ним в могилу. Существовала традиция хоронить родившихся девочек заживо[2]. Мужчины могли жениться бесчисленное количество раз, а развод для них не отягчался формальностями. Ислам отменил ряд бесчеловечных правил и обычаев[3]. Кроме того, ислам дал право и женщине на развод при определенных обстоятельствах, что не встречается в других религиозных системах и представляет, по мнению З. Камали, несомненное преимущество последней мировой религии. Таким образом, ученые считают, что ислам реформировал семейно-брачные отношения, совершенствуя их правовую и этическую основы.

А. — Х. Максуди и Р. Фахретдин считают, что женщина — существо особое и обращаться с ней нужно осторожно, с пониманием ее более хрупкой природы: «Женщины по сравнению с мужчинами душевнее и человечнее»[4]; «Необходимо всегда и во всем заботиться о жене и помогать ей»[5]; «По от-

---

1 Там же. С. 7–8.

2 *Фәхретдин Р.* Җәвамигуль кәлим шәрхе. Казан: Иман, 1995. С. 321.

3 *Камали З.* Фәлсәфәи игътикадия. Фәлсәфәи исламиядән 1 кис. Уфа: Шәрык матбагасы, 1910. С.220–221.

4 *Фәхретдин Р.* Җәвамигуль кәлим шәрхе. Казан: Иман, 1995. С.521.

5 *Максуди А. — Һ.* Шәригать хөкемнәре. Казан: Татар. кит. нәшр., 1997. С.19.

ношению к девочкам в семье необходимо проявлять больше милосердия и мягкости»[1].

З. Камали тоже считает, что женщина отличается от мужчины, однако это отличие отнюдь не в ее пользу: «Мужчины в физическом и духовном отношении выше женщин. Их разум совершеннее. Терпения больше»[2]. Причем это утверждение никак не подтверждается ни аятами, ни хадисами. Просто таково личное мнение философа.

Мухаммад Нажип Ат-Тунтари в начале своей книги «Права женщины в исламе» говорит о том, что «ислам дал женщине такие права, каких нет ни в одной другой религии, которые установили бы равные права мужчин и женщин. Также он упоминает о том, что в доисламские времена женщина была в униженном состоянии[3]. В те времена такое явление было распространено во многих крупных государствах (Персия, Византия, Индия и др.). Евреи использовали женщин как служанок и могли продавать их. Арабы-невежды в доисламский период использовали своих дочерей как богатство. Женщину, у которой умер муж, наследники могли или продать, или взять себе в жены. Закапывание дочерей заживо, развод неограниченное количество раз — все это было распространено у арабов в доисламский период[4].

В исламской религии женщина — самостоятельная личность, у которой есть имя, например Праведная Аиша и т. д. В Европе же в начале XX в. у женщин нет своей фамилии, она носит фамилию своего мужа и считается глупой личностью. Если сравнить Европу и исламские страны, то, по меркам ислама, женщина — такая же личность, как и мужчина, имеющая права. Таким образом, автор в начале своей книги приводит сравнение Запада и Востока, невежества и ислама, говоря нам о том, что эта проблема — неуважение женщины

1 Там же. С. 26.

2 *Камали З.* Фәлсәфәи игътикадия. Фәлсәфәи исламиядән 1 кис. Уфа: Шәрык матбагасы, 1910. С. 221.

3 *Тунтари М.* Права женщины в исламе. Уфа, 1917. С.4.

4 Там же. С. 4–5.

как личности — появилась давно и начала распространяться на все страны еще до прихода ислама[1].

Далее автор в своей книге перечисляет права женщин, установленные исламской религией:

1) Равенство прав. В общих приказах шариата мужчина и женщина равны — об этом упоминается как в Коране, так и в сунне Пророка Мухаммада (с. а.с.)[2].

2) Право в получении знаний. В получении знаний, с точки зрения исламской религии, мужчина и женщина равны. То есть как для мужчины, так и для женщины получение знаний является обязанностью. В древние времена среди женщин было много ученых, даже тех, которые были муфтиями и издавали фетвы, преподавали различные исламские дисциплины. Во времена правления Аббасидов и Оммеядов среди женщин все больше и больше начало появляться знаменитых ученых, писателей. Это еще раз показывает важность равенства женщины и мужчины в исламе, даже в получении знаний. В Европе же в это время женщины были лишены возможности получения знаний. После развала арабского султаната потух свет знания, ученых, занимающихся исламской религией, становилось меньше и начали появляться ложные мысли о том, что «девушек не нужно учить читать и писать, они не должны получать знания, а должны только воспитывать детей»[3].

3) Культурное право. В культурном праве женщины и мужчины тоже равны. Женщина без разрешения мужа может участвовать в торговле, дарить подарки, платить вакф. У нее есть право выбора распоряжения средствами. В Европе женщины до сегодняшнего дня были лишены этих прав[4].

4) Право участия в общественной жизни. Как известно из аятов Корана и жизнеописания Пророка Мухаммада (с. а.с.), женщины могут принимать участие в важных обще-

---

1 Там же. С. 5–6.

2 Там же. С.5.

3 Там же. С. 6

4 То есть без разрешения мужа распоряжаться его имуществом.

ственных делах, могут высказывать свое мнение. Пророк Мухаммад (с. а.с) в жизненно важных вопросах брал клятвы не только с мусульман, но и с мусульманок[1]. Шариат разрешил женщинам принимать участие в общественных и политических делах. В Европе же до сих пор слышится о притязаниях женщин по поводу права голоса. Если женщины будут иметь право голоса, то это будет вынужденным для них, потому что если они не будут участвовать в этом, то пропадет половина голосов, что приведет к потере силы и плохим последствиям для религий и нации[2].

5) Право участия женщин в войнах и сражениях. Даже если женщинам не обязательно участвовать в войнах, из истории видно, что в первые века ислама многие женщины принимали участие в войнах[3].

6) Право на выбор супруга. Женщины, с точки зрения исламского шариата, по достижении совершеннолетия без разрешения опекуна могут сами выбирать будущего супруга. Однако, вследствие того что женщины мягкие, доверчивые, они могут выйти замуж по глупости, невежеству. А право опекуна женщины выбирать мужа защищает ее от плохого выбора и, с точки зрения шариата, более правильно[4].

7) Право на развод. Право давать развод принадлежит мужчине, однако в вынужденных ситуациях как мужчина, так и женщина имеют одинаковые права на получение развода. Развод без причины будет действительным только в вынужденном случае. Многие ученые говорят: «Развод в основе запрещен, разрешен только в вынужденных ситуациях». В случае, когда развод необходим, если мужчина откажется давать своей жене развод, то жена вправе возложить обязанности по получению развода на судью, т. е. в этом случае судья будет решать — давать супругам развод

[1] Например, Айша (р. г.) и Фатима (р. г.) принимали участие в делах халифата.
[2] Там же. С. 7–8.
[3] Там же. С.8
[4] Там же. С.8–9.

или нет. Если рассматривать развод с точки зрения пользы, то в шариате он считается одним из величайших мудростей. В Европе же развод был принят как культурный закон. По мнению автора, развод разрешен только в вынужденных обстоятельствах, при этом и мужчина и женщина имеют равные права на получение развода. Опираясь на те времена (начало XX в.), автор хочет сказать, что развод запрещен без каких-либо на то оснований и что может применяться только в вынужденных ситуациях, что было актуально на начало XX в. В те времена разводы были не настолько частыми, как сейчас, и семьи были более долговечными и крепкими[1].

8) Многоженство. По поводу этого вопроса автор вначале указывает, что многоженство было распространено не только у мусульман, но и у диких племен. И чтобы объяснить суть многоженства в исламе, автор приводит аяты из Корана, например: «Если вы боитесь, что не будете справедливы к сиротам, то женитесь на других женщинах, которые нравятся вам: на двух, трех, четырех. Если же вы боитесь, что не будете одинаково справедливы к ним, то довольствуйтесь одной или невольницами, которыми овладели ваши десницы. Это ближе к тому, чтобы избежать несправедливости (или бедности)» (сура «Женщины, аят 3)[2]. Автор говорит о том, что мужчина может взять себе помимо одной жены две, три или четыре, в случае если, например, жена бесплодная. То есть мужчина, для того чтобы продолжить свое потомство, если первая жена бесплодная, может взять себе вторую жену. Или, например, в первые годы распространения ислама из-за многих войн некоторые женщины оставались вдовами, и чтобы многие из них не оставались без воспитания, не погрязли во многих грехах, вынуждены были выходить замуж и становиться вторыми, третьими или четвертыми женами. Автор говорит о том, что многоженство в исламе не является обязательным, оно опирается на некоторые условия, описываемые в Священном Коране. Но в глазах многих лю-

[1] Там же. С.9–10.

[2] Здесь и далее перевод смыслов И. Ю. Крачковского.

дей многоженство понимается как запрещенное. Как видно из аята, брать в жены одну женщину — близко к справедливости. Если же мужчина не будет справедливым, то ему нужно брать только одну жену. Опираясь на свое время, автор говорит, что сейчас многоженство не вынужденно, и в этом нет необходимости. Из-за своей вынужденности в наше время многоженство понимается как запрещенное шариатом. Во время бракосочетания можно ставить условие не брать вторую жену при разводе с первой, беря ее материальное обеспечение — это есть борьба с исламским шариатом, справедливостью. Автор приводит вышеперечисленные слова не с целью показать многоженство как несправедливость по отношению к правам женщины, а с целью защитить ее права[1].

9) Право на наследство и свидетельство. Если посмотреть на эти вещи со стороны, то они кажутся для мужчины и женщины неравными. Даже если уделить наименьшее внимание этим двум вещам, то в них можно увидеть справедливость и естественность исламской религии. Так как ислам — естественная, справедливая религия, то и решения, выносимые исламом, также естественны и справедливы. Но по своей природе мужчины и женщины различны. Далее автор указывает, что это природное различие говорит о справедливости ислама.

Наследование. Автор начинает с вопроса: является ли несправедливостью, что мужчина получает одну часть наследства, а женщина только половину этой части? В чем причина этого? Автор сам отвечает на этот вопрос, говоря, что даже если мужчина и женщина, с точки зрения ислама, считаются полноценными людьми, но если посмотреть на их природные различия, то и различия в законах шариата для них будут естественными. Далее автор указывает на природное различие между мужчиной и женщиной. Так как на мужа возложена обязанность обеспечения семьи, различного рода трудности в жизни, то и наследство ему бу-

[1] Там же. С. 10–11.

дет больше, а так как женщина не способна принимать такого рода трудности по своей природе, то поэтому наследство ей будет в два раза меньше. В некоторых же семьях, когда женщина управляет домом, расходами, то есть берет на себя обязанности мужа, это не говорит о нарушении правил, а говорит о том, что муж противоречит своей природной натуре. В Коране Всевышний Аллах говорит: «Мужчины являются попечителями женщин, потому что Аллах дал одним из них преимущество перед другими и потому что они расходуют из своего имущества…» (сура «Женщины», аят 34). Автор, поясняя этот аят, говорит, что у мужчины должна быть способность руководить. Руководство, по мнению автора, включает в себя умение управлять домом, руководить средствами, умение вести семейные дела. В заключении автор предостерегает о невыполнении возложенных на мужчин обязанностей. Если мужчины не будут следовать возложенным на них обязанностям, то и женщины не будут соблюдать свои обязанности, а будут вынуждены выполнять обязанности мужа, что противоречит их природной сущности[1].

В заключение можно сказать, что каждый из вышеперечисленных мыслителей рассматривал ряд вопросов, среди которых можно выделить следующие:

1) Вклад ислама в изменение отношения к женщине.

2) Проблемы хиджаба, неравенство в законах наследования и свидетельства в суде.

3) Сущность женской натуры.

4) Проблемы отношения мужа к жене. Полигамия и талак (развод).

5) Нравственные качества жены и ее обязанности.

При всем различии мнений на проблемы женщины взгляды мыслителей сходятся в утверждении двух принципов. Во-первых, они считают, что ислам, ознаменовав новый этап в жизни человечества, решил раз и навсегда все социальные проблемы; если в обществе и имеются не-

[1] Там же. С. 11–12.

гативные проявления, то их причины лежат вне религии. А во-вторых, в качестве основного способа исправления неблагополучной ситуации в отношении женской части общества они предлагают ввести полноценное и разностороннее образование для женщин.

ВАСИЛЬЕВ Д.В.

ИСЛАМ В ПОЛИТИКЕ И ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВЕ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В ТУРКЕСТАНСКОМ КРАЕ[1]

Вопрос о взаимоотношениях царской администрации с исламским миром и духовенством стал предметом обсуждения лиц, участвовавших в формировании российской политики в Центральной Азии ещё в момент завоевания региона. Так, в январе 1865 г. оренбургский генерал-губернатор Н. А. Крыжановский в своем рапорте военному министру отмечал необходимость оказания давления на мусульманское духовенство[2] с целью снизить его влияние на население, ибо в противном случае оно «захватит в руки все пружины управления». Наиболее действенной мерой в этом направлении он считал ограничение вмешательства духовенства в судебную часть и постепенную замену традиционного суда — русским[3]. Следует заметить, что к мнению Крыжановского как специалиста по Центральной Азии весьма охотно прислушивались в Петербурге.

Иной позиции придерживался завоеватель Туркестана и его первый губернатор М. Г. Черняев. Еще накануне захвата Ташкента он направил в военное министерство записку, в которой рекомендовал правительству проявлять осторожность и внимание к мусульманскому духовенству, стремясь превратить его в одну из опор русской власти в крае. Заняв

---

[1] Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта проведения научных исследований «Политика Российской империи в Центральной Азии. Вторая половина XIX века», проект № 13–01–00150.

[2] Термин применяется условно, как это было принято в императорской России, по аналогии с сословной общностью православных священнослужителей.

[3] *Литвинов П. П.* Государство и ислам в Русском Туркестане (1865–1917) (По архивным материалам). Елец, 1998. С. 51.

Васильев Дмитрий Валентинович — канд. ист. наук, доц., доцент ГБОУ ВО МО «Технологический университет» (141070, Россия, г. Королев, ул. Гагарина, д. 42). E-mail: dvvasiliev@mail.ru

Ташкент, он заключил с представителями местного духовенства «соглашение», в котором от имени правительства обязывался сохранять в неприкосновенности ислам и все его институты, не вмешиваться в религиозную жизнь населения и деятельность духовенства. Последнее же обещало проявлять полную лояльность в отношении имперской администрации. В своём обращении к горожанам Черняев призвал их строго следовать предписаниям ислама, угрожая наказанием за неповиновение. По всей видимости, военный губернатор понимал, что ислам вполне может стать основой для интеграции региона в состав империи.

Однако не следует думать, что Черняев встал на путь попустительства исламу. В определённой мере он вмешивался в некоторые прерогативы мусульманского духовенства: отменил наиболее жестокие судебные наказания, сократил размеры оплаты услуг казиев и раисов, наказывал и отстранял от должностей провинившихся служителей культа, утверждал в должностях не только административных, но и духовных лиц, высылал за пределы края наиболее антироссийски настроенных представителей духовенства. Заметим, что все эти меры не вызывали недовольства местного населения. Более того, мусульманское духовенство готово было добровольно отказаться от избрания «туземных» должностных лиц, передав всё управление в руки военного губернатора. Оно видело новую власть сильной и великодушной. И повиновение ей (в нашем случае не принципиально, временное или постоянное) не противоречило установлениям ислама[1].

Такая политика генерала Черняева встретила активное противодействие со стороны Крыжановского, уверенного, что его подчиненный потворствует мусульманскому духовенству, усиливая его и ослабляя позиции имперской вла-

[1] См.: *Васильев Д. В.* Мусульманская политика Российской империи в Центральной Азии: диалог власти и местной элиты // Многообразие религиозного опыта и проблемы сакрализации и десакрализации власти в христианском и мусульманском мире: научный доклад / под ред. А. В. Гладышева, В. Б. Устьянцева. Ч. 2. Саратов, 2005. С. 286–288.

сти. Эта точка зрения была поддержана Д. А. Милютиным. Военный министр в своей записке императору подчеркивал, что ослабление мусульманского «клира» должно было стать одной из важнейших задач российской политики в регионе. И решить эту задачу (избегая открытой конфронтации и действуя исподволь) он полагал, перенеся в Центральную Азию северокавказский опыт учреждения военно-народных судов (мехкеме), в которых исламские духовенство играло второстепенную роль[1].

Для реализации этой идеи был избран мало знакомый с местной спецификой (но зато имевший большой опыт административной работы в кавказском управлении) Д. И. Романовский, сменивший Черняева на посту военного губернатора Туркестана. На его долю выпало введение в действие Временного положения об управлении Туркестанской областью, утвержденного императором в августе 1865 г.[2]

Что касается управления коренным населением области, то военный губернатор в соответствии с новым законом осуществлял его на основании общих правил, установленных для губернаторов, и в соответствии с инструкцией командующего войсками Оренбургского округа. При этом он имел право назначать и смещать лиц из местного населения, заведующих местным земским управлением. Временное положение содержало и список должностных лиц из коренного населения. Для кочевников (киргизов) это были родоправители, бии, манапы. Для оседлых (сартов) — аксакалы, раисы, базар-баши и казии[3]. Аксакалы стояли во главе оседлого населения и соединяли в своем лице административную и полицейскую власть. На серкерах и зякетчах лежали обязанности по взиманию податей. Наблюдение за чистотой туземных нравов было главным занятием раисов. Непосредственными начальниками всей местной адми-

[1] Там же. С. 288.

[2] 1865 августа 6. Временное положение об управлении Туркестанской областью // Полное собрание законов Российской Империи. Собр. 2 (ПСЗРИ-2). Т. 40, отд. 1. 1865. СПб., 1867. № 42372.

[3] Там же. С. 881.

нистрации являлись управляющие туземным населением. Подчинялись они начальникам отделов[1]. На управляющих возлагались следующие обязанности: надзор за работой «народных» судов; забота о неприкосновенности проходящих караванов; об охране лесов и оросительных систем; разрешение споров о пользовании арыками между кочевниками и оседлыми жителями; наблюдение за правильностью и исправностью взимания податей, исполнением повинностей и предписаний администрации местным населением.

Анализ Временного положения об управлении Туркестанской областью показывает, что в управлении коренным населением сочетались стремление властей подчинить местные органы российской администрации и сохранить некоторые основы традиционного самоуправления (выборные должностные лица первичной городской администрации, «народные» суды и пр.). Несовершенство предложенной административной системы подталкивало областное начальство к поискам неординарных управленческих решений, к экспериментам с новыми административными органами, на которые вынужден были идти военный губернатор области.

Итоги управления Д. И. Романовского Туркестанской областью были подведены во всеподданнейшем отчете генерал-адъютанта Крыжановского по управлению Оренбургским краем с марта 1866 по февраль 1867 г.,[2] важной частью которого стали его размышления о роли мусульманского духовенства: «Тотчас по завоевании нами Ташкента образовалось убеждение, что управление в нём было совершенно теократическое, что духовенство занимало первенствующее место и всецело владело умами жителей, отчего и составляло в крае такую важную силу, что бороться с ней казалось делом опасным, тем более что в населении Ташкента пред-

[1] Там же. С. 880.

[2] Российский государственный военно-исторический архив (РГВИА). Ф. 400. Оп. 1. Д. 63. Л. 241–245.

полагали найти массу нафанатизированных мусульман. Понятия эти оказались на деле отчасти неверными, а отчасти преувеличенными, но существованием их, хотя и временным, воспользовались несколько влиятельных лиц для действительного утверждения за духовенством первенствующего положения и почти верховной власти»[1]. Скорее всего, здесь генерал-губернатор весьма недвусмысленно указывал на М. Г. Черняева, не только сохранившего значение высших мусульманских духовных лиц в области, но и установившего с ними тесные взаимовыгодные контакты. В этой связи Крыжановский упоминал об адресе с просьбой о подданстве России, составленном казы-каляном и поданном ему в Ташкенте в 1865 г. Этот адрес содержал неприемлемые, по мнению генерал-губернатора, требования привилегий для местного духовенства, что не мог быть принято правительством ни под каким видом. Нельзя было допустить, чтобы казы-калян мог «присвоить себе помощию самих победителей власть, ему никогда не принадлежавшую»[2].

Заслугой военного губернатора Романовского стало лишение мусульманских духовных лиц административного статуса. Крыжановский отмечал, что это положение было закреплено учреждением под председательством русского офицера мехкеме, сосредоточившего в себе все судебные дела и вопросы внутреннего управления Ташкентом. Генерал-губернатор подчёркивал, что «учреждение это было принято народом с особым сочувствием, доказавшим до очевидности, что в сартах не развит фанатизм религиозный». Вслед за этими изменениями политического курса областной администрации «народ избавился от вредных для нас влияний» и подал новый адрес с просьбой о российском подданстве «уже без всяких условий и с безусловной покорностью русской власти».

Следует признать, что руководство Д. И. Романовского Туркестанской областью вызвало недовольство в среде

[1] Там же. Л. 241 (об) –242.
[2] Там же. Л. 242.

местной элиты, инспирировавшей так называемое «Заявление ташкентских депутатов», направленное Н. А. Крыжановскому 2 апреля 1867 г.[1] Более всего заявителей беспокоило создание мехкеме. Они настаивали на сохранении прежнего суда казиев в соответствии с шариатом. В качестве компромисса с новой властью предлагалось поставить надо всеми казиями одного города выбранного народом и утвержденного русским начальством надзирателя (вали). Общее собрание всех казиев под его председательством должно было стать апелляционной инстанцией народного суда. Еще один компромисс состоял в том, что телесные наказания по приговорам народного суда предлагалось ограничить некоей мерой, наказания сверх которой можно было назначать лишь с санкции русского начальства. При этом «членовредительство как совершенно несогласное с духом русского законодательства» следовало вовсе отменить[2].

За всеми коренными жителями предлагалось оставить «полное право и доступ обращаться к русскому суду по русским законам». При этом избрать русский суд можно было как непосредственно перед тяжбой, так и уже во время разбирательства в народном суде. Правда, в последнем случае для перевода дела в российский суд предполагалось согласие обеих тяжущихся сторон. Дела же между коренными жителями и русскими должны были разбираться и решаться российскими органами по российским законам с участием депутата от местных жителей (от оседлых — вали; от кочевников — бий, представляющий заинтересованную сторону)[3].

Осуществляя мероприятия, имевшие целью резкое ограничение влияния мусульманского духовенства на местное население, Д. И. Романовский спровоцировал недовольство новой властью со стороны традиционной элиты и был заменён опытным администратором — особо доверенным

1 РГВИА. Ф. 400. Оп. 1. Д. 63. Л. 247–250 (об).
2 Там же. Л. 247–247 (об).
3 Там же. Л. 247 (об) –248.

лицом Д. И. Милютина и самого Александра II генерал-адъютантом К. П. Кауфманом. Но ещё до своего отстранения Романовский представил вышестоящему начальству свой проект Положения об управлении областью.

Причины, побудившие областное начальство пересмотреть Временное положение об управлении Туркестанской областью от 6 августа 1865 г., детально изложены в Объяснительной записке к Временному положению о военно-народном управлении в Туркестанской области[1].

Важной тенденцией, нашедшей отражение в проекте Положения, стало ограничение влияния религиозных настроений на административную систему в области. Составители законопроекта исключили из числа должностных лиц раисов, предоставив им возможность существовать на общественных началах. Было ослаблено и влияние казиев в судопроизводстве. Весьма значимо, что хотя в самом проекте Положения религиозный вопрос не рассматривался специально, в Объяснительной записке областная администрация чётко обозначила свою позицию: мусульманское духовенство «носит элемент если не враждебный, то не дружелюбный», и его следует ни касаться, ни признавать его прав и привилегий[2]. Пожалуй, это первое официальное заявление позиции местной российской администрации по мусульманскому вопросу, которая получила развитие в течение следующих десятилетий.

На долю К. П. Кауфмана выпало претворение в жизнь проекта Положения об управлении Семиреченской и Сырдарьинской областями,[3] принятого в качестве временной меры для управления Туркестанским краем в 1867 г. Этот документ прямо не затрагивал вопросы бытования ислама. Однако практика повседневного взаимодействия с миром

---

1 Там же. Д. 4770. Л. 1–13.

2 Там же. Л. 6–7.

3 Материалы по истории политического строя Казахстана. Т. 1. Алма-Ата, 1960. С. 282–316.

ислама ставила задачу формулирования некой доктрины в отношении него на государственном уровне.

Мусульманская религия в первые два десятилетия российского господства в Средней Азии не испытывала практически никаких притеснений и даже ограждалась от притязаний некоторых чрезмерно «патриотичных» администраторов и военных[1].

Уже в январе 1868 г. первый генерал-губернатор Туркестанского края К. П. Кауфман, выступая перед представителями мусульманского духовенства, сформулировал основной принцип своей религиозной политики. Он заключался в невмешательстве русской администрации в религиозную жизнь местного населения при лояльном отношении служителей культа к новой власти[2]. Политика эта, определённая самим генерал-губернатором как «игнорирование ислама», проявлялась в сдерживании распространения православия в крае, сохранении традиционных местных образовательных учреждений, в значительных послаблениях при строительстве новых культовых сооружений по сравнению с другими мусульманскими районами страны, выделении средств на охрану и реставрацию памятников исламской культуры, в довольно сложном и противоречивом отношении краевой власти к деятельности православной епархии. С другой стороны, русская власть в крае (и в первую очередь сам К. П. Кауфман) принимала меры к ограничению распространения мусульманской пропаганды на кочевое население Туркестана, произвела частичную секуляризацию вакуфных земель и официально запретила новые вакуфные завещания, препятствовала как созданию в Туркестане собственного исламского муфтията, так и передаче средне-

[1] Подробнее см.: *Васильев Д. В., Нефляшева Н. А.* Конструируя империю: исламские периферии России (вызовы, практики, участники) // Научные труды Института бизнеса и политики. Вып. 1: Восток: история, политика, культура. М., 2006. С. 8–51.

[2] См.: *Семёнов А.* Покоритель и устроитель Туркестанского края, генерал-адъютант К.П. фон-Кауфман I-й (Материалы для биографического очерка) // Кауфманский сборник, изданный в память 25 лет, истекших со дня смерти покорителя Туркестанского края, генерал-адъютанта К.П. фон-Кауфмана I-го. М., 1910. С. XVII.

азиатских мусульман в ведение Оренбургского магометанского духовного собрания. Последняя мера должна была содействовать изоляции туркестанских мусульман от влияния исламских фундаменталистов внутренних областей России. Эти положения политики «игнорирования ислама» указывают на то, что краевая власть в исследуемый период не видела в православной церкви помощника в деле распространения в генерал-губернаторстве начал российской государственности, стремилась при этом избежать активного и явного противодействия со стороны местного населения, вызванного религиозными конфликтами.

Несмотря на то что мусульманскую политику Кауфмана, с его лёгкой руки, принято называть «политикой игнорирования», её следовало бы назвать политикой позитивного нейтралитета, при которой исламские институты игнорировались как политическая сила и за которыми устанавливался контроль. Краевые чиновники были уверены, что без поддержки администрации ислам скоро лишится широкой общественной поддержки и перестанет быть популярным в среде местного населения. Этим был продиктован и отказ властей от утверждения в должностях избранных мулл и других представителей исламского духовенства, что ярко демонстрирует тенденцию отказа от конструирования в крае особого мусульманского духовного сословия[1].

Итак, проект Положения 1867 г. не касался вопросов бытования ислама. Однако практика повседневного взаимодействия с миром ислама ставила задачу формулирования некой доктрины в отношении него на государственном уровне.

Первая попытка законодательно оформить государственное отношение к исламу в Туркестане была предпринята в 1871 г., когда внутри краевой администрации был

[1] Подробнее см: *Васильев Д. В.* Русский Туркестан: судьба и власть (туркестанские генерал-губернаторы в 1865–1886 гг.) // Азиатская Россия: люди и структуры империи: сборник научных статей. К 50-летию со дня рождения профессора А. В. Ремнева / под ред. Н. Г. Суворовой. Омск, 2005. С. 351–392.

выработан проект Положения для управления Туркестанским краем, призванный на четверть века стать основным законом, регулирующим разные стороны социальных отношений в регионе.

Часть V проекта Положения «О мусульманском вероисповедании в Туркестанском крае» провозглашала, что «мусульманская вера в пределах Туркестанского края терпится, но не охраняется». Ни одна религиозная догма, обычай или не должны были противоречить российскому закону. Этот закон не ставил никаких ограничений перед верующим в выборе каких-либо религиозных течений или вероучителей, позволял мусульманам возводить мечети, но лишал эти сооружения особого культового статуса, приравнивая к любому другому зданию.

Проект 1871 г. ставил преграду на пути оформления духовных лиц мусульманского исповедания в сословие. Вне зависимости от числа последователей им не предоставлялись никакие особые права и преимущества. Знание основ вероучения никакими экзаменами не проверялось, выборы тех или иных духовных лиц никем не утверждались, иерархия среди служителей культа не устанавливалась и не признавалась. «Правительство мусульманской веры не ведает, чистоту ее не охраняет и никакое уклонение от нее и никакой раскол, доколе не выражается во вредной для спокойствия общественного, … не преследует» (§ 368).

Объяснительная записка к проекту Положения для управления Туркестанским краем 1871 г. посвятила несколько страниц изложению позиции краевой власти в отношении ислама и других нехристианских вероисповеданий. В Ташкенте признавали, что местные мусульмане делились на две части, объединенные хозяйственно-культурным типом. Одна часть — сарты и таджики (оседлые) — «прониклась духом этого учения, сложила жизнь свою в общий тип мусульманской жизни и существует на основании правоотношений, указанных шариатом. Другая и большая часть [казахи-кочевники], уклоняясь от обрядности… официаль-

но исповедует ислам, но в действительности чуждая ему и не имеет никаких определённых религиозных верований. … Первых мусульманство уже поработило, вторых оно ещё только завоёвывает». При этом туркестанская администрация признавала, что «немного пройдёт времени, и мусульманство рука об руку с прогрессом и оседлостью внесёт в молодой киргизский народ чувства уважения и симпатии к себе, сделается знаменем его народности и вызовет не лицемерное соблюдение его обрядов, а фанатическое служение своей идее». Отсюда делался вывод, что «ныне или никогда русская власть может предотвратить поступательное движение ислама в среду киргизских кочевий»[1].

Вслед за кратким, но ёмким изложением доктрины политического ислама, каким он виделся из Ташкента, местные власти делали вполне логичный вывод: «мусульманство, входя в пределы чуждого ему государства, либо заменяется его законами, либо отвергается ими. … Всякое христианское государство может рассчитывать на успешную борьбу с таким учением… Поэтому можно решительно сказать, что русская власть должна лишь изыскивать лучший способ борьбы с мусульманством, а не вернейший путь к примирению с ним. Этих способов два: неуклонное преследование, гонение или полное игнорирование, других нет, и всякий средний путь не только не приведёт к желанной цели, но усилит мусульманство»[2].

Путь полного игнорирования признавался не менее действенным, чем первый, и в большей степени соответствующим «веротерпимой и сильной политике русского государства».

Краевая администрация прекрасно понимала разницу между христианским духовенством как довольно жесткой социальной общностью и духовными лицами ислама. «Мусульманство не имеет видимого представителя, которого бы надо было гнать или признать и узаконить. Оно не имеет

[1] РГВИА. Ф. 400. Оп. 1. Д. 261. Л. 103.
[2] Там же. Л. 103 (об).

духовенства в том смысле, как мы его понимаем. Лица духовные суть одновременно и гражданские. Мусульманство не имеет треб. «…» Брак есть гражданский договор… Молитва читается везде и всегда… но не составляет сущности дела. Мусульманство привыкло жить в теснейшем соединении с государством и употреблять его силу на свою пользу. «…» Дух его — гордость, щит его — ханжество, оружие его — власть»[1].

Лишь игнорирование ислама, по мнению составителей проекта 1871 г., могло лишить его политической силы, лишить массовой опоры у населения (ибо вера более не будет связана с властью и преференциями, от неё получаемыми), превратить шариат в выхолощенную догматику. Без опоры на государственную власть «предсказание Пророка сбудется: Ислам развалится на 192 000 расколов»[2].

При этом, стремясь все-таки не допустить сохранения чрезмерного влияния муфтиев и кази, краевая администрация считала необходимым сузить правоприменение шариата брачно-семейными отношениями, предоставив при этом «высшему учредительному и правительственному месту в крае разъяснять и формулировать его»[3].

В прочих отраслях гражданских отношений предлагалось допустить действие шариата и адата, «но в сем случае лишь в качестве обычая, не ведаемого, не разъясняемого и не формулируемого русской властью». Авторы законопроекта подчёркивали, что брак у мусульман является не таинством, а сохраняет «гражданский характер брачного договора», и на этом основании полагали целесообразным возложить его заключение на окружного судью, ликвидировав тем самым смысл существования должности казия[4]. Здесь следует заметить, что упоминание о народных судах как таковых, т. е. предусмотренных ещё во Временном по-

1 Там же. Л. 103 (об) –104.
2 Там же. Л. 104–104 (об).
3 Там же. Л. 105.
4 Там же. Л. 105 (об).

ложении 1867 г., состоявших из биев и казиев и действовавших по адату и шариату, в проекте Положения 1871 г. отсутствует.

В конце 1871 г. проект поступил на обсуждение центральных министерств и вызвал не просто активную дискуссию, но и порой явное непонимание. Так, например, Министерство иностранных дел обвиняло туркестанскую администрацию в непонимании сути проблемы со сдерживанием ислама. В МИДе обращали внимание на то обстоятельство, что, признавая порочной практику возведения за казённый счёт мечетей и открытия мусульманских школ в Степи, фактически ликвидируя всю исламскую культовую недвижимость, не признавая социальное значение служителей культа, ташкентские чиновники не только планировали возложить на государственных чиновников — судей обязанность заключать и расторгать мусульманские браки, но и хотели возложить на совет главного управления в крае обязанность толковать и применять шариат, вводя ислам в государственную правоприменительную и административную практику.

Столичные дипломаты считали более целесообразным оставить мусульманских служителей культа вне сферы государственной деятельности, очертить определённые границы и предоставить им право осуществлять свою деятельность, не перекладывая её на государственных чиновников, ибо «этим и уронится их достоинство и справедливо раздражится религиозное чувство мусульман»[1].

В МИДе были убеждены, что ташкентские предложения ничего не имеют общего с игнорированием ислама, и предлагали сохранить народный суд по шариату (под надзором российского чиновника) лишь для дел семейных, а все прочие гражданские и уголовные дела передать суду по имперским законам. «Тогда и совету не пришлось бы быть толко-

[1] Центральный государственный архив Республики Узбекистан. Ф. И-1. Оп. 20. Д. 5134. Л. 8 (об) –9.

вателем шариата и Корана, а судьям исправлять должность муллы»[1].

В проекте Туркестанского положения 1873 г. и в последующих законодательных актах народные суды были возрождены для оседлых и кочевых жителей края. Им были переданы не только брачно-семейные, но и незначительные гражданские дела, а администрация была официально исключена из сферы функционирования мусульманского права. Притом из этих документов были исключены разделы о духовном управлении мусульман в крае.

В Туркестанском крае, населённом, по мнению российских чиновников, «нафанатизированным» населением, российское правительство видело в исламе постоянную угрозу для интеграции региона в общеимперское пространство. Поэтому здесь была избрана тактика «игнорирования», которая позволяла исключить мусульманское духовенство из сферы внутренней и внешней политики, создавала параллельную реальность, которая должна была исключить враждебное пересечение двух различных цивилизационных векторов. Не имея возможности исключить или даже ослабить влияние ислама на местных жителей, власть допускала его полузависимое существование в чётко очерченных политических и социальных рамках.

[1] Там же. Л. 9 (об).

КЕРИМ Ш.Т.

РОЛЬ И ЗНАЧИМОСТЬ НАУЧНОГО НАСЛЕДИЯ СРЕДНЕВЕКОВЫХ БОГОСЛОВОВ КАЗАХСТАНА В ВОЗРОЖДЕНИИ СОВРЕМЕННОЙ НАУЧНОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ

История средних веков Казахстана ознаменовалась появлением выдающихся умов, внесших свою лепту в развитие исламских учений, в частности таких наук, как исламское право (*фикх*) и его основы (*усул аль-фикх*), вероучение (*акыда*), философии, а также в области арабского языкознания. В их числе философ Абу Наср аль-Фараби (ум. в 950 г.), лексикографы Исхак ал-Фараби (ум. в 961 г.), Исмаил аль-Джаухари (ум. в 1008 г.), грамматист Шараф ад-Дин аль-Дженди (ум. в 1300 г.) и многие др.

Ученые — выходцы из Средней Азии и Казахстана — внесли огромный вклад в улучшение и развитие наук в области шариата и фикха, а также в формирование основополагающих положений и норм в данном направлении.

Совсем недавно появилась возможность ввода в научный обиход впервые изученного нами колоссального научного материала, до того еще неизвестного в Казахстане и хранившегося в виде рукописей по всему миру нетронутого наследия. Были собраны и привезены копии рукописей, а также изданные за рубежом печатные варианты данных трудов. Опираясь на проведенные исследования, есть все основания утверждать, что в средние века на территории казахских земель жили выдающиеся ученые, сумевшие на научном уровне развить ханафитский фикх, оставив за собой уникальные произведения и труды в данной области. В качестве аргумента, способного подтвердить дан-

Керим Шамшадин Турсынович — д-р филол. наук, проф., проректор Египетского университета исламской культуры «Нур-Мубарак (050016, Республика Казахстан, г. Алматы, просп. Аль-Фараби, д. 73). E-mail: kerim1962@mail.ru

ное заключение, поговорим о трудах Хусама ад-Дина ас-Сыгнаки (ум. в 1314 г.) и аль-Амира Катиба аль-Иткани (ум. в 1286–1356 гг.).

Мазхаб Абу Ханифы имел широкое распространение в Средней Азии, ученые которой приложили немало усилий для дальнейшего научного обоснования данного мазхаба, его формирования как школы и широкого распространения. Поскольку ас-Сыгнаки также являлся представителем этой школы, его труды в области фикха и шариата в целом будут рассмотрены в рамках традиций данного мазхаба.

О причине широкой популярности мазхаба Абу Ханифы в Средней Азий и в Казахстане А. Х. Сайдов отмечал: «В Средней Азии находятся различные культурные регионы, внявшие разнообразные религиозные традиции. Согласно общеизвестному правилу ханафитского учения, дела в сравнении с признанием языком (аль-икрар би-л-лисан) стоят на втором месте, иными словами, чтобы считать человека мусульманином, достаточно ему сердцем принять (*ат-тасдик би-л-калб*), уверовав в истинность Аллаха и Его Книги. Это позволило местным жителям не отказываться от своих древних традиций. Таким образом, ханафиты Мавераннахра с толерантностью относились к сохранению старых традиций, которые выходили за область рассмотрения фикха. Так, одним из требований, предъявлявшихся к муджтахиду, являлось то, что впервые внедряемые им фетвы не должны были усложнять привычную жизнь мусульманина, в противном случае фетва аннулировалась путем истихсана, а муджтахид снова приступал к поиску путей решения назревшего вопроса. Однако при всем этом в основополагающих вопросах ислама ханафиты не проявляли подобной гибкости[1].

Имам Абу Ханифа хорошо понимал, насколько важно для правовых норм иметь жизнеспособную структуру, гибкий

[1] Хидая. Комментарии мусульманского права. I. М., 2008. 32-б.

и динамичный характер, удобный для принятия нужных решений, соответствующих условиям меняющейся жизни[1].

Согласно исследованиям А. Муминова, возникшие в IX в. в Мавераннахре ханафитские школы за всю историю своего существования имели три этапа развития: 1) период становления (IX–X вв.), зарождение и формирование в Бухаре и Самарканде местных школ под влиянием ханафитских центров в Багдаде и Балхе; 2) период рассвета (XI – начало XIII вв.), в это время в Мавераннахре произошла дальнейшая конкретизация и кодификация основных норм ханафитского мазхаба; 3) период застоя (XIII–XIV вв.), под влиянием монгольского нашествия ослабление роли факихов в общественной жизни и консервация норм фикха[2].

«Ан-Нихая» — толкование известного труда «аль-Хидая» Бурхана ад-Дина Али Хусейна ибн Абу Бакара ибн Абд аль-Джалиля аль-Фергани ар-Ришдани аль-Маргинани (511/1118–593/1196). «Ан-Нихая» является наиболее известным, правильным и интересным изо всех толкований, что были выполнены для «аль-Хидая». Написание данного труда завершено в 700 г. по хиджре (1300 г.) в конце месяца раби аль-аууаль. То, что ученый стал известен под псевдонимом «сахиб ан-Нихая» (автор «ан-Нихая»), однозначно указывает на фундаментальность и важность указанного труда, принесшего известность ас-Сыгнаки.

النهاية في شرح الهداية «Ан-Нихая фи шарх аль-Хидая». «Ан-Нихая» в переводе с арабского языка означает «конец», «заканчивать». Похоже, что ас-Сыгнаки, являясь одним из первых толкователей книги «ал-Хидая», полагал, что после его исчерпывающего толкования более никому не придется возвращаться к комментариям данного труда. Однако, несмотря на его предположение, это далеко не последнее разъяснение книги «ал-Хидая».

---

1 Материалы научно-практической конференции «Мазхаб Имама *Агзама Абу*. Ханифы и современность». Алматы, 2009. С. 3

2 *Муминов А.К.* Роль и место ханафитских улама в жизни городов Центрального Мавараннахра (II–VII / VIII–XIII вв.): Автореф. дис… д-ра ист. наук. Ташкент, 2003. С. 437–438

Известно около шестидесяти толкований книги «ал-Хидая». В число первых и лучших толкований входит шеститомный труд ас-Сыгнаки «ан-Нихая». Данное произведение в дополнение к книге «ал-Хидая» использовалось в качестве учебника в древних медресе Бухары. Книга «Хуласат ан-Нихая» представляет собой «Краткое содержание «ан-Нихая» Жамала ад-Дина ас-Сыгнаки.

Книга «Ал-Хидая» есть толкование книги «Бидаят уль Мубтади» Бурхан ад-Дина ал-Маргинани. «Хидая» имеет значения «руководство», «правильность» и «подлинное орудие». По данным, приведенным Катибом Шалабий в «Кашф аз-Зунун», в истории было около двадцати трудов под названием «Хидая»[1].

В томе 5 под названием «Исламский шариат», входящем в серию многотомной специализированной исламской энциклопедии, изданной в Египте, профессор Ихия Махмуд Абу Бакр Абдмубди следующим образом группирует качества и особенности систематизации трудов по фикху: мутаууал (удлиненный), мухтасар (сокращенный), шарх (разъяснение), хашия (комментарии, написанные на кромке), такрир (решение), фатуа (фетва), уакия (произошедший случай).

Аль-Маргинани тщательно изучил и сумел претворить в жизнь опыт ученых-факихов, живших до него. Мотивируя написание труда «Бидаят уль Мубтадид», он отмечал: заметив, что «*Мухтасар*», написанная аль-Кудури, представляет собой крайне сжатый и красноречивый труд, а также увидев, как пожилые и молодые ученые заучивают «*Жамии ас-сағир*», он принял решение объединить эти две книги. Стараясь быть более лаконичным и при необходимости отбирая лишь актуальные вопросы на основании упомянутых двух книг, он написал труд под названием «*Бидаят ул-Мубтади*». В данной работе он придерживался порядка, т. е. системы книги Мухаммеда бин аль-Хасан аш-Шайбани под названием «Джамии ас-сагир». Было бы излишним спраши-

[1] Хидая. Комментарии мусульманского права. I. М., 2008. 32-б.

вать о том, что представлял собой труд Абу Хусейна Ахмада ибн Мухаммеда ибн Ахмад ибн Хамдана аль-Багдади ал-Кудури (428/1037 г.) под названием «Мухтасар», входящий в число известнейших книг в области ханафитского фикха, о чем свидетельствуют слова Хаджи Халифа, который в своем труде «Кашф аз-Зунун» отмечал, что «Мухтасар аль-Кудури» является знаменитым матном (тексом), имеющим широкую популярность среди выдающихся имамов. В труде охвачено около двух тысяч вопросов по фикху. Некоторые ханафитские ученые превозносили эту книгу, считая, что она содержит необычайное благо. Известно, что автором книги «Джамии ас-сагир» является один из учеников Абу Ханифы и выдающийся ученый ханафитского мазхаба аш-Шайбани (749–805). «Бидаят ул-Мубтади» является мухтасаром, т. е. входит в категорию сокращенных трудов. Хотя Аль-Маргинани и использовал «Мухтасар» Абу-ль Хусейна аль-Багдади аль-Кудури (428/1037 гг.) в качестве ориентира, при написании «аль-Хидая» охваченные в его труде вопросы имеют куда более масштабный характер, приводятся выводы ученых других мазхабов, допускаются собственные умозаключения, что не дает «аль-Хидая» остаться в тени предыдущих трудов, заставляя признать в себе уникальность данной работы. Книга является одним из известнейших трудов ханафитского фикха, уникальным пособием по шариату.

До упразднения суда кадиев книга «аль-Хидая» была одним из тех трудов, что регулярно и широко использовалась учеными-факихами во время обучения и вынесения судебных решений.

Согласно выводам, сделанным А. Х. Саидовым, первые труды-комментарии к книге «аль-Хидая» были написаны в XIII–XIV вв., первым из которых является «аль-Фауаид» Хамида ад-Дина Али бин ад-Дарира аль-Бухари (ум. в 666/1269 г.), а последние написаны в XVII в.

Фундаментальный труд Бурхан ад-Дина Маргинани сыграл значительную роль в развитии правовой культуры

и исламского шариата у мусульман. С момента своего появления «аль-Хидая» вызвала глубокий интерес у ученых-шариатоведов, историков, эмиров, тем самым став одним из главных источников ханафитской правовой школы и восточной правовой культуры.

Такие видные востоковеды, как Ш. Рие, Брокельман, Флюгед, Розен, Крачковский, Семенов и др. в своих исследованиях регулярно обращались к «аль-Хидая», которая до сих пор считается одним из лучших пособий по исламскому праву.

Историческая значимость «аль-Хидая» в том, что работа является наиболее популярным источником в Мавераннахре в сфере исламского права и в правовых вопросах ханафитского мазхаба в целом.

Поэтому ученые ханафитского фикха соперничали в толковании сего труда, имеющего как прикладную, так и теоретическую значимость. Одним из них является автор книги «ан-Нихая» — имам ас-Сыгнаки. Книга хранится под номером 5943 в библиотеке Института востоковедения имени Абу Райхан аль-Беруни в Узбекистане.

Бесценная значимость рукописи заключается в наличии в ней одновременно двух толкований к труду аль-Маргинани «аль-Хидая», одно из которых написано на полях страницы. Авторами обоих толкований являются большие ученые — выходцы из Казахстана. Первым из двух толкований является «ан-Нихая», принадлежащее Хусаму ад-Дину ас-Сыгнаки, вторым — «Гаят уль-Баян», автором которого является Кауам ад-Дин аль-Иткани. Доселе рукопись оставалась без должного внимания исследователей. Примечательно, что даже в самом описании к рукописи в каталоге вышеназванного института, где хоть и указывается наличие толкования «ан-Нихая» Хусама ад-Дина ас-Сыгнаки, в нем все же отсутствуют какие-либо указания на присутствие на полях рукописи толкования Кауама ад-Дина ал-Иткани «Гаят ул-Баян». К сожалению, по причине наличия лишь первых томов данной рукописи и отсутствия последних вы-

явить сведения о переписчике и времени написания рукописи не представляется возможным.

«Аль-Хидая» охватывает все области исламского права, кроме наследства.

Толкование «аль-Хидаи» ас-Сыгнаки осуществляет, сохраняя всю систему глав в книге. Книга начинается с главы о чистоте. Здесь разъясняются обязательные и дополнительные положения касательно ритуального омовения, виды воды, обмывание песком (таяммум) и др., затем рассматриваются виды молитв (намазов): витр, нафил, пропущенные (каза), намаз больного и путника, пятничная и праздничные молитвы. В главе об обязательном пожертвовании (закяте) затрагиваются вопросы касательно пасущегося скота, денег, полезных ископаемых, посевов, плодов, пожертвований фитр и др., затем рассматриваются вопросы поста, ожидание появления Луны, возмещение пропущенного поста, каффарат, итикаф и т. д.; в главе о паломничестве вопросы касательно надевания ихрама, киран, таматту, жинаят, хади и др.

После ас-Сығнаки было множество попыток составления толкований к книге «аль-Хидая». Добрую традицию продолжили его ученики и последователи. Среди талантливых воспитанников ученого, также писавших свои токования к «аль-Хидая», можно назвать Мухаммеда ибн Мухаммеда Қауама ад-Дина аль-Каки (ум. в 749/1348 г.), после которого Акмаль ад-Дин Мухаммед бин Ахмад аль-Баберти (714/1314–786/1384 гг.) озаглавил свое толкование «ал-Иная» («Принятие во внимание»).

В числе основных и объемных трудов, прославивших имя аль-Иткани, — «Гаят уль-баян, надира ул-заман фи ахира ауан», что в переводе означает «Предельная ясность, чудо последнего и настоящего времени». В некоторых версиях произведения заголовок имеет варианты: «Гаят ул-баян, надира ул-заман фи ахира уз ауан» или «Гаят ул-баян уа надират ул- аркан фи ахир ул-заман». Биографы вкратце называют работу «Гаят ул-баян» или «Гаят ул-баянфи шар

аль-Хидая». Согласно сведениям, приводимым самим аль-Иткани, данный труд был начат в Каире в месяц рабиул ахира 721 / 1320 года. Часть книги написана в Ираке, Аранде. Большинство других частей написаны в Багдаде, и в целом книга была завершена в Дамаске в четверг 17-го числа месяца зуль кегда, в первый день Азара (марта) в 747/1346 году. По словам автора, на написание данного произведения он потратил 26 лет 7 месяцев и 27 дней.

При рассмотрении «Гаят ул-баян» нетрудно заметить, что ученый опирался на большое количество книг, охватывающих различные отрасли знаний, такие как тафсир, фикх, усуль, лингвистика, литература и др.; это указывает на широту мышления ученого и глубину его познаний.

В качестве ведущего метода и особенностей рассматриваемого труда приведем следующие сведения:

Аль-Иткани, строго придерживаясь порядка глав и разделов комментируемой им «аль-Хидая», сперва приводит отрывок из книги аль-Маргинани со вступлением «каулуху», т. е. «его слово», после чего приступает к разъяснению и уточнению приведенного высказывания. В большинстве случаев разъяснение затрагиваемых проблем осуществляется согласно «Мухтасара» и «аль-Жәмии ас-сагир» аль-Кудури, так как оба из указанных трудов явились основой для «аль-Хидая». В случае отсутствия затрагиваемой проблемы в вышеназванных книгах толкуются слова самого аль-Маргинани. При этом он критически относится к его высказываниям и даже порой не соглашается с ним.

Труды обоих ученых, о которых шла речь, в большом количестве экземпляров хранятся в библиотеках по всему миру.

Нами было выявлено немало фактов, указывающих на то, что обе книги послужили базой для множества трудов в области ханафитского фикха, это говорит о том, что указанные труды ас-Сығнаки и аль-Иткани были популярны и признаны учеными-специалистами того времени.

الوافي في أصول الفقه كتاب

Другой труд **ас-Сыгнаки («аль-Уафи фи усул аль-Фикх») («**Исчерпывающий труд по основам фикха»). Книга была подготовлена к изданию доктором Ахмедом Мухаммедом Хамудом аль-Йамани, который сделал объемное исследование и дал научное описание книги, после чего труд был снабжен научными комментариями и издан в трех томах в 2003 г. в Каире.

В данной работе ас-Сыгнаки дает подробное разъяснение книги Хусама ад-Дина ал-Ахсикаси (ум. в 644/1247 г.) под названием «аль-Мунтахаб фи усуль аль-мазхаб» («Избранный сборник по основам мазхаба»), широко применявшейся в качестве учебного пособия, где разъяснены основы фикха.

Из трудов ученого в области усуль аль-фикх **الكافي شرح البزدوي «аль-Кафи шарх аль-Баздауи»)** — «Исчерпывающее толкование труда аль-Баздауи» (имам Фахр аль-Ислам Абу аль-Иасир Али бин Мухаммед аль-Баздауи родился в 400 / 1010 г., ушел из жизни в 482 / 1089 г.), являющееся толкованием книги под названием «Канзу-ль-усуль ила маърифат аль-усуль» («Сокровище в изучении основ фикха»). Согласно сведениям, приводимым самим ас-Сыгнаки в конце своего толкования, книга была закончена в 704/1304 г. в месяц жумади-ль-ула. Данный объемный труд был издан в пяти томах в столице Саудовской Аравии Эр-Рияде в 2001 г. Аль-Иткани также выполнил толкование книги «Канзу-ль-усуль ила маърифат аль-усуль» Махаммеда аль-Баздауи, озаглавив его «Шамиль». Эта объемная работа в виде рукописи за последнее время успела стать предметом десятка диссертационных исследований в Саудовской Аравии. Изданный в Кувейте в 1999 г. двухтомный труд аль-Иткани под названием «ат-Табиин» (разъяснение) содержит разъяснение вышеназванного труда Хусама ад-Дина аль-Ахсикаси в области усуль фиқх.

При рассмотрении творчества двух ученых приходим к глубокому убеждению о высоких достижениях исламоведческой науки в Казахстане в средние века. Заметно

ощущается широта мышления ученых, их высокая научная культура в умении опираться и делать ссылку на богатую литературу, осваивать опыт и труды предшественников. Будет правильнее, если труды обоих ученых будут рассматриваться и изучаться не в отдельности, а с учетом религиозно-научных обычаев, научной традиции ханафитского мазхаба, в сопоставлении, в связи и сравнении с взглядами других выдающихся личностей. *Исламский фактор обрел ощутимый вес в жизни современного Казахстана. У молодежи возрос интерес к познанию исламского учения и науки. По мере распространения религии в обществе зарождаются вопросы религиозного характера. Для того чтобы дать исчерпывающий научный ответ на назревшие религиозные вопросы, необходимо всерьез заняться изучением наследия предшествующих ученых.*

Вплоть до развала Советской власти мазхаб Абу Ханифы продолжал быть единственной и безальтернативной соблюдаемой позицией в Казахстане. Проникновение иных взглядов после обретения страной независимости обусловлено открытием границ, появлением возможности для молодежи обучаться в арабских странах, совершать паломничество, потоком зарубежной литературы, ростом информационных ресурсов, навязыванием религиозных принципов различными зарубежными фондами и миссионерами — все это послужило почвой для зарождения чуждой религиозной традиции. Оседание в стране различных форм исламских течений, рост выпускников зарубежных религиозных учреждений в совокупности в определенной степени несет опасность религиозно-духовному единству, толерантности, светской системе в стране. Различного рода исламские течения сгенерировали политический экстремизм и фанатизм, тем самым угрожая стабильности, единству и безопасности нашей родины. В связи с чем всяческое поддержание ханафитского мазхаба и матуридитского вероучения, которого уже многие столетия придерживается казахстанский народ, несет в себе всеобщее благо и станет надежным ба-

рьером от различных течений. Освоение богатого наследия казахстанских ученых внесет свою лепту в укрепление научной основы для такого барьера. Труды средневековых ханафитских ученых и их воззрения, оставленные в толкованиях к трудам в областях мусульманского права (фикха), основ фикха, акиды, на основании сопоставительного анализа содержания данных трудов с требованиям современного времени, углубленного обучения доводов и взглядов по мазхабу, изучения методов их применения в учебниках в соответствии с задачами, поставленными для формирования единства традиционного мусульманского казахского общества, стабильного государства, прививания идей образцовой нации, а также гармонии религии с национальными ценностями и стабильности продолжения высокоморальных традиций, — в контексте всего вышесказанного следование мазхабу сыграет собственную роль в гарантировании безмятежного будущего нашего народа.

После распространения и укрепления ислама в Центральной Азии и Казахстане взаимодействие понятия ханафитского мазхаба и национальной культуры сильно утвердилось среди народа, веками придерживавшегося путей толерантности и мягкосердечия. Наша задача на базе мазхаба Абу Ханифы на научной основе укрепить идеологическую платформу традиционного ислама в Казахстане, формирование материальной базы для подготовки специальных учебников для учебных заведений в области духовного образования. Начал работу научный исследовательский центр Абу Ханифа, основанный при университете Нур-Мубарак. Научное наследие казахстанских ученых уже стало предметом диссертационных исследований магистрантов и докторантов.

БЕКНАЗАРОВ Р.А., ИЗБАСАРОВА Г. Б.

ДОСЖАН-ИШАН — КАЗАХСКИЙ РЕЛИГИОЗНЫЙ ДЕЯТЕЛЬ XIX В.

В казахстанской историографии, наряду с изучением вопроса распространения ислама на территории Казахстана, не меньший интерес представляет проблема исследования биографий людей, проделавших огромный труд по религиозной просветительской деятельности населения казахской Степи, строительству таких объектов исламской культуры, как молельные дома мусульман — мечети, с периода начала их строительства в казахской Степи в IX в. и до начала XX в. В связи с этим в рамках такого общего направления, как памятниковедение, учёными-этноархеологами, этноархитекторами, этнографами планомерно проводятся полевые экспедиционные, архивно-библиографические изыскания по генезису таких архитектурных сооружений, как мечети, построенные в честь того или иного служителя ислама, на основе сохранившихся до наших дней в Степи культовых сооружений — подземных мечетей, мечетей в пещерах, наземных мечетей, мечетей-мавзолеев, ханак и многих других памятников культовой архитектуры.

Особо заслуживают внимания биографии общественных деятелей (муллы, ишаны, ахуны, хазреты, ходжи), которые внесли огромный вклад в распространение ислама в казахской Степи, способствовали строительству мечетей (решали вопросы организации работы по строительству молельных домов), обучению детей казахов, просвещению населения. Одной из главных целей данной статьи является освещение жизни и деятельности проповедников ислама, выходцев

Бекназаров Рахим Агибаевич — д-р ист. наук, проф., Актюбинский региональный государственный университет им. К. Жубанова (030000, Казахстан, г. Актобе, пр. А. Молдагуловой, д. 34)

Избасарова Гульбану Болатовна — кандидат исторических наук, доцент, МГУ им. М. В. Ломоносова (119991, Россия, г. Москва, ГСП-1, Ленинские горы, д. 1). E-mail: iz_gulbanu@mail.ru

Актюбинской области, имена которых хорошо сохранились в памяти народа, до сих пор чаксто встречаются в архивных документах, материалах краеведческих трудов, народных легендах, шежире.

Изучение религиозного и просветительского пути выдающихся личностей XIX — начала XX в., внесших существенный вклад в распространение ислама в регионе, способствовавших строительству мечетей, медресе (Досжан-ишан, Марал-ишан, Нурпеке-хазрет, Кердери Абубакир и др.) получает новый импульс именно неачиная с периода получения Казахстаном независимости. Действительно, эти личности являются своего рода первыми просветителями-теологами. Получить религиозный сан сопы, ишана, ахуна, хазрета в вышеназванный период было очень сложно, а в некоторой степени — и небезопасно. Несомненно, это было итогом их проповедческой деятельности, заслугой перед народом, их благодарностью за знание ими всех норм шариата. Путь, пройденный этими религиозными деятелями, их стремление к знанию многие годы стимулировали население к прохождению обучения в Бухаре, Хиве, Уфе, Оренбурге, Казани, Стамбуле, в релиозных центрах арабских стран. Несмотря на тяготы, перенесённые на этом сложном пути, они совершенствовали свои знания, возвращались в Степь и вели просветительскую деятельность у себя на родине.

Первые факты проникновения ислама на территорию Казахстана, в частности на её южную половину, отмечаются уже в VIII в., после Таласского сражения 751 г. (строительство скальных и подземных мечетей на полуострове Мангышлак: Шакпак-ата, Шопан-ата и др.[1]). Однако в силу объективных причин (кочевой быт и хозяйство) ислам не имел той адекватной силы, как, например, среди представителей

[1] *Ажигали С.* Архитектура кочевников — феномен истории и культуры Евразии (памятники Арало-Каспийского региона). Алматы: Ғылым, 2002. С. 34; *Астафьев А.* Е. Новые направления изучения подземных мечетей Мангыстау // Роль номадов в формировании культурного наследия Казахстана. Научные чтения памяти Н. Э. Масанова: сборник материалов межд. науч. конф. Алматы: Print-S, 2010. С. 357.

оседлых народов Средней Азии. И такая ситуация сохранялась вплоть до XIX в. В частности, в работе русского ученого П. И. Рычкова «Топография Оренбургской губернии», изданной в 1762 г., приводятся некоторые факты из религиозной жизни казахов: «вера у них [казахов], как и у прочих татар, магометанская. Но понеже между ими грамотных людей и абызов весьма мало, то они и содержат закон сей слабо, и никаких мечетей в орде у них нет»[1]. В западной историографии до сих пор бытует мнение о распространении ислама через русскую экспансию. «В течение русского завоевания, в XVIII веке, они [казахи] не были ещё мусульманскими, и им они стали при соприкосновении с русскими служащими. Им построили мечети, им послали муллу; понемногу они к этому приучились, но их религиозное усердие ещё очень умеренно», — отмечает, например, в своих работах И. Войеков[2].

Несомненно, одной из причин утверждения такого мнения в западной историографии являлось реальное влияние русского самодержавия на восточных территориях империи, включая и Казахстан, укрепления позиций русской империи, и не в последнюю очередь в области религиозной политики, что отражалось, в частности, в императорских указах. Например, 28 января 1783 г. выходит именной указ Екатерины II «О дозволении подданным магометанского закона избирать самим у себя ахунов»[3]. С этого момента прекращается практика утверждения мулл из среднеазиатских государств. Начинается целенаправленное распространение «нужного» ислама на Восток, ускоренное строительство мечетей в казахских степях, т. к. власти видят в этом «действенное средство вовлечения тамошних народов

[1] *Рычков П.И.* Топография Оренбургская, т.е. обстоятельное описание Оренбургской губернии. Оренбург, 1762. С. 86.

[2] *Woeikof I.* Le Turkestan russe. Paris: A. Colin, 1914. P. 334.

[3] *Ногманов А.* Екатерина II: «…повелеваем… наблюдать, дабы к исправлению духовных должностей Магометанского закона употребляемы были люди в верности надежные и доброго поведения» // Эхо веков. Казань, 1998. № 1–2. С. 104.

в российское подданство и держания их в повиновении», а также что «таковое сооружение мест для публичной молитвы привлечёт и прочих в близости кочующих или обитающих к границам нашим: сие и может послужить со временем к воздержанию их от своевольств лучше всяких строгих мер»[1]. Конечно, следует признать, что таковое «потепление» в позиции самодержавия по отношению к исламу являлось вынужденной мерой и являлось реакцией на резкое обострение антиколониального движения народов Поволжья и Казахстана. Не менее важное влияние на изменение имперского отношения к религиозному вопросу оказали русско-турецкие и кавказские войны. Уроки этих событий, по мнению Е. Смирнова, должны быть учтены при колонизации русского мусульманского Востока, т. к. «значительно более сильный отпор, если не активный, то пассивный, окажут сарты, таджики и вполне омусульманившиеся тюрки, смотрящие на себя как на свет и опору ислама, сохранившегося здесь в большей чистоте, чем где-либо»[2]. Заметим также, что аналогичная работа проводилась и на южном направлении ещё с XV–XVI вв., которая выражалась в «приручении» ведущих и признанных религиозных деятелей, налаживании контроля за мечетями и т. д.[3]

Отметим, что большая часть кочевых казахов, наряду с кочевниками-туркменами, на фоне оседлых народов Средней Азии действительно продолжительное время выглядели «язычниками». Выпас скота, непрерывное кочевание объективно не давали тех возможностей, которыми обладали оседлые народы. Поэтому ислам в кочевой среде (если так можно выразиться, «степной ислам») претерпевал некоторые трансформации. В целом ислам, по мнению

---

1 Там же. С. 105.

2 Сыр-Даринская область. Описание, составленное по официальным источникам Е. Смирновым. СПб.: Типография М. М. Стасюлевича, 1887. С. 272.

3 *Бабаджанов Б.* Среднеазиатское духовное управление мусульман: предыстория и последствия распада // Власть и общество в истории: материалы международной летней школы молодых историков стран — участниц СНГ. М., 2006. С. 254.

А. К. Муминова, в этом регионе условно подразделяется на «ислам в оседлых регионах — Мавераннахре и ислам в кочевых регионах — Туркестане (мусульманские регионы к востоку от Сырдарьи)»[1]. При этом последний в зависимости от среды бытования имеет свои особенности (мусульманские общества казахов, каракалпаков, кыргызов и т. д.). И здесь определяющую роль играли такие факторы, как бытовой ислам, суфизм и культ святых[2].

Зачастую в качестве мечетей казахи использовали собственные юрты — «*өз үйім — мешітім*» (мой дом, моя мечеть). Аналогичную же ситуацию отмечал М. Н. Галкин у туркмен восточного побережья Каспийского моря. Для этого они «устраивают отдельные на зиму кибитки; а летом вырывают круглую большую яму, в которой сходятся молящиеся, оставляя верхнюю обувь у спуска в неё, или за насыпью, которой окружают подобные молельни»[3]. В качестве мулл приглашались религиозно образованные казахи, «сарты, оренбургские и сибирские татары»[4]. Как отмечал Н. Рычков в 1771 г., казахи «не имеют собственных своих священников; но вместо того в осеннее время посещают их Ходжи, Ахуны и Муллы, приезжающие из Ташкента, Туркестана и Хивы»[5]. Некоторую часть мулл составляли пленники казахов из числа представителей среднеазиатских народов. Например, у Букей-хана служили три муллы — Мурсалим Муртазаев, Абдряш Кутушев и Наис Мухамадрахимов, ко-

1 *Муминов А.К.* Ислам в Центральной Азии: особенности в кочевой среде // Урбанизация и номадизм в Центральной Азии: история проблемы. Материалы международной конференции. Алматы, 2004. С. 109.

2 Там же. С. 113; *Алимбай Н., Муканов М.С., Аргынбаев Х.* Традиционная культура жизнеобеспечения казахов. Очерки теории и истории. Алматы, 1998; *Галиев В.* З. Культура Казахстана во второй половине XIX — начале XX веков.: учебное пособие по истории Казахстана с древнейших времен до наших дней. Алма-Ата, 1992; *Мустафина Р.М.* Бытовой ислам у казахов (XIX–XX вв.) (историко-этнографическое исследование): дис. … д. и.н. Алматы, 2006.

3 Галкин М.Н. Этнографические и исторические материалы по Средней Азии и Оренбургскому краю. СПб.,1868. С. 35.

4 *Смирнов А.П.* Быт и нравы киргизов. 2-е изд. СПб., 1897. С. 25.

5 Дневные записки путешествия капитана Николая Рычкова в киргиз-кайсацкой степи в 1771 году. СПб., 1772. С. 26.

торые были взяты в плен, женились на казашках, «имеют детей, а сие причины и обязывают кочевать у хана Букея». Первый из них в 1801 г., «когда Букей перешёл в российское подданство, в то время с ним прибыл на сию сторону», т. е. получил русское гражданство[1].

Как показывают исторические источники и полевые этнографические материалы, строительство мечетей в степной части Казахстана начинает набирать силу с переходом казахов к полуоседлости, с образованием здесь стационарных поселений и жилищ, т. е. с конца XVIII до начала XX в. И здесь чётко прослеживается борьба двух направлений распространения ислама в среде казахов: с юга — религиозные школы Туркестана, Хивы, Бухары, в большей степени суфийского направления, и с севера — официальные теологические центры Казани и Уфы. Полевые изыскания последних годов этноархеологов Казахстана дают в некоторой степени условную границу сфер влияния этих двух направлений распространения ислама — это бассейн реки Эмба, южные отроги гор Мугаджар, нижнее течение реки Иргиз — вплоть до местности Курдым.

Основными типами мечетей в северной части условно нами проведённой границы являются мечети «татарского типа», в которых имеется помещение (куда, помимо основного молельного зала, входят тамбур, кебисхана, библиотека) прямоугольной планировки, ориентированное продольной осью с ЮЮЗ на ССВ, с северной стороны которых возводился минарет (на крыше, над входом, в углу здания)[2]. Как отмечает В. В. Бартольд, минарет завершался мусульманским знаком — полумесяцем. Полумесяц «как религиозный символ, имевший для мечетей то же значение, как крест для христианских храмов», однако, был характерен «не для ислама вообще, но специально для турецко-османского ислама, и, например, на туркестанских мечетях не встречал-

[1] ГААО. Ф. 1. Оп. 3. Т. 2. Д. 868. Л. 11.

[2] *Харузин А.* Степные очерки (Киргизская Букеевская орда). Странички из Записной книги с 13 фототипными таблицами. М., 1888. С. 162–163.

ся до русского завоевания»[1]. В юго-западной стене мечети обязательно делается михрабная ниша. Она возводилась из разного строительного материала: дерева (мечеть в местности Уштерек в Нарын-кумах), камня (мечеть Атыолла-Казырета в бассейна р. Илек)[2], красного жжёного кирпича (мечеть Самурата, пос. Жабасак, водораздел Иргиз — Олькейек, Қожасайдың көк мешіті на Эмбе)[3], сырцового кирпича (мечеть Жоламана, район Саздинского водохранилища, южнее г. Актобе)[4], иногда использовали и дёрн — шым (мечеть Дильмагамбета, юго-восточные отроги гор Мугаджар)[5]. Некоторые мечети, в частности, отмечает инженер фон Шульц при изучении маршрута прокладки железной дороги Оренбург–Ташкент: «На 185-й версте от Оренбурга [в сторону Актюбинска] выстроена прекрасная мечеть из обожжённого кирпича, медресе (школа) и несколько деревянных домов, принадлежащих мулле, Аульному старшине и Аульному бию (судье); множество зимовок окружают эти здания, так что образуют зимой настоящее село»[6]. Далее он пишет, что в южнее Актюбинска, в Бестамаке, имеется «несколько деревянных домов и стены строящейся мечети не мало оживляют картину»[7]. Как показали этноархитектурные исследования этих памятников, обязательной архитектурной особенностью этих зданий являлось проектирование и возведение осветительных окон.

---

1 ГАОО. Ф. 6. Оп. 10. Д. 3487.

2 *Бекназаров Р. А.* Новые данные по памятникам мемориально-культовой архитектуры на севере Арало-Каспия (бассейн р. Илек) // История и культура Арало-Каспия: сборник статей / под общ. ред. С. Ажигали. Алматы: Кус жолы, 2001. Вып. 1. С. 188.

3 *Ажигали С.* Памятники Северного Приаралья // История и культура Арало-Каспия: сборник статей. Алматы: Құс жолы, 2001. Вып.1. С. 166–167.

4 *Бекназаров Р. А.* Новые данные по памятникам… С. 191.

5 *Бекназаров Р. А.* Отчёт Актюбинской комплексной этноархеологической экспедиции 2005 г. Актобе, 2005. С. 103.

6 *Шульц К. К., фон.* Некоторые результаты нивелировочных исследований, произведённых между Оренбургом, Аральским морем и Кара-Тугаем // ЗИРГО ОГ. 1882. Т. 12. Вып. 3. С. 7.

7 Там же. С. 18.

Одним из инициаторов строительства мечетей для казахов в Западном Казахстане был Досжан-ишан (1812–1896), сын муллы Кашака, из рода Табын племенного объединения Жетыру Младшего жуза. Он является одним из активных религиозных деятелей XIX в. не только Западного Казахстана, но и всей территории, заселённой казахами, считается одним из первых казахов, совершивших хадж в Мекку.

В последующем Досжан-ишан занимался именно организацией паломничества казахов к святым местам в арабских странах, являлся одним из организаторов строительства дома «Тәкия үйі» — гостиницы для мусульман — паломников из Казахстана в Мекке, принимал непосредственное участие в реформе казахского шежире, доказав принадлежность казахского народа к мусульманскому миру. В 80-х гг. XIX в. он активно участвовал в учреждении отдельного муфтията для казахов[1]. «Примерно в 1875–1876 гг. Досжан совершил хадж в Мекку и Медину, построил несколько мечетей, из которых нам известны две: в Донызтау в оазисе Кайнар (рис, 2), а также в местности Шийлису в верховьях р. Уил около современного пос. Шубаркудык (рис. 3–5). Последний комплекс получил наименование Ишан-ата и явился конечным пристанищем хазрета. Все эти памятники очень близки по структуре, а вышеупомянутая мечеть Дуйсеке и мечеть Ишан-ата фактически идентичны (строились по одному проекту?). Строительство памятников приписывается Бірману-уста»[2].

Досжан-ишан был высокообразованным человеком для своего времени, распространял идею перехода к оседлой культуре среди казахов этого региона, подготавливал почву для сопротивления русской колонизации. Факт его поездки в хадж есть в архиве г. Оренбурга на страницах газеты «Оренбургский листок». «Юнус Ишан [башкир] из старых

[1] *Әжіғали С.Е.* Досжан-ишан Қашақұлы (1812–1896) // Қазақстан ұлттық энциклопедия. Т/ 3. Алматы, 2001; *Ұрпақұлы Т.* Ойшыл, ағартушы, хазірет // «Темір» (Ақтөбе облысындағы газет), 2000. 13-мамыр; *Шаңгереев Е.* Кіші жүз пірі — Досжан хазірет // «Темір», 2000. 9-қыркүйек.

[2] *Ажигали С.* Архитектура кочевников… С. 132.

поломников, он не успел возвратиться из Константинополя с киргизами и муллой Нурпеис-хозретом, как вторично отправился туда с Досчаном [Досжан-ишан] «.

Заметим, что к концу XIX в. русской администрацией немаловажная роль отводилась именно вопросу хаджа «русских мусульман». По данным 1898 г., приводимым Давлетшиным, «по сословным занятиям — все киргизы — местные баи-кочевники». Между ними он видел только «двух мулл, приехавших за плату для совершения хаджа вместо других (бедэль)»[1]. Все паломники по возрасту были людьми преклонного возраста — 50–60 лет. Интересно его замечание о подготовке провизии к путешествию, которая, помимо русского самовара, чая и сухарей, включала запасы солёной конины, жирных колбас, сухого солёного сыра (крут)[2]. Для хаджа существовали два маршрута: первый — железнодорожным транспортом через Европу в Константинополь, второй — морем на кораблях через порты в Одессе и Севастополе. С этого же периода появляются специальные гостиницы в Мекке, закреплённые за «русскими мусульманами»[3].

Итак, культово-жилищный комплекс в Донызтау в оазисе Кайнар состоит из большого некрополя, жилых построек, комплекса мечети и отдельного колодца-шынырау. Источник воды является единственным в округе местом с обильным выходом пресной воды. Колодец вырыт в толще камня-ракушечника, устье его обложено кольцевой выкладкой. Здесь же имеются остатки каменных корыт, из которых, очевидно, осуществлялся водопой скота.

Особенность комплекса — наличие целой системы культовых и административных сооружений, хозяйственных построек, включающей в себя непосредственно мечеть, медресе, библиотеку и т. д. Материал стен — сырцовый кирпич с чередованием каменных блоков. Перекрытие всех соору-

1 Давлетшин. Отчёт штабс-капитана Давлетшина о командировке в Хиджаз. СПб., 1899. С. 86.

2 Там же.

3 Там же. С. 96.

жений — купольные своды и купола с каменными желобами для стока дождевой воды по периметру крыши. Внутренняя часть зданий сохранила следы былой качественной штукатурки и побелки. Центральное место занимает сама мечеть с четырьмя куполами на крыше, внутри которой имеется опорная центральная колонна. Некрополь Кайнар на сегодняшний период является одним из крупнейших и уникальных кладбищ Донызтау и Устюрта и включает в себя все образцы казахского камнерезного искусства в области культового зодчества — кулпытасы, койтасы, сандыктасы, саганатамы и мавзолеи. Имеются захоронения казахских родов табын, шекты, адай и др.

Близ пос. Шубаркудык Темирского р-на Актюбинской обл. имеется великолепный культово-жилищный комплекс Досжан-ишана, состоящий из мечети и казахского корыма. Кладбище комплекса Досжан-ишана расположено в низине, на пологом спуске к степной реке и занимает площадь овальной планировки (250 х 330 м), вытянуто продольной осью с запада на восток. Некрополь действующий, поэтому почти по всему периметру его расположены новые захоронения из силикатного, красного жжёного кирпича и бетона. Старая, внутренняя часть кладбища представлена в большей своей массе сильно оплывшими земляными и сырцовыми насыпями и оградами. Отчасти здесь присутствуют каменные ограды из бурого железистого песчаника, серого гранита и мелового известняка. На многих могилах первоначально были установлены стелы-кулпытасы из известняка-песчаника и известняка-ракушечника (сейчас почти все они разбиты). По эпиграфике кулпытасов и тамговым знакам было установлено, что здесь были захоронены представители родов табын, ожырай-кете, шекті, кердері. При этом некоторые кулпытасы представляют собой шедевры народного камнерезного искусства казахов района Темира.

Таким образом, Досжан-ишана следует рассматривать не только как религиозного деятеля, но и как представителя народа, который внёс огромный вклад в дело просвещения

казахского населения Степи, распространителя культуры оседлых народов, хранителя народных традиций и т. д. Думается, в дальнейшем следует провести углублённое научное изучение личностей всех религиозных деятелей XIX — начала XX в.

Рис. 1. Общий вид комплекса мечети Досжан-ишана в местности Кайнар (Устюрт).

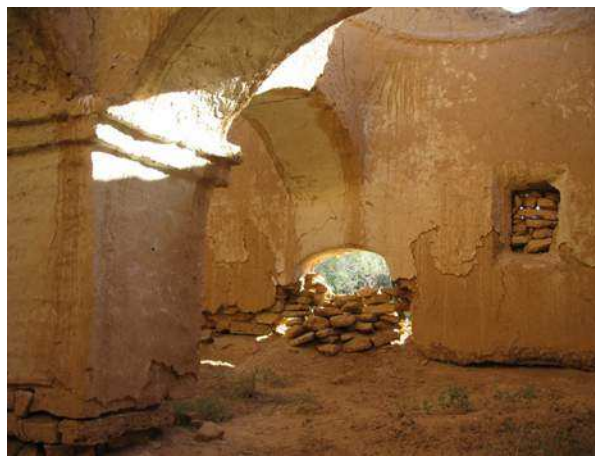


Рис. 2. Интерьер мечети Досжан-ишана на КЖК Кайнар. Вид центральной колонны и пролома михрабной ниши.

Рис. 3. Мечеть Досжан-ишана близ пос. Шубаркудык Актюбинской области, Казахстан

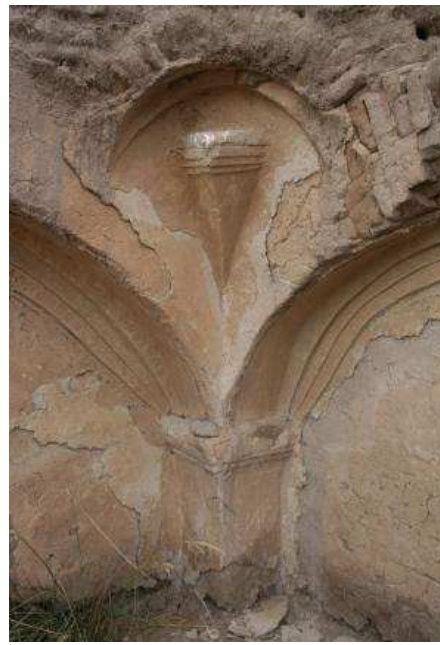


Рис. 4. Мечеть Досжан-ишана близ пос. Шубаркудык Актюбинской области, Казахстан. Интерьер. Переход к куполу.

Рис. 5. Могила Досжан-ишана. КЖК Досжан-ишана
близ пос. Шубаркудык.

МАЖИТОВА Ж.С.

АДАТ ИЛИ ШАРИАТ: СПОРЫ О СУДЕ БИЕВ СРЕДИ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ КАЗАХСТАНА В НАЧАЛЕ XX В.

Середину XIX — начало XX в. можно назвать периодом, когда правительство Российской империи неоднократно предпринимало попытки изменить судебную практику казахов. Коррумпированность выборных властей, в т. ч. и биев, незнание ими основных положений неписаного права казахов к концу XIX — началу XX в. стали очевидны, и этот факт тревожил как российскую, так и казахскую передовую интеллигенцию. На страницах газеты «Дала уалаяты», которая издавалась в это время, нашли отражение рассуждения о том, что обычное право переживает период вырождения, т. к. в степи осталось мало его знатоков — честных, справедливых, надежных биев; что оно не соответствует вызовам времени, т. к. не успевает вбирать в себя новые черты переходного периода. Это приводило к злоупотреблению со стороны нечестных биев, которые трактовали законы в угоду своим интересам[1]. Также говорилось о том, что уровень работы суда снизился, т. к. закрепленные в русских законах требования не всегда соответствовали уровню и знаниям казахских биев. Требование записывать постановления суда в специальных книгах, сложность процедурных вопросов, незнание русского языка и многие другие препятствия затрудняли работу биев, запутывали их, что в конечном счете отрицательно влияло на их судебную компетенцию[2].

---

1 *Бабай Бүркіт.* Қырдан келген хабарлар: Зайсан оязынан // Дала уалаятының газеті, 1894. № 41. С. 2.

2 *Қорабай Жапан ұлы.* Ғылым оқудың қажет екенінің баяны // Дала уалаятының газеті, 1894. № 37. С. 3.

Мажитова Жанна Сабитбековна — канд. ист. наук, доц., докторант, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова (119234, Россия, г. Москва, Ленинские горы, д. 1). E-mail: mazhitova_69@mail.ru

На страницах периодических изданий («Казах», «Дала уалаятының газеті», «Айкап» и др.) развернулась дискуссия о будущем судебной системы. Публикуются материалы, в которых одни авторы выступают за расширение функций русского суда за счет сохранения суда биев, другие — за шариатский суд[1], а третьи, наоборот, критикуют эти идеи.

К числу тех, кто выступал против расширения функций русского суда и введения основ шариата можно отнести лидера партии «Алаш» Алихана Букейханова (1866–1937). Свою позицию в отношении ограничения полномочий русского суда он подкрепил примером из британской судебной системы в Азии, основанной на местных обычаях. К тому же, по его мнению, содержать русского судью в каждом казахском ауле не представлялось возможным по многим причинам, в т. ч. финансовым. Идею же введения шариата в казахских судах он встретил с большой осторожностью. Лидер партии «Алаш» считал, что в жизни казахов, в т. ч. в правовой культуре, шариат никогда не играл существенной роли. «Шариат тверд как камень и никогда не меняется и не соответствует реальностям казахской жизни»[2]. Кроме того, он подверг острой критике действия царских властей по переустройству суда биев: «С тех пор как казахи объединились с русскими, исчезли сильные как скакуны и мудрые на слова бии. Опираясь на слова наших известных биев, нынешние суды вершат свои дела за взятки, делая черное белым, а белое черным, таков сегодняшний наш день. Надеясь на нынешних биев, мы теряем свое лицо как народ. Наша человеческая задача — направить этих заблудившихся людей на верный путь справедливой власти. Не зная обычаи и нравы народа, никто не имеет прав диктовать ему свой закон»[3]. Рассматривая организацию волостного суда, А. Букейханов отмечал, что «у казахов по закону волость состоит

[1] *Шардай Қарасарт баласы.* Тағы да қазақ дауы, би һәм билік // Айқап, 1914. № 10. С. 157.

[2] *Бөкейханов Ә.* Тағы да би һәм билік / құраст.: М. Қойгелдиев. Алматы, 1994. С. 167–168; *Букейханов А.* Бии и власть // Избранное. Алматы, 1995. 478 С.

[3] *Букейханов А.* Бии и власть… С. 167.

из 1 000 юрт, а аул не менее из 100 юрт. Если перевести казахского судью на русского, то на одну волость необходимо 10 судей, следовательно, на содержание одного из них приходится около 3000 рублей. Для волости это обойдется в 30 000 рублей. На одну семью 30 рублей пошлины. А казахи — народ степной, у большинства из них нет возможности оплатить такую сумму». И далее: «Русский судья не знает языка нашего народа. Спор через переводчика не имеет смысла. Замена казахского бия русским судьей не имеет никакой необходимости»[1].

Понять озабоченность А. Букейханова можно, т. к. традиционное казахское судопроизводство сводилось к примирительно-третейскому разбирательству на основе добровольного соглашения сторон. В биях видели юристов-специалистов, профессиональных арбитров, знатоков и глашатаев права. Фигура бия для простых кочевников фактически заслоняла прочие органы власти[2].

Отрицательное отношение А. Букейханова к идее внедрения в казахский суд норм шариата вызвали бурную реакцию со стороны некоторой части общественности, которая выступала за введение шариата по модели татар, подчиненных ведомству Оренбургского духовного собрания. Оппоненты критиковали А. Букейханова за холодную позицию по отношению к шариату, отмечая, что в «исламе затвердевшим как камень является только ибадат [различные формы поклонения Богу], а муамалат [нормы отношений между людьми] и укубат [система наказаний] могут меняться»[3]. В отличие от газеты «Казах», которая часто печатала статьи А. Букейханова, журнал «Айкап» систематически размещал на своих страницах материалы в поддержку подчинения казахов

---

1 Там же. С. 168.

2 *Мажитова Ж. С.* Традиционный судебный институт казахского общества в трудах представителей национальной интеллигенции начала XX века // Материалы международной научно-практической конференции «Традиционные общества: неизвестное прошлое». Челябинск, 2009. С. 121–126.

3 *Сәрсекеев Мұғалім Хафиз.* Дұрыстық // Айқап, 1914. № 8. С. 130–131.

Оренбургскому духовному собранию, которое невозможно было без внедрения шариата в судебные дела казахов[1].

Будучи фактически идейным руководителем газеты «Казах», А. Букейханов не всегда находил поддержку своих идей даже среди авторов этой газеты. Так, к примеру, Шакарим Кудайбердиев (1858–1931), который имел авторитет и вес среди передовой интеллигенции Казахстана, считал, что внедрение норм шариата в судебных делах будет полезным для казахского общества. По его мнению, «окостенелость» шариата связана с безграмотностью мулл, которые, имея половинчатые знания, не могут правильно и грамотно донести до народа основы правовых, морально-этических и религиозных норм ислама. Для этого он предлагал уменьшить число биев. Данная мера, по убеждению философа, привела бы к улучшению качества работы и состава биев[2].

На 4-м Всероссийском мусульманском съезде, проходившем в июне 1914 г. в Санкт-Петербурге, одной из ключевых проблем, по которой возникли горячие споры, был вопрос о реформе духовных собраний. В казахской делегации произошел раскол на основе дискуссии о введении основ шариата среди казахов. А. Букейханов стоял на своих прежних позициях. Он был убежден, что шариат не только вреден для народа, но и не нужен, т. к. казахи в своей обычно-правовой культуре опираются на адат, обычное право. Позиция А. Букейханова не нашла поддержки среди других членов делегации, которые осудили его за содействие русификации. Так, Б. Каратаев, С. Лапин, Ж. Сейдалин и др. считали: «Время обычного права среди казахов ушло. Весь казахский народ испытывает гнет со стороны так называемого народного суда. В этом суде справедливости нет. Единственный выход из создавшейся ситуации для казахского народа — это принятие норм шариата»[3].

---

1 *Камали И. А.* Шариғатты ма немесе ғұрыпты ма қалдыруға? // Айқап, 1914. № 12. С. 191–192; *Мәкет.* Шариғатты қорғау үшін // Айкап, 1914. № 24. С. 335–337.

2 *Шәкәрім.* Би һәм билік туралы // Қазақ газеті, 1914. 8 маусым. № 165. С. 3.

3 *Каратаев С. Б., Сейдалин Ж. Ш., Лапин С., Аманшин Д., Нарынбаев А.* Итоги

Особенно непреклонен в этом вопросе был публицист, гуманист, просветитель, депутат II Государственной думы Российской империи Бахытжан Каратаев (1869–1934). Пройдя сложный политический путь — от члена кадетской партии до вхождения в партию большевиков, а затем и выхода из нее, он поднимал в своих работах актуальные проблемы казахов. Будущее судебной власти Б. Каратаев видел в ее независимости. Так же, как и его современники, он считал, что серьезным испытанием для казахской судебной системы стало введение «Временных положений…», нанесших удар по традиционному казахскому обществу. Введение российского судопроизводства привело к появлению взяточничества, борьбы за должность, коррупции в судах. В таких условиях обычное право окончательно потеряло свое значение в казахском обществе, а судьи стали игрушками в руках чиновников. Выход из создавшейся ситуации Б. Каратаев видел во введении в судебную систему норм шариата.

Вскоре после окончания работы съезда А. Букейханов написал статью, в которой, освещая круг вопросов, поднятых на нем, заметил, что нормы шариата, в отличие от адата, достаточно жестко регламентируют брачно-семейные отношения. Он привел в пример героиню романа М. Дулатова «Несчастная Жамал», которую шариат жестоко наказал бы за ее побег с любимым человеком[1]. Эта статья вызвала новую волну публикаций в поддержку шариата. Авторы осудили А. Букейханова за неправильное понимание Корана и защиту адата, а также высказали идею о том, что в начале XX в. адат нужен только царскому правительству как средство удержания казахов в первобытном состоянии[2]. Споры внутри национальной интеллигенции по вопросам будущего казахского суда породили внутри нее идейный раскол.

советов казахов по религиозно-правовому и земельному вопросу // Айкап, 1914. № 14. С. 226–229.

[1] *Бөкейханов Ә.* Мұсылман сиезі // Қазақ, 1914. № 89. С. 2.

[2] *Мәкет.* Шариғатты қорғау үшін // Айкап, 1914. № 24. С. 335.

После закрытия осенью 1915 г. журнала «Айкап», позиции сторонников сохранения адата укрепились, хотя и они не исключали возможности введения шариата в некоторые судебные дела, особенно касающиеся вопроса о разводе. Впоследствии идеи А. Букейханова легли в основу программы партии «Алаш», которая после создания правительства Алаш Орда занялась вопросами реформирования народного суда биев.

В межреволюционный период 1917 г. и в годы Гражданской войны партия «Алаш» все свои надежды на национальное возрождение связывала с Белым движением. Правительство адмирала Колчака, понимая важность для казахов вопросов сохранения обычного права, по инициативе алашордынцев разработало в 1919 г. Положение о казахском суде, которое повысило статус казахских судей и расширило область применения неписаного права казахов. Казахскому суду было предоставлено право принимать и рассматривать как все гражданские, так и уголовные иски. Одним из главных критериев в отборе судей было знание казахского языка. Судьба Белого движения всем известна, но даже после установления на территории Казахстана советской власти лидеры партии не переставали уделять внимание вопросам казахского судоустройства. Если в первые годы своего господства власть Советов снисходительно относилась к деятельности судов биев, что давало М. Дулатову надежду на продолжение их работы[1], то с середины 1920-х гг. советская власть всерьез занялась искоренением норм адата в среде казахов. Но даже в этих условиях, невзирая на возможное осложнение отношений с новой властью, М. Дулатов для улучшения работы суда предлагал такие меры, как жесткий отбор честных людей в качестве кандидатов в депутаты (по примеру отбора членов Коммуни-

[1] *Дулатов М.* Халық соты (1921 г.) // Міржақып Дулатұлы. Бес томдық шығармалар жинағы. Т. 3: Көсемсөз, әдеби-сын және зерттеу мақалалары, қазақ тілінде басылған кітаптар көрсеткіштері / құраст.: Г. Дулатова, С. Иманбаева. Алматы, 2003. С. 44–46.

стической партии); запрет судьям работать в своем родном районе; повышение их правовой грамотности[1].

Подводя итоги, следует отметить, что, несмотря на потерю своего статуса к началу XX в., суд биев продолжал играть немаловажную роль в казахском обществе, символизируя собой авторитет, мудрость, знания народных традиций и права, казахскую государственность. Поэтому понятно обращение лидеров национальной интеллигенции к этой теме в тот момент, когда актуализировался вопрос обретения национальной независимости. Поиск путей соединения реформаторских идей и основ традиционной системы права стал краеугольным камнем теоретических воззрений национальной интеллигенции на пути возрождения казахской государственности.

[1] Там же.

ИСМОИЛОВ М. М.

ЗНАЧЕНИЕ НАУЧНОГО НАСЛЕДИЯ ХОДЖА МУХАММАДА ПОРСО В РАЗВИТИИ УЧЕНИЯ НАКШБАНДИЯ

Учение тариката «Ходжагон Накшбандия», имеющее почти 900-летнюю историю, оставило великое духовное наследие не только мусульманскому миру, но и всему человечеству. В истории исламской мысли особое значение имеют научно-литературные произведения шейхов данного тариката, а также произведения, посвященные жизни этих шейхов, описывающие их мысли о религии и мире, Вселенной и человеке, знаниях и просветительстве, о любви и благосклонности и т. д.

Один из мыслителей учения суфизма в конце XIV в., крупный представитель тариката Ходжагон-Накшбандия Мухаммад ибн Мухаммад ибн Махмуд ал-Хофизи ал-Бухари (1349–1420) по прозвищу Ходжа Мухаммад Порсо является одним из таких великих шейхов.

Ходжа Мухаммад родился в Бухаре, обучался в медресе, изучал Коран, хадисы, калям и религиозные книги. Он стал одним из выдающихся ученых своего времени, получив большую известность в качестве крупнейшего представителя и пропагандиста накшбандийского тариката в Центральной Азии после Бахауддина Накшбанда.

Абдурахман Жами в своем произведении «Нафахат ул-унс» отметил, что полное имя Мухаммада Порсо было Мухаммад ибн Мухаммад ибн Махмуд ал-Хофизий ал-Бухорий. «Порсо» было прозвище, которое дал Бахауддин Накшбанд. Автор «Рашахата» излагает эту подробность в следующем виде: «Мухаммад Порсо, ожидая увидеть Хазрата, стоял на улице. Внезапно вышла изнутри служанка Хазрат Ходжа

Исмоилов Масъудхон Махдиевич — канд. ист. наук, доц. исторического факультета, Национальный университет Узбекистана имени Мирзо Улугбека (100174, Республика Узбекистан, г. Ташкент, Вузгородок). E-mail: masudkhon@yandex.ru

(Бахауддина), и Хазрат Ходжа спросил служанку: «Кто этот, стоявший на улице?». «“Стоит один религиозный (*порсо*) парень», — ответила служанка. Хазрат Ходжа вышел на улицу и увидел Ходжа Мухаммада и сказал: «Вы, оказывается, религиозный человек”». С этого дня он прославился среди народа прозвищем «Порсо».

В «Рашахате» приводится следующий рассказ о Ходжа Мухаммаде: «В пути к Хиджазу Ходжаи Бузруг (Бахауддин) заболел и начал делать наставления. Будучи в окружении друзей, обратился к ним: «То, что приобретено от халифов Ходжаганского тариката, и все, что передано нашими шейхами этому жалкому рабу, я сегодня передаю тебе. Передай все это полученное народам Всевышнего Аллаха». После возвращения из Хиджаза еще раз про друзей сказал: «То, что было у нас, ты все полностью получил». В конце жизни сказал: «Причина нашего рождения — явление Мухаммада (Порсо)”»[1].

То, что Бахауддин Накшбанд перед смертью назначил Ходжа Мухаммада Порсо на свое место, описывается Ходжой Али Домодом следующим образом: «Хазрат Ходжа Бахауддин во время своей последней болезни приказал рыть его могилу, где сегодня лежит его тело. После рытья могилы я пришел к нему. Тут промелькнула у меня мысль «кому же он вручит *иршад*?». Шейх немедленно повернулся ко мне и сказал: «Слова мои, сказанные по дороге к Хиджазу, — в силе, если кто-нибудь захочет увидеть нас, пусть посмотрит на Мухаммада Порсо”».

Ходжа Мухаммад Порсо, дошедший до степени *муршида*, был также отличным ученым в таких сферах, как тафсир, хадис, тасаввуф, калям, география, литература, история и фикх (мусульманское право). Из его научных работ до нас дошло порядка сорока произведений. Все произведения Ходжа Мухаммада Порсо можно условно разделить на следующие группы:

[1] *Фахруддин Али Сафий*. Рашахот ан айн ал-хаят. Ташкент, 2003. С. 85.

Произведения о науке тафсир. В эту группу входит «Тафсири Ходжа Мухаммад Порсо»[1], написанный лично самим автором в одной уникальной рукописи, а также «Тафсир сурат ал-Фатиха» и «Таржума ва тафсири сувари ас-самоийя». Эти книги написаны на персидском языке.

В группу *произведений о науке хадисов* входят «Рисала фи силсилат ал-машойих ал-мухаддисийн», посвященное биографии мухаддисов, «Шарх-и хадис-и ал-Укайлий — Шархи хадиси кана» и «Ал-хадис ул-арбаъун»[2] и др. В последнем произведении автор выбрал 40 ценных хадисов, которые он выбрал у своих учителей и дал перевод их на персидском языке. Другое произведение по науке хадисов тоже написано на персидском языке.

Произведения о науке калям. Произведение Порсо «Фасл ул-хитоб би-вусули-л-ахбоб», посвященное вопросам шариата и тариката, принесло ему большую известность. Книга большого объема стала пользоваться исламскими учеными как пособие. Книга была издана несколько раз. Произведение посвящено 494 вопросам, которые считались в мусульманском мире спорными, а Порсо разрешил эти спорные вопросы, используя различные научные труды. «Фасл ул-хитоб» является одним из основных произведений автора[3].

«Шарху «Фусус ал-хикам» написано на персидском языке. Данное произведение является комментарием к произведению «Фусус ал-хикам», автором которого является известный суфий-ученый Мухйиддин ибн ал-Арабий, писавший о теоретических основах и вопросах тасаввуфа[4].

---

1 Книги «Рисала фил эътикод вал-амал вал-ахлак», «Эътикодат», «Хафтоду се фирка», «Мукаддима ли-жомиъ ул-калим» тоже являются произведениями в области каляма.
Рукопись Центра восточных рукописей имени Абу Райхана Бируни при Ташкентском государственном институте востоковедения (далее — Центр восточных рукописей). № 2180.

2 Рукопись Центра восточных рукописей. № 8825/IV, 3 лл. (28^6–30^6).

3 Рукопись Центра восточных рукописей. № 3133, 500 л.

4 Рукопись библиотеки «Сулаймания» Станбул, отдел Шахид Али Паша. № 297,7; № 01366–002,42, лл. 27–70.

В группу *науки Корана* входят такие произведения, как «Рисола фи ал-«мийм» вукуф ал-Куръан»[1], «Лавазим ул-факф»[2], написанные на арабском языке.

Книга «Рисола фил-интисор ли-сохиб ат-Тавзих», изучающая вопросы *усули фикх*, написана арабском языке[3].

В группу произведений в области *фикх*, написанных на арабском языке, входят «Рисола фи усул ад-дин ва фурузихи ва важибатихи», «Гурар ал-афкор шарху «Дурар ал-бихор»[4], а также на персидском языке такие книги, как «Рисола дар нийят-и намаз», «Маносик-и хаж», «Шархи «Фикхи Кайдоний»[5], и эти произведения относятся к фикху Ханафитского мазхаба. Среди произведений по *тасаввуфу* важнейшим произведением Ходжа Мухаммада Порсо является «Тахкикот»[6], которое посвящено раскрытию теоретических задач тасаввуфа. Произведение Мухаммада Порсо «Рисолаи Кудсия»[7] посвящено толкованию святых высказываний (калима) Ходжа Бахауддина Накшбанда.

Основной частью наследия Ходжа Мухаммада Порсо являются произведения, посвященные теоретическим задачам тасаввуфа и написанные на персидском языке, например, «Аз анфози кудсияи машойихи тарикат», «Рисолаи кашфия», «Мактуби Ходжа Мухаммад Порсо ба Мавлоно Зайнуддин», «Рисола дар одоби мурид», «Рисолаи махбубия»[8], «Рисолаи кудсийя васоё сулуки машойих», «Рисола-и тарикат-и Ходжагон — Рисола физ-зикр», «Суханон-и Ходжа Порсо», «Рисола фит-тасаввуф», «Мактуб», «Рисолат ал-хакоик», «Кавл фил ажвиба хазихи ал-асъилат ал-мурсала

1 Рукопись библиотеки «Сулаймания» Стамбул, отдел Тирновали. № 297,1; № 00012–002, 3, лл. 5–7.

2 Рукопись библиотеки «Сулаймания» Стамбул, отдел Эрзинжон. № 297,18; № 00008–010, 5, лл. 130–134.

3 Рукопись библиотеки «Сулаймания» Стамбул, отдел Асад Афанди. № 297,4; № 02311–002, 11, лл. 54–65.

4 Рукопись библиотеки «Сулаймания» Стамбул, отдел Йени жами. № 297,5; № 00439, 367 л.

5 Рукопись Центра восточных рукописей. № 4846/II, 71 лл. (20–90).

6 Рукопись Центра восточных рукописей. № 10991, 160 л.

7 Рукопись Центра восточных рукописей. № 5413/II, 16 лл. (95–110).

8 Рукопись Центра восточных рукописей. № 505/I, 3 лл. (1–3).

мин Хирот ила Бухоро» и проч. Следующие книги — «ал-Фусул ас-ситта»[1] и «перевод «Рисола-и вужуд» — написаны на арабском языке[2].

В сфере *литературы* можно перечислить произведения Мухаммада Порсо: «Муншаот», «Таржума-и баъз-и аз «Насру ул-лаолий», «Шарху ар-Рисола ар-рамизат аш-шафия фил-аруз», которые написаны на арабском языке и посвящены арабской литературе. Однако последние два произведения считаются диванами, составленными из газелей Мухаммада Порсо, что дает возможность обнаружения до сих пор неизвестной многим грани ученого тасаввуфа в качестве поэта. Эти два дивана написаны на персидском языке и называются «Хутба-и дивони ало — дебоча-и девони аввал» и «Дивон-и соний»[3].

В группу произведений по *биографии* можно отнести «Макомоти Ходжа Бахауддин Накшбанд»[4], «Рисолаи дар баёни баъзи аз калимоти Бахауддин Накшбанд», «Манокиби хазрати Хожа Бахауддин ан-Накшбандий», «Макомоти Хожа Алоуддин Аттор»[5] и «Рисолаи силсилаи Ходжагон». Эти произведения написаны на персидском языке. Произведение Ходжа Мухаммада Порсо «Мухтасар тарихи Макка»[6] посвящено *истории*, а «Рисола фил-мазорот» — *географии*[7].

Вышеперечисленные произведения разделены на отдельные группы на базе известных нам первичных данных. Среди этих произведений, возможно, существует одно и то же произведение, но с разными названиями, а некоторые, может быть, написаны на другую тему. Возможно, еще найдутся новые произведения, относящиеся к авторству

---

1 Рукопись Центра восточных рукописей. № 3051, 236 л.

2 Рукопись библиотеки «Сулаймания» Стамбул, отдел Хафиз Афанди. № 297,7; № 00459–003, 25 л.

3 Рукопись библиотеки «Сулаймания» Стамбул, отдел Ҳакимўғли. № 891,5; № 00725–027, 75, лл. 770–845.

4 Рукопись Центра восточных рукописей. № 2520/I, 52 лл. (1–52).

5 Рукопись Центра восточных рукописей. № 2520/II, 13 лл. (54–66).

6 Рукопись Центра восточных рукописей. № 3844/IV, 9 лл. (56–64).

7 Рукопись библиотеки «Сулаймания» Стамбул, отдел Хамидийя. № 910, № 01455–009, 6, лл. 108–113.

Ходжа Мухаммада Порсо. А работа по прояснению этих вопросов будет продолжаться в ходе будущих наших исследований, иншаАллах.

На сегодняшний день определено, что около двухсот рукописей, относящихся к авторству Ходжа Мухаммада Порсо, дошли до наших дней и по сей день хранятся в библиотеках Ташкента, Истанбула и Тегерана. Данный факт показывает, что научное наследие Ходжа Мухаммада Порсо, который научно обосновал Накшбандийское учение в своих научных трудах, имело огромное значение в культурной истории народов Центральной Азии, его произведения с успехом использовались учеными и шейхами тасаввуфа следующих поколений. В частности, из числа ученых и авторов следующих поколений Абдурахман Жами, Хусайн Ваиз Кошифий, Али Сафий, Шайх Худайдод, Тохир Эшон обращались к научному наследию Порсо в написании своих научных работ. Даже муршид (шейх) Накшбандийского тариката, поэт и ученый Исмаилхан Факирий, который умер в конце XX в., приводил цитаты из произведений Ходжа Мухаммада Порсо в своих научных произведениях, посвященных тасаввуфу[1]. Это показывает, что научное наследие Ходжа Мухаммада Порсо испокон веков имело свое место в культурной и духовной жизни народов Центральной Азии.

Изучение научного наследия и взглядов Ходжа Мухаммада Порсо способствует глубокому освоению не только основ Накшбандийского тариката, но и четкому пониманию смысла тасаввуфа в целом. Изучив и ознакомившись с его произведениями «Фасл ул-хитоб» и «Шархи Фусус алхикам», мы еще раз убеждаемся, что тасаввуфское учение состоит не только из определенных правил и обычаев, традиций и норм поведений, это учение предоставляет много интересных и полезных суждений по ряду важнейших вопросов и проблем касательно человека, жизни, общества,

[1] См.: Энциклопедия «Ислам на бывшей территории Российской империи». Вып. 3. СПб., 2003; Узбекистон Миллий энциклопедияси. Т. 9. Ташкент, 2005. С. 213.

мира, конца света, Вселенной, просветительства, разума, мышления, чувства, любви и т. д., привлекающих внимание людей уже веками.

Одним словом, можно сказать, что сущность и место научного наследия Ходжа Мухаммада Порсо в изучении истории и учения Накшбандийского тариката, имевшего большое значение в духовной жизни средневековых народов Центральной Азии, огромно.

СЕКЦИЯ 2

Ислам и мусульманское сообщество
в современном мире

СЕИДОВА Г. Н.

КУЛЬТУРНАЯ САМОБЫТНОСТЬ КАК ОДНА ИЗ ОСНОВ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ: РОССИЙСКИЙ ОПЫТ НА КАВКАЗЕ

Необходимость теоретического исследования проблемы сохранения культурной самобытности как одной из основ государственности России на примере её южных рубежей, в частности Северного Кавказа, не утрачивает своей актуальности. За последние десятилетия возросли роль и значение религиозной сферы в жизни российского общества. Это связано со становлением институтов гражданского общества и последовавшим вслед за этим изменением характера государственно-конфессиональных отношений. Появилась возможность более объективного, глубокого изучения и постижения духовного наследия мусульманских регионов постсоветского пространства, к которым относится и Северный Кавказ.

Южные регионы России являют собой пёструю картину в этническом и конфессиональном отношении. Здесь проживают представители более 170 народов, исповедующие более 40 направлений и течений религий: по разным оценкам, от 11 до 22 млн мусульман, принадлежащих более чем к 40 этносам1. В истории российской цивилизации не было серьёзных крупных межконфессиональных и межэтнических конфликтов. Мощные традиционные культурные пласты исламской цивилизации влились в целостную российскую культуру. При этом на первый план, как особо

---

[1] См.: *Ермаков И. А.* Ислам в культуре России в очерках и образах. М.: Издательский сервис, 2001. С. 438–450.

Сеидова Гюльчохра Надировна – канд. филос. наук, доц., заслуженный учитель Республики Дагестан, зав. каф. гуманитарных дисциплин, зав. отделением кафедры ЮНЕСКО по компаративным исследованиям духовных традиций, специфики их культур и межрелигиозного диалога по Северному Кавказу, филиал ФГБОУ ВПО «Дагестанский государственный университет» в г. Дербент (368606, Россия, Республика Дагестан, г. Дербент, ул. Советская, д. 6). E-mail: gseidova@rambler.ru

значимый фактор и детерминант общественного развития, отодвинув на второй план способ производства и экономику, выдвигаются культура, ментальные и религиозные слагаемые духовного бытия народов.

Северокавказский регион — это своеобразная пограничная зона между христианским и мусульманским, славянским и тюркским мирами, где проходит линия водораздела между цивилизациями. Вхождение Северного Кавказа в российскую цивилизацию началось с военного присоединения к Российской империи, а затем произошло культурное включение в уникальную многонациональную и поликонфессиональную российскую цивилизацию[1]. Кавказ изначально в числе главных геополитических векторов России и более не является одной из самых горячих точек планеты. Первейшей задачей продолжает оставаться насущная необходимость исключить присущий Северному Кавказу политический регионализм. Налицо, с одной стороны, тенденция к возрождению религиозности, а с другой — переплетение межэтнических противоречий с межрелигиозными, обострение вероисповедных противоречий, распространение новых для России религиозных движений, что в конечном счёте не может не усложнять религиозной ситуации[2]. Многонациональный, поликонфессиональный, с высоким уровнем безработицы, особенно среди молодёжи, регион всё же пока не перестаёт быть зоной распространения социальных и политических конфликтов. Н. В. Филатова верно отмечает: «Часто молодёжь определяют как цель общества, так как в молодёжи заложена потенциальная возможность иметь будущее страны, которое может быть создано с помощью соответствующего развития молодого

[1] См.: *Сеидова Г. Н.* Кириллица как основа алфавитов и грамматик горских народов и её роль в приобщении к великой русской культуре / Материалы международной научно-практической конференции «Кириллица: от возникновения до наших дней « (6–8 декабря 2007 г.). М., 2007. С. 56–59.

[2] См.: *Барышникова И. В., Беликова Е. О., Нестерова А. Г.* Религии и религиозные организации в регионе: опыт социологического исследования // Личность. Культура. Общество. М., 2007. Т. 9. Спец. вып. 1 (35). С. 150.

поколения. В таком случае молодёжь рассматривается как ресурс национального развития»[1].

По мнению А. В. Малашенко, термин «возрождение» касательно ислама условен, так как, невзирая на все гонения, ислам никогда и не умирал, поэтому сегодня уместнее говорить о его своеобразной «легализации», выходе из религиозного культурного андеграунда. Мусульмане России находятся под воздействием процесса «глобализации ислама», ознаменованной стремлением к утверждению в исламе единой идеологии и универсализированной системы ценностей, к созданию единого транснационального мусульманского пространства, консолидирующегося на условиях религиозной солидарности перед лицом Запада[2].

Учитывая, что на территории Российского государства проживает наибольшее количество мусульманского населения среди стран Европы, Президент Российской Федерации В. Путин стал первым, кто официально признал, что Россию можно с полным правом отнести и к мусульманским странам. Благодаря этому с 2005 г. Российской Федерации по просьбе В. В. Путина предоставлен статус наблюдателя в Организации исламского сотрудничества. Россия при учете национальной и религиозной специфики народонаселения страны исходит из модели государства-цивилизации, делая акцент на том, что традиционные религиозные деноминации являются неотъемлемой частью идентичности и исторического наследия страны.

В. С. Комаровский пишет: «Следует исходить из того, что в идеале русская культура является таковой скорее по форме, языку. В своём содержании она отражает многовековой опыт сотрудничества всех народов страны. Немало подтверждений этому прозвучало на X Международном мусульманском форуме (Москва, 10–12 декабря 2014 г.), на котором

---

1 *Филатова Н. В.* Возможности реализации мирных стратегий в управлении политическими процессами // Конфликтология. 2007. № 4. С. 164

2 См.: *Малашенко А. В.* Ислам в России: религия и политика // Исламоведение. Всероссийский научно-теоретический журнал. Махачкала: Изд-во ДГУ, 2010. № 3. С. 66–83.

представители различных конфессий продемонстрировали общность подходов к укреплению независимости России, взаимодействию культур и формированию национально-государственной идентичности страны». В этой же статье далее автор продолжает: «Как, на наш взгляд, совершенно справедливо отмечает глава Дагестана Рамазан Абдулатипов, «в нынешних условиях состояние культуры страны и культурной идентичности граждан — это ещё и вопрос суверенитета России как государства, нации"». И одновременно он отмечает разрыхление общего культурного пространства страны, ослабление русского культурного кода, работы по культурной интеграции регионов и народов страны, что приводит к неопределённости культурной идентичности граждан и ослаблению культурного суверенитета государства»[1].

Общество меняется быстрее, чем религия. Вот почему вопрос вероисповедания служит не просто поводом для интеллектуальных дискуссий или словесных упражнений, а принципом самой культуры, в которой вырабатывалась парадигма правового развития нации. Неслучайно вопросы религии часто оказываются наиболее болезненными, нередко провокационными, так как обращены к самым глубинам национального сознания. Г. — В. — Ф. Гегель точно подметил: «Все народы знают, что именно религиозное сознание есть та сфера, где они обладают истиной, и в религии они всегда видели своё достоинство…»[2] Есть мнение, что, пожалуй, нигде, кроме нашей страны, геополитика не была так тесно связана с регионалистикой, а преодоление международной изоляции и усиление внешнеполитического влияния — с необходимостью учёта разнообразия и специфики регионов[3]. Территория Кавказа всегда нахо-

[1] *Комаровский В. С.* Формирование национально-государственной идентичности России: Вызовы и риски // Власть. 2015. № 3. С 20–27.

[2] *Гегель Г. — В. — Ф.* Философия религии / Г. — В. — Ф. Гегель: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 533.

[3] См.: *Трофимова И. Н.* Региональное развитие России в геополитическом контексте. Глобалистика как область научных исследований и сфера преподавания / под ред. И. И. Абылгазиева, И. В. Ильина; отв. ред. Т. Л. Шестова. М.: МАКС

дилась на стыке великих цивилизаций. Пограничное положение становилось причиной как постоянных военных столкновений (Иран — Византия; Иран — Османская империя; Иран — Турция — Россия), так и активных культурных контактов. В реалиях же сегодняшнего дня открытость для представителей всех религиозных номинаций, структур гражданского общества и органов государственной власти, как полагает председатель ДУМ РФ Р. Гайнутдин, будет способствовать «складывающемуся геополитическому союзу по оси «Москва — Анкара — Тегеран» и плодотворному взаимодействию с народами евразийских стран самой России, «совершающей разворот на Восток»[1]. Историко-этнографический анализ происхождения исламских обычаев и традиций даёт научную основу для понимания и объяснения всего комплекса мусульманского образа жизни и стиля мышления[2]. Ислам на Северном Кавказе имеет глубокие исторические корни. Отдельные исследователи даже отсчёт начала распространения этой религии на территории России ведут от прихода арабов в Дербент в 642 г.[3] Ведь исламизация всего региона осуществлялась из Дербента, ставшего опорным пунктом Арабского халифата в его завоеваниях на Кавказе. Однако бессмысленно обращаться к вопросам религии, обойдя вниманием культуры, в которых она укоренена, так как существование этих сфер не является изолированным и они постоянно влияют друг на друга[4].

Несомненно, Северный Кавказ — один из наиболее сложных субъектов Российского государства вследствие сочета-

---

Пресс, 2009. Вып. 2. С. 320.

[1] *Ахметова Д.* 2014. Муфтий Равиль Гайнутдин: В 2014 г. Россия сделала свой цивилизационный выбор / Совет муфтиев России. Официальный сайт. 31декабря. Доступ: http://www, muslim..ru/articles/95/6315 (проверено 10.01. 2015).

[2] См.: *Сеидова Г. Н.* Шиизм в Дагестане: монография. М.: Альта-Принт, 2007. С. 97.

[3] См.: *Силантьев Р. А.* Ислам в современной России. Энциклопедия. М.: Алгоритм, 2008. С. 289.

[4] См.: Трансформация образовательных технологий гуманитарного профиля в условиях множественности культур и идентичностей: научно-методические материалы / О. Н. Астафьева, М. П. Губина, Н. К. Иконникова и др.; редкол.: К. Э. Разлогов (председ.) и др. СПб: ООО «Книжный Дом», 2008. С. 28.

ния общих федеральных и специфических региональных проблем. Всегда нужно помнить, что исламская религия, как наиболее распространённая здесь, за многие века стала частью бытия местных народов. Здесь традиционные для России формы суннитского ислама представлены мазхабами Абу Ханифы и имама аш-Шафии, суфизма братств накшбандийя, кадирийя, шазилийя, шиизм — умеренными двенадцатиимамными шиитами. Шииты проживают компактно практически лишь в Дагестане. Её ядро составляет крупная, древняя, очень устойчивая община Дербента и его окрестных сёл, селения Мискинджа Докузпаринского района и относительно небольшие общины в городах Махачкала, Буйнакск и Кизляр. В Дагестане суфийские шейхи обласканы властью и чрезвычайно политизированы, хотя исконный дух суфизма, по выражению М. И. Билалова, отличался «невмешательством в политику»[1]. У нашей страны появился уникальный шанс на изменение своего статуса, места и роли в нестабильном мире с возросшими в нём центробежными процессами, так как и для Запада, и для Востока она становится привлекательным партнёром в политических, экономических и культурных сферах глобализирующегося мира[2]. Изменение баланса и структуры международных отношений на Ближнем Востоке продолжает оказывать дестабилизирующее влияние на целый ряд конфликтных регионов мира — Балканы, Южную Азию, Кавказ, — находящихся в географической близости от ближневосточного региона.

В последние годы возможность посещения исламских святынь и другого рода благотворительные акции для дагестанцев осуществляются на средства крупного российского бизнесмена, уроженца республики Сулеймана Керимова. Решение кадровой проблемы в религиозной сфере происходит за счёт направления студентов в мусульманские страны

[1] *Билалов М. И.* Суфизм и познавательная культура. Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 2003. С. 98.

[2] См.: *Шалаев В. П.* Национальные проекты России как технологии антиконфликтного управления: синергетический аспект // Конфликтология. 2007. № 4. С. 169.

и открытия российских медресе. Первая и основная волна потока обучающихся отправилась за кордон в 1990–1992 гг. И уже через пару-тройку лет оттуда начали возвращаться «специалисты», поднабравшиеся лишь «вершков» исламской учёности, но производящие впечатление компетентности в сфере исламских наук. И немудрено, так как в стране воинствующего атеизма была почти полностью уничтожена социальная прослойка священничества. Наши посещения студенческих общежитий в Тегеране, Тебризе, Куме, в которых проживают выходцы из мусульманских регионов бывшего СССР, позволяют говорить о комфортных условиях для студентов и их семей.

Есть мнение, что часто используемое применительно к северокавказскому исламу понятие «традиционный» не совсем правомочно, так как здесь имеет место сращивание «нормативного» ислама с местным духовным субстратом разных национальных культур, в результате чего сложилась специфическая региональная форма его бытования, основой которой являются общеисламские принципы[1]. Есть предостережения от оценки социальной ситуации в регионах как относительно благополучной: «Перераспределение финансовых потоков в пользу федерального центра также больно сказываются на многих регионах России. Указанные обстоятельства неизбежно и мощно влияют на возникновение и нарастание напряжённых отношений действующих в российских регионах основных социальных субъектов и на обострение социальной ситуации в стране в целом»[2]. Для обеспечения национальной безопасности и стабильности Российского государства религиозная структура населения региона в создавшихся условиях приобретает принципиальную важность.

---

[1] См.: *Магомедова М.З.* Религиозная идентичность на Северном Кавказе / Исламоведение. Всероссийский научно-теоретический журнал. Махачкала. 2010. № 3. С. 108–109.

[2] *Степанов Е.И., Куконков П.И.* Региональная система предупреждения опасности деструктивных социальных конфликтов: состояние и перспективы // Конфликтология. 2007. № 4. С. 146–158.

Государственное управление должно быть направлено на создание определённого уровня жизни населения, уменьшение вопиющего дисбаланса между центром и национальными окраинами, предоставление жителям периферии хоть каких-то социальных гарантий, чтобы не так явно демонстрировать, что они — граждане «третьего сорта». Ведь в ответ кавказская «золотая молодёжь» начинает демонстративно гонять у кремлёвской стены на дорогих автомобилях или выплясывать лезгинку на улицах. Основная же масса населения региона с горечью и затаённой обидой осознает, что самый низкий уровень зарплаты, социальных гарантий и выплат именно здесь. В целом же по региону хуже всего ситуация в Дагестане. Предпочтительна концепция социальной справедливости, обеспечивающая консенсус различных слоёв населения и не вызывающая возмущения общества или чувства зависти среди составляющих его индивидуумов. В этом плане можно говорить о национальной справедливости лишь при чрезвычайно важной её составляющей — безопасности социальной[1]. В принятой Указом Президента РФ стратегии государственной национальной политики Российской Федерации в числе приоритетных задач называются: «использование ресурса общественной дипломатии… как средства установления межцивилизационного диалога»; наращивание сотрудничества с международными организациями в целях недопущения различных форм дискриминации, в том числе по признакам религиозной принадлежности; обеспечение во взаимодействии с ними отношений партнерства, направленных на «поддержание инициатив институтов гражданского общества во взаимодействии с Русской православной церковью и другими традиционными конфессиями страны в сфере национальной политики»[2].

[1] См.: *Пирогов Г.Г., Ефимов Б.А.* Социальная справедливость и национальная безопасность // Конфликтология. 2007. № 4. С. 9.

[2] См.: Указ Президента Российской Федерации от 19 декабря 2012 г. № 1666 «О Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года» /- Президент России. Официальный сайт. До-

Все традиционные религиозные номинации России заняты поиском путей сохранения собственной национальной, религиозной идентичности и традиционных социальных институтов. Наиболее чётко проявляют свою позицию лидеры православного и мусульманского сообщества. Инициатива российских муфтиятов о создании новой парадигмы внутриисламского и межконфессионального диалога, на что нацелена деятельность формирующейся организации Международного мусульманского форума, ставит задачу способствования развитию российского общества, его консолидации, укреплению суверенитета и национальной идентичности России. В конечном счёте это послужит на пользу всех её партнёров на евразийском пространстве[1]. Унификационному проекту западной глобализации можно противопоставить вариант многополюсного, открытого культурно-цивилизационного проекта, без неограниченного либерального плюрализма, с наличием подвижной ценностной иерархии в обществе, идеологии, духовной жизни, с признанием этнокультурной и конфессиональной идентичности народов и людей[2]. Это, в свою очередь, привело к возникновению диалога культур, касающегося судеб мирового сообщества не столько с точки зрения экономического взаимодействия, а преимущественно религиозно-культурных особенностей, которые на протяжении веков формировались в ареалах различных духовных традиций. Каждая из этих религиозно-философских и этических систем формировала законы функционирования государства, а также гражданские и правовые нормы[3].

ступ: http://text.document.kremlin.ru/SESSION/PILOT/main.htm (проверено 10.01.2015).

1 См.: *Кашаф Ш. Р.* Вызовы национальной идентичности: мусульманский опыт, российский случай // Власть. 2015. № 4. С. 107–115.

2 См.: Личность. Культура. Общество. Международный журнал социальных и гуманитарных наук. Спец. вып. 1 (35). М., 2007. С. 67.

3 См.: *Сеидова Г. Н.* Иран и глобальные вызовы современности: монография. Махачкала: АЛЕФ (ИП Овчинников М. А.), 2015. С. 14.

На повестке дня сегодняшнего северокавказского общества вопросы безопасности людей, экономического благополучия, качественного здравоохранения и образования, сохранения родных языков и традиционной культуры. Необходима реализация государственной политики развития в регионе гражданского общества со специфическими базовыми ценностями, учитывающими национальные и религиозные традиции наших народов в системе глобализационных тенденций. И задача ученых и политиков — формировать соответствующую систему ценностей, оптимальную ее иерархию, реализуемую в прогрессе общества. Вызревает, крепнет концепция российской нации, её единства и этнокультурного многообразия. Немаловажно и то, что нет больше оснований для пресловутого «кавказского», «чеченского» и прочих вопросов.

НУРУЛЛИНА Р.В.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ МУСУЛЬМАНСКОЙ ОБЩИНЫ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Тема мусульманской общины (махалля) в последние годы является весьма востребованной в российском исламоведении. Причины этого изложены в проекте концепции «Ислам и татарский мир», где говорится, что в начальный период исламского возрождения основное внимание уделялось удовлетворению первоочередных потребностей духовной жизни российской уммы, а именно просветительской работе и возрождению культовых и религиозных образовательных учреждений. В то же время «выстраивание мусульманских социальных структур носило менее выраженный характер». Речь, в том числе, идет и об институте махалля, «потенциал которого еще не в полной мере осознан и востребован современным мусульманским сообществом»[1].

Вместе с тем религиозное и научное сообщество сходятся во мнении, что актуальность проблемы возрождения мусульманской общины в современной России не вызывает сомнений. Шариат «категорически предписывает всем проживающим в непосредственном соседстве мусульманам самоорганизовываться в общину, в рамках которой на основе самоуправления должно обеспечиваться их общественное взаимодействие как уммы, осуществляться коллективная ритуальная практика, функционировать школа»[2].

---

[1] Ислам и татарский мир: концептуальные основы развития. Проект концепции. [Электронный ресурс]. URL: http://www.dumrt.ru/ru/concept/ (дата обращения 22.05.2013).

[2] *Гибадуллин Р.М.* «Золотой век» татарского возрождения: неизвестные страницы истории Елабуги // Дело об определении Ахметситдика Фатхуллина

Нуруллина Роза Вагизовна — канд. социол. наук, Казанский (Приволжский) государственный университет, Центр исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан (420008, Россия, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Кремлевская, д. 18). E-mail: ernuru@yandex.ru

Только на базе махалля возможно формирование полноценного социально-духовного пространства, позволяющего верующим удовлетворять все свои потребности: «Возрождение института махалли позволит во многом укрепить позиции ислама среди татарского народа, окажет заметное содействие духовно-нравственному воспитанию современной молодежи, оградит татарский народ от многих недугов современного общества»[1].

Назначение махалли представляется весьма разнообразным: здесь и совершение коллективной молитвы, дагват (призыв к исламу), религиозные празднования, проведение собраний и обсуждение важных вопросов, просто общение, образование и даже оказание медицинской помощи[2]. В числе наиболее важных функций — религиозная (конфессиональная) социализация индивида: «Религиозная община — это место воспитания в человеке благочестия и справедливости, это, говоря современным языком, — духовный кластер, в котором происходит становление личности мусульманина»[3].

В данном контексте следует признать недостаточной наиболее распространенную в литературе трактовку понятия «мусульманская община» как «совокупности всех мусульман, проживающих на определенной территории»[4]. Более полно содержание данного термина охарактеризовано в проекте Концепции татарской махалли: «Это образование представляет собой довольно сложное явление и несет в себе как градообразующую составляющую, так и элемен-

---

указным муллой г. Елабуги. Документы 1843–1845 гг. Елабуга: Хорошая редакция, 2013. С. 4.

1 Ислам и татарский мир: концептуальные основы развития. Проект концепции. [Электронный ресурс]. URL: http://www.dumrt.ru/ru/concept/ (дата обращения 22.05.2013).

2 См.: *Ауда Дж.* Роль мечети в Исламе. [Электронный ресурс]. URL: http://www.islamonline.ru (дата обращения 19.04.2012).

3 Интервью А. Ф. Садриева журналу «Звезда Поволжья» // Звезда Поволжья. 2012. 15–21 марта. С. 3.

4 *Филь М. С.* Мусульманские общины в политической жизни современной России: Автореф. дис… канд. полит. наук. М., 2006.

ты конфессиональной и соседской общины». И далее: «Мусульманская община больше приобретает черты социальной общности»[1].

В целом ряде исследований предпринимаются попытки уточнить понятие «махалля», сформулировать основные принципы формирования мусульманской общины, выделить ее важнейшие структурные элементы и т. д. Наиболее перспективными выступают работы, в которых институт религиозной общины рассматривается как элемент российского гражданского общества, «находящийся во взаимодействии и взаимоотношениях с другими группами, организациями и институтами»[2]. Их востребованность обусловлена общей направленностью социально-политических и экономических преобразований последних десятилетий, которые способствовали становлению и развитию в России институтов гражданского общества. Некоторые авторы видят в этом залог «восстановления исторической справедливости, возрождения духовно-нравственных традиций, разностороннего взаимодействия религиозных общин и государства»[3].

С целью выявления наиболее эффективных механизмов формирования и функционирования подобных общественных институтов в ситуации, сравнимой с современной, исследователи все чаще обращаются к российской истории. В частности, А. А. Мухаметзянов описывает дореволюционную татарскую махалля как локализованную и самоуправляющуюся мусульманскую общину, которая в условиях иноконфессионального государства организовывала свою внутреннюю жизнь в соответствии с установками шариата и обеспечивала своим членам возможность свободного исполнения религиозно-нравственного долга.

---

1 Концепция татарской махалли. Проект. Казань: ИИ АН РТ, 2014. С. 2, 4.

2 *Филь М. С.* Мусульманские общины в политической жизни современной России… М., 2006; *Мухаметзянов А. А.* Трансформация институтов мусульманской общины Татарстана (1920–1930-е гг.): Автореф. дис… канд. ист. наук. Казань: ИИ АН РТ, 2007.

3 *Мухаметзянов А. А.* Трансформация институтов мусульманской общины Татарстана (1920–1930-е гг.) … Казань: ИИ АН РТ, 2007.

«Ключевым здесь является утверждение о наличии определенного самоуправления, особой организации жизненного уклада, основанного на шариате и в то же время интеграцией в правовое пространство российского государства»[1].

Роль городских мусульманских общин в пробуждении и развитии социальной, общегражданской активности татар в условиях императорской России середины — второй половины XIX в. исследует Р. М. Гибадуллин. Он пишет: «Это было время, когда уже практически сложилась система жесткого государственно-административного контроля над общественной жизнью татар-мусульман. И, тем не менее, мы можем видеть, как в этих условиях реализовывались их гражданские инициативы, направленные на развитие… социальных институтов, предписанных шариатом»[2].

Отмечается, что существование в рамках иноконфессионального государства способствовало формированию у татарской религиозной общины некоторых специфических особенностей по сравнению с мусульманским миром. Одни исследователи видят в этом дополнительные возможности для консолидации прихожан: «В отличие от исламских государств, над татарской общиной не довлел аппарат клерикальной бюрократии, поэтому мулла здесь фактически приобрел полномочия и судьи, и учителя, и духовного наставника одновременно»[3].

С другой стороны, поскольку «основные контуры общины» определялись законодательными и нормативными актами Российской империи, она со временем трансформировала свои социальные функции и приобрела некоторые дополнительные: «В интересах государственного контроля мечеть была превращена, по аналогии с церковной орга-

---

1 Там же.

2 *Гибадуллин Р. М.* «Золотой век» татарского возрождения: неизвестные страницы истории Елабуги // Дело об определении Ахметситдика Фатхуллина указным муллой г. Елабуги. Документы 1843–1845 гг. Елабуга: Хорошая редакция, 2013. С. 4.

3 *Мухаметзянов А. А.* Трансформация институтов мусульманской общины Татарстана (1920–1930-е гг.) … Казань: ИИ АН РТ, 2007.

низацией, в официальное учреждение с духовным чиновником, которое должно было сосредоточить в своих руках религиозное руководство общиной, низведя ее до положения административной единицы, своеобразной паствы или «прихода» мечети»[1].

Данное обстоятельство неизбежно приводило к ограничению некоторых базовых элементов жизнедеятельности махалля, таких как предписанные шариатом принципы свободной самоорганизации, выборности религиозных лидеров и пр. «В результате мусульмане оказывались в противоречивой ситуации, которая требовала от них трудного и, возможно, сомнительного компромисса: стремясь легализовать свою религиозную жизнь, они вынуждены были соглашаться на предписанные ей искаженные формы и даже добиваться их для себя»[2].

Еще одна специфическая черта наиболее ярко проявлялась в городских условиях, где мусульманское население зачастую составляло этноконфессиональное меньшинство. Ввиду этого важным отличием татарской махалли стало отсутствие строгих территориальных границ, ее открытость и органичное существование в европейской градостроительной системе. «По сути, главным условием объединения кварталов в одну общину было существование мечети»[3].

Таким образом, по мнению исследователей, традиционная татарская махалля демонстрирует нам пример того, как мусульманская умма способна ответить на «цивилизационный вызов» в условиях иноконфессионального окружения и с учетом протекающих в российском социуме модернизационных процессов. «Именно она, являвшаяся базовым институтом татарского общества, определяла

---

1 *Гибадуллин Р.М.* «Золотой век» татарского возрождения: неизвестные страницы истории Елабуги // Дело об определении Ахметситдика Фатхуллина указным муллой г. Елабуги. Документы 1843–1845 гг. Елабуга: Хорошая редакция, 2013. С. 5.

2 Там же.

3 *Мухаметзянов А.А.* Трансформация институтов мусульманской общины Татарстана (1920–1930-е гг.) … Казань: ИИ АН РТ, 2007.

его жизнестойкость и историческую динамику, проявляя в эпоху начинавшейся модернизации свой высокий общегражданский потенциал и верность социальным традициям ислама»[1]. Этим обстоятельством обусловлена актуальность ее изучения в наши дни.

Обращение к другой исторической модели связано с особенностями исламского возрождения в России рубежа XX–XXI вв., когда в течение очень короткого времени появилось большое количество первичных мусульманских организаций. Однако известно, что во многих случаях речь идет не столько о вновь созданных общинах мусульман, сколько о массовой регистрации давно существовавших религиозных объединений. Исследователи утверждают, что в советское время «наряду с немногочисленными официально зарегистрированными в органах власти мечетями действовало огромное количество незарегистрированных, но постоянно действующих мечетей и общин»[2].

Ввиду этого особый интерес вызывают проекты, рассматривающие роль колхоза в качестве социальной структуры, послужившей основой для восстановления мусульманских общин в государствах Средней Азии, Кавказа и мусульманских регионах России. «Представляется, что решающее значение [для их формирования] имела модель советского колхоза как специфической социальной структуры, сохранившей в эпоху советской индустриализации черты традиционной семейной ячейки и крестьянской общины»[3].

Авторы проекта выявляют следующие факторы взаимного влияния двух общественных систем: социальная дифференциация, интенсивные миграционные потоки, воспроизводство и сохранение структурных компонентов джамаата

---

1 *Гибадуллин Р.М.* «Золотой век» татарского возрождения: неизвестные страницы истории Елабуги // Дело об определении Ахметситдика Фатхуллина указным муллой г. Елабуги. Документы 1843–1845 гг. Елабуга: Хорошая редакция, 2013. С. 11.

2 *Гайнутдин Р.* Ислам в современной России. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2004. С. 115.

3 Сагитова Л.В. Советский колхоз и мусульманская община: режимы взаимодействия социальных систем // 4 ВСК. С. 779–780.

в советских колхозах, взаимоконвертируемость статусов формального и неформального лидерства в мусульманских общинах[1].

Еще один аспект изучения махалля представляется весьма важным. Важнейшим условием успешного функционирования мусульманской общины всегда являлась и остается в наше время ее экономическая состоятельность. Традиционная татарская махалля обладала значительной финансовой базой и самостоятельностью, имела возможность учреждать приходские попечительства, получала систематические пожертвования верующих, контролировала и распределяла благотворительные средства. Кроме того, отсутствие налогового обременения приходов, систематическая поддержка предпринимательской элиты позволяли ей успешно функционировать без прямой поддержки государства[2]. Однако сегодня в так называемую постсекулярную эпоху, несмотря на два десятилетия религиозного возрождения, основная масса населения продолжает оставаться на атеистических позициях либо, считая себя верующими, вести светский образ жизни, а религиозные организации, согласно законодательству, отделены от государства.

В литературе описывается два основных способа финансирования деятельности местных религиозных организаций. Первый — за счет добровольных пожертвований, когда прихожане мечетей жертвуют по своему усмотрению, второй — за счет благотворительной помощи и грантов. В этом случае сумма благотворительной помощи или гранта также зависит не от потребностей общины, а от желания спонсора или грантодателя. «Безусловно, и первый и второй вариант финансирования являются благом. Но в них обоих есть один очень существенный, на наш взгляд, минус: ни жертвователи, ни спонсоры, ни фонды-грантодатели не могут гаран-

---

1 См. там же.

2 См.: *Мухаметзянов А. А.* Экономическое положение мусульманской общины в России (вторая половина XIX — начало XX в.) // Известия Уральского государственного университета. 2007. № 49. С. 133–137.

тировать общине, что ее финансовые потребности будут удовлетворены в требуемом объеме»[1]. Поэтому первоочередной научной и практической задачей, все еще требующей осмысления, остается поиск путей решения проблемы финансирования махалля. «Имеет ли перспективу община, формирующаяся потребительскую психологию и перебивающаяся на случайных подачках? Ответ очевиден»[2].

В полной мере эти характеристики применимы к сельским приходам. С конца 1980-х гг. строительство деревенских мечетей в Татарстане приобрело большой размах, однако эксперты признают, что формирование полноценных общин вокруг них затруднено. «К примеру, если в татарской деревне 250–300 дворов, то мечеть может достигнуть уровня самоокупаемости. Мечети более мелких деревень требуют дотаций»[3]. Как следствие, они испытывают недостаток во всем: в материальных средствах, прихожанах, квалифицированных кадрах священнослужителей и пр. Перспективы развития и возможность достижения уровня самоокупаемости в мелких сельских приходах экспертами в настоящее время оцениваются весьма пессимистично: «В село оттянули средства от городской культуры. Мало того, что у нас большая часть этих средств разворована. Так мы еще эти остатки вложили в никчемный проект… Эти сельские мечети удавкой висят на шее мусульман, на шее духовных управлений»[4].

С другой стороны, признается, что при выстраивании социальной организации духовной жизни современных мусульман, несомненно, должен учитываться произошедший за последние сто лет процесс урбанизации, приведший к ак-

---

1 Интервью А. Ф. Садриева журналу «Звезда Поволжья» // Звезда Поволжья. 2012. 15–21 марта. С. 3.

2 *Мухаметшин Р. Ф.* Татары и ислам в XX веке (Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана). Казань: Фэн, 2003. С. 215.

3 Интервью заместителя председателя Духовного управления мусульман РТ В. Якупова. [Электронный ресурс]. URL: http://www.e-islam.ru (дата обращения 12.11.2007).

4 Интервью А. Ф. Садриева журналу «Звезда Поволжья» // Звезда Поволжья. 2012. 15–21 марта. С. 3.

тивному переселению татар из деревень в города: «Данные обстоятельства ставят на повестку дня вопрос об учреждении махалли для крупных городов по экстерриториальному принципу»[1].

Таким образом, проблема возрождения мусульманских общин в постсоветской России в контексте становления и развития гражданского общества представляется достаточно разработанной. В целом ряде работ исследуются различные ее аспекты: понятийный, функциональный, структурный, исторический, экономический, демографический и пр. Оценивая степень разработанности темы в целом, мы должны согласиться с теми авторами, которые считают, что при достаточном количестве работ общетеоретического и исторического плана ощущается нехватка практикоориентированных разработок в данной сфере[2].

[1] Ислам и татарский мир: концептуальные основы развития. Проект концепции. [Электронный ресурс]. URL: http://www.dumrt.ru/ru/concept/ (дата обращения 22.05.2013).

[2] См.: *Филь М. С.* Мусульманские общины в политической жизни современной России: Автореф. дис… канд. полит. наук. М., 2006.

СУЛЕЙМАНОВА Ш. С.

ПОЛИТИЧЕСКИЙ ДИСКУРС ИСЛАМА В XXI ВЕКЕ

Актуализация социокультурных различий на современном этапе акцентировала значимость религиозного фактора в политике. Религия одновременно выступает для различных политических стратегий в качестве легитимирующего основания. Повышение значимости как субъектов политического процесса, религиозных и квазирелигиозных организаций и включение религиозных интенций в публичную политику, мультиплицирование крайних форм поведения демонстрируют видоизменение традиционной системы угроз, дестабилизирующих социально-политическую ситуацию.

Различные политические акторы используют религиозный фактор как ресурс для достижения политических целей, а также и в политической риторике, в различных значениях предопределяя и диверсификацию деятельности политических субъектов. Возможность использования понятия «религиозный экстремизм» предстает в данном контексте как одна из форм экстремистской деятельности, содержание которой всегда направлено на достижение господства одних субъектов над другими.

Инокультурные интервенции религиозности, существующие в различных формах, выступают как фактор радикализации и политизации религии, которая как наиболее древний, консервативный и устойчивый элемент культуры призвана выполнять в обществе функцию, направленную на охрану традиционных ценностей. В России сегодня про-

Сулейманова Шукран Саидовна — д-р полит. наук, проф. каф. общественных связей и медиаполитики факультета журналистики Института государственной службы и управления, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (119606, Россия, г. Москва, Проспект Вернадского, д. 84). E-mail: sher2016@yandex.ru

явления религиозного экстремизма в значительной мере являются результатом целенаправленного воздействия антироссийских сил на существующие духовные устои российского общества.

Культурно-цивилизационная специфика России, многовековые традиции мирного сосуществования различных религий составляют одно из главных препятствий к распространению религиозного экстремизма.

Однако следует отметить, что росту межрелигиозной напряженности способствует отсутствие четко выраженной политики, в том числе и государственной, в ходе освещения религиозных отношений в СМИ.

Потенциал СМИ используется разными политическими акторами разнонаправленно, что предполагает возможность как конструктивного, так и дестабилизирующего воздействия. Основными каналами распространения идей экстремизма в современной России остаются традиционные печатные издания, религиозно-пропагандистская книжная продукция.

Интенсификации интеллектуально-религиозной рефлексии, по мнению Кашаф Ш. Р., усиленно способствует отчетливо обозначившийся в российском обществе консервативно-традиционалистский поворот. И представители традиционных российских конфессий не преминули использовать открывшиеся для них дополнительные возможности артикуляции в публичном пространстве результатов собственных духовно-нравственных, социально-культурных и интеллектуальных исканий[1].

С использованием СМИ и интернет-ресурсов упрощается распространение идей экстремизма, что дает практически неограниченные возможности для распространения экстремистских идей и лозунгов разными политическими субъектами. Нерешенность вопроса о разграничении в политическом пространстве современной России религиоз-

[1] См.: *Кашаф Ш. Р.* Вызовы национальной идентичности: мусульманский ответ, российский случай // Власть. 2015. № 4. С. 109.

ного и светского и определении границ их применимости лежит в основании отсутствия четкого вектора в использовании СМИ, а также и проводимой ими политики.

Средства массовой информации, взятые как целое, являясь важной составной частью массовой коммуникации общества, играют различные социально-политические роли, те или иные из которых, в зависимости от социально-политической ситуации, приобретают особую общественную значимость. Это могут быть роли объединителя, консолидатора общества, его просветителя, организатора. В кризисные периоды исторического развития особую значимость средства массовой информации приобретают в качестве посредника в диалоге между различными силами, между властью и народом. При этом сущность их деятельности — объективное и многогранное информирование общества — приобретает особую социальную значимость, учитывая многонациональный и многоконфессиональный состав нашей страны[1].

На основании ст. 14 Конституции Российской Федерации 1993 года и Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» 1997 года Российское государство на правовом уровне позиционирует себя как светское[2]. Однако отметим, что в сфере реальной политики в подходе к модели отношения между государством и религиозными объединениями существует неопределенность.

В наличии многозначности подходов к определению содержания принципа светскости и признаков светского государства состоит сложность проблемы политико-правовой реализации принципа светскости государства. А также различных моделей взаимоотношений государства и религиозных организаций.

Следует отметить, что в поликонфессиональном российском обществе светская государственная власть может быть

---

1 См.: *Сулейманова Ш. С.* Журналистика между контролем и свободой // Коммуникология. 2014. Т. 8. № 6. С. 204.

2 Конституция Российской Федерации 1993 года. Ст. 14. http://constitution.kremlin.ru/

единственным гарантом агрегации общих интересов и нацеленности на поиск общественного консенсуса.

На религиозный экстремизм в России существует точка зрения как на составную часть и идеологическую оболочку политического и национально-этнического экстремизма, а не как на самостоятельный феномен. В интерпретации возникновения религиозного экстремизма в российской политике присутствует разнообразие мнений: от результата воздействия внешних антироссийских сил, включая использование разведывательных и подрывных служб иностранных государств, до внутренних причин: тяжелого социально-экономического положения, духовно-нравственного кризиса и т. д.

В общественном сознании россиян опасность религиозной экстремистской деятельности воспринимается с жизненными впечатлениями от событий социально-культурного и духовного развития России и под воздействием национального опыта прошлых поколений. В массовое сознание внедряются определенные взгляды при помощи целенаправленной пропагандистско-идеологической деятельности различных политических сил.

Такие силы стремятся навязать в ряде случаев собственное понимание проблемы религиозного экстремизма, заведомо, как правило, ангажированное.

Большинство граждан России в наибольшей степени в качестве потенциальных экстремистов воспринимают приверженцев ислама под воздействием военных конфликтов на Северном Кавказе и террористических актов в российских городах, связанных с адептами так называемого «радикального ислама».

Следует отметить и то, что в массовом сознании россиян по степени общественной опасности на первом месте представители деструктивных религиозных течений, как правило, зарубежного происхождения, в практической деятельности которых проявляются физическое и психологическое насилие, мошенничество. Однако приверженцы различных рели-

гий и мировоззрений в абсолютном большинстве не воспринимают иноверцев в качестве потенциальных экстремистов, что открывает путь к их конструктивному взаимодействию.

Межрелигиозный совет России принял инициированное ДУМ РФ заявление в связи с событиями на Ближнем Востоке и их освещением. Представители всех общин, входящих в Межрелигиозный совет России, обратились к средствам массовой информации с просьбой при освещении событий с участием представителей запрещенных террористических и экстремистских организаций сопровождать свои информационные материалы необходимым в таком случае упоминанием о факте действующего запрета. На наш взгляд, социально ответственные СМИ способны различать организации религиозные от организаций, использующих религию для собственной легитимации и подвергающих геноциду тысячи невинных христиан, мусульман-суннитов и шиитов на территории Сирии и Ирака, что не может быть оправдано ни с какой религиозной точки зрения[1].

На территории современной России ислам насчитывает более чем 1400-летнюю историю. Мусульмане на протяжении всей российской истории рядом с православными христианами жили исключительно мирно, для нашего религиозного менталитета было характерно отсутствие религиозного радикализма — даже в условиях отсутствия нормальных условий для исповедания веры. Российские мусульмане всегда с честью исполняли свои гражданские обязанности, оставаясь приверженцами своей веры.

Сегодня мы живем в светском государстве, Конституция Российской Федерации гарантирует нам свободу вероисповедания, свободу частной жизни и общественной деятельности в соответствии с исламскими убеждениями. Следует отметить и то, что в России мусульмане имеют все возможности гораздо больше, чем во многих мусульманских странах, жить

[1] Межрелигиозный совет России принял инициированное ДУМ РФ заявление в связи с событиями на Ближнем Востоке и их освещением. 27 марта 2015 г. http://www.dumrf.ru/common/event/9132

в соответствии с канонами ислама. Мы — россияне и одновременно мы — часть мирового мусульманского сообщества.

В мусульманских странах для понимания положения современного мира проблемы образования носят ключевой характер. Страны зоны традиционного распространения ислама не только самые молодые, но и сохраняют серьезные проблемы в сфере образования и грамотности, а государства Западной Европы и США бросают им исторический вызов.

И для России, которая в силу истории и географического положения находится между христианским Западом и исламским Востоком, эти вопросы актуальны.

Беззащитными перед духовной агрессией новых религиозных движений делает людей отсутствие достаточных знаний вероучений своей религии и четкой мировоззренческой позиции. Со стороны новых религиозных движений миссионерство и прозелитизм широко используются как средство целенаправленной политики разрушения духовного пространства российской цивилизации антироссийскими силами. И направлена она против традиционных российских религий. Следовательно, это может вызывать в свою очередь ответное противодействие религиозного большинства, приобретая иногда крайние формы политического поведения.

В деятельности экстремистских организаций использование легальных политических тактик делает их более эффективными в долгосрочной перспективе. Действующие на территории России деструктивные религиозные организации получают от иностранных фондов, различных экстремистских центров значительную финансовую, методическую и информационную помощь и широко используют финансовые возможности «теневой» экономики.

Необходимо отметить и то, что отсутствие должной молодежной политики, обучение молодых граждан России в иностранных религиозных образовательных заведениях по учебным программам, которые не соответствуют традиционным религиозным конфессиям, делают уязвимой политику противодействия религиозному экстремизму.

На основе сравнительного анализа общественно-политической ситуации в определенных регионах страны видно, что политические импликации религиозных отношений напрямую зависят от деятельности институтов государственной власти. От уровня доверия населения к деятельности органов государственной власти зависит эффективность политики противодействия религиозному экстремизму. Деятельность деструктивных религиозных организаций радикального толка представляется более опасной в политических и духовных проекциях, прежде всего, нетрадиционных религиозных движений.

Как отмечает Ш. Р. Кашаф, сегодня РПЦ, занимающая доминирующее положение среди других российских институционализированных конфессий, все больше и больше входит в политический процесс на положении субъекта политического целеполагания, гораздо отчетливее и масштабнее иных артикулирует свою позицию в публичной сфере. Традиционный ислам в России, который не располагает жестко институционализированной иерархичной структурой, в последние годы тоже выражает свою обеспокоенность выявляющейся в крайне обостренной форме проблемой поиска путей сохранения собственной национальной, религиозной идентичности и традиционных социальных институтов. И голос лидеров мусульманского сообщества все чаще звучит в унисон с позицией православных иерархов[1].

Как отмечает Ф. Лукьянов, наиболее яростные адепты лет двадцать назад предрекали, что глобализация не уничтожает государства, однако она делает их границы проницаемыми, а общества — подверженными самым разным импульсам и влияниям. Неконтролируемый обмен информацией, массовое перемещение людей — норма, и никакими мерами их не остановить. Это пугает граждан, которые начинают опасаться за свою идентичность в широком понимании — культурную, национальную, социальную. И в качестве га-

[1] См.: *Кашаф Ш. Р.* Вызовы национальной идентичности: мусульманский ответ, российский случай // Власть. 2015. № 4. С. 110.

рантии сохранения или обретения идентичности зачастую выступают религии как стабильные явления, пережившие века и тысячелетия[1].

Современный Запад крайне секуляризован и в условиях размывания критериев и идентификаций не может опираться на традиционную религию, христианство. Самое главное ее место занимает либеральное понимание механизмов функционирования общества, когда святыней и догмой выступает свобода самовыражения. Она же ведет к столкновению с любыми формами традиционализма, будь то исламские, католические или православные. То есть водораздел проходит не между исламом и христианством, а между консервативной традицией и ее либеральным отрицанием. И каждая из сторон этого противостояния склонна вести себя все более напористо и догматично.

Своего рода отражением интересов определенных сил в мире, которые после периода «холодной войны» стремятся к обеспечению в мире лидирующего положения одной из мировых цивилизаций, является теория С. Хантингтона[2]. Однако на современном этапе с учетом стоящих перед человечеством глобальных проблем, связанных с демографией, использованием ресурсов, экологией, наличием ядерного оружия, мир как никогда нуждается в единстве и сплоченности, совместных действиях всех народов и стран. И одностороннее стремление в такой обстановке одной или нескольких стран или отдельно взятой цивилизации к достижению мирового лидерства и навязыванию однополюсной мировой системы безусловно может привести к катастрофическим последствиям.

Ответом на предложенную С. Хантингтоном концепцию «Столкновения цивилизаций» можно считать теорию «Диалог цивилизаций» президента М. Хатами, которая соответствует глобальным реалиям современного мира. В нескольких своих выступлениях и в своей речи на 53-й сессии

[1] См.: *Лукьянов Ф.* В поисках системы координат. [Электр. ресурс] Режим доступа: http://expert.ru/expert/2013/01/v-poiskah-sistemyi-koordinat/

[2] См.: *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций?// Полис». 1994. № 1. С. 33–48.

Генеральной Ассамблеи ООН М. Хатами обратился к народам мира с предложением покончить с военной конфронтацией и насилием в мировой политике и войти в третье тысячелетие, приняв концепцию мирного, взаимообогащающего межцивилизационного диалога[1].

Следует согласиться с мнением М. Хатами, что интеграция исламского мира позволит обеспечить стабильное развитие как самих мусульманских стран, так и мира в целом. Если к существующим узам религиозной общности, духовного родства и общего культурного наследия мусульманских стран прибавить взаимодействие и обмен в научной, экономической, политической и культурной сферах, все это, вместе взятое, несомненно даст необходимые материальные и духовные предпосылки и опору для создания прогрессивного, устойчиво развивающегося и стабильного общества и обеспечит всем мусульманским странам развитие и безопасность[2].

Целесообразным для выстраивания эффективной политики в качестве отправной точки представляется точная экспликация понятий, не допускающая разночтений и возможности вариативного исполнения.

Необходимо активное использование потенциала СМИ при реализации государственной политики, направленной на нейтрализацию отрицательных факторов, воздействующих на духовное развитие общества. В особенности это касается электронных информационных сетей и потенциала традиционных религий, следовательно, важно наличие четкой ориентации сотрудничества институтов государственной власти со всеми институционализированными российскими конфессиями, на которых должна быть возложена социальная ответственность за верующих совместно с государством.

---

1 См.: *Хатами М.* В человеке сосредоточены душа Востока и разум Запада / сб. статей и выступлений. М., 2001.

2 См.: *Хатами М.* Ислам, диалог и гражданское общество. М.: РОССПЭН, 2001. 242 с.

ГИБАДУЛЛИН Р.М.

ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ТАТАРСТАНА КАК ЧАСТИ ИСЛАМСКОГО МИРА: ОПЫТ ОСМЫСЛЕНИЯ

Татарстан и его история как объект исламоведческого исследования, безусловно, следует отнести к числу малоизученных явлений, которые с позиций классического исламоведения долгое время считались несущественными в силу их исторически сложившейся отдалённости и отделённости от мусульманского мира. Однако идеи «конфликта цивилизаций» заставляют сегодня многих отечественных и зарубежных учёных, в том числе из стран исламского мира, уделять более пристальное внимание периферийным зонам исламской цивилизационности, расположенным на стыке христиано-мусульманского взаимодействия. Именно к таким зонам относится Татарстан как одна из «приграничных территорий» Дар аль-Ислама, которая некогда в своей истории (X–XVI вв.) была его неотъемлемой органической частью, подпитывавшейся его влиянием, а ныне почти выпала из-под этого влияния, будучи включённой и во многих отношениях интегрированной уже в немусульманский мир, хотя и на правах своеобразной «мусульманской провинции». Достаточно сложно однозначно определить собственно исламскую идентичность подобных обществ, поскольку она не может не представлять собой противоречивой картины. Это можно сказать и о современном татарском обществе, которое, казалось бы, безвозвратно утратив в себе многие базовые признаки исламской цивилизационности, тем не менее сегодня демонстрирует устойчивое стремле-

Гибадуллин Рустам Марсельевич — канд. ист. наук, доц., доц. каф. «Гуманитарные науки», Набережночелнинский институт (филиал) Казанского (Приволжского) федерального университета (423812, Россия, Республика Татарстан, г. Набережные Челны, пр. Сююмбике, д. 10а).E-mail: nafisagi@gmail.com

ние сохранять и даже развивать основанную на ней идентичность.

Роль ислама в прошлом и настоящем татар, а также их место в исламском мире только начинают по-настоящему глубоко осмысливаться, однако очень важно, чтобы это делалось с научных позиций, свободных от антиисламских пристрастий. В течение длительного времени этому мешали идеологические препятствия: сначала христианизаторские установки Российской империи, а затем крайний секуляризм Советского государства. Так, несмотря на достаточно высокий уровень исламоведения в досоветской и Советской России, оно практически не занималось российскими мусульманами, ориентируясь преимущественно на зарубежную проблематику, связанную с внешнеполитическим заказом государства. К тому же в советский период в самом Татарстане были ликвидированы все причастные к изучению ислама научные институты: местная школа российского академического исламоведения и татарские центры мусульманского образования и учёности. В результате в исследованиях советского времени, посвящённых истории, культуре и происхождению татарского народа, отсутствовало не только рассмотрение проблем через призму исламских ценностей, но часто и адекватные представления о самом исламе и даже само упоминание о нём.

Особенно вопиющей такая ситуация выглядит в сфере историографии истории средневековых татарских государств. Чтобы понять значение представлений об исламе и исламском мире для понимания истории этих государств, необходимо отметить, что все присущие им общецивилизационные достижения, составляющие предмет традиционной гордости татарской культурной общественности, имеют исламское происхождение. Прежде всего это определяющая роль мусульманских купеческих факторий в создании в Восточной Европе весьма солидной для своего времени торговой и ремесленной инфраструктуры, позволившей подключить местные рынки к Великому шёлковому пути, что

стало для местных обществ важным условием их успешного развития, а для мира ислама — фактором его постоянного и длительного присутствия в регионе. Собственно именно это обстоятельство, расширявшее политические, экономические и культурные горизонты средневекового татарского общества, в значительной мере обеспечивало включение его в орбиту исламской цивилизации и глубокое усвоение её достижений. В государственной сфере это основанная на шариате политико-правовая система, а также свойственная феодальным монархиям мусульманского мира модель организации центральной власти (визирь, диван, отраслевые канцелярии и т. д.). В сфере духовной культуры это разветвлённая двухуровневая система мусульманского образования (мектебе, медресе), формирование местной традиции жанровой литературы под влиянием тесного знакомства с творчеством зарубежных мусульманских авторов, восприятие научных достижений мусульманского мира, его эстетики, в том числе архитектурных стилей. Этот перечень, очевидный для любого историка, можно продолжать и конкретизировать.

Однако до сих пор официальные российские издания рассматривают татарские средневековые государства вне связи с историей исламского мира. Именно с этой целью в их названиях никогда не используется терминология государственности мусульманского средневековья («эмират», «султанат»), её подменяют доисламским тюрко-монгольским понятием «ханство». А между тем, как известно, исламская титулатура местных правящих династий была обусловлена тем, что они являлись частью политической системы Дар аль-Ислама. Например, правители Булгара (X–XIII вв.) в поисках покровительства багдадского халифа изначально инициировали установление с ним дипломатических отношений и добровольно перешли в статус его вассалов, выражавшийся в звании эмира. В дальнейшем уже джучидские династии Сарая, Казани, Хаджитархана, Касимова, Крыма и др. (XIII–XVIII вв.) носили титул султанов — политически

независимых от халифа монархов, связанных друг с другом не системой его вассалитета, а взаимной договорной солидарностью. На подобных принципах восточно-европейские султаны выстраивали свои отношения и с султанами арабского Востока, как, например, это имело место в начале XIV в. в рамках двустороннего договора между Сараем (Сарай-аль-Махрус) и мамлюкским Египтом.

Проблематика ислама отсутствовала также в советской и досоветской официальных интерпретациях так называемого колониального периода в истории татарского народа (XVI — начало XX в.). Всестороннее подавление мусульманских общин завоевавшим их государством, включавшее и сугубо религиозное притеснение, вызванные этим освободительные, протестные движения, неизменно проходившие под знаменем ислама, — все связанные с этим трагические и героические события не могли получить освещения в официальной истории. Власть, возможно, не без основания усматривала в них один из идеологических источников традиционного татарского сепаратизма. Однако, несмотря на это, в культурно-исторической самоидентификации татар, особенно на уровне народно-эпического и массового сознания, всегда играла важную роль гордость за то, что им удалось сохранить исламские традиции. Причём в культивировании этого чувства гордости очень часто переплетались религиозные и этнопатриотические мотивы. Для татар, над психологией которых продолжала довлеть болезненная память о сокрушительном историческом поражении чуждой им неисламской силе, представления о своей духовной стойкости и несокрушимости в исламе оставались сокровенной темой, призванной поддерживать чувство национального и конфессионального самоуважения.

Некоторые, особенно зарубежные, исследователи, отдавая должное конфессиональной устойчивости татарского общества в XVI–XIX вв., объясняют её особым «пограничным» типом мировоззрения татар, сформировавшимся на окраине средневекового исламского мира, где наибо-

лее важной задачей всегда была мобилизация сознания на противостояние экспансии неисламского мира и активный прозелитизм. Действительно, как иначе объяснить осуществлявшуюся татарами в условиях колониального состояния исламизацию соседних народов, причём составлявшую, по признанию историков, успешную конкуренцию христианизаторской политике Российской империи. К сожалению, этот удивительный феномен татарской истории, указывающий, прежде всего, на всепобеждающую духовную силу ислама, так и остался совершенно неизученным в силу существовавших раньше идеологических исламофобских ограничений. Сегодня, когда позиции ислама в татарском обществе существенно подорваны, мобилизованность мировоззрения мусульман на исторический успех, возможно, всё же проявляется в латентной форме и ищет выхода в образах героики прошлого, апеллируя к «забытым» страницам истории мусульманского сопротивления в колониальный период. Создаваемая в результате картина непрерывной борьбы представляет собой героический ряд, связанный преемственностью: от последних защитников осаждённой Казани, гибель которой обозначила начало колониального состояния, до тех, чьими усилиями и мужественными жертвами в ходе русских революций начала XX в. достигалось гражданское равноправие мусульман в Российской империи и возрождалась их некогда утраченная государственность.

В то же время нельзя не признать, что в этих поисках героики очень часто единственно определяющей оказывается не исламская, а националистическая мотивация. Это хорошо видно на примере возрождения идейного наследия Мирсаида Султангалиева — лидера российских мусульман-коммунистов, решившихся на политический союз с победившей в революции 1917 года партией большевиков. После неизбежной гибели М. Султангалиева в сталинских застенках его имя на долгие годы оказалось под запретом. Однако его концепция исторической миссии российских

мусульман, основанная на геополитических и социально-освободительных идеях модернизированного ислама, именно этой своей стороной вызвала интерес за рубежом, в том числе со стороны европейских ученых и некоторых лидеров исламского мира. Сегодня свободные от прежних запретов татарские националисты вернули имя М. Султангалиева на страницы истории, но лишь в качестве героического борца за национальную государственность татар. А вот исламская составляющая в его идейном наследии, которая, казалось бы, должна была так или иначе заинтересовать современную мусульманскую общественность, продолжает оставаться малоизученной и практически невостребованной. Возможно, это объясняется отсутствием у мусульман Татарстана претензий на завещанную им роль политического сообщества, которая обязывает их воспринимать и критически переосмысливать соответствующий этой роли идейный опыт прошлого.

Показательна также судьба идей другого выдающегося татарского мыслителя — Мусы Бигиева, чьи подходы к пониманию исламского вероучения ориентировали на то, чтобы максимально раскрыть его социально-преобразовательный и цивилизационный потенциал в целях построения такого общества, в котором наряду с политическими и экономическими правами мусульман обеспечивалась бы их «нравственная революция». В советской России, откуда М. Бигиев, пережив арест и тюрьму, вынужден был эмигрировать, его идеи были основательно «забыты», в то время как в мусульманском зарубежье они продолжали вызывать политический и научный интерес. В значительной мере именно благодаря этому в постсоветское время стало возможным возвращение идейного наследия М. Бигиева на родину, что стало определённым индикатором состояния ислама и исламоведения в России. Уже сейчас ясно, что подлинное возрождение здесь этого наследия будет происходить лишь по мере того, как будет возрождаться общественное мировоззрение российских мусульман. Не говоря уже

о том, что адекватное восприятие российскими и особенно татарскими историками личности и деятельности М. Бигиева требует от них серьёзной исламоведческой подготовки.

Постсоветский период открыл новые проблемы и новые возможности в изучении истории и современного состояния ислама в России и в Татарстане. Это было обусловлено повышением значения исламского фактора во внутренней политике Российского государства, а также тем, что процессы посткоммунистической либерализации благоприятно сказались и на положении мусульман, и на состоянии науки. С одной стороны, стали поощряться исследования многих, в том числе зарубежных, учёных, при этом выбор тематики исламоведческого исследования, методологические установки и подходы к пониманию проблем уже не регламентировались государством, как это было раньше. На этой позитивной волне татарское научное сообщество получило возможность начать восстанавливать свои позиции в области исламоведения. С другой стороны, в целом благоприятно изменились и условия развития самих мусульман: укрепилось политико-правовое и материальное положение их общин и официальных структур, вырос уровень информированности и активности мусульманской общественности — всё это стало представлять собой гораздо более масштабную и более сложно структурированную, чем раньше, социальную реальность.

В постсоветский период наметился также определённый сдвиг в преодолении мусульманами Татарстана чувства провинциальной заброшенности в мире ислама. Как сообщество, они всегда испытывали сложность в том, чтобы считать себя полноценной частью мира ислама, поскольку в традиционном понимании самим этим миром своей идентичности отсутствует понятие мусульманской общины, существующей за его пределами, в немусульманской стране. Неслучайно в классическом исламском праве такая ситуация даже не предусмотрена. В прежние времена проблему усугубляло то, что контакты Татарстана со странами

мусульманского мира были искусственно минимизированы и ограничивались чисто производственными связями, не имевшими никакого общественного значения. Например, столица Татарстана — Казань была практически исключена из числа городов, разрешённых для посещения и длительного пребывания мусульман-иностранцев, включая дипломатов, учёных, студентов, артистов, общественных и религиозных деятелей. Сегодня же мы видим огромный прогресс в развитии Татарстаном таких непосредственных контактов, поскольку отношение к ним со стороны внешнеполитических ведомств России стало значительно более либеральным. Принципиально новую ситуацию характеризует помимо прочего уже то, что в Казани функционируют консульства Ирана и Турции — факт, символизирующий в глазах мусульманской общественности Татарстана исторический прорыв её длительной политической изоляции от стран исламского мира. Укреплению чувства причастности российских мусульман к миру ислама не могло не способствовать также предоставление России в 2005 г. статуса наблюдателя в организации «Исламская конференция».

К сожалению, на фоне этих позитивных изменений всё же сохраняются определённые препятствия для объективного непредвзятого исследования современной проблематики ислама. Прежде всего это та общественная атмосфера подозрительности вокруг мусульман и ислама в целом, которая сложилась сегодня не только в России в связи с обострением опасности экстремизма и терроризма. По признанию авторитетных российских исламоведов, в массовом сознании, СМИ и даже на уровне государственных учреждений нередко культивируется заведомо негативный, излишне политизированный образ ислама. Хотя сегодня такая тенденциозность уже не выглядит столь же безнадёжно неодолимой, какой она действительно была в советское время. Хочется надеяться, что через столкновение и переосмысление неоднозначных и неустоявшихся дискурсивных практик, спорных проблем и сомнительных решений в России идёт

поиск новых подходов к изучению ислама, способных раскрыть его созидательный потенциал. Собственно подобная задача является одной из ключевых не только для исламоведения, но и для исламского возрождения, обозначившего актуальную для всего мира социально-преобразовательную парадигму построения такого общества, которое воплощает в жизнь повеления Бога о роде человеческом.

В решении этой глобально-исторический задачи сегодня миру необходим новаторский взгляд, который показал бы возможности усиления созидательной роли религиозного фактора в преобразовании и развитии современного общества. В этой связи чрезвычайно важно именно с таких позиций понять и оценить роль ислама в прошлом и настоящем народов России, в том числе в истории Татарстана и татарского народа. Несомненно это будет способствовать также лучшему осознанию миром ислама своих подлинных культурно-цивилизационных границ. Сегодня они все больше определяются не столько формальным противопоставлением геополитических понятий «Дар аль-Ислам» и «Дар аль-Харб», сколько ценностными критериями — наличием у тех или иных региональных мусульманских сообществ одухотворённого стремления к участию в реализации высоких и благородных целей, вытекающих из созидательно-исторической миссии ислама.

ДЖАБРАИЛОВ Ю.Д.

ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛИЗАЦИИ ИСЛАМСКИХ ОБЩИН НА ЮГЕ РОССИИ

В нашей стране процесс оформления устойчивой модели государственно-конфессиональных отношений не приобрел завершенный характер. В 2001 г. были отвергнуты два проекта Концепции государственно-конфессиональных отношений в Российской Федерации. Полемика вокруг этих документов постепенно утихла, но принципиальные вопросы остались нерешенными.

Возможно, это сопряжено с неоднозначностью мнений научного сообщества о методах и механизмах взаимоотношений государства и религиозных объединений. В научных работах значительное внимание акцентируется на необходимости совместных усилий государства и религиозных организаций в деле преодоления проблем социальной реальности, предлагается разработать набор четких критериев, позволяющих конфессии обрести статус государственно-признанной. Такой статус будет нести с собой весь комплекс обязанностей и привилегий для конфессий и даст возможность беспрепятственно осуществлять им свою деятельность. В то же время существует позиция, отрицающая модель государственно-конфессиональных отношений, которая оформляется как политика консолидации государственных и религиозных интересов[1].

[1] См.: *Буттаева А.М.* Гармонизация государственно-конфессиональных отношений как фактор укрепления общедагестанского единства / Доклад на республиканской научно-практической конференции «Общедагестанское единство как фактор стабильности и безопасности: истоки и перспективы» 12 сентября 2014 года; *Яхьяев М.Я.* Государственно-конфессиональная политика новой России: состояние и тенденции: сб. статей / под общ. ред. акад. М.К. Горшкова и проф. А. — Н.З. Дибирова. М.; Махачкала, 2012. С. 128.

Джабраилов Юсуп Джабраилович — канд. полит.наук; Региональный центр этнополитических исследований, Дагестанский научный центр Российской Академии Наук (367000, Россия, Махачкала, ул. М. Гаджиева, д. 45). E-mail: y.djabrailov@yandex.ru

Признавая позицию о разделении сфер компетенции светских и религиозных властей, сохраняя при этом принцип невмешательства в их внутренние дела, считаем, что государство должно способствовать деятельности религиозных организаций, сотрудничать с ними в решении проблем, где интересы совпадают и пересекаются.

Именно такая линия государственной политики отражена в «Уфимских тезисах» Президента Российской Федерации: «Новая социализация ислама должна рассматриваться как развитие традиционного мусульманского образа жизни, мышления, взглядов в соответствии с современной социальной действительностью»[1].

Впервые в истории России первое лицо государства объявило о необходимости воссоздания и собственной исламской традиционной богословской школы, что особенно важно и признаваемо большинством мусульманских ученых мира. Фактически это исторический момент для российских мусульман, в государстве имеется высшая политическая воля, позволяющая им занимать гражданскую позицию согласно своему вероисповеданию.

На научных конференциях религиозными деятелями страны давно высказывается идея создания Российской академии исламских наук с центром в городе Москве. Причина затягивания связана не столько с нежеланием властных органов помочь в выделении территории под строительство, оформлении документов и т. д., сколько с процессом постепенного согласования позиций, мнений региональных исламских структур о едином статусе учреждения, об его образовательном характере или научном как разрабатывающей исламскую социальную доктрину.

В российском мусульманском сообществе наступает время консолидации. «Мы должны двигаться по направлению к объединению всех региональных ЦРО и МРО (централь-

[1] Выступление Президента РФ на встрече с муфтиями духовных управлений мусульман России 22 октября 2013 года в г. Уфе URL: http://www.kremlin.ru/transcripts/19474 (дата обращения: 31. 03. 2015)

ных религиозных организаций и местных религиозных организаций. — *Авт.*) под началом единого Духовного управления мусульман РФ», — заявлял Р. Гайнутдин, назвав эту реформу «приоритетной в 2015 г.»[1].

Возможно, путь претворения в жизнь политической воли не будет быстрым и легким, но заданный вектор в рамках властно-исламского диалога направлен на сохранение российского духовного пространства, усиление гражданских и патриотических чувств со стороны мусульманской части населения, гармонизацию межрелигиозных и государственно-конфессиональных отношений. Реализация вероисповедной политики в заданном русле должна решить и проблему политизации ислама как попытку переноса части нерешенных духовно-идеологических вопросов в политическую плоскость.

Наличие какой-либо одной модели государственно-конфессиональных отношений или сосуществование разных типов в государстве или в субъектах Федерации определяется особенностями их политической конъюнктуры, степенью согласованности вероисповедной политики между различными уровнями власти, исторической ролью религии в социальных процессах и в культуре российских народов.

На Северном Кавказе на примере республик Чечни и Дагестана можно проследить становление таких типов взаимоотношений между властью и религиозными организациями, где доминируют признаки кооперационной и сепарационной моделей государственно-конфессиональных отношений.

В светском государстве основными моделями государственно-конфессиональных отношений являются сегрегационный (государство рассматривает религию как отрицательное социальное явление и стремится максимально ограничить роль религии в жизни общества), сепарационный (самостоятельное, независимое существование государства и религиозных организаций, взаимное

[1] *Мальцев В.* Муфтият выстраивает вертикаль // НГ-религии. 2015. 4 марта. С. 3.

невмешательство государства и религиозных объединений в деятельность друг друга), кооперационный (государство решает социальные проблемы совместно с религиозными объединениями).

Возможность анализа государственно-конфессиональных отношений в Чечне и Дагестане, а в целом на Северном Кавказе, обусловлена тем, что многие адаты населяющих его этносов весьма схожи. По тем или иным причинам можно говорить о том, что Дагестан «является моделью Северного Кавказа»[1].

Так, основные тенденции к кооперационной модели в Чечне заключаются в том, что духовенство активно привлекается к решению многих важных социальных проблем, оно принимает участие в совещаниях совместно с государственными и муниципальными органами власти. Высшее руководство республики проявляет волю к привлечению религиозных деятелей и религиозных организаций к решению государственных задач, то есть создает условия для вовлечения религиозных сообществ в построение гражданского общества, преодоления религиозного изоляционизма.

В настоящее время религия становится одним из легитимных факторов общественной политической жизни Чеченской Республики. К основополагающим ценностям ислама обращаются представители государственной власти, тем самым подчеркивая их значимость и свою приверженность им.

Важной формой сотрудничества органов государственной власти с религиозными организациями является социальное партнерство на основе заключенных соглашений и договоров о сотрудничестве, включающих положения о взаимодействии в области поддержки семьи, помощи детям, противодействия алкоголизму, наркомании, помощи социально уязвимым группам населения.

Позиция именно совместного решения многих социальных проблем властью ЧР и религиозными организациями

[1] *Малашенко А.* Исламское возрождение России. М., 1998. С. 107.

была озвучена главой Чечни Р. Кадыровым на Международном форуме «Ислам — религия мира и созидания»: «Я считаю, что власть и религия могут и должны быть едиными в борьбе против пагубных для общества явлений. Религия учит милосердию. Она призывает к справедливости. Она осуждает любые формы подавления человеческих прав и свобод. Вера требует соблюдения норм нравственности и морали, без которых в обществе воцарится хаос и насилие. Разве не эти же цели преследует государство? Разве не ради этого существует власть? Ответ на оба эти вопроса — «да». Поэтому власть и религия должны каждая на своем уровне, но вместе решать самые актуальные проблемы любого государства»[1].

Если исходить из очевидных фактов обеспечения в Российской Федерации на конституционном уровне права на свободу совести и свободу вероисповедания и приоритета религиозных форм сознания у большинства граждан на Северном Кавказе (на основе исследований природы общественного мнения[2]), то ясно, что без взаимодоверительного властно-религиозного диалога чрезвычайно трудно обеспечить духовную консолидацию общества и решать неотложные государственные задачи. Особенно в регионе с доминированием ислама в традициях, в которых присутствует идея постоянного и интенсивного взаимодействия общественной и религиозной жизни.

Признание и поддержка со стороны властных органов, необходимость использования духовно-нравственного потенциала ислама в социальном процессе будет способствовать, на наш взгляд, эффективному управлению обществом, сочетающим религиозные ценности, духовные и этические ценности народов Кавказа, гражданские и правовые нормы

---

1 *Кадыров Р.* Власть и религия должны каждый на своем уровне, но вместе решать самые актуальные проблемы // URL: http://www.grozny-inform.ru/main.mhtml? Part=8&PubID=42516 (дата обращения: 05.03. 2015)

2 См.: *Абдулагатов З.М.* Северокавказский мусульманин: между законами государства и нормами ислама. Дагестанский социологический сборник. Махачкала, 2013. С. 25.

Российского государства. И это может привести к этнополитической стабилизации в субъектах СКФО, а также будет способствовать наиболее эффективному решению задачи социализации религиозных общин и создаст комфортные условия для вовлечения религиозных сообществ и верующих граждан в построение гражданского общества, преодоления религиозного изоляционизма.

Но в «чеченском» варианте, в отличие от «дагестанского», власть противодействует предоставлению площадок для диалога носителям радикально-экстремистским идеологиям, отрицающим ценности местного традиционного ислама.

Федеральное законодательство запрещает госслужащим использовать служебное положение в интересах политических партий, общественных, в том числе религиозных, объединений для пропаганды отношения к ним[1].

Практика государственно-конфессиональных отношений, особенно на Кавказе, где религия вплетена в культуру его народов, часто оказывается намного шире и многообразнее теоретических положений отделения религии от государства. Кроме того, существует и определенная законодательная противоречивость, что представляется весьма сложным провести четкое разграничение человека на должностное лицо и гражданина, являющегося приверженцем определенной конфессии. В этом плане трактовка того или иного пункта законов зависит от личных пристрастий должностных лиц.

Вместе с тем, допущение в государственной политике использования религии в политических целях, то есть клерикализация политики, ведет в конечном итоге к вмешательству власти в «религиозное пространство» и во внутренние дела религиозных объединений.

Говоря о преобладании признаков сепарационной модели государственно-конфессиональных отношений в Республике Дагестан, мы, конечно, не подразумеваем чисто дис-

[1] Собрание законодательства Российской Федерации. № 31. М., 1995. С. 56.

тиллированный, либеральный стандарт данной модели. Речь идет о том, что имеющиеся властно-религиозные контакты не носят системного характера и в основном ограничиваются контактами в сфере противодействия экстремизму.

В силу чего и эксперты отмечали, что в Дагестане нет эффективной системы отношений между религиозными деятелями и властями республики, из-за чего вести среди молодежи пропаганду традиционного ислама стало непросто, а его многочисленные общины политизированы. На фоне этих трудностей расширяется религиозная экспансия ваххабитов[1].

Окончательно не завершен процесс принятия политических, правовых решений относительно ислама в социальном пространстве республики. Сложность и неоднозначность религиозной ситуации, разнообразие проблем в конфессиональной сфере вынуждает представителей политической элиты региона, как правило, к конъюнктурным колебаниям при возникновении неоднозначных ситуаций, связанных с нормами религиозной регламентации и принципом светскости государства. Пассивность государственных структур власти объясняется, прежде всего, фактом отсутствия социальной доктрины взаимоотношений власти и конфессии на фоне конституционного положения об отделении религии от государства.

В этих условиях в обществе наблюдается различное понимание законодательных норм и линии государственной вероисповедной политики: от утверждения, что религия это частное дело граждан, до толкования увеличения социальной роли конфессий в современном обществе как жизненно необходимого условия. Поэтому имеют место противоречия в социальном пространстве, и официальное духовенство вынуждено играть роль группы давления для реализации интересов верующих.

---

[1] Половина молодежи Дагестана хотят, чтобы республика развивалась по исламским султанатам. URL: http://www.comrelig.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=206&Itemid=30 (дата обращения 22.04.2013)

Патриарх РПЦ Кирилл, будучи еще митрополитом, полагал, что причиной столкновения двух моделей цивилизации — светской (общероссийские законы и т. д.) и клерикальной — является вытеснение религии из общественной жизни как сугубо личное дело каждого человека.

Механизмы бесконфликтного вмонтирования, в частности ислама, в современную социальную систему Российской Федерации предлагают отечественные религиоведы.

В качестве позитивного — с точки зрения государства — потенциала ислама Л. Сюкияйнен особо выделяет его правовую культуру, шариат. По его мнению, «обладая авторитетом в глазах мусульман, мусульманское право само выступает в качестве инструмента легитимации по отношению к позитивному законодательству. Для мусульман исключительно важно осознавать, что действующее законодательство по крайней мере не противоречит ценностям шариата», — пишет ученый.[1].

Аналогичной позиции придерживается Е. Суслова, полагающая, что для России государственная стабильность, отсутствие конфликтов и защита национальных интересов достижимы не путем «управляемости процессов, происходящих в религиозной среде», и даже не путем «обеспечения позитивного участия религиозных объединений в жизни гражданского общества». Стабильности можно достичь лишь уважая права личности. Любой россиянин, исповедующий любую веру или не исповедующий никакой, принадлежащий к какой-либо религиозной организации или занимающий автономную позицию, должен чувствовать государство — защищающим его интересы, а Россию — своей Родиной[2].

Сотрудник Центра геополитических анализов и исследований, преподаватель геополитики в Высшей школе ме-

[1] *Сюкияйнен Л.* Р. Мусульмане и государство // Россия и мусульманский мир. 1997. № 6. С. 22.

[2] См.: *Суслова Е.* Толерантность и религиозность современного общества. Проблемы и парадоксы. URL: http://www.rusoir.ru/news/23–09–2005–4.html (дата обращения: 11. 03. 2015)

неджмента (Париж, Франция) Вячеслав Авьюцкий считает, что через постмодернистскую геополитику, связывающую локальные ситуации с глобальными процессами, можно попытаться найти комплексное решение как для Чечни, так и для всего региона Северного Кавказа. Речь идет об адаптации российской традиции к местным условиям, что, кстати, уже происходит в Дагестане и частично в Карачаево-Черкесии, не допуская откровенного отказа от базовых принципов российской цивилизации, например, теократизации того или иного субъекта России[1].

Вместе с тем процесс налаживания социального партнерства в сфере государственно-конфессиональных отношений в регионе постепенно приобретает более ясные контуры и носит двусторонний характер, что не позволяет скатиться опять к сегрегационной модели, и препятствует вмешательству чиновников во внутренние дела религиозных организаций. Конструктивные связи власти и духовенства содействуют цивилизованному внутриконфессиональному диалогу, снижению уровня радикализма в молодежной среде.

Позиция традиционного духовенства Северного Кавказа и России во взаимоотношениях с властью по вопросам политизации ислама достаточно хорошо отражается в озвученных в СМИ тезисах муфтия РД А-Х.М. Абдуллаева: «… задача Духовного управления и муфтия — находить взаимопонимание, точки соприкосновения со светскими властными структурами, совместная работа во имя торжества высоких идеалов ислама», «… конфликтовать с властью — значит заниматься политикой и стремиться к власти. Нам власть и политика не нужны… Наша основная цель — это укрепление ислама, и пока для этого имеются все условия, нам незачем конфликтовать с властями. Если возникают какие-то проблемы, мы встречаемся с руководством республи-

[1] См.: *Авьюцкий В.* Северный Кавказ как «внутреннее зарубежье» России // Центральная Азия и Кавказ. 2002. № 5 (23). С. 77.

ки, и в большинстве случаев нам удается прийти к общему знаменателю»[1].

В тезисах муфтия А-Х. Абдуллаева практически даны ответы на многие обвинения духовных управлений со стороны оппонентов из исламской среды и научного сообщества в лояльности к власти в обмен на материальные блага, консервирующей сложившуюся причудливую систему социального развития, отсутствии критических оценок системы управления. Официальное духовенство свою первоочередную роль видит не в критике властей, едва ли которая будет принята адекватно в условиях отделения религии от государства, а в распространении исламских норм и идеалов в обществе, лишенного коррупции, социальной несправедливости, взяточничества, хамства, цинизма, аморального поведения, невежества, убийств, экстремизма, терроризма и т. д.

Таким образом, официальное духовенство направляет свой политический, социальный и мировоззренческий потенциал на преодоление религиозного невежества и построение исламского общества. Это отмечают даже религиоведы, подчеркивающие фундаменталистские позиции духовных управлений. Они также находят понимание того, что деятельность официального духовенства ориентируется, прежде всего, на построение исламского общества, а не на изменения политической системы[2].

В январе 2014 г., по признанию представителей религиозных СМИ, состоялась первая в постсоветской истории встреча руководителя республики с религиозными СМИ Дагестана, в ходе которой состоялся откровенный диалог по актуальным вопросам религиозной жизни республики.

Ислам исторически выступал в качестве важного социального регулятора общественно-политической жизни Дагестана. Поэтому решение конкретных социальных

[1] Исламская тематика в светских и исламских СМИ Дагестана. Ч. 3. URL: http://dargo.ru/publ/3–1–0–8 (дата обращения 21. 05. 2013)

[2] См.: *Абдулагатов З. М.* Проблемы и тенденции становления современных государственно-конфессиональных отношений в России (на примере православия и ислама). Махачкала: ИИАЭ ДНЦ РАН, 2006. С. 49.

и политических проблем рассматривается мусульманами в религиозном контексте.

Государство и конфессиональные группы едины в том, что в условиях низкого уровня духовно-нравственного здоровья невозможно прогнозировать оптимистические перспективы развития для любого общества. Если не остановить процесс духовного, культурного распада общества, то успехи в экономике, технологической модернизации отойдут на второй план и не будут иметь важного значения.

Именно культура наряду с духовностью была и остается корневым фактором, консолидирующим все слои общества независимо от социального статуса и вероисповедания. В информационной среде часто высказывается мысль о низком культурном уровне выходцев из республик Северного Кавказа как об одной из причин межнациональных конфликтов в РФ.

Религия как часть общей культуры российских народов и этносов способствует нравственному, правовому развитию личности. Ее востребованность обществом как средство воспитания внутренней ответственности, духовности, нравственности и толерантности возрастает. В России для решения этих проблем важная роль принадлежит социально ориентированному исламу, находящемуся в диалоге с властью и иными традиционными конфессиями.

Не без помощи властных структур была организована в Республике Дагестан выставка реликвий пророка Мухаммада, которую посетили по данным правоохранительных органов около двух миллионов человек.

Для органов власти помимо решений социальных проблем современного общества необходимо налаживать отношения с «умеренными салафитами», которые хотят мирно жить в светском государстве, стремятся к единству мусульман республики.

Государство не заинтересовано в том, чтобы в мусульманской общине были какие-то неразрешимые противоречия. Но амбициозность отдельных религиозных деятелей

не способствуют консолидации всех религиозных общин в Республике Дагестан, несмотря на то, что внутриконфессиональный диалог между разными течениями ислама никогда полностью не прекращается.

Власть организовывает конференции с участием известных религиозных деятелей, в рамках которых критически анализируются вопросы о джихаде, применимости термина «территория мира и ислама» к Дагестану и другим субъектам Северного Кавказа. На подобных конференциях не решаются все проблемы, связанные с распространением религиозно-политического экстремизма, тем не менее, они вносят существенный вклад в повышении сознательности молодежи и снижении угроз для общества, достижении общественной безопасности.

6 марта 2014 г. по приглашению главы РД Дагестан посетила делегация Всемирного союза мусульманских ученых (ВСМУ) во главе с генеральным секретарем Союза шейхом, доктором Али Мухи ад-Дином аль-Карадаги. Декларация, принятая на столь представительном религиозном форуме по самым актуальным вопросам, несомненно, оказывает замораживающее влияние на распространение идей религиозно-политического экстремизма в обществе и способствует конструктивному развитию государственно-конфессиональных отношений.

Таким образом, Республика Дагестан, несмотря на сложные социальные проблемы, в том числе и в духовной сфере, является сегодня тем регионом России, который может стать примером для других субъектов в деле адаптации мусульман к современным реформам Российского государства. Здесь постепенно нарабатывается бесценный опыт властно-исламского диалога, в рамках которого согласовываются позиции, находятся компромиссные варианты совместной работы, в том числе в преодолении экстремистских и радикальных проявлений в обществе. При этом сохраняется принцип невмешательства власти и религии в сферы их функционирования.

ЖЕМЧУРАЕВА С. Ш.

К ВОПРОСУ О МЕСТЕ РЕЛИГИИ В СТРУКТУРЕ ИДЕНТИЧНОСТИ ЧЕЧЕНЦЕВ

Проблема идентичности в современных условиях приобретает все большую актуальность, и связано это с множеством факторов. В первую очередь, данная тематика вызывает интерес в связи со стремительно протекающим процессом глобализации. Именно идентичность, по мнению многих ученых, является главным обстоятельством, противостоящим глобальным трансформациям. Необходимость задаться вопросом «Кто мы?» и знать на него ответ побуждает ученых к изучению сложной структуры идентичности как возможности создания стабильного общества.

Взаимодействие человека со средой в процессе производственной деятельности во многом влияет на национальный характер, жизненные ценности, составляющие менталитет народа. В значительной степени он является формой духовного приспособления к среде обитания, способом наделения смыслом привычных, повседневных действий и поступков[1].

Идентичность чеченцев исторически формировалась в сложнейших социально-политических условиях, что существенно отразилось на составляющих ее компонентах.

Бесстрашие не является качеством какой-либо расы или народа. Сама среда, в которой формируется человек, порождает определенные качества личности. Исключительно

[1] См.: Природные и географические факторы в истории России и формировании менталитета русского народа. http://www.fullistoria.ru/fuists-278–1.html (дата обращения 29.09.2012)

Жемчураева Седа Шахитовна — канд. социол. наук, ст. науч. сотр. лаборатории по исследованию социально-политических, правовых и духовных процессов, Комплексный научно-исследовательский институт имени Х. И. Ибрагимова Российской академии наук, (364051, Россия, Чеченская Республика, г. Грозный, Старопромысловское шоссе, д. 21 а). E-mail: sedazz@mail.ru

суровые природные условия, в которых жили чеченцы, бесконечные войны, в которых приходилось им участвовать, закалили их характер, сделали отважными и храбрыми воинами. Среди них редко можно было встретить труса.

Мужчина-чеченец должен вести себя так, чтобы не посрамить честь, не потерять уважение окружающих. Подобная среда формировала людей, главным смыслом жизни которых становилось сохранение чести, достоинства и свободы[1].

Представление о свободе у чеченцев не является чем-то внешним, второстепенным, но имплицитно их бытию и вплетено в ткань повседневной речи чеченцев. Слово «свобода» на чеченском языке переводится как «маршо». Чеченцы встречают друг друга приветствием: «Марша вог1ийла», провожают в путь со словами: «Марша г1ойла», а если кто-то остается на месте, то говорят: «Марша 1ойла», что переводится как «Приходи свободным», «Уходи свободным» и «Оставайся свободным». Как видно, в представлении чеченцев категория «свобода» связана с разными состояниями их социальной динамики. Подобные приветствия в языках иных народов Северного Кавказа не обнаружены[2]. Они не являются случайными, поскольку содержат в себе длительный опыт бытия этноса, нацеленного на свободную и независимую жизнь. Глубинный их смысл фиксирует не только психологический настрой этноса, но и его устремленность на естественное свободное динамическое состояние[3].

Чеченское общество еще задолго до проповедей Жан-Жака Руссо и других просветителей начало борьбу с личной зависимостью человека от другого человека, нравственную

---

1 См.: *Ибрагимов Муса, Ибрагимов Мовсур*. Чечня: через круги ада (переселения и депортации чеченского народа). М.; Саратов: Аквариус, 2003. С. 15.

2 См.: *Акаев В.Х.* Чеченское общество в поисках геополитической и социокультурной идентичности // Южнороссийское обозрение. 2001. Вып. 5.

3 См.: *Акаев В.Х.* Национальная идея чеченцев (от постановки до разработки) // Независимый институт гуманитарных исследований Чеченской Республики и Чеченское отделение Философского общества России. Грозный: Книжное изд-во, 2005. С. 72.

борьбу с рабством, какими бы историческими формами оно ни прикрывалось. В Чечне победили взгляды, сущность которых в Англии проповедовали Томас Мор, в Чехии — Ян Гус, в России — руководители ранних крестьянских восстаний. Речь идет о демократических принципах, утвердившихся как строй общества. Конечно, на уровне быта были проявления несвободы вроде захвата пленных, долговой зависимости и т. п. Важно, что идеал человеческой свободы в данных конкретных обстоятельствах максимально приближен к возможностям человека[1].

Родной язык, отражая этнически обусловленную картину мира, представляет собой первичную символическую среду любого народа. По образному сравнению американского лингвиста Дж. Теодорсона, «это повозка традиций, сохранившихся и передающихся из поколения в поколение чувств, эмоциональных ассоциаций и мифов»[2]. Родной язык всегда являлся непреходящей ценностью для чеченского этноса, составлял ядро его культуры. На современном этапе этнокультурного развития этноса необходимо прилагать все возможные усилия для сохранения чеченского языка[3]. Ведь, согласно данным, опубликованным ЮНЕСКО, чеченский язык находится под угрозой полного вымирания. К числу вымирающих эта всемирная организация также относит абхазский, адыгейский, кабардино-черкесский, карачаево-балкарский, ингушский, осетинский языки и др. Всего в России в зоне риска оказалось 136 языков[4].

В ходе исторического развития обозначились ментальные особенности, характеризирующие чеченцев. Гостеприимство, уважение и непререкаемый авторитет старших,

---

1 См.: Национальная идея и власть в этническом менталитете чеченцев. http://www.chechnya.ru (дата обращения 05.10.2011)

2 *Сикевич З. В.* Социология и психология национальных отношений: уч. пособие. СПб.: Михайлов В. А., 1999. С. 182.

3 См.: *Жемчураева С. Ш.* Родной язык как значимый компонент этнической идентичности чеченцев // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Социология. Политология. 2013. Вып. 2. Т. 13. С. 17.

4 См.: *Караев Р.* Язык на грани смерти. http://www.grozny-inform.ru/main.mhtml? Part=17&PubID=11217 (дата обращения 21.04.2012)

любовь к Родине, абсолютная преданность дружбе, умение вопреки любым обстоятельствам держать слово, высокий уровень толерантного отношения к представителям иных этносов и конфессий — социально-психологические качества, свойственные данному этносу.

Существенным маркером многоуровневой структуры идентичности чеченцев является достаточно выраженная привязанность к земле предков. В сознании каждого этнического чеченца четко обозначена духовная связь со своим родовым селом. Чеченцы стремятся иметь домовладение в селении, где проживали их предки, даже когда постоянная работа находится в городе; завещают произвести захоронение их именно в родовых селениях, если найдут смерть в другом регионе страны или мира. Сакральное отношение к Родине транслируется чеченцами из поколения в поколение посредством различных преданий.

Знание своей родословной также является значимой характеристикой представителей чеченского этноса. Каждый чеченец должен знать свою родословную, по крайней мере имена семерых своих предков. Отсутствие соответствующих сведений о генеалогии рода у чеченцев ставит под сомнение их этническое происхождение. Современный исследователь Э. Сулейманов, описывая основные характеристики этнического менталитета чеченцев, пишет: «Чеченцы знают, по крайней мере, семь-восемь поколений своих предков и близких родственников, хотя мусульмане, а тем более язычники, не регистрировали и не регистрируют в мечетях данные о рождении и смерти, как принято у христиан. Горец может обидеться, если ему напоминают о не очень достойном поступке его предка, — нередко может дойти до серьезного конфликта. Он также может гордиться фактически оправданной храбростью и мудростью своего предка, восхваляя его поступок перед знакомыми и воспитывая сыновей»[1].

[1] *Сулейманов Э.* Общество и менталитет чеченцев. http://www.watchdog.cz/index.php?show=000000–000015–000006&lang=2 (дата обращения 31.01.2015)

Обращаясь к проблеме тайповой идентичности чеченцев, стоит отметить, что и сегодня не переводятся «аналитики», которые за каждым серьезным событием в Чечне видят клан, тайп, вирд или еще что-то из этого ряда[1]. Однако сами чеченцы нередко, прожив бок о бок десятки лет, узнают о тайповой или вирдовой принадлежности друг друга случайно, а иногда в связи с какими-либо чрезвычайными обстоятельствами.

Чеченский тайп, по мнению Б. Б. Нанаевой, — это группа людей или семейств, выросших на основе общих производственных отношений. Члены его, пользуясь одинаковыми личными правами, были связаны между собой кровным родством по отцовской линии. Свобода, равенство, братство хотя никем не были сформулированы, являлись основой, главным началом общественных связей чеченцев[2].

Возникновение у чеченцев тайпа как социального института сопряжено с длительными историческими и социально-экономическими трансформациями, происходившими в чеченском обществе. Само слово тайфа — арабское и означает «совокупность людей, проживающих на территории определенного участка земли». Общественно-политическая организация чеченцев, основанная на родовых отношениях, являла собой устойчивое социальное образование, способное противостоять любым проявлениям вмешательства в их жизнь.

При проведении социологического исследования, посвященного изучению восприятия тайпа молодежью Чеченской Республики в 2012 г. (n = 750), для подтверждения названных наиболее существенных идентичностей студентам было предложено указать, в каком статусе им легче себя чувствовать и осознавать. Распределение ответов на этот вопрос было важно для верификации исходной гипотезы

[1] См.: *Манкиев А. А., Ибрагимов М. М., Жемчураева С.* Ш. Чеченский тайп в его историческом прошлом и сознании современной студенческой молодежи // Вестник Академии наук Чеченской Республики. 2013. № 3 (20). С. 98–104.

[2] См.: *Нанаева Б. Б.* Политические традиции чеченцев. Грозный: Книжное изд-во, 2008. С. 50.

исследования о том, что тайповая принадлежность не является значимой в «портфеле идентичностей» современных чеченцев.

Результаты опроса показали, что конфессиональная принадлежность молодых людей является важнейшим компонентом, ядром их идентичности (этот вариант ответа выбрали 73,5% респондентов). 18,2% опрошенных наиболее комфортным для себя считают отождествление себя с чеченским этносом. Статус космополита — гражданина мира является привлекательным для 3,8% студентов. Только 1,9% молодых людей легче осознавать себя представителями своего тайпа. Европейцами себя чувствуют 1,2% респондентов, и 0,5% опрошенных отметили, что статус «человек» является для них наиболее подходящим[1].

Результаты проведенного исследования показали, что тайп в восприятии современной чеченской молодежи является мифическим родством, основанным на исторической памяти. В настоящее время он не выполняет реальных социальных функций, но выполняет функции родственной солидарности. Тайповая идентичность существенно уступает религиозной, семейной и этнической идентичностям.

Отдельного внимания заслуживает вопрос конфессиональной идентичности чеченцев. Чеченцы — мусульмане-сунниты, ислам здесь представлен в форме суфизма. Шейх Кунта-Хаджи, родившийся в горном ауле Исти-Су (Мелча-Хи), примерно, в 1830 г., является самым ярким, общепризнанным во всем исламском мире чеченским святым-суфием, основателем суфийского братства зикристов. Кунта-Хаджи пришел в наиболее драматический час своего народа и действительно спас его дух не только от существовавших, но и от ожидавших его позже невероятных

[1] См.: *Жемчураева С. Ш.* Религия и этничность как значимые компоненты идентичности чеченцев (по материалам социологического исследования) // Социология религии в обществе позднего Модерна (памяти Ю. Ю. Синелиной): материалы Третьей Международной научной конференции. НИУ «БелГУ», 13 сентября 2013 г. / отв. ред. С. Д. Лебедев. Белгород: Белгород, 2013. С. 245–249.

бед[1]. В 1994 г. в г. Грозном вышла книга В. Акаева «Шейх Кунта-Хаджи. Жизнь и учение». В ней автор так объясняет особенности ислама, которые проповедовал Кунта-Хаджи: «… Суфийский тарикат способствовал распространению и укреплению ислама на Северном Кавказе в XIX в., когда многие представители официального ислама перестали соблюдать нормы Корана и шариата, стали попирать права бедных в угоду местным эксплуататорам и царским чиновникам… Зикризм, будучи социальным движением и формой религиозной мысли, возник в конце Кавказской войны… Кунта-Хаджи появился на политической арене Чечни, когда уставший от непрерывной войны с царизмом народ нуждался в мирной передышке. Проповеди Кунта-Хаджи о мире, братстве, поддержке обездоленных, сирот соответствовали общему настроению, душевному состоянию народа. Главными в его проповедях были идеи непротивления злу насилием, отказа от военных действий против царизма, значительно превосходившего горцев по своей военной мощи, а также призывы к смирению»[2].

В одной из проповедей Кунта-Хаджи Кишиев, по утверждению его мюридов, произнес: «Братья! Нас из-за восстаний становится все меньше и меньше. Дальнейшее сопротивление властям Богу не угодно! И если скажут, чтобы вы шли в церкви, идите, ибо они только строения, а мы в душе — мусульмане. Если вас заставят носить кресты, так это только железки, — носите их, оставаясь в душе магометанами. Но если ваших женщин будут унижать и насиловать, запрещать язык, культуру и обычаи, подымайтесь и бейтесь до смерти, до последнего! Свобода и честь народа — это его язык, обычаи и культура, прощение друг другу обид и оскорблений, помощь вдовам и сиротам, разделение друг с другом последнего куска хлеба»[3].

---

1 См.: *Магомедов Р.* Великий чеченец — эвлия Кунта-Хаджи Кишиев // Нана. 2004. № 6–7. С. 4–9.

2 По материалам сайта http://www.chechnya.ru (дата обращения 12.08.2012)

3 *Акаев В. Х.* Нравственно-религиозное учение чеченского суфия Кунта-Хаджи Кишиева // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Общественные нау-

Эта глубоко осмысленная речь Кунта-Хаджи выражала моральное, духовное состояние и социальное положение чеченцев, потерпевших поражение в Кавказской войне в 1859 г. В проповеди шейха просматривается обеспокоенность судьбой своего народа. Кунта-Хаджи предлагает смириться с поражением, выполнять требования царской власти. Но он тут же, что особенно важно, определяет предел смирению.

Консолидирующую роль в жизни чеченцев ислам сыграл и в годы депортации 1944–1957 гг. В жестоких условиях депортации чеченцы сохраняли свою честь, достоинство, национальный язык, лучшие обычаи и традиции, религиозные верования, соответствующим образом воспитывали детей. Национальная идея чеченцев в отмеченный период — это вера в Бога, братство, взаимная поддержка, самосохранение, душевно-эмоциональная устремленность на Кавказ[1]. Как отмечает исследователь чеченской культуры и истории Микаэла Поль, «религия стала одним из важнейших факторов, способствовавших выживанию этноса в изгнании. Несмотря на рассеянность по огромной территории и ограничения, накладываемые спецрежимом, выходцы с Кавказа, особенно чеченцы, не только не потеряли свою веру, но и укрепили ее. В свою очередь, религия дала им силы, помогла сплотиться и сохранить надежду перед лицом унижений и угроз, которым подвергалась их культура и само физическое существование»[2]. Физически находясь в депортации, народ в своих мечтах, душевных переживаниях, снах был на родине предков, вне которой совершенно не мыслил своего существования.

Подводя итоги, следует отметить, что вышеназванные компоненты являются основополагающими в структуре идентичности чеченцев, однако перечень маркеров много-

---

ки. 1995. № 2. С. 27.

1 См.: *Акаев В.Х.* Чеченское общество в поисках геополитической и социокультурной идентичности // Современные проблемы геополитики Кавказа. Ростов н/Д, 2001. С. 123.

2 *Поль Микаэла.* Неужели эти земли нашей могилой станут? // Объединенная газета. 2004. № 23.

уровневой идентичности изучаемого этноса не представлен здесь в полной мере. На это могут быть нацелены дальнейшие социологические исследования.

В связи со сложностью государственно-политического развития процесс становления чеченского общества тоже происходил достаточно сложно. Соответственно, эволюция социокультурных и конфессиональных особенностей чеченцев происходила неравномерно, волнообразно и противоречиво, в результате чего сформировались основные характеристики, маркирующие их идентичность: максимальная солидарность, сплоченность; достоинство человека, свобода личности; преемственность и традиционность; особая роль религии, неотделимая от этнической принадлежности; сакральное отношение к Родине, земле предков; индивидуальная и коллективная ответственность.

ФАЙЗУЛЛИН Г. Г., ХАСАНОВ И. И.

ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ КУЛЬТУР: ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Сегодня, когда идет объективный процесс взаимопроникновения культур, технологий всех субъектов международного сообщества, становится очевидной интеграция и глобализация различных цивилизаций. Именно они позитивно влияют на достижения межконфессионального и межэтнического согласия, позволяют избежать потенциальных угроз и современных вызовов.

О процессах становления единых стандартов в постиндустриальном обществе достаточно убедительно изложено в известных трудах американского футуролога Э. Тоффлера[1].

Как бы ни шли процессы интеграции в мире, нельзя не учитывать наличие различных языков, культур и религий в обществе, особенности людей из-за социального положения, приверженности к той или иной экономической модели и т. п. Общеизвестно, что выработанная с учетом нравственных ценностей и позитивного права Декларация принципов толерантности, принятая резолюцией 5.61 Генеральной конференции ЮНЕСКО от 16 ноября 1995 г., которая была подписана в Париже 185 государствами — членами ЮНЕСКО, включая и Россию[2], позволяет привить

---

[1] См.: *Тоффлер Э.* Третья волна / пер. с англ. М.: АТС, 2004. С. 92–117.

[2] См. подробнее материалы сайта www.tolerance.ru; Толератность — что это такое? Казань: Познание, 2008. С. 13.

Файзуллин Гаяз Габделисламович — канд. юр. наук, доц., Частное учреждение высшего образования «Российский исламский институт», заслуженный юрист Республики Башкортостан. (420049, Россия, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Газовая, д. 19). E-mail: Gayaz-fajzullin@yandex.ru

Хасанов Ильдар Ирэкович — студент магистратуры, Частное учреждение высшего образования «Российский исламский институт», (420049, Россия, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Газовая, д. 19)

оптимизм человечеству на грядущее будущее. Именно эта декларация, образно выражаясь, современный «катехизис мира», способна умиротворить всех во имя самосохранения и быть снисходительными друг к другу. К сожалению, провозглашенный Ф. Фукуямой триумф всемирной либеральной демократии оказался иллюзией, сменившейся появлением новых очагов напряженности — как национальной, так и международной; этническими конфликтами, противоборством международных интересов, соперничеством по вопросам безопасности. Мир действительно стал един. «Вести "войну цивилизаций" в едином мире — равносильно самоубийству», — констатирует председатель Конституционного Суда Российской Федерации, заместитель председателя Венецианской комиссии Совета Европы, доктор юридических наук, профессор В. Д. Зорькин[1].

В мире насчитывается три-четыре тысячи народов. При этом существуют десятки цивилизаций. И от того, каков будет конструктивный диалог между ними, зависит социально-экономическая и этноконфессиональная стабильность как на глобальном, так и региональном уровнях[2].

В настоящее время в мире 20 языковых семей и свыше 193 суверенных государств, но лишь 20 из них — гомогенные[3]. Если говорить о «вкладе», внесенном субъектами Российской Федерации в развитие межэтнического и межконфессионального взаимодействия культур, то эти традиции уходят глубокими корнями в прошлое. Согласно историческим фактам, многие россияне, живущие на нынешней территории, принадлежали различным племенам, народностям, и отдельные из этих этносов создавали впоследствии свою государственность. К таким этносам можно отнести и предков татар-булгар, имеющих свою государ-

[1] *Зорькин В.Д.* Верховенства права и встреча цивилизаций. Из докладов на международных конференциях: Стамбул, 26 апреля 2007 г.; Москва, 6 июля 2007 г.

[2] См.: Толерантность и культура многоконфессионального общения. Краснодар: Просвещение, 2009. С. 11.

[3] См.: там же.

ственность еще на рубеже X–XI вв. — Волжскую Булгарию. Казанское ханство, возникшее вследствие распада Золотой Орды, можно признать правопреемником Булгарского княжества[1]. В связи с этим весьма интересной представляется мысль первого Президента Республики Татарстан, ныне Государственного советника Республики Татарстан: «…у татар и русских была и есть общая история, общая судьба. Она началась задолго до присоединения Казани к Русскому государству. В этой истории были разные периоды. Специалисты их изучают, делают свои выводы. Главное, что наши предки тысячелетиями жили бок о бок, отвоевывали у природы земли с суровой красотой и сложным климатом. Более тысячи лет процессы исторического развития русских и татар сначала развивались параллельно, а затем слились в один общий поток.

Переплетенность исторических судеб, их неразрывность привели татар к восприятию Российской Федерации как своей Отчизны. Многие века бассейн рек Волги и Камы остается самым северным регионом взаимодействия двух мировых религий — ислама и православия. И практически всегда этот процесс характеризовался преобладанием позитивных тенденций над нецивилизованной конкуренцией и соперничеством»[2].

Знаменательной страницей истории Татарстана можно назвать религиозное общественно-просветительское движение, возникшее в конце XIX в. и получившее название *джадидизм*. Оно во главу угла поставило науку, открытую к иным культурам религиозную терпимость, возродив многие традиции исламской цивилизации. Центром внимания татарских интеллектуалов-богословов стал потенциал ислама как духовного стимулятора культурного и научного

---

1 В 1552 г. Иваном IV было завоевано Казанское ханство и присоединено к Московскому государству. См.: Татарский энциклопедический словарь. Казань: Институт татарской энциклопедии АН РТ. С. 253.

2 *Шаймиев М. Ш.* Толерантность — основа евразийской мысли и практики // Евразийский юридический журнал. 2010. № 10. С. 7.

развития мусульманского общества. Такой подход позволил раскрыть внутренние силы нашего народа. Для постсоветской России, когда значительно снизилось влияние страны в мире, наличие в России достаточно большого удельного веса россиян, исповедующих мусульманскую религию, представляется в мире причиной определенной поддержки нашей страны в исламской части мирового сообщества. Конечно же, принятие Булгарским княжеством ислама в 922 г. способствовало консолидации различных этносов, язычников княжества. «Они как бы "переплавились", получив себе правителей, булгарских "царей", приняв ислам и участвуя в борьбе за отчизну, в новую булгарскую общность»[1].

В настоящее время в рамках концепции становления сообщества правовых государств, в которое входят наиболее развитие страны, очень важно соблюдать принцип федерализма[2]. Безусловно, это исключительно важно для Российской Федерации, в которой проживают 182 национальности[3].

Определенный интерес вызывает опубликованная в журнале статья правоведа из Башкортостана, где признается, что в националистических (шовинистических) учениях важно выявлять все, что противоречит принципам терпимости, пресекать это соответствующими способами, запрещая как незаконные экстремистские учения и содержащие их материалы и ведя пропаганду против тех из них, которые законны, но не толерантны. Осмысленная этноконфессиональная политика проводится и в Татарстане. Выступая в Москве 20 апреля 2015 г. на молодежном форуме, приуроченном к 95-летию образования Татарской АССР и 25-летию новой государственности Республики, лидер Татарстана Рустам Минниханов констатировал, что Татарстан как

---

1 История татар с древнейших времен: в 7 т. Т. II. Волжская Булгария и Великая Степь. Казань: РухИЛ, 2006. С. 641.

2 См.: *Хакимов Р. С.* Тернистый путь к свободе (Сочинения 1989–2006). Казань: Татар. кн. изд-во, 2007. С. 336

3 См.: Толерантность и культура многоконфессионального общения. Краснодар: Просвещение, 2009. С. 11–12.

один из передовых регионов Российской Федерации своим примером демонстрирует модель патриотизма, единства, согласия и любви к своей земле. А политика, проводимая в вопросах межнационального и межконфессионального мира, является основой стабильности, залогом благополучия и мощным фактором процветания республики[1].

Если взглянуть в прошлое Республики Татарстан, одной из первоопределяющих учредителей Российской Федерации в евразийском пространстве, Казанское ханство было покорено 3 октября 1552 г. царем Московского княжества Иваном Грозным, о чем писал русский историк тюркского происхождения Карамзин (Кара мурза)[2]. Всем стало очевидно, что союз двух цивилизаций, расположенных на двух континентах, — перспективный проект для всех народов и в полном объеме отвечает геополитическим интересам нашего государства. Несмотря на различные суждения политтехнологов, занимающихся порой бесплодным поиском «идентичности» людей, в принципе совершенно не похожих по природе друг на друга, есть обстоятельство, которое объединяет всех, — гражданство. Будучи разными по этноконфессиональной природе: языку, культуре и религиозным воззрениям, — всех нас консолидирует и уравнивает в правах одно — это конституционный статус — гражданство Российской Федерации (ст. 6)[3].

Исследуя этнополитические проблемы в России, большинство ученых приходят к пониманию, что «россияне» — это понятие вобрало в себя все населяющие нашу страну народы, многие из которых вошли в состав государства по самым разным основаниям. «Толерантность — это искусство жить в мире непохожих людей и идей». В последнее

---

1 См.: *Касимов Т. С.* Несоответствие принципам терпимости некоторых отечественных концепций будущего государства // Евразийский юридический журнал. 2011. № 1. С. 18; Минниханов Р. Н. «Мост Москва — Татарстан» // http://addnt.ru/

2 См.: *Карамзин Н. М.* История государства Российского. М.: Эксмо, 2010. С. 644–645.

3 Конституция Российской Федерации. 12 декабря 1993 г.

время наряду с государственными органами власти активно работают в сфере межнациональных отношений в Российской Федерации общественные организации. Так, о работе Ассамблеи народов России рассказала председатель Ассамблеи Светлана Смирнова: «Наша организация единственная, которая собрала под своей крышей представителей разных народов всей страны. И представлена она в каждом субъекте РФ. Она оценила положительно принятое решение политического руководства страны по созданию Агентства по делам национальностей в Российской Федерации[1]. Особенности формирования и проявления толерантных установок у российских граждан в различных исторических периодах межнационального взаимодействия показывают исследования ВЦИОМ. К примеру, опрос граждан в 2007 г. установил, что большинство респондентов (87%) полагают, что «российскому народу присуща открытость и взаимодействие с представителями разных народов, религий и культур».

В свое время в газете «Татарский мир» было размещено интервью с директором Института этнологии и антропологии имени Миклухо-Маклая РАН, председателем Комиссии по толерантности и свободе слова Общественной палаты академиком РАН В. А. Тишковым. Он призывает всех россиян, независимо от их национальностей, вероисповедания, социального положения и иных различий, в целях укрепления государственности федеративного государства «придерживаться в повседневной жизни: личной, деловой, научной, административной, — таких заповедей, которые могут устанавливать мир и согласие между людьми».

Вот некоторые из них:

– толерантность — это когда, например, жители Москвы не только спокойно относятся к возведению мечети или синагоги неподалеку от православного храма,

[1] См.: *Асмолов А. Г.* Толерантность: различные парадигмы анализа. Толерантность в общественном сознании России. М., 2001. С. 32; http://addnt.ru/

но и стремятся помочь построить новый храм представителям другой веры;
- терпимость и уважение к другой культуре выражаются не в отсутствии к ней негативного отношения, а в стремлении ее познать и заимствовать из нее то, что является ценным и полезным;
- установка на диалог и согласие дается труднее, чем отторжение и вражда;
- ксенофобия и нетерпимость — это свойства не только ограниченных и плохо образованных людей. Они могут быть присущи самым просвещенным людям, которые обосновывают свои взгляды и более изощренными аргументами и действиями.

С противниками мира и сторонниками насилия следует бороться не только средствами просвещения и проведением кампаний осуждения, но и отказом в публичности, исключением их из существующей системы институтов власти и гражданского общества, наконец, судебными преследованиями[1].

Следует согласиться и с обобщением известного ученого-этнолога, который одновременно с другими мерами признает первоопределяющую роль национальной политики государства[2].

В данном контексте состоявшееся заседание президиума Госсовета РФ в Уфе в феврале 2011 г. по межнациональным проблемам является признанием федеральным руководством вопроса о необходимости выработать комплексную программу с учетом мировой практики и отечественного

---

[1] В 90-е гг. за призывы к межнациональной розни в отношении В. Жириновского было возбуждено уголовное дело в связи с наличием состава преступления в его заявлениях. См.: Звезда Поволжья. 2011. № 12.

[2] См.: *Тишков В.А.* Все мы российский народ // Татарский мир. 2006. № 3. В нынешних условиях наиболее концептуальными являются: Указ Президента РФ от 19 декабря 2012 г. № 1666 «О Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 г.» и Концепция государственной национальной политики Республики Татарстан.

опыта в сфере межнациональных и межконфессиональных отношений в федеративном государстве.

Одним из центров Российской Федерации по реализации принципов толерантности можно признать Татарстан, поскольку на его территории издавна мирно сосуществовали различные народы, принадлежащие разным цивилизациям и исповедующие практически все мировые религии. Для священнослужителей, как полагает известный российский ученый профессор О. М. Шахов, «надо быть готовым и к умению защищать интересы прихода в конфликтных ситуациях, когда приходится обжаловать какие-то действия органов власти. И не надо забывать, что религиозная организация вступает в правоотношения не только с органами власти, но и с самого разного рода негосударственными организациями и гражданами — от фирмы, которая, например, делает ремонт, и до сторожа, который работает по трудовому договору. Конечно, священник не может заменить юриста, так же, как мы не можем сами заменить врача, когда речь идет о нашем лечении. Решением этих проблем и споров должны заниматься профессионалы. Но какой-то минимум знаний для того, чтобы оценить ситуацию, должен иметь и священнослужитель». За несколько десятилетий усилиями государственных органов, Академии наук Республики Татарстан, ведущих вузов республики проведены десятки международных, всероссийских и межрегиональных научно-практических конференций, посвященных межнациональным и межконфессиональным отношениям[1].

В связи с 15-летием Декларации принципов толерантности, провозглашенной и подписанной 16 ноября 1995 г. на Генеральной конференции ЮНЕСКО, редколлегией Евразийского юридического журнала в № 10 за 2010 г.

[1] См.: *Тагиров И. Р.* На изломе истории. Казань: Татар. кн. изд-во, 2004. 423 с.; Векторы толерантности: религия и образование / под ред. Р. А. Набиева. Казань: Магрифат, 2006. 239 с.; Российские мусульмане в этноконфессиональных процессах XIX–XXI вв. Вып. 20 / под общ. ред. Р. А. Набиева. Казань: МОиН РТ, 2010. 260 с.; http://www.sclj.ru/analytics/comment/detail.php

размещено концептуальное содержание интервью с Государственным советником Республики Татарстан, первым Президентом Республики Татарстан М. Ш. Шаймиевым, где он размышляет над становлением подлинного федеративного государства в Российской Федерации, что во многом предопределило возможности привития толерантности на благодатной почве многонациональной и многоконфессиональной Республики Татарстан. Достижение согласия и дружбы между людьми разных национальностей, вероисповедания, принадлежащих к различным социальным группам, позволило Татарстану, одному из крупнейших бюджетообразующих регионов России, миновать наиболее тяжелые последствия так называемого шокового метода перехода к рыночной экономике. В многонациональной республике убеждены, что именно феномен толерантности, полиэтничности и многоконфессиональности в обществе способен укрепить государство и обеспечить его устойчивое развитие.

МАГОМЕДОВА М.А.

ПРОБЛЕМА ИДЕОЛОГИЧЕСКОГО ПРОТИВОДЕЙСТВИЯ РЕЛИГИОЗНО-ПОЛИТИЧЕСКОМУ ЭКСТРЕМИЗМУ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ

Следует признать, что в XXI в. экстремизм как весьма эффективный инструмент нелегитимного насильственного достижения политических целей получил широкое распространение в мире. При этом организаторы экстремистской деятельности стремятся извлекать максимальную выгоду из процесса глобализации, ставя себе на службу новейшие информационные технологии, делая все менее уязвимыми для правоохранительных органов элементы своей инфраструктуры, создавая мощную финансовую базу для преступной деятельности.

Базовым элементом экстремизма является соответствующая идеология, имеющая определенную структуру. В эту структуру входят[1]:

1) представление определенной социальной группы о существующей социальной реальности и своем месте в ней;

2) оценка существующей социальной реальности и своего положения в ней с позиции (групповых) интересов;

3) определенный социальный идеал, выражающий модель общественной системы, обеспечивающей реализацию коренных социальных интересов данной группы;

4) программа действий по реализации идеала;

5) система норм, правил социально-политической деятельности и соответствующих поведенческих установок.

[1] См.: Современный политический экстремизм: понятие, истоки, причина, идеология, организация, практика, профилактика и противодействие. Махачкала: Лотос, 2009. С. 559.

Магомедова Муслимат Алхилаевна — канд. филос. наук, ст. науч. сотр. ФГБУН Региональный центр этнополитических исследований, Дагестанский научный центр Российской академии наук (367025, Россия, Республика Дагестан, г. Махачкала, ул. М. Гаджиева, д. 45). E-mail: muslimat-rci@mail.ru

В современной литературе и политической терминологии понятие «экстремизм» является одним из наиболее часто используемых понятий. Однако четкого, однозначного определения термина «экстремизм» не существует, если не считать таковым чаще всего встречающееся определение. Это определение экстремизма как приверженности крайним взглядам и действиям. Например, в политическом словаре дано именно такое определение: экстремизм (в пер. с лат. «крайний») — приверженность в политике к крайним взглядам и мерам[1].

В научной литературе различается множество видов и форм экстремизма — религиозный экстремизм, этнический экстремизм, политический экстремизм и т. д. Поскольку современные формы экстремизма обычно не укладываются в простые определения, то исследователи прибегают чаще всего к сложным их определениям — религиозно-политический экстремизм, этнополитический экстремизм, этноконфессиональный экстремизм и т. п.

В Стратегии противодействия экстремизму в Российской Федерации до 2025 года «проявления экстремизма» определяются как общественно опасные и противоправные деяния, совершаемые по мотивам политической, идеологической, расовой, национальной или религиозной ненависти или вражды, а также деяния, способствующие возникновению или обострению межнациональных, межконфессиональных и религиозных конфликтов[2].

По мнению экспертов по данной проблеме, под религиозно-политическим экстремизмом понимают такой вид противозаконной политической деятельности, которая мотивируется или камуфлируется религиозными постулатами или лозунгами[3]. Доминирование силовых методов борьбы

---

1 См.: Политология. Краткий словарь. Ростов н/Д, 2001. С. 431.

2 См.: Стратегия противодействия экстремизму в Российской Федерации до 2025 года // http://www.scrf.gov.ru/documents/16/130.html (дата обращения 8.04.2015)

3 См.: *Ханбабаев К. М.* Религиозно-политический экстремизм в России: состояние и проблемы. Махачкала: Лотос, 2010. С. 138.

для достижения своих целей — характерная черта религиозно-политического экстремизма.

В целях эффективной системы противодействия экстремизму необходимо проанализировать причины, мотивирующие, прежде всего молодежь, к экстремистской деятельности.

Многие ученые и общественные деятели констатируют, что причиной сохранения террористических угроз в Российской Федерации в целом и в СКФО в частности является активность террористического и религиозно-экстремистского бандподполья, подпитываемая из-за рубежа. Бандгловари ставят своей целью свержение светской власти в ряде регионов страны и создание теократического псевдогосударства с шариатской формой правления.

Для достижения указанной цели развернута широкомасштабная пропагандистская деятельность по распространению террористической идеологии, прежде всего в молодежной среде, направленная на обеспечение поддержки террористов среди части населения и рекрутирования в банды новых членов.

Основные идеи радикальных мусульман таковы:

1. Создание исламского халифата на территории Кавказа, в будущем — по всему миру.

2. Ислам будет распространен по всему миру, но, в отличие от мирного ислама, предполагает распространение с применением силы в том числе.

3. Мировой джихад против неверных и лицемеров; в лице лицемеров исламисты видят мусульман, которые выступают против их идей. Данная идея свойственна молодежи, в том числе и кавказской, так как она делает их героями в лице друг друга, а других — предателями.

Неразрешенные территориальные конфликты, земельные споры, межэтнические столкновения, нереализованные притязания на автономию и равный доступ к власти порождают у населения ощущение несправедливости и создают благоприятную почву для радикальной исламистской пропаганды.

Основными причинами проблем экстремизма в республиках Северного Кавказа, на основе проведенных социологических исследований, эксперты считают: социальную поляризацию и бедность части населения; коррупцию и преступность; спад производства и безработицу, нарушение социальной справедливости и неравенство перед законом, неэффективность управления, недовольство населения властью, борьбу элит за власть, сложные региональные отношения; безразличие власти к проблемам общества[1].

Также можно рассмотреть иные причины экстремистской и террористической деятельности. В качестве примера можно привести данные социологического опроса, проходившего в г. Махачкале (опрошено 420 чел.). Большая часть (60,6%) респондентов считают, что молодые люди становятся террористами под влиянием пропаганды и уговоров среди своего окружения. Почти половина (47,5%) видят, прежде всего, корыстные мотивы террористической активности: люди «уходят в лес», чтобы заработать денег. Если рассматривать в гендерном разрезе, то примерно одинаковое число людей считает, что на «уход в лес» толкают преступные связи (уходит тот, кто имеет проблемы с законом) или же религиозные мотивы (например защита «истинного» ислама) — 21,7 и 21%, соответственно. Заметна разница между взглядами мужчин и женщин: связь проблем с законом у потенциальных террористов и террористической деятельностью замечают 27,4% мужчин и лишь 18% женщин. Религиозные причины терроризма видят 23,2% мужчин и 19,6% женщин. Среди наименее значимых причин — противоправные действия правоохранительных органов (16,2%) и протест против несправедливости в республике (15,8%). Причем связь между противоправными действиями правоохранителей и терроризмом видят 19,5% молодых мужчин и лишь 14,1% женщин[2].

---

[1] См.: Российский Кавказ: проблемы, поиски, решения / под общ. ред. *Р.Д. Абдулатипова, А-Н.З. Дибирова*. М.: Аспект Пресс, 2015. С. 496, 540.

[2] См.: Радикальный ислам в молодежной среде на Северном Кавказе // http://

Весной 2014 г. Региональным центром этнополитических исследований ДНЦ РАН было проведено социологическое исследование по изучению состояния межнациональных отношений и определению религиозной ситуации. Было разработано несколько типов анкет и опрошено около 800 респондентов. В одной из типов анкет (4) был предложен следующий вопрос: *Как Вы считаете, в чем основные причины распространения так называемого нетрадиционного ислама в Дагестане*? Оцените следующие причины — по шкале от 1 до 5, где 1 — не имеет значение, 2 — незначительное влияние, 3 — может иметь значение в некоторых ситуациях, 4 — важно, 5 — имеет определенное значение. По этому типу анкеты было опрошено 339 человек, среди которых: до 18 лет — 3 человека; 18–25–54 человека; 26–40–104 человека; 41 и более — 178 человек (табл. 1).

Таблица 1

Причина	До 18 лет	18–25 лет	26–40 лет	41 и более
Иностранное влияние	2,7 б.	3,8 б.	4,1 б.	4 б.
Криминальный фактор	2,7 б.	3,7 б.	3,4 б.	3,4 б.
Коррупция и несправедливость власти	3 б.	3,6 б.	4,1 б.	4,1 б.
Разница во взглядах между поколениями отцов и детей	2,7 б.	2,6 б.	1,9 б.	2,6 б.
Разочарование в традиционном исламе	1,7 б.	1,9 б.	1,6 б.	1,9 б.

В другом типе анкеты (1) был предложен следующий вопрос: *Как Вы считаете, в чем основные причины распространения так называемого нетрадиционного ислама (салафизма) в Дагестане?* Определите, являются важными или неважными следующие факторы (табл. 2).

По данному типу анкеты было опрошено 108 человек, среди которых: 18–25 лет — 39 человек; 26–40 лет — 46 человек; 40 и более — 23 человека.

www.kavkaz-uzel.ru/forum/topics/3281 (дата обращения 15.10.2014)

Таблица 2

Причина	18–25 лет		26–40 лет		Более 40 лет	
	Не важно	Важно	Не важно	Важно	Не важно	Важно
Иностранное влияние	15	24	23	23	9	14
Разница во взглядах между поколениями отцов и детей	17	22	30	16	14	9
Коррупция и несправедливость власти	15	24	20	26	8	15
Сращивание традиционного ислама с властью	30	9	33	13	14	9

Исходя из данных таблиц, можно утверждать, что доминирующими причинами распространения «нетрадиционного ислама» в республике являются иностранное влияние, коррупция и несправедливость власти.

Предпосылкой экстремистским проявлениям можно отнести также расколотость дагестанского общества. В Дагестане насчитывается около 20 с лишним групп исламских сект. А если сюда прибавить еще около 30 дагестанских этносов, около десятка коррумпированных кланов, то можно представить, сколь расколотым является дагестанское общество.

Осознав возрастающую опасность экстремистской деятельности для исламского мира и человечества в целом, мусульманские богословы и религиозные лидеры в последние годы активнее стали консолидировать усилия в противодействии этой деятельности.

В настоящее время на федеральном уровне принят и действует перечень документов, регламентирующих деятельность органов государственной власти по противодействию экстремизму и терроризму. Одним из основных документов в этом перечне является Федеральный закон от 6 марта 2006 г. № 35-ФЗ «О противодействии терроризму», который определяет информационные, политические, экономические, социальные и иные методы борьбы с террористиче-

ской угрозой. Кроме того, приняты Концепция противодействия терроризму в Российской Федерации, Доктрина информационной безопасности Российской Федерации, Стратегия национальной безопасности Российской Федерации до 2020 года, Стратегия государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года, а также другие документы, содержащие положения, направленные на противодействие экстремизму и терроризму. Также ПР-2753 утверждена Президентом РФ 28 ноября 2014 г. Стратегия противодействия экстремизму в Российской Федерации до 2025 года.

Определенный опыт противодействия различным формам проявления экстремизма накоплен в Республике Дагестан. Вопросы противодействия религиозно-политическому экстремизму в республике — одно из важных направлений деятельности всех органов государственной власти и местного самоуправления республики. В этом процессе активное участие принимают республиканские средства массовой информации и образовательные учреждения, общественные и религиозные объединения, другие институты гражданского общества.

Постановлением Правительства РД от 11 декабря 2013 г. № 664 утверждена Государственная программа Республики Дагестан «Информационное противодействие идеологии экстремизма и терроризма в Республике Дагестан на 2014–2016 годы»[1]. Целью данной программы является реализация государственной политики в области информационного противодействия идеологии экстремизма и терроризма; реализация системы мер, направленных на профилактику распространения идеологии экстремизма и терроризма; координация деятельности органов государственной власти республики, органов местного самоуправления муниципальных образований Республики Дагестан, общественных и религиозных объединений в сфере информационного противодействия идеологии экстремизма и терроризма;

[1] www.e-dag.ru

снижения уровня радикализации различных групп населения Республики Дагестан и недопущение вовлечения молодежи в террористическую деятельность.

Министерством печати и информации РД совместно с Министерством образования и науки РД, Министерством по делам молодежи РД, Комитетом по свободе совести, взаимодействию с религиозными организациями создана межведомственная группа по противодействию идеологии терроризма для проведения адресных профилактических мероприятий антитеррористической направленности с различными категориями населения, прежде всего с молодежью, вдовами и близкими родственниками членов незаконных вооруженных формирований, а также с лицами, отбывшими наказание в учреждениях уголовно-исполнительной системы Российской Федерации. В состав группы вошли также руководители и представители молодежных студенческих структур ДГТУ, ДГПУ, а также лидеры молодежных организаций.

Большую работу по идеологическому противодействию экстремизму и терроризму проводят представители различных конфессий Республики Дагестан. В настоящее время в Республике Дагестан действует 2478 религиозных объединений, из которых 2423 — исламские (1262 Джума-мечетей, 856 квартальных мечетей, 254 молитвенных дома, 8 исламских вузов, 39 медресе, четыре другие религиозные организации (ДУМД, Союз исламской молодежи, культурно-просветительские центры); 50 христианских и пять иудейских организаций[1].

В условиях активизации экстремистской деятельности в республиках Северного Кавказа, по нашему мнению, религия сама должна стать главной силой, противодействующей экстремистским идеологиям. Духовные авторитеты,

[1] См.: *Гаджиев Р. Г.* Роль религиозных организаций в духовно-нравственном воспитании населения // Общедагестанское единство как фактор стабильности и безопасности: стоки и перспективы: материалы Региональной научно-практической конференции. Махачкала, 2014. С. 94–98.

ученые-теологи должны активно включиться в антитеррористическую пропаганду, разъяснять и показать миру, что идеологическая и политическая платформы террористов несовместимы с истинной миссией религии, что экстремизм и терроризм — извращение основ человечности, он в корне несовместим с моральными установками религии.

Противодействие идеологии экстремизма включает в себя комплекс организационных, социально-политических, информационно-пропагандистских мер по предупреждению распространения в обществе убеждений, идей, настроений, мотивов, установок, направленных на коренное изменение существующих социальных и политических институтов государства[1].

Предложения и рекомендации:

1. Для эффективного противодействия экстремистским проявлениям необходимы выработка и реализация единой политики, направленной на минимизацию возможности распространения идеологии, ставящей своей целью ликвидацию институтов современного государства.

2. Учитывая то, что правоохранительная система в основном борется с уже свершившимися фактами экстремизма и их последствиями, полагаем необходимым активизировать работу по предотвращению экстремистских проявлений на стадии их приготовления.

3. Необходимо принять специальные законодательные акты, направленные на пресечение не только самих насильственных действий экстремистского и террористического характера, но и идеологической подготовки к ним, позволяющие противодействовать любым, даже сравнительно слабым по российским меркам проявлениям экстремизма на ранних этапах его эскалации.

---

[1] См.: *Магомедова М.А.* Некоторые аспекты информационного противодействия экстремизму // Российский Кавказ: проблемы, поиски, решения / под общ. ред. *Р.Д. Абдулатипова, А-Н.З. Дибирова*. М.: Аспект Пресс, 2015. С. 579–588.

4. Принять меры по поднятию общего уровня массовой культуры, оказывающего огромное влияние на формирование ориентации на политическую корректность и негативное отношение к проявлениям экстремизма.

5. Необходимо более активно разъяснять несостоятельность, общественный вред и преступный характер идеологий, программ и действий, которые заключают в себе ненависть и вражду к людям других рас, национальностей, вероисповеданий, социальных групп.

Надо излагать и доводить до сведения читателей и слушателей современные положения науки о роли и значении культурных традиций и межкультурного диалога.

6. Повысить уровень идеологического противодействия экстремизму и терроризму, активнее привлекая к этой работе представителей государственной власти, местного самоуправления, ученых, деятелей культуры, духовенства, педагогических коллективов.

7. В целях преодоления практики одностороннего освещения происходящих на Северном Кавказе событий и устранения предпосылок для формирования ложных стереотипов массового сознания, способствующих разжиганию межнациональной и межрелигиозной розни, органам государственной власти, правоохранительным органам необходимо направить в центральные СМИ публикации для объективного и всестороннего освещения жизни региона, ознакомления широкой дагестанской аудитории с культурой и лучшими представителями его народов.

8. Органам государственной власти и правоохранительным органам необходимо организовать через СМИ активную просветительскую работу, особенно среди молодежи, по разъяснению опасности экстремизма для государства и общества в целом, для каждого человека в отдельности, шире пропагандировать миролюбивую сущность и толерантность исламского вероучения, активно использовать его истинные ценности для нравственного воспитания верующих.

САВАТЕЕВ А. Д.

ИССЛЕДОВАНИЕ ИСЛАМИСТСКИХ ДВИЖЕНИЙ СОВРЕМЕННОСТИ: АКАДЕМИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ

Центр цивилизационных и региональных исследований Института Африки РАН осуществляет исследовательскую программу «Исламистское движение в мировом политическом процессе: идейные направления, организации, тенденции развития». В рамках этой программы, которая формально рассчитана на три года (2013–2016), готовится монографическое издание в нескольких томах под названием «Исламские радикальные движения на политической карте современного мира».

Основная задача проекта — дать по возможности полное представление о природе, деятельности, взаимоотношениях с властью и перспективах развития исламистских движений в максимально возможном числе государств, где радикальный ислам в том или ином виде проявляет общественно-политическую активность.

Предметом исследования являются процессы, порождающие радикальные учения и способствующие их воплощению в жизнь, цели и задачи радикальных организаций, их взаимоотношения с официальной властью и обществом. В центре внимания также взаимовлияние Запада, России, других субъектов мировой политики, с одной стороны, и исламских движений — с другой; возникновение на основе этих движений глобальных религиозно-политических организаций, их соперничество и воздействие на мусульманское общество, особенности взаимоотношений фундаменталистских и традиционных течений.

Проблематика феномена радикального ислама чрезвычайно разнообразна. Отчасти поэтому до сих пор нет

Саватеев Анатолий Дмитриевич — д-р ист. наук; вед. науч. сотр., Центр цивилизационных и региональных исследований, Институт Африки Российской Академии Наук (123001, Россия, Москва, ул. Спиридоновка, д. 30/1). E-mail: asavat@mail.ru

и устоявшейся терминологии для его обозначения: используются такие определения, как *исламизм, политический ислам, исламский фундаментализм, исламский терроризм, джихадизм, ваххабизм, салафизм, возрожденчество* и т. д. Все они так или иначе выражают одну чрезвычайно характерную составляющую современного мирового политического процесса — широко распространённые и массовые, часто крайне агрессивные, в т. ч. и насильственные, движения, ставящие целью захват власти в соответствии с проектом создания всемирного исламского халифата.

Впервые в Новейшее время политический ислам заявил о себе в качестве проблемы мирового значения в ходе иранской революции 1978–79 гг. Ускоренная европеизация экономической и культурной жизни в этой стране, осуществляемая шахской властью, встретила широкое общественное сопротивление, опиравшееся на исламские религиозные принципы, которые в короткий срок привели к власти духовно-религиозных лидеров иранского общества. События Иранской исламской революции произвели большое впечатление во всем мире и вызвали всплеск религиозной активности, в особенности в тех исламских государствах, где есть заметный мусульманский этнический компонент.

Переломным в истории становления исламизма можно считать события 11 сентября 2001 г., когда в Нью-Йорке в результате террористических актов рухнули башни-близнецы Всемирного торгового центра. Официальные власти обвинили в захвате самолётов и атаке на здания исламских террористов, руководимых Аль-Каидой, другие специалисты, тоже с аргументами в руках, утверждают, что это грандиозная провокация, организованная секретными службами США и Израиля[1]. Название «Аль-Каида» с того времени становится нарицательным для всех экстремистских исламских группировок. Вне зависимости от их идейного

[1] См., напр.: *Кьеза Дж.* Zero. М.: ИД «Трибуна», 2008. Американский публицист Л. Райт, как и множество других, утверждает обратное. См.: *Райт Л.* Аль-Каида. М.: Geleos Publishing House; Кэпитал Трейд Компани, 2010. С. 348–376.

содержания оно превращается в символ, объединяющий исламский экстремизм в миф, подобный призраку коммунизма, который «бродит по Европе». Об опасности, исходящей от исламских радикальных организаций, воплощаемых в Аль-Каиде, заговорили во всём мире, ей посвящали первые страницы крупнейшие американские и западноевропейские издания, вездесущей Аль-Каидой пугали обывателя в странах «золотого миллиарда». Однако в результате арабской смуты в целом ряде стран в центре исламского мира под давлением местных салафитских сил рухнули национально ориентированные режимы, существовавшие десятилетиями, и на простор вырвались разнообразные исламистские группы, движения, ассоциации, вдохновлявшиеся различными учениями, в основном салафитскими. Так, в итоге рухнули, казалось бы, благополучные Ирак и Ливия, Сирия и Йемен превратились в арену ожесточённой борьбы между шиитами и суннитами, Египет пережил несколько смен власти и стал очень небезопасен для потенциальных туристов, которые то и дело становятся жертвами экстремистов, объявляющих себя «борцами за веру».

И наконец, апофеоз исламского радикализма, его наиболее массовое и бурное проявление — Исламское государство, стремительно ворвавшееся в мировую политическую жизнь и ставшее центром притяжения для многих сотен и тысяч приверженцев идеи восстановления всемирного исламского халифата, каковую увидели они в нём. В несколько месяцев Исламское государство (которое именовали также Исламским государством Ирака и Шамса, Исламским государством Ирака и Леванта) выдвинулось на роль лидера всех исламистских движений. Этим оно вызвало ярость Аль-Каиды, оказавшейся в тени ИГИЛ и Талибана, на подконтрольных территориях которой оно осмелилось учинить террористический акт, как бы указав тем самым, кто здесь хозяин. ИГИЛ быстро превратилось в центр притяжения для многих мусульман Западной и Восточной Европы, России, стран Центральной Азии. Туда по «зову сердца» отпра-

вились «пламенные» моджахеды из США, Великобритании и Дагестана, Франции и Татарстана, Германии и Тюменской области, Ямало-Ненецкого автономного округа, не говоря уже о странах ислама. По подсчётам российского специалиста по Дагестану А. Ярлыкапова, только из Дагестана в ИГИЛ перебрались, иногда вместе с семьями, примерно 500 защитников веры, а всего из России — 2 000 человек.

Росту симпатий к радикальным учениям в исламе в немалой степени способствовала утрата центральной объединяющей идеи, какой в своё время был смысловой проект строительства общества экономического и социального равенства; распад Советского Союза, продемонстрировавший убогость новоявленного социокультурного проекта, который нацелен исключительно на достижение финансового результата. Отсутствие возвышающих человека императивов привело к тому, что на первый план выдвинулись в первую очередь исламистские учения, в которых активная идея присутствовала, но в виде безусловного принятия ислама всеми гражданами России и государств СНГ и создания исламского теократического государства. И она в условиях отсутствия общероссийской солидаристской идеи оказалась востребованной. Преимущество этой доктрины перед накопительской формально-правовой идеологией победившего либерализма состояло в том, что она обращалась к душе человека, взывала к «идеациональному миропредставлению», выделенному великим русско-американским мыслителем П. А. Сорокиным в качестве одного из типов культурной ментальности. Носители идеационализма стремятся приблизить свои души к Богу, причём спасти не только свои, но и души других людей. Таков, по классификации П. А. Сорокина, активный идеационализм[1], который демонстрируют деяния великих религиозных реформаторов. В случае с последними исламскими движениями типа ИГИЛа,

[1] *Сорокин П. А.* Социальная и культурная динамика. Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений. СПБ.: Изд-во РХГИ, 2000. С. 48.

Талибана, Аль-Каиды, отдельных группировкок в Ливии духовные и материальные потребности и цели находятся в сбалансированном сочетании, но при этом материальные явно подчинены идеациональным, т. е. духовным, потребностям. В силу этого радикально настроенные исламисты, включая фундаменталистов «в себе», или «для себя», тяготеют к непреходящим, нетленным ценностям. Их философия Бытия — вечное, неизменное существование общества и политических отношений, тысячекратно воспроизводимое с времён пророка Мухаммада. А если так, то «все вопросы жизни человека и государства должны регулироваться божественными установлениями, а не отдаваться на откуп низким желаниям людей»[1]. Временные, преходящие, краткосрочные ценности — на втором и третьем плане. Объявившие себя борцами за веру, где даже пророк Мухаммад не вписывается в доктрину единственности Бога, истинные ревнители чистоты ислама рассматривают внешние ценности материального мира лишь с точки зрения их полезности для достижения вечных, глобальных целей, в первую очередь создания халифата, в котором будут объединены все мусульмане мира и все территории, где есть хотя бы один правоверный. Будучи с этой точки зрения идеационалистами, суннитские радикалы в лице их лидеров (самые яркие среди которых Айман ал-Завахири, покойный Усама бен Ладен и др.) в целом безразличны к любым иллюзорным и суетным, по их убеждению, ценностям, а в ряде случаев и враждебны по отношению к ним как к причинам эрозии души и нарушения «революционной стойкости» и гармонии убеждений. В таком радикальном обществе материальный успех, богатство не могут стать преобладающей ценностью, они могут восприниматься только как необходимое условие достижения высокой, надмирной цели. Самые преуспевающие богачи в этих обстоятельствах не могут претендо-

[1] *Саран С., Наир Х.* Радикальный ислам: вызов либеральному духу Индии // Радикальный ислам: Взгляд из Индии и России. М.: МОФ-ЭТЦ, 2010. С. 174.

вать на роль стандарта, эталона жизненного успеха, исполнения божественного предначертания. Служение религии, абсолютистской этике, благочестие и знание шариатских законов, хадисов — вот идеал, на который должны ориентироваться, по убеждению салафитской части мусульман, истинный мусульманин. Но особо — защищать и отвоёвывать установленные Аллахом и переданные Пророком заповеди, свершать не только пять основных принципов (столпов) ислама, но и шестой — вести военный джихад в качестве ещё одного столпа веры и бескорыстной религиозной ценности.

В том же 1979 г. исламистская идеология получила дополнительный импульс с вводом советских войск в Афганистан. Исламизм становится знаменем сопротивления советскому вторжению не только афганских моджахедов, но и рьяных приверженцев ислама целого ряда мусульманских стран. Объявленный джихад оружием и деньгами охотно поддержал Запад, который неожиданно нашёл дополнительный идейно-политический аргумент в противостоянии с Советским Союзом.

В России Новейшего времени ислам как значимый политический фактор начал заявлять о себе с 1991 г. — после ликвидации советской власти и соответствующих социально-культурных идей. Наиболее резко это проявилось в Чечне. Возникший вакуум стала быстро заполнять религиозная догматика, в т. ч. исламская. На Северном Кавказе возникло и активизировалось движение радикального ислама. А в государствах Центральной Азии, где заявили о себе партии Хизб ут-Тахрир, Партия исламского возрождения Таджикистана, Исламское движение Узбекистана и т. д., выступления исламистов в ряде случаев поставили политическое руководство этих стран на грань выживания. Что уж говорить о мощном влиянии движения Талибан в Афганистане, которое распространилось на Пакистан и превратилось в реальную грозу для существования бывших советских респу-

блик — Таджикистана, Узбекистана, Киргизии, Туркмении. Оно заставило напрячься лидеров Казахстана и даже, казалось бы, далёкой России.

Проблемы воздействия исламских радикальных течений на общество, характер межгосударственных и межконфессиональных отношений и прежде занимали одно из основных мест в российском и зарубежном исламоведении. Не меньший интерес у исследователей вызывает осмысление эндогенных особенностей исламской религиозной традиции: теологических представлений о природе власти, взаимосвязи общественных и правовых институтов.

Одна за другой появляются серьёзные работы отечественных (и зарубежных) специалистов, посвящённые исламскому радикализму. Его различные аспекты освещены в трудах А. М. Васильева[1], В. В. Наумкина[2], А. В. Малашенко[3], А. И. Игнатенко[4], М. Ф. Видясовой[5], И. Д. Звягельской[6], Р. Г. Ланды[7], Б. В. Долгова[8], О. В. Карпачевой[9], Э. Ф. Кисриева[10], З. И. Ле-

---

1 *Васильев А. М.* Пуритане ислама? Ваххабизм и первое государство Саудидов в Аравии (1744/45–1818). М.: Наука, 1967.

2 *Наумкин В. В.* Исламский радикализм в зеркале новых концепций и подходов // Восток (Oriens), 2006. № 1; он же: Исламский радикализм в зеркале новых концепций и подходов. М.: URSS, 2005.

3 *Малашенко А. В.* Исламская альтернатива и исламистский проект. М.: Карнеги, 2006.

4 *Игнатенко А. И.* Ислам и политика. М.: Институт религии и политики, 2004.

5 *Видясова М. Ф., Орлов В. В.* Политический ислам в странах Северной Африки. История и современное состояние. М.: Изд-во МГУ, 2008.

6 *Звягельская И. Д., Наумкин В. В.* Угрозы, вызовы и риски «нетрадиционного» ряда (Центральная Азия и Закавказье). М., 1999.

7 *Ланда Р. Г.* Политический ислам: предварительные итоги. М.: ИБВ, 2005.

8 *Долгов Б. В.* Исламистский вызов и алжирское общество. М.: Институт изучения Израиля и Ближнего Востока, 2004.

9 *Карпачева О. В.* История исламской оппозиции в Египте. М.: Либроком, 2012.

10 *Ware R., Kisriev E. F.* Dagestan: Russian Hegemony and Islamic Resistance in the North Caucasus. Publisher: M. E. Sharpe. 2010; *Кисриев Э. Ф.* Ислам в Дагестане. М.: Логос, 2007.

вина[1], В. И. Максименко[2], В. В. Орлова[3], М. З. Ражбадинова[4], А. Д. Саватеева[5], И. В. Следзевского[6] и других российских учёных. Но нынешний всплеск политизации ислама, его становление в качестве непосредственного фактора политической жизни повлекли за собой беспрецедентную волну публикаций в России и за её пределами. Политические аспекты, последствия радикальных выступлений мусульман — вот что больше всего напрягает исследовательскую мысль российских и зарубежных аналитиков.

В нашей работе радикальный ислам рассматривается с позиции цивилизационного подхода — прежде всего, как социально-политическое явление. Радикальными мы считаем те направления исламской религиозной (идеологической и практической) активности (они могут быть различными в каждом конкретном случае), которые противопоставляют себя не только общественному и внутригосударственному *status quo*, но и сложившемуся межгосударственному и даже

---

1 *Левин З. И.* Реформа в исламе. Быть или не быть: опыт системного и социокультурного исследования. М.: ИВ РАН; Крафт+, 2005; он же: Предисловие // Фундаментализм. М.: ИВ РАН; Крафт+, 2003.

2 *Максименко В. И.* Фундаментализм и экстремизм в исламе. Предисловие // Ислам и исламизм: сб. статей. М., 1999.

3 *Орлов В. В.* Марокко: шерифская монархия как оппонент радикализма // Исламские радикальные движения на политической карте современного мира: Страны Северной и Северо-Восточной Африки / отв. ред. А. Д. Саватеев, Э. Ф. Кисриев. М.: Ленанд, 2015. С. 282–319; он же. Стабильность на фоне «арабской весны»: Опыт Марокко // Арабский кризис и его международные последствия / отв. ред. А. Д. Саватеев, Л. М. Исаев. М.: Ленанд, 2014. С. 161–174.

4 *Ражбадинов М. З.* Египетское движение «братьев-мусульман». М.: ИИИиБВ, 2004; он же: Новые формы экстремистской деятельности радикальных исламистских группировок суннитского толка. М.: ИИИиБВ, 2003; он же: Концепция такфира (обвинения в неверии) и джихада в идеологии организации «Аль-Джихад» на современном этапе. М.: ИИИиБВ, 2003.

5 *Саватеев А. Д.* Исламская цивилизация в Тропической Африке. М.: ИАф РАН, 2006. С. 190–250.

6 *Следзевский И. В.* Политический процесс и перспективы правящих режимов в Египте и Тунисе // Арабский кризис и его международные последствия. М.: Ленанд, 2014. С. 94–108; *Следзевский И. В., Кисриев Э. Ф., Саватеев А. Д., Нефляшева Н. А.*: Введение // Исламские радикальные движения на политической карте современного мира: Страны Северной и Северо-Восточной Африки. М.: URSS/Ленанд.

межцивилизационному порядку. И здесь возникает вопрос: следует ли рассматривать в качестве радикальных те течения в исламе в какой-то стране (сколь бы экстремистски они ни проявили себя на международной арене, как, например, ваххабизм), если они приобрели официальный статус? Однако очевидно, что истоки радикализма и агрессивности того же ваххабизма следует искать именно в государстве Саудидов, в тех исторических религиозно-политических обстоятельствах, которые, по всей видимости, и привели к возникновению ваххабизма в его нынешнем виде и без исследования роли которого в Саудовском королевстве вряд ли можно надеяться на постижение механизма воздействия и значения этого феномена в странах Азии и Африки. Авторы монографии отдают себе отчёт, что религиоведческая составляющая в таком исследовании обязана присутствовать, так же как и политологический анализ. Однако обе методики, напомним ещё раз, вписываются в более широкий и глубокий подход — цивилизационный, который *à priori* подразумевает их в качестве элементов научного анализа.

Радикализм не сводится к сугубо политическим или социальным феноменам. Сам этот феномен суть выражение природы ислама, его стремления сохранить и утвердить себя в качестве ударного элемента всеохватывающей, универсальной цивилизации. Не обладая равнозначными технологическими средствами, экстремистские элементы прибегают к использованию силовых средств, чтобы компенсировать слабость своих ценностей и норм и особенно техническую отсталость в противостоянии иноцивилизационным доктринам.

В то же время концепция монографии исходит из представления о множественности радикальных течений мысли и их воплощений. Они, как показывает жизнь, далеко не едины, между ними идёт ожесточённая борьба за лидерство, за право представлять себя выразителями мыслей и настроений всей уммы как более других соответствующих духу и букве законов Аллаха.

Что представляет собой структура книги? Каждый том делится на две части. Первая часть включает общетеоретические работы: обобщающие исследования природы радикального ислама, его исторических корней, философских, правовых, религиозных обоснованиий, отражения в экономике. Будет востребован анализ сочинений классиков исламской мысли и доктринальных работ мусульманских законоведов и теологов, в которых содержится оправдание или обоснование экстремистской деятельности. Эти базовые тексты будут служить теоретической основой для понимания конкретных проявлений исламского радикализма, излагаемых во второй части монографии. Учитывая важность этих обобщающих исследований, мы выделяем их авторам от 1 до 4 а. л.

Во второй части публикуются региональные блоки статей, объединённые представлением об общей истории и социокультурном прошлом и настоящем населяющих этот регион народов, в которых исламистские движения будут рассматриваться на примере конкретного региона мира. Вначале последует одна, а при необходимости — и две аналитические статьи, в которых анализируются исторические, культурные, социальные предпосылки распространения ислама, степень проникновения и влияния на общественно-политическую жизнь данного региона.

Последовательность изучаемых регионов будет определяться их ролью и значением в мусульманском мире в целом, остротой борьбы радикальных сил с государством. Первый том, в котором анализируется политический ислам в странах Ближнего Востока и Северной Африки, уже вышел в свет[1]. Выбор этого региона в качестве содержания первого тома предопределил накал кризисных событий, в которых первостепенную роль играют исламистские группировки. За ним последует том, посвящённый ситуации на Северном Кавка-

[1] Исламские радикальные движения на политической карте современного мира: Страны Северной и Северо-Восточной Африки / отв. ред. А. Д. Савateев, Э. Ф. Кисриев. М.: Ленанд, 2015.

зе и республиках СНГ — Азербайджане и Грузии. Собраны статьи по всем республикам, и редколлегия уже приступила к редактированию его материалов. Содержанием третьего тома, вероятно, будет Исламское государство, выдвинувшееся на первое место в качестве фактора геоцивилизационного значения и играющее ныне ведущую роль в мировом исламистском движении. Странам Среднего Востока и Центральной Азии будет отведён, видимо, следующий, четвертый том. Часть материалов предоставлена авторами. Дальше последует «африканский» том, для которого авторы также подготовили ряд статей, где исследуются сложнейшие процессы влияния исламизма на африканские общества и государства, способствующие трансформации взаимоотношений исламизированной Африки с западным миром и уммой в целом. Затем в порядке убывания социально-политического противостояния и ослабления влияния радикальных группировок пойдут разделы, посвящённые исламистским тенденциям в России, Западной и Центральной Европе.

Основой региональных блоков будут главы по отдельным странам, в которых наиболее выразительно и полно выражается специфика радикальной мысли и практики современного исламизма. Каждая глава по объёму должна составлять не менее 1 а. л.

Редколлегия выработала некоторые общие установки по структуре и содержанию пострановых глав, суть которых сводится к изложению общих сведений о стране, что позволит читателю составить общее представление о каждой стране и тем самым приблизиться к пониманию причин и особенностей возникновения и эволюции мусульманского радикализма. В частности, во вводной части на 2–4 страницах целесообразно изложить сведения о географическом положении страны, её численном и этническом составе, основных конфессиональных группах, политическом режиме, форме правления и политических партиях и кратко ознакомить с историей распространения и современным положением этой мировой религии в данном регионе.

В основной части страновой статьи, помимо научного анализа, автор должен дать сведения о существующих в стране радикальных исламских организациях и численности их членов, изложить цели и задачи организации, по возможности, раскрыть источники и объёмы финансирования, рассказать о связях как с религиозными, так и светскими ассоциациями не только внутри страны, но и за её пределами. Конечно, читателей заинтересуют страницы об истории зарождения и развития, основных положениях духовно-религиозной и политической доктрин движений. Организационное строение, особенности лидерства, иерархии и власти в группировках, их деятельность и отношения с государственными структурами, как и реакция официальных властей на выпады исламистов — все эти темы должны найти освещение в страновой главе. Принципиальные вопросы отношений исламских радикалов с обществом, иными конфессиональными и мусульманскими общинами, как и отношение общества и государственных органов к исламским радикалам вносят заметный научный вклад в исследование многих аспектов жизни обществ Африки, Азии, нашего Отечества. А оценки национальными и зарубежными мыслителями и политиками идей и деяний лидеров исламских политических движений помогают поставить точки над i, окончательно разобраться в том, куда ведут мир такфириты-салафиты, какова их роль в судьбе государства, общества, исламской цивилизации.

Конечная цель будет достигнута, если в заключении автор попытается сделать выводы о смысле деятельности анализируемых движений, представит прогноз эволюции исследуемых радикальных структур и их роли в грядущей трансформации общественно-политического устройства страны.

ГАРУНОВА Н.Н.

К ВОПРОСУ О КУЛЬТУРЕ ТОЛЕРАНТНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ И ПРОБЛЕМЕ ПРОТИВОДЕЙСТВИЯ МОЛОДЕЖНОМУ ЭКСТРЕМИЗМУ И ТЕРРОРИЗМУ В ДАГЕСТАНЕ[1]

В Дагестане многовековая полиэтноконфессиональная среда выработала уникальный опыт взаимодействия между религиями и народами, помогла избежать конфликтов и войн в республике. Традиционные религии (иудаизм, христианство, ислам) обладают высоким духовно-нравственным потенциалом, играют важную роль в обеспечении общественно-политической стабильности в Дагестане, в утверждении в дагестанском обществе гуманистических, духовно-нравственных идеалов и ценностей. В то же время надо подчеркнуть, что не очень характерным явлением для современного исламского возрождения Дагестана явилось появление религиозного экстремизма в республике, вызвавшего обострение ситуации в общественной и религиозной среде. Он явился серьезным вызовом современной цивилизации, угрозой стабильности. Экстремизм вызывает противоборство между сторонниками различных исламских течений. Религиозные экстремисты стараются радикализовать ситуацию на Кавказе, в Дагестане. Да, в религиозной среде республик и краев Северного Кавказа, как одно из разновидностей экстремизма, имеет место негативное явление, связанное с деятельностью чуждого северокавказским народам религиозно-политического течения, — ваххабизм. Главный вызов ваххабизма как формы радикального

[1] Работа выполнена в рамках госзадания № 2014/33 Министерства образования и науки Российской Федерации в сфере научной деятельности.

Гарунова Нина Нурмагомедовна — д-р ист. наук, проф. каф. истории России XX–XXI вв., Дагестанский государственный университет (367000, Россия, Республика Дагестан, Махачкала, ул. Гаджиева, д. 43-а). E-mail: garunovanina@mail.ru

политизированного ислама лежит не только в религиозной, но и в социально-политической плоскости. Ваххабизм представляет собой не столько богословское явление, сколько политическое. Цель радикальных ваххабитских групп — дискредитация традиционного ислама и российской власти, всей системы российского управления национальными регионами, подрыв доверия к центру, укрепление позиций «реформаторов и модернизаторов ислама»; «развод» власти и традиционного духовенства, ослабление их позиций; расширение «зон страха» — территории регулярных терактов[1]. Радикально-политический экстремизм и терроризм в Дагестане, с одной стороны, являются ответной реакцией недовольных слоев населения на решение социально-экономических, политических и межэтнических проблем, а с другой — это религиозная деятельность, направленная на насильственное изменение системы власти или захват власти, возбуждение религиозной, национальной, расовой вражды и ненависти[2].

По мнению ряда оппозиционных журналистов и СМИ, в Дагестане сложилась сложная ситуация с развитием культуры, в том числе и из-за влияния западной культуры. В Дагестане извращены ценностные ориентиры в социальных отношениях: этноклановые и коррупционные взаимоотношения почти полностью вытеснили правовые. Нормой поведения стало игнорирование общественных интересов, пренебрежение нормами права и морали, притворство и безответственность, лживость и продажность. Обществу сегодня бесцеремонно навязываются худшие типы западной «прогрессивной» культуры, которые подминают под себя многовековую, значительно более человечную и древ-

---

1 См.: *Гарунова Н.Н.* Социальные причины радикализации молодежи на северном Кавказе // Вестник Челябинского государственного университета. История. Вып. 61. 2014. С.132.

2 См.: Этноконфессиональная толерантность и религиозный экстремизм в Дагестане // Народы Дагестана 21.10.2013 [Электронный ресурс] http://mahachkala.bezformata.ru/listnews/religioznij-ekstremizm-v-dagestane/14889083/

нюю культуру народов Дагестана. Ряд республиканских СМИ, телевидение, по сути, заняты развращением подрастающего поколения, вульгарность на сцене становится нормой. Сегодня в Дагестане нет ни одного певца или певицы, поведение которых укладывалось бы в рамки поведения горца или горянки. Дагестан, как и другие республики Северного Кавказа, преимущественно населяют мусульмане, для которых базовой социальной ценностью исторически являются приверженность к общине и преобладание значимости общественных интересов над частными. На протяжении веков жизнь, быт и взаимоотношения горских народов основывались на сводах неписаных и писаных законов — адатах и на шариате, вследствие чего у них формировались особый менталитет, свои ценностные ориентиры: обостренное чувство справедливости и свободы, традиционализм и строгий семейный уклад, непререкаемость авторитета родителей и почитание старших, инициативность и чувство ответственности и т. д. И насаждаемую сегодня власть имущими идеологию безнравственности, продажности и предательства здесь не готовы принимать с распростертыми объятиями, подобные потуги воспринимаются как посягательство на вековые незыблемые ценности. К тому же в борьбе с религиозно-политическим экстремизмом, тем более с массовым недовольством народа, опора только на автомат Калашникова — путь абсолютно бесперспективный и опасный для всех жителей республики, ведь любая война забирает лучших. Понятно, что власти необходимо повернуться лицом к проблемам, потому что регион при любых капиталовложениях и контртеррористических операциях будет оставаться генератором дестабилизации обстановки во всей России. И огромную роль в этом будет играть молодежь[1].

В отличие от советского времени, когда государство брало на себя заботу о подрастающем поколении, о реали-

[1] См.: *Ахеднабиев А.* Запад и традиции // Новое дело [Электронный ресурс] http:// www. arhiv.ndelo.ru/ one_stat.php?id =5002

зации молодежной энергии в общественно полезной сфере (стройотряды, молодежные стройки, городки, освоение целины и т. д.), в постсоветской России молодежь оказалась предоставленной самой себе. Тяготы повседневной жизни, массовое обнищание и безработица, недоверие людей к власти, недостатки семейного и школьного воспитания, неблагоприятная обстановка в семьях создали у молодежи социально-психологический дискомфорт. В этих условиях «заботу» об этих людях в Дагестане взяли на себя некоторые радикальные религиозные, этнические движения, криминальные структуры, которые очень просто и доходчиво объясняют молодежи, что во всех их бедах виновны отступники от истинной веры, другие национальности, коррумпированная пророссийская власть, мигранты и т. д. Принятые в среде организованной преступности социокультурные ориентиры приобретают для молодежи понятные формы[1].

Решение проблем привития подрастающим поколениям социально-культурных качеств невозможно, по нашему мнению, без возрождения традиционно-народных, организационно-педагогических методов обучения и воспитания. Возрождение традиционной культуры воспитания и обучения напрямую связано с возрождением национальной культуры. Признание, уважительное отношение к другим народам, их культуре, истории, правам, интересам, традициям, осознание принадлежности к общероссийской нации, общему государству, которое является результатом многовековой совместной борьбы различных народов против иноземных захватчиков за независимость и процветание. Конструктивному межнациональному сотрудничеству мешают незнание и непонимание культур, традиций других народов, тогда как понимание и толерантность — источник конструктивного межнационального сотрудничества.

[1] См.: *Саидов А. А.* Проблемы противодействия молодежному экстремизму и терроризму в Дагестане [Электронный ресурс] http://scienceport.ru/lib/Problemy-protivodeystviya-molodyozhnomu-ekstremizmu-i-terrorizmu-v-Dagestane.html

В наши дни в России ваххабизм приобрел черты фанатической религиозной идеологии[1]. В фанатической идеологической доктрине и социально-политической практике ваххабизма стержневой составляющей выступает идея защиты строгого единобожия как главного принципа исламской религии. Ваххабитский фанатизм коренится: 1) в особом понимании джихада как непримиримой борьбы не только против язычников, но и против мусульман, не разделяющих ваххабитские воззрения; 2) в специфическом понимании «обвинения в неверии и ухода от мира», в соответствии с которым мусульманин, лицемерно заявляющий о своей приверженности исламу, должен быть разоблачен и казнен[2]. Фанатический настрой современного исламского радикализма во многом объясняется неприятием мусульманской общиной западных ценностей.

Современная молодежная политика в поиске путей профилактики и противодействия экстремизму, насилию, безнравственности все больше должна обращаться к культурно-нравственным ценностям наших традиционных религий. Формирование культуры, духовности и морали у современной молодежи, по всеобщему признанию, без религии уже невозможно. По нашему мнению, именно в этом русле лежит путь формирования у нашей молодежи толерантности, ценностей гуманизма, патриотизма, веротерпимости, культуры мира[3].

Таким образом, современная дагестанская молодежь впитала в себя множество негативных явлений и процессов, происходящих в нашем обществе, значительная ее часть превратилась в дестабилизирующий фактор общественного развития. Такое положение дел требует незамедлительно-

---

1 См.: *Яхьяев М.Я.* Религиозный фанатизм как социально-исторический феномен: Автореф. дис… д-ра филос. наук. Махачкала, 2006.

2 См. там же.

3 См.: *Бутаева М.А.* Фактор экстремизма в общественно-политической жизни Дагестана [Электронный ресурс] http://sociosphera.com /publication/ conference/2010/ 76/faktor_ekstremizma _v_obwestvennopoliticheskoj _zhizni_ dagestana

го вмешательства государства, всех здоровых сил общества в решение проблем молодежи, в развитие культуры. Сегодня Дагестан собственными силами справиться с этими проблемами не в состоянии.

ГАТИН А.А.

ГОЛОС ИСЛАМА: К ВОПРОСУ О СОБИРАНИИ И ИЗУЧЕНИИ АУДИОИСТОЧНИКОВ СОВЕТСКОГО ПЕРИОДА

Прошло совсем немного времени с тех пор, как аудиовизуальная информация стала рассматриваться как ценный продукт новейшего времени, требующий не только собирания, сохранения, но и изучения, а также использования. В настоящее время разработаны и действуют нормативные правовые акты, направленные на регулирование вопросов, связанных с аудиовизуальной документацией, созданием аудиовизуальных архивов[1]. Более того, любители и исследователи начинают все активнее обращаться к собиранию и публикации аудиовизуальных документов, главным образом, посредством социальных сетей и ресурсов сети Интернет (например, YouTube и др.). Разумеется, такая деятельность носит в основном бессистемный характер и не может претендовать на какое-либо регулирование, если только не будут созданы специальные банки (базы) данных. Отчасти вопросы сохранения, изучения и использования призваны решать создаваемые или уже созданные архивы аудиовизуальных документов.

Нельзя не отметить, что среди огромного массива учтенных и еще не выявленных материальных носителей информации данной категории имеется немало аудиозаписей, которые связаны с практикой бытования ислама среди народов России. Одними из первых на это обратили внимание

[1] См., например: Методические рекомендации о порядке работы архивных учреждений городов, районов, края по отбору, приему, учету, описанию и хранению аудиовизуальной документации // Алтайский архивист. 2002. № 1 (3); http://new.hist.asu.ru/biblio/archiv/Archivist1_3/12.html

Гатин Аскар Александрович — канд. ист. наук, доц., кафедра татароведения и тюркологии Института международных отношений, истории и востоковедения, ФГАОУВПО «Казанский (Приволжский) федеральный университет» (420008, Россия, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Кремлевская, д. 18). E-mail: askar-tatar@mail.ru

французский востоковед А. Беннигсен и американский ученый Э. Вимбуш, которые в работе «Мусульмане советской империи: путеводитель» отметили использование магнитофонов в деятельности представителей суфийских братств среди чеченцев и ингушей[1]. Вместе с тем данная тема остается малоизученной не только в масштабах всей России, но и в отдельных регионах с традиционным мусульманским населением (Среднее и Нижнее Поволжье, Приуралье, Западная Сибирь, Северный Кавказ).

Предварительные полевые исследования, проведенные нами даже в ограниченном месте (в пределах города Казани), показывают, что данное направление является весьма перспективным для собирания, описания, оцифровки имеющихся на руках отдельных кассет или коллекций звуконосителей, содержащих интересные и содержательные записи, позволяющие не только услышать голоса известных проповедников и духовных деятелей недавнего прошлого, но и изучать особенности бытования ислама в советский период.

В качестве примера следует привести коллекцию кассет, выявленную нами и оцифрованную усилиями казанского журналиста Ф. Батыршина, которая содержит записи проповедей ряда казанских мусульманских деятелей (имама казанской мечети «Марджани» Ахмад-Заки хазрата Сафиуллина; религиозного наставника Габдулхака хазрата Садыкова; Гарифуллы ишана Гайнуллина), речитации Корана, в том числе образцы речитации, известные как «татарский макам». Учитывая, что записи были сделаны в основном в 1980-е гг. в домашних условиях, качество звука у многих звуковых носителей не очень хорошее.

Также усилиями Ф. Батыршина были выявлены и другие коллекции аудиокассет, относящихся к 80 — началу 90-х гг. прошлого столетия, которые содержат проповеди как ряда указанных выше мусульманских деятелей Казани, так

[1] *Bennigsen A., Wimbush E.* Muslims of the Soviet Empire: A Guide. Bloomington — Indianapolis: Indiana University Press, 1986. P. 188.

и других: видного религиозного деятеля Республики Татарстан Габдулхака хазрата Саматова, муфтия Талгата хазрата Таджутдина, Канзильглюм хазрата и др.

По содержанию данные проповеди могут представлять безусловный интерес для различных исследователей. Так, остается неизученным язык проповедей религиозных деятелей советского периода, чему во многом может способствовать использование как письменных, в том числе опубликованных, проповедей, так и аудиоисточников. Это важно в связи с продолжающимся катастрофическим процессом русификации мусульманской среды, которая плохо знает историю своего народа и мусульманские традиции. Было бы весьма полезно использовать данные аудиоисточники и в практических целях, включив их в учебные курсы мусульманских религиозных учебных заведений Татарстана для освоения учащимися татарского языка мусульманских проповедей.

Не могу обойти вниманием и историко-религиозную значимость этих аудиоисточников. Записанные для сугубо личного использования, проповеди татарских религиозных деятелей служат хорошим историческим источником для изучения истории ислама в советский период. В них мы не обнаружим ничего политического, антисоветского, сенсационного. Однако эти проповеди отличаются рядом черт: 1) они показывают живую атмосферу меджлисов, которые проводились в советское время и являлись важным элементом сохранения религиозных традиций в татарском обществе этого времени; 2) весьма интересны дидактические методы изложения мусульманского вероучения и трактовки часто используемых мусульманами слов и поминаний Аллаха на татарском языке, которые показывают интерпретацию, раскрывают содержание этих слов; 3) проповеди позволяют понять и оценить уровень религиозных знаний, лучше понять их — ведь до сих пор мы имеем дело, как правило, с сухими биографическими очерками жизни и деятельности имамов или с публикациями отдельных

уцелевших проповедей тех из них, кто занимал официальные посты имамов мечети.

Приступая к изучению данной темы, приходится сталкиваться и с рядом проблем. Прежде всего это нежелание людей отдавать аудионосители для постоянного хранения и отсутствие целенаправленной работы по собиранию данных материалов государственными архивными учреждениями. Также далеко не всегда удается установить точное время и даже год записи звуковой дорожки. Иногда на кассетах встречаются пометки о чтеце или годе записи, а владельцам часто трудно бывает восстановить обстоятельства — время и место записи. Все это осложняет научное описание выявляемых аудиозаписей.

Поисковая работа может принести новые результаты. До сих пор остается неизвестной судьба большой коллекции записей пятничных проповедей 1970–1980-х гг., сделанных в казанской мечети Марджани и исчезнувших при невыясненных обстоятельствах из мечети в 1993 г. Нам известно о существовании аудиозаписей иных религиозных деятелей, которые предстоит собрать.

Подводя итоги, следует отметить, что выявление и введение в научный оборот аудиозаписей, связанных с историей ислама, имеет важное значение, особенно для изучения локальной истории ислама советского периода. Предварительные исследования позволили выявить новый пласт источников, а значит, это поможет расширить наши представления о характере бытования ислама в советский период.

ШМЕЛЕВ А. П., ПОТАПОВА Ю. С.

ПРОБЛЕМА ВОСПРИЯТИЯ МИГРАНТАМИ РОССИЙСКОГО ИСЛАМА

Исторически ислам является одной из главных религий России, которая была и остается многонациональным и поликонфессиональным государством. На протяжении многих веков в нашем государстве формировался свой собственный — «российский» ислам, становление которого происходило под влиянием русской культуры, истории развития, особенностей российского менталитета и тех народов, которые проживали на территории Российского государства и исповедовали ислам.

Однако на рубеже XX–XXI вв. влияние таких факторов, как нарастание глобализационных процессов, в частности, усиление миграционных потоков и развитие глобальных коммуникационных систем, привело к тому, что одной из причин актуализации данной проблемы оказалось привнесение в российское религиозное пространство «иных», для последнего, исламских идей. Не имея возможности получить духовное образование в России, сотни молодых людей уезжали учиться за границу в такие страны, как Турция, Катар, Саудовская Аравия, Египет, где иностранных студентов принимали без учета их способностей к обучению и личных качеств, но предоставлялись все условия: проживание, питание и стипендии. Образовательный процесс впитывал в себя особенности и традиции того общества, в котором оказались студенты, поэтому по возвращении

Шмелев Антон Павлович — канд. ист. наук, доц., доцент кафедры основ внешней политики и безопасности Института международных отношений и мировой истории, Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского (604950, Россия, г. Нижний Новгород, пр. Гагарина, д. 23). E-mail: a.shmelev1975@gmail.com

Потапова Юлия Станиславовна — студентка II курса Института международных отношений и мировой истории, Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского (604950, Россия, г. Нижний Новгород, пр. Гагарина, д. 23). E-mail: yulia_potapova030396@rambler.ru

на Родину их взгляды и ценности стали существенно отличаться от исламских моральных устоев, принятых в России. Во многом это произошло из-за «беспорядочного» отправления студентов (без строгого отбора), ввиду слабого контроля за самостоятельно выезжавшими студентами. Кроме того, свою лепту внесли миграционные потоки (рабочая сила) в Россию из мусульманских стран, представители которых, зачастую, не умели читать и писать[1].

Сегодня ислам переживает серьезный кризис: его критика как «самой опасной и радикальной религии» исходит практически из каждой точки земного шара, а мирные последователи расцениваются как члены фундаменталистских группировок, зачастую, в угоду политическим интересам. Нарастают социальные противоречия на национальной и религиозной почве, в том числе и в России, особенно в центральных и южных ее областях, где представлен практически весь национальный состав страны, насчитывающий огромное количество мигрантов, которые сегодня играют существенную роль в демографической и социальной политике Российской Федерации. Лидирующими странами-донорами, из которых идет основной поток трудовых мигрантов, являются Казахстан, Таджикистан, Узбекистан; так, по данным на апрель 2015 г., в России мужского населения в возрасте от 18 до 29 лет находится 114 232, 403 242 и 861 030 человек приезжих из вышеуказанных стран, соответственно[2].

Основные цели приезда трудовых мигрантов — это поиск возможности трудоустройства и возможности посылать деньги семье, оставшейся на Родине. Однако появление представителей других национальностей нередко порожда-

---

1 См.: *Салахов А. М.* Расцвет исламской богословской школы России [Электронный ресурс]. http://www.idmedina.ru/books/materials/faizhanov/4/hist_salahov.htm (дата обращения: 27. 04. 2015)

2 См.: Статистические сведения в отношении иностранных граждан, находящихся на территории Российской Федерации, в половозрастном разрезе (по состоянию на 5 апреля 2015 г.) [Электронный ресурс]. http://www.fms.gov.ru/about/statistics/data/details/54891/ (дата обращения: 22. 04. 2015)

ет конфликты, часто, что особенно важно, инициированные обеими сторонами. Показательным примером может служить столкновение на национальной и религиозной почве, произошедшее под г. Санкт-Петербургом в 2014 г. во время священного праздника Курбан-Байрам, когда было зверски убито два мусульманина. Все больше становится случаев вандализма, таких как, например, поджог мечети в Астрахани и Волгограде, нанесение на стены молельного дома националистических лозунгов в Московской области[1]. Подобных ситуаций огромное количество, и они увеличиваются в России с каждым годом. Жертвами нападений в большинстве случаев становятся мигранты — выходцы из Средней Азии и Закавказья. Согласно данным независимого аналитического центра «СОВА», в 2013 г. в России от националистического террора и ксенофобии погибло 20 человек, 173 человека были ранены[2].

Одной из важных причин негативного влияния ислама на восприятие мигранта российского ислама является проблема «правильной школы». В России распространен самый либеральный — суннизм суфитского толка[3]. В исламе же насчитывается огромное количество религиозно-правовых школ, поэтому в разных частях страны, в других странах доминируют разные течения. В России, несмотря на серьезную роль ханафитского мазхаба, существуют и другие направления — радикальные, борьба которых нередко приводит к таким инцидентам, как захват мечетей — показательным примером выступает попытка рейдерского захвата центральной мечети в г. Альметьевске группой предста-

---

1 См.: Ислам в России: итоги 2013 года [Электронный ресурс]. http://islam-today.ru/islam_v_rossii/islam-v-rossii-itogi-2013-goda/ (дата обращения: 28. 05. 2015)

2 См.: В России выросло число убийств на национальной почве [Электронный ресурс]. http://www.islam.uz/home/news/islam-dunya/2137–2014–02–17–01–35–55.html (дата обращения 25. 05. 2015)

3 См.: *Атмурзаева Ф.И.* Причины распространения исламского фундаментализма в современной России. Религия и гражданское общество: проблема толерантности. Материалы круглого стола (16 ноября 2002 г.). СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. С. 61–68.

вителей исламских течений зарубежного толка, нетрадиционного российском[1]. Более того, среди подростков ведутся активные пропагандистские работы, направленные на привлечение их к разным религиозно-правовым школам, зачастую, радикальным, которые преподносятся как единственно истинные. Примером этой так называемой «миссионерческой» деятельности является такой факт: «…в город Октябрьский (Башкортостан) прибыло трое граждан Турции, чтобы помочь братьям-мусульманам воспитывать и обучать детей. В созданном пансионате детям стали внушать веру в Аллаха не в рамках традиционного ислама, а с позиций радикально-националистического мусульманского верования…»[2]

Проблема раскола оказывает очень сильное негативное влияние на общую ситуацию. Трудности в вопросах консолидации вытекают в практически открытое противостояние между религиозными объединениями и их лидерами. По словам В. Н. Калинина, мусульманская община в России находится на втором месте в мире по количеству религиозных объединений. Он считает, что сегодня официально существуют две основные исламские религиозные организации: Центральное духовное управление мусульман России и Совет муфтиев России. Но даже между такими мощными структурами возникают противоречия по поводу поддержки ваххабизма, получения материальной помощи от зарубежных исламских центров, связанных с ваххабистскими террористическими формированиями. «…Такая междоусобица и стремление многих местных исламских религиозных организаций к автономии неблагоприятно воспринимается верующими мусульманами и создает отрицательное мнение в обществе…»[3] Кроме того, в августе 2014 г. одной

[1] См.: *Сулейманов Р.* Попытка рейдерского захвата мечети в Альметьевске: ваххабитский реванш? [Электронный ресурс]. http://www.kazan-center.ru/osnovnye-razdely/15/205/ (дата обращения 17. 04. 2015)

[2] Религия и безопасность (религиозный экстремизм) [Электронный ресурс]. http://dpr.ru/pravo/pravo_4_9.htm (дата обращения 29. 04. 2015)

[3] Там же.

из самых обсуждаемых тем стала проблема так называемого Таврического муфтията — органа, созданного вместо общепризнанного духовного центра мусульман Крыма — Духовного управления мусульман Крыма (ДУМК). В то время как мнения по поводу полномочий касательно первой организации расходятся; согласно сообщению СМИ, глава ЦДУМ России муфтий Талгат Таджуддин принимал участие в создании Таврического муфтията. Но на практике он это отрицает[1]. Таким образом, для государственной власти несогласованность действий, разность точек зрения и неспособность прийти к консенсусу — это серьезная проблема, которая создает напряжение в высших кругах правительства, тем самым проецируясь на само общество[2].

Одним из важных аспектов вышеуказанной проблемы является «отсутствие контакта» — зачастую, сами мигранты не хотят социализироваться — стараться вписаться в российское общество. Большинство мусульман ищут духовное успокоение в мечетях, где им всегда окажут поддержу и помощь. Однако огромные потоки верующих влекут за собой проблему нехватки молельных домов, что приводит к совершениям молитв прямо на центральных площадях, как ежегодно происходит на празднике Ураза-Байрам в Москве, где собирается более 10% правоверных мусульман от общего количества проживающих в России — 20 млн человек[3]. Вызванная большим скоплением людей проблема переполненности мечетей заставляет искать иные источники альтернативы. В качестве попытки решения вышеуказанной проблемы и противодействия развитию экстремистских идей создаются специальные молельные дома (комнаты) — мусалля, которые представляют собой помещения гораздо

[1] См.: «Таврический муфтият» хочет захватить все мечети [Электронный ресурс]. http://www.ansar.ru/rfsng/tavricheskij-muftiyat-hochet-zahvatit-vse-mecheti - (дата обращения 25. 04. 2015)

[2] См.: Религия и безопасность (религиозный экстремизм) [Электронный ресурс]. http://dpr.ru/pravo/pravo_4_9.htm (дата обращения 29. 04. 2015)

[3] См.: Мусульманский праздник Ураза-Байрам [Электронный ресурс]. http://ria.ru/spravka/20140728/1017803647.html (дата обращения 16. 04. 2015)

меньшего размера, чем мечеть, но призваны выполнять те же функции. Они организовываются, преимущественно, на рынках, где работают мусульмане[1]. Однако, несмотря на все усилия, проблема распространения радикальных идей получает большее развитие, что ведет к политической проблеме — необходимости поддерживать порядок и контролировать религиозную деятельность путем государственного вмешательства. Так, в г. Санкт-Петербурге была проведена специальная операция на рынках по молельным комнатам с целью пресечения попыток экстремистской деятельности, что привело к многочисленным задержаниям и закрытиям этих комнат. Их создание и распространение — следствие того, что в стране не хватает мечетей; это ведет к снижению уровня взаимодействия между мусульманами, что порождает создание небольших религиозных закрытых групп. Это составляет основу психологической проблемы — последней, но немаловажной. Большинство мигрантов пугаются новой обстановки, доверяют устойчивым стереотипам, а также избегают общения с представителями других национальностей, кроме того, с представителями правоохранительных органов, что говорит о низком уровне доверия к их деятельности. Примером может служить случай, произошедший в г. Санкт-Петербург в июле 2014 г., когда были задержаны полицейские, вымогавшие деньги у мигрантов. Ранее, в апреле, трое полицейских избили двух мигрантов, потребовав под предлогом нарушения миграционного законодательства выплачивать ежемесячно сумму в размере 50 тыс. руб[2]. По словам главы организации «Тонг Жахони», занимающейся проблемами мигрантов, Валентины Чупик, ежедневно она получает около 130 заявлений и принимает около 50 граждан, основная проблема которых — наруше-

[1] См.: *Беюсов М.* Санкт-Петербург: роль молельных комнат в жизни мусульман Северной столицы. [Электронный ресурс]. http://www.idmedina.ru/books/history_culture/minaret/25–26/8-munir-beusov.htm (дата обращения 16. 04. 2015)

[2] См.: Избив мигрантов, полицейские стали вымогать у них деньги [Электронный ресурс]. http://www.chaspik.spb.ru/incident/izbiv-migrantov-policejskie-stali-vymogat-u-nix-dengi/ (дата обращения 19. 04. 2015)

ние их прав сотрудниками правоохранительных органов на национальной «неславянской» почве. Подчеркивается, что немногие мигранты готовы защищать свои права в суде и добиваться справедливого решения. Таких примеров совсем немного, большинство дел решаются не в пользу мигрантов[1]. Но, несмотря на это, зачастую мигранты сами выступают в роли зачинщиков беспорядков между собой, как, например, произошло рядом с московским рынком «Садовод» между таджикскими водителями такси и частными извозчиками за право на парковку. Однако та же самая информация в другом источнике представлена совершенно в другом свете: согласно ООД «Таджикские трудовые мигранты», «В день празднования "Дня города" на московском рынке "Садовод" праздник столицы был отмечен избиением таджикских трудящихся мигрантов. Работники частного охранного агентства зачищали территорию, прилегающую к рынку "Садовод", от таджикских мигрантов, занимающихся частным извозом. Зачистка территории производилась с применением оружия. На месте события была взорвана граната…»[2] И наконец, конфликты возникают между русскими и мигрантами. Этих примеров более чем достаточно. Так, во Владимире в п. Ставрово было задержано около 40 молодых людей, которые собирались предпринять попытку «массового побоища мигрантов»[3].

Еще одним органом правозащитной организации, действующим в «интересах мигрантов», является АДЦ «Мемориал», представитель которого, Инесса Сахно, в своем выступлении затронула тему антимигрантских рейдов в Санкт-Петербурге. Она сообщила, что условия в центрах

---

1 См.: *Такырбашова Л.* Как полиция РФ «утюжит» мигрантов [Электронный ресурс]. http://rus.ozodi.org/content/article/26885083.html (дата обращения 10. 04. 2015)

2 *Юлдашев А.* Драка таджикских таксистов возле московского рынка «Садовод» произошла из-за места парковки [Электронный ресурс]. http://news.tj/ru/news/draka-tadzhikskikh-taksistov-vozle-moskovskogo-rynka-sadovod-proizoshla-iz-za-mesta-parkovki (дата обращения 20. 04. 2015)

3 Во Владимире полиция предотвратила драку с таджиками [Электронный ресурс]. http://www.ntv.ru/novosti/692883/rambler (дата обращения 29. 04. 2015)

содержания мигрантов нарушают Конвенцию о правах человека. Нарушением является и то, что не предусмотрен механизм судебной защиты мигрантов[1].

Таким образом, создается опасное конфликтогенное пространство, которое, более того, находит свое отражение гораздо раньше — на школьной скамье в начальной школе. С каждым годом все большее количество детей мигрантов начинают посещать российские школы, вливаясь в общество, социализируясь, но также и провоцируя самостоятельно и подвергаясь многочисленным нападкам. В качестве примера можно привести инцидент, произошедший в Калужской области, когда подростки зверски убили мигранта из Узбекистана и тяжело ранили еще нескольких детей[2]. Возрастает количество случаев по поводу дресс-кода в школе, в частности, запрет на ношение хиджаба в школе привел к скандалу между администрацией школ и мусульманками-ученицами в Ставропольском крае. Однако президент России В. В. Путин, комментируя произошедшую ситуацию, заявил «о необходимости уважать религиозные чувства, однако исходить из светского характера Российского государства»[3]. Подобные случаи происходят по всему миру, трудности в нахождении компромисса усугубляют ситуацию, кроме того, последние события подтверждают возрастающую негативную тенденцию по отношению к мигрантам, исповедующим ислам. Так, в Австрии группу школьников не пустили в католический собор по причине того, что 10 из 23 человек были мусульманами, которые «причинят ущерб храму, в частности начнут срывать кресты в здании»[4].

---

1 В России выросло число убийств на национальной почве [Электронный ресурс]. URL: http://www.islam.ru/news/2014–02–15/v-rossii-vyroslo-chislo-ubijstv-na-nacionalnoj-pochve (дата обращения 25. 04. 2015)

2 См.: Мусульмане России требуют расследовать убийство узбекского мигранта в Балабаново [Электронный ресурс]. http://www.aloqada.com/m/news/2014/06/26/musulmane_rossii_trebuyut_rassledovat_ubiystvo_uzbekskogo_migranta_v_balabanovo (дата обращения 19. 04. 2015)

3 Хиджабы [Электронный ресурс]. http://www.interfax-religion.ru/?act=dujour&div=417 (дата обращения 12. 04. 2015)

4 В Австрии отменили экскурсию из-за школьников-мусульман [Электронный

А во Франции возник инцидент по поводу дресс-кода, когда школьницу-мусульманку не пустили на урок, аргументировав это излишне длинной юбкой ученицы[1].

Принимая во внимание сложившийся негативный образ «мигрант — мусульманин», возникает вопрос: «Как решать проблему?» Ответ был дан заместителем председателя Совета муфтиев России, ректором Московского исламского университета Маратом Муртазиным во время своего выступления на II Всероссийском мусульманском форуме, прошедшем в г. Нижнем Новгороде 3 ноября 2006 г. Им выделенные «вопросы вероучения, особенности соблюдения поста, время совершения пятикратной молитвы, проблемы мусульманской женщины в России» заняли центральное место в обсуждении, но особенно важным оказалось — «отсутствие единого богословского единства», а также острая необходимость в формировании современной богословской школы, которая будет представлять собой «главный стержень, вокруг которого должны объединиться все мусульмане России»[2].

В российской умме поддержали призыв верховного имама и шейха египетского университета «Аль-Азхар» Ахмеда ат-Тайеб, который ранее заявлял, что «накопление экстремистских тенденций» в исламе связано с «искаженными интерпретациями некоторых текстов в Священном Коране и сунне». Он считает, что создание специальных образовательных программ, толкующих такие неоднозначные понятия в исламе, как «джихад», «мусульманское государство», «халифат», является в высшей степени необходимым[3].

ресурс]. http://inter.kg/sobytiya-dnya/8443-v-avstrii-otmenili-ekskursiyu-iz-za-shkolnikov-musulman.html (дата обращения 07. 04. 2015)

1 См.: Почему школьницам Франции запретили носить длинные юбки? [Электронный ресурс]. http://www.islam.ru/news/2015–04–30/13926 (дата обращения 28. 04. 2015)

2 Выступление М. Муртазина на II Всероссийском мусульманском форуме [Электронный ресурс]. http://www.islamnn.ru/print.php?sid=1398 (дата обращения 26. 04. 2015)

3 См.: В российской умме поддержали призыв шейха египетского университета «Аль-Азхара» к реформе [Электронный ресурс]. http://ria.ru/

В частности, необходимо уделить внимание сведению к единому канону преподавания жизнеописания пророка Муххамада[1].

Данные призывы поддерживаются Президентом Российской Федерации Владимиром Путиным, который на встрече с муфтиями в честь 225-летия приказа, утвердившего создание Духовного управления мусульман, заявил, что «ислам — это яркий элемент российского культурного кода», подчеркнув необходимость создания собственной российской исламской богословской школы[2], а также Патриархом Московским и всея Руси Кириллом. В 2015 г. в г. Мосул боевиками ИГИЛ были разрушены все 45 христианских храмов, что было учинено, по их словам, «во имя ислама». Патриарх Кирилл опровергает это утверждение, доказывая, что «подобными действиями кто-то пытается демонизировать ислам в глазах всего мира». Российский патриарх полагает, что первостепенной задачей является необходимость развития крепких взаимоотношений с мусульманским миром, противодействия эстремизму и недопущения искаженного трактования ислама в мире[3].

Сегодня проблема восприятия мусульманами российского ислама стоит очень остро. Учитывая все вышеприведенные пожелания и советы, необходимо предложить некоторые способы улучшения ситуации и создания благоприятной обстановки в стране и социуме. Для этого стоит рассмотреть возможность создания и проведения мероприятий, организаторами которых выступали бы как представители российской власти, так и мусульманской религиозной.

---

religion/20150227/1049937675.html (дата обращения 20. 04. 2015)

1 См.: *Абянов Р.* Воспитание целостного образца ислама [Электронный ресурс]. http://www.islamrf.ru/news/russia/rusinterview/36342/ (дата обращения 21. 04. 2015)

2 См.: *Путин В.* Ислам является ярким элементом российского культурного кода [Электронный ресурс]. http://ria.ru/society/20131022/971874406.html (дата обращения 19. 04. 2015)

3 См.: Патриарх Кирилл обвиняет ИГИЛ в демонизации ислама [Электронный ресурс]. http://www.interfax-religion.ru/islam/?act=news&div=58591 (дата обращения 01. 05. 2015)

Для представителей духовенства необходимо выработать единый курс развития, чтобы вместе решать задачи и претворять в жизнь очередные проекты, такие как, например, проведение мастер-классов для налаживания межкультурного диалога между представителями разных религиозных течений[1].

В качестве предложений для улучшения школьного образования необходимо подчеркнуть значимую возрастающую роль воскресных школ, международных пионерских легерей, а также проведение национальных праздников в стенах школ как способа развития кругозора не только у школьников, но и у их родителей. Необходимо включение в школьные программы и программы для высших учебных заведений предметов о национальной самобытности России, о культуре и традициях народов, чтобы показать все разнообразие и богатство страны — так называемые школы «с этнокультурным компонентом», школы, где общение будет построено на основе взаимоуважения[2].

Кроме того, следует стремиться к выработке общего подхода в создании единой богословской «российской» школы. Необходимо подчеркнуть первоочередность развития высшего богословского образования, привлечение заинтересованных студентов, оказавшихся в тяжелой жизненной ситуации, но желающих учиться и получать образование — создавать кадры, которые можно будет с уверенностью отправлять за рубеж для повышения квалификации. Кроме того, необходимо усилить контроль за отправлением российских студентов за рубеж. Например, чтобы избежать таких инцидентов, как задержание в Египте учащихся международного университета «Аль-Азхар», граждан России.

---

1 См.: Православный священник провел мастер-класс по межрелигиозному диалогу для глав региональных исламских общин России [Электронный ресурс]. http://www.patriarchia.ru/db/text/4059080.html (дата обращения 09. 05. 2015)

2 См.: Проблема интерграции трудовых мигрантов в России [Электронный ресурс]. http://патент-фмс.рф/%D0%BF%D0%BE%D0%BB%D0%B5%D0%B7%D0%BD%D0%B0%D1%8F2011.08.30–10.09 (дата обращения 07. 05. 2015)

«Со своей стороны мы будем делать все, чтобы был порядок и студенты уезжали туда организованным путем», — сказал глава международного отдела Совета муфтиев России Рушан Аббясов в четверг на пресс-конференции в Москве[1]. Эффективная система образования, грантовая основа для талантливых и заинтересованных студентов, поддержка граждан за рубежом, а также гарантированное трудоустройство на Родине — эти меры помогут предотвратить угрозу вербовки российских студентов и распространение радикальных идей.

«Ислам — это религия открытости, взаимодействия и сосуществования с иноверцами. Ислам не выступает за изоляцию, не поддерживает обособленность, а исходит из убеждения в необходимости диалога, плодотворного и конструктивного взаимодействия, установления мира, исходя из закона взаимного сдерживания. Ислам провозглашает принцип взаимного сдерживания, а не столкновения цивилизаций»[2].

---

1 См.: Российские мусульмане усилят контроль над отправкой студентов за рубеж, чтобы избежать проблем, подобных конфликту в Египте [Электронный ресурс]. http://www.info-islam.ru/publ/novosti/rossiya/rossijskie_musulmane_usiljat_kontrol_nad_otpravkoj_studentov_za_rubezh_chtoby_izbezhat_problem_podobnykh_konfliktu_v_egipte/1–1–0–272 (дата обращения 12. 05. 2015)

2 Московская богословская декларация по вопросам джихада, такфира и халифата [Электронный ресурс]. http://wasatiya.ru/ru/dokumenty/deklaratsiya.html (дата обращения 11. 05. 2015)

ФАЙЗУЛЛИН Г. Г., ГАФИЯТОВА А. А.

К ПРОБЛЕМЕ ЗАКОННОГО ОСНОВАНИЯ ОГРАНИЧЕНИЯ ПРАВ И СВОБОД ГРАЖДАН: МЕЖДУНАРОДНО-ПРАВОВОЙ АСПЕКТ

Наиболее актуальными аспектами проблематики регулирования, реализации и защиты прав человека и гражданина, закрепленными во Всеобщей декларации прав человека и Конституции Российской Федерации, являются вопросы о пределах реализации этих прав, а также о возможности и критериях их ограничения.

Пределы осуществления прав очерчены в рамках международного права и в ч. 3 ст. 17 Конституции РФ: «Осуществление прав и свобод человека и гражданина не должно нарушать права и свободы других лиц». Смысл данного конституционного положения восходит к знаменитому «золотому правилу» нормативной регуляции, воспринятому христианством из греко-римской правовой мысли: «Итак, во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними». Иначе говоря, не поступайте по отношению к людям так, как вы не хотели бы, чтобы люди поступали по отношению к вам. В плоскости правового подхода эта формула означает, что индивид может осуществлять свои права в тех пределах, в которых не нарушаются аналогичные права других лиц. Здесь, по сути, сформулирован принцип формально-юридического равенства, означающий отсутствие у любого индивида каких-либо привилегий перед другими людьми в сфере права. Этот принцип и задает пределы осуществления основных прав и свобод.

Файзуллин Гаяз Габделисламович — канд. юрид. наук, доц., член редколлегии Евразийского юридического журнала, заслуженный юрист Республики Башкортостан (420017, Россия, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Павлюхина, д. 57). E-mail: gayaz-fajzullin@yandex.ru

Гафиятова Альбина Асхатовна — студентка 4 курса теологического факультета, направление «Экономика», Российский исламский институт (420049, Рссия, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Газовая, д. 19).

Таким образом, популярный сегодня тезис о том, что одни права и свободы человека и гражданина могут быть ограничены для защиты других прав и свобод, относится к ситуации возможного злоупотребления правами, к сфере правонарушений (т. е. нарушений уже установленных прав). Можно говорить о допустимости ограничения прав и свобод с целью защиты от террористической угрозы, но нельзя утверждать, что ограничение каких-то прав из-за невозможности их реализации на практике можно компенсировать более полным предоставлением других прав. Подобные представления находятся за рамками правовой логики. Правовой подход предполагает защиту и восстановление нарушенного права, а вовсе не подмену одного права другим (а тем более дополнения одного правонарушения другим). Ведь правовая норма содержит в себе санкцию за нарушение требований права, а не шкалу приоритетов различных прав, позволяющую заменять нарушенное право другим равноценным ему правом.

Основное, определяющее положение, закрепляющее возможность ограничения прав граждан, оговорено в ч. 3 ст. 55 Конституции РФ: «Права и свободы человека и гражданина могут быть ограничены федеральным законом только в той мере, в какой это необходимо в целях защиты основ конституционного строя, нравственности, здоровья, прав и законных интересов других лиц, обеспечения обороны страны и безопасности государства».

Значение этой конституционной нормы в том, что она:

1) содержит юридические гарантии защиты прав человека от произвольного нарушения их самим федеральным законодателем и от нарушений со стороны органов и должностных лиц представительной и исполнительной властей;

2) устанавливает для федерального законодателя критерии принимаемых законов и пределы, за которые он, ограничивая некоторые права и свободы человека и гражданина, не может переходить;

3) создает для суда правовую базу, на основании которой он может разрешать коллизии между нормативными актами и решать вопросы, связанные с их соответствием Конституции РФ.

Здесь довольно важной конституционной гарантией законности ограничений прав граждан служит положение о том, что федеральный закон может ограничивать права граждан лишь по тем основаниям, которые перечислены в Конституции РФ. Их исчерпывающий перечень приводится в ч. 3 ст. 55 Конституции РФ. Под основаниями ограничения прав граждан следует понимать обстоятельства, создающие угрозу конституционно защищаемым ценностям, которые определяют границы реализации гражданином своих прав и обеспечивают соблюдение необходимого баланса между интересами личности, общества и государства.

В качестве необходимого требования Конституция РФ выдвигает возможность ограничения прав граждан только федеральным законом. Федеральный закон не наполняет конституционные нормы новым содержанием, а лишь призван конкретизировать основополагающие конституционные положения в сфере ограничения прав граждан, уточнить значение, содержание и допустимые пределы ограничения каждого права в соответствии с конституционными предписаниями, а также предусмотреть систему гарантий от неконституционных ограничений. Принимая такой акт, законодатель тем самым ограничивает действия чиновника любого уровня строгими рамками закона, ставит аппарат государства на службу личности, способствует выполнению судом своего назначения — быть защитником личности от всевозможных неконституционных посягательств. Ограничить произвол государства рамками закона — необходимое условие существования и функционирования гражданского общества и правового государства.

Ограничивая свободу личности известными пределами, закон обеспечивает человеку беспрепятственное и спокой-

ное пользование своими правами, т. е. внутри этих пределов гарантирует ему свободу. Свобода каждого человека простирается лишь до того предела, где начинается свобода других людей, где сосредоточены интересы общества и государства. Свобода не может существовать без ограничений, ибо «подлинная свобода осознает свои границы».

Исходя из изложенного, можно выделить ряд наиболее общих признаков ограничения прав граждан. Они свидетельствуют об уменьшении объема возможностей, свободы, а значит, и прав граждан. Ограничения ставят субъекта в определенные рамки, за которые он не должен выходить; они создают препятствия для осуществления субъектом своих прав; это своего рода «исключение определенных возможностей в деятельности лиц».

Однако, как верно подметил И. А. Ильин, «ограничивая свободу каждого известными пределами, право обеспечивает ему беспрепятственное и спокойное пользование своим правом, т. е. гарантирует ему свободу внутри этих пределов. Свобода каждого человека простирается лишь до той границы, от которой начинается свобода других людей. Стремясь установить эти границы, право содействует тому, чтобы в совместной жизни людей воцарился порядок, основанный на свободе». Ограничение «рассчитано не на полное вытеснение того или иного общественного отношения, а на удержание его в жестко ограничиваемых рамках».

Ограничение прав всегда направлено на удовлетворение интересов противостоящей стороны в правоотношении и общественных и государственных интересов в охране и защите. Так, ограничение прав граждан в целях обеспечения безопасности государства направлено на реализацию потребности государства быть защищенным от внутренних и внешних угроз. Поэтому крайне важно соблюдать баланс интересов отдельной личности и интересов обеспечения безопасности государства, чтобы не допустить чрезмерного ограничения прав, но и не допустить расширения прав в ущерб безопасности государства.

Ограничения устанавливаются государством и обеспечиваются уполномоченными органами государства. Так, только Федеральному Собранию Российской Федерации предоставлено право принимать федеральные законы, касающиеся ограничения прав граждан.

Ограничения прав граждан определены в федеральных законах, а подзаконные нормативные правовые акты и индивидуальные акты применения норм права должны содержать лишь механизм их реализации. Ограничения правомерны, если они направлены на защиту общественных отношений, выполняют охранительную функцию. При этом ограничения вводятся не только для защиты общества и государства от возможных противоправных действий со стороны отдельных граждан, но и для защиты самих граждан. Так, например, ограничения применения труда молодежи способствуют защите их неокрепшего организма от производственного вреда.

При ограничении дееспособности лица в случае злоупотребления им наркотическими веществами или алкоголем ставится цель защитить не только интересы членов семьи, но и здоровье, и имущественные интересы самого гражданина (ст. 30 ГК РФ).

Ограничения всегда носят превентивный характер, остерегают от возможных неблагоприятных последствий как субъектов, относительно которых действуют ограничения, так и иных лиц.

Ограничения прав граждан должны устанавливаться не произвольно, не интуитивно, а на основании строго определенных критериев, которые позволяли бы установить баланс прав как отдельных граждан, так и социальных общностей. Установление границ и пределов реализации прав граждан является одной из наиболее сложных проблем в юриспруденции. Решая ее, законодатель должен руководствоваться не только существующей системой международного и национального законодательства, но и нормами морали, общим духом и сущностью права.

Однако, вводя те или иные ограничения, необходимо прежде всего обеспечить баланс интересов отдельного индивида, общества и государства. Определяющими здесь являются положения ч. 3 ст. 55 Конституции РФ, которые предусматривают возможность ограничения федеральным законом прав и свобод человека и гражданина в той мере, в какой это необходимо в целях защиты основ конституционного строя, нравственности, здоровья, прав и законных интересов других лиц, обеспечения обороны страны и безопасности государства. Такая же возможность, но с существенными оговорками в части прав и свобод, не подлежащих ограничению, особо предусмотрена ч. 3 ст. 56 Конституции РФ для условий чрезвычайного положения. Однако эти конституционные нормы нуждаются в глубоком научном осмыслении, по результатам которого возможна разработка определенных критериев ограничения прав и свобод граждан.

В научной литературе отмечается, что изменение содержания прав человека не должно касаться их сущности, в связи с чем указывается на то, что ограничение права возможно до тех пределов, при которых оно не вступает в противоречие с истинным назначением самого права. В противном случае, кроме того, будет существенно искажена цель, ради которой допускались те или иные ограничения прав и свобод граждан.

Неоднократно по этому поводу высказывался и Конституционный Суд РФ. Исходя из сформулированных им правовых позиций, в тех случаях, когда конституционные нормы позволяют законодателю установить ограничения закрепляемых ими прав, он не может осуществлять такое регулирование, которое посягало бы на само существо того или иного права и приводило бы к утрате его реального содержания; правовые ограничения прав и свобод не должны затрагивать само существо конституционного права. Продемонстрированный Конституционным Судом РФ подход согласуется с нормами международного права, внутренним

законодательством и конституционной практикой ряда иных стран.

Соблюдение принципа соразмерности ограничений прав и свобод граждан в условиях особых правовых режимов является основным условием разумности, достаточности и законности мер, принимаемых государством в качестве средства урегулирования чрезвычайной ситуации, минимизации ее негативных последствий и соблюдения баланса интересов личности, общества и государства.

Термином «ограничение прав и свобод» в Конституции РФ обозначены разные понятия. Так, в соответствии с ч. 3 ст. 55 «права и свободы человека и гражданина могут быть ограничены федеральным законом только в той мере, в какой это необходимо в целях защиты основ конституционного строя, нравственности, здоровья, прав и законных интересов других лиц, обеспечения обороны страны и безопасности государства». А согласно ч. 1 ст. 56 «в условиях чрезвычайного положения для обеспечения безопасности граждан и защиты конституционного строя в соответствии с федеральным конституционным законом могут устанавливаться отдельные ограничения прав и свобод с указанием пределов и срока их действия». Таким образом, в первом случае говорится о том, что в условиях нормального режима правовой регуляции, не связанного с введением чрезвычайного положения, федеральный закон может ограничивать любые права и свободы без указания временных пределов таких ограничений, а во втором случае отдельные ограничения прав и свобод допускаются лишь в условиях чрезвычайного положения (введенного в соответствии с Федеральным конституционным законом от 30 мая 2001 г. № 3-ФКЗ «О чрезвычайном положении»), лишь в заданных пределах и только на определенный срок. При этом, как следует из ч. 3 ст. 56 Конституции РФ, далеко не все права и свободы вообще подлежат какому-либо ограничению (в том смысле данного термина, который вкладывается в него в ст. 56) даже в условиях чрезвычайного положения.

Использование в ч. 3 ст. 55 Конституции РФ термина «ограничение прав» в целом находится в русле терминологии, принятой в международных правовых актах. Иное дело — норма ч. 1 ст. 56 Конституции РФ, которая была сформулирована под влиянием положения п. 1 ст. 4 Международного пакта о гражданских и политических правах и ст. 15 Европейской конвенции о защите прав человека и основных свобод, где сказано, что во время чрезвычайного положения государства могут при определенных условиях «принимать меры в отступление от своих обязательств» по данным международным соглашениям. В соответствии с такой формулировкой авторы Конституции РФ должны были бы в ст. 56 указать, что в условиях чрезвычайного положения (когда правовыми средствами невозможно справиться с возникшими чрезвычайными обстоятельствами) государство может на время отступить от некоторых своих обязательств, вытекающих из конституционных норм, гарантирующих права и свободы граждан, вплоть до изъятия некоторых (не указанных в ч. 3 ст. 56) прав и свобод из конституционного статуса человека и гражданина. По сути, речь идет о возможности отмены целого ряда прав и свобод в условиях действия чрезвычайного положения. Использовав в данном случае более мягкий термин «ограничение прав», конституционный законодатель отступил от терминологии международных правовых актов, где применение такого термина связывается с обозначением границ действия права в нормальном (не чрезвычайном) режиме правовой регуляции. Это привело к тому, что в ч. 1 ст. 56 Конституции РФ термин «ограничение прав и свобод» используется в смысле, отличном от ч. 3 ст. 55.

В Конституции РФ не говорится, что федеральным законом могут быть ограничены лишь те права, применительно к которым в самом тексте Конституции РФ предусмотрена возможность принятия такого закона, а также отсутствует указание на то, что содержание основного конституционного права не может быть ограничено федеральным законом.

Однако это вовсе не означает, что текст Конституции РФ не содержит барьеров против произвольного ограничения федеральным законодателем основных прав и свобод человека и гражданина. Прежде всего эти барьеры обозначены теми имманентными пределами осуществления прав, которые закреплены в тексте Конституции РФ. В общем виде имманентные пределы осуществления прав заданы принципом формального равенства, действующим в сфере прав и свобод человека и гражданина, и затем уточнены с помощью конституционных гарантий против злоупотреблений этими правами и свободами.

Фундаментальным, всеобщим, применимым к любому праву основанием для определения пределов его осуществления (и в этом смысле — ограничения) является принцип формального равенства, выражающий сущность права как особого социального явления. Равенство субъектов прав и свобод человека и гражданина прямо или косвенно продекларировано в целом ряде статей Конституции РФ. Содержательно же этот принцип раскрыт в ч. 3 ст. 17.

Другими конституционными основаниями для законодательного ограничения прав и свобод являются закрепленные в Конституции РФ гарантии против злоупотреблений правами и свободами со стороны их носителей. Наиболее четко они сформулированы в ч. 5 ст. 13, в ч. 2 ст. 29 и в ч. 2 ст. 34, где предусмотрены соответствующие запреты. Косвенным образом гарантии против злоупотребления правами и свободами вводятся в тех случаях, когда конституционный законодатель говорит о том, что граждане имеют право собираться мирно, без оружия (ст. 31), что владение, пользование и распоряжение природными ресурсами осуществляются свободно, если это не наносит ущерба окружающей среде (ч. 2 ст. 36), и т. д. В некоторых нормах в качестве дополнительных гарантий против злоупотребления со стороны носителей конституционных прав и свобод выступают указания на то, что действовать можно только законным способом (ч. 4 ст. 29 и ч. 1 ст. 34).

Поэтому, когда мы говорим о том, что федеральным законом можно ограничить основные права, надо четко понимать, что такие ограничения не могут выходить за рамки тех пределов осуществления прав и свобод, которые очерчены в Конституции РФ. Это значит, что они:

1) не должны нарушать принцип равенства субъектов этих прав;

2) не должны вводить дополнительные гарантии против злоупотребления правами, а могут лишь конкретизировать те гарантии, которые закреплены в Конституции РФ.

Если рассматривать норму ч. 3 ст. 55 Конституции РФ с такой точки зрения, то содержащееся здесь положение о том, что «права и свободы человека и гражданина могут быть ограничены федеральным законом только в той мере, в какой это необходимо в целях защиты основ конституционного строя, нравственности, здоровья, прав и законных интересов других лиц, обеспечения обороны страны и безопасности государства», выступает не как перечень самостоятельных оснований для ограничения основных прав законом, а как дополнительный барьер против произвольного вторжения федерального закона в компетенцию конституционного законодателя. Из него следует, что основные права могут быть ограничены федеральным законом, сфера действия которого уже очерчена конституционными пределами осуществления прав, только в указанных целях и только соразмерно этим целям.

В Конституции РФ есть еще одно очень важное положение, препятствующее произвольному вторжению федерального закона в сферу основных прав и свобод. Речь идет о норме ч. 2 ст. 55, согласно которой «в Российской Федерации не должны издаваться законы, отменяющие или умаляющие права и свободы человека и гражданина». В данном случае нельзя сказать, что имеет место противоречие между ч. 2 ст. 55 и ч. 3 ст. 55 Конституции РФ, поскольку (в отличие от ситуации со ст. 56) здесь используются разные термины, содержание которых в Конституции РФ не определено. По-

этому надлежащая взаимоувязка данных терминов — это дело адекватного толкования.

Правовая позиция Конституционного Суда РФ по этому вопросу, сформулированная в 1995 г., звучит следующим образом: «Ограничения прав допустимы в строго определенных ст. 55 (ч. 3) Конституции Российской Федерации целях, не могут толковаться расширительно и не должны приводить к умалению других гражданских, политических и иных прав, гарантированных гражданам Конституцией и законами Российской Федерации». Показательно, что суд не затронул здесь вопроса о соотношении понятий ограничения и умаления прав, поскольку, говоря об ограничении одних прав, он констатирует невозможность умаления других.

В ст. 21 Конституции РФ, согласно которой ничто не может быть основанием для умаления достоинства личности, термин «умаление» сопрягается с таким ключевым для концепции естественных прав понятием, как «достоинство человека». Фундаментальное значение категории «достоинство человека» как основы всей системы его естественных прав закреплено в преамбуле Всеобщей декларации прав человека: «Признание достоинства, присущего всем членам человеческой семьи, и равных и неотъемлемых прав их является основой свободы, справедливости и всеобщего мира». В свете этого очевидно, что положение ст. 21 Конституции РФ говорит о том, что нельзя игнорировать значение права на достоинство как критерия меры свободы человека и основы всей системы его естественных прав. Таким образом, есть все основания утверждать, что слово «умаление» в Конституции РФ означает не ограничение основных прав (т. е. не уменьшение их объема, сокращение их действия по кругу лиц и по времени, усечение механизмов их правовой защиты и т. п.), а принижение критериального и регулятивного значения для законодательства основного содержания этих прав, обусловленное их неправомерным ограничением.

В выработанной по данному вопросу правовой позиции Конституционного Суда РФ эта мысль выражена в положении о том, что вводимые федеральным законом ограничения не должны затрагивать само существо конституционного права и приводить к утрате его реального содержания, не должны ограничивать пределы и применение основного содержания соответствующих конституционных норм. Надо сказать, что к этой позиции суд пришел не сразу. В 1993 г., впервые обратившись к данной проблеме, Конституционный Суд РФ сформулировал следующую правовую позицию: ограничения основных прав и свобод «возможны только на основании закона, в предусмотренных Конституцией целях и лишь в пределах, необходимых для нормального функционирования демократии». В 1996 г. суд ввел в свою правовую позицию принцип соразмерности ограничения прав и свобод, однако применение данного принципа не меняло сути дела: Конституционный Суд РФ по-прежнему считал, что все основные права могут быть без каких-либо оговорок ограничены федеральным законом для защиты указанных в ч. 3 ст. 55 публичных интересов, если при этом соблюдается принцип соразмерности между мерой таких ограничений и значимостью целей, на защиту которых они направлены. Сформулированная им правовая позиция звучала следующим образом: «…принцип соразмерности ограничения прав и свобод… означает, что публичные интересы… могут оправдывать правовые ограничения прав и свобод, если они адекватны социально оправданным целям». В 1998 г. Конституционный Суд РФ, по сути, повторил эту же позицию, отметив в своем постановлении, что установление санкции, «ограничивающей конституционное право, должно быть соразмерно конституционно закрепленным целям». В условиях новой этноконфессиональной политики постсоветской России очень важным для всех субъектов правоотношений является неукоснительное соблюдение ст. 14, 15 и 19 Конституции РФ. В смысле обсуждаемой тематики наиболее чувствительной

сферой для человека и гражданина является право людей на удовлетворение духовных потребностей, именно поэтому за последние годы защита свободы совести и религии становится архиважной задачей, способной отвести угрозы «столкновения цивилизаций». В 2014 г. издательство «Статут» выпустило книгу «Защита свободы совести, распространения убеждений через призму постановлений Европейского суда по правам человека. Европейские правовые стандарты, уроки истории и правоприменительная практика» известного правозащитника, ученого-правоведа А. Р. Султанова. В указанной монографии совершенно справедливо констатируется, что в рамках Конституции РФ является обязанностью Российской Федерации как правового государства создать эффективную систему гарантирования защиты прав и свобод человека и гражданина посредством правосудия. Неотъемлемым элементом нормативного содержания права на судебную защиту, имеющего универсальный характер, является правомочие заинтересованных лиц, в том числе не привлеченных к участию в деле, на обращение в суд за защитой своих прав и свобод, нарушенных неправосудным судебным решением. Действительно, разрешение судом вопроса о правах и обязанностях лиц, не привлеченных к участию в деле, не позволяет считать судебное разбирательство справедливым, обеспечивающим каждому в случае спора о его гражданских правах и обязанностях закрепленное ст. 6 Конвенции о защите прав человека и основных свобод право на справедливое и публичное разбирательство дела в разумный срок независимым и беспристрастным судом. Лицо, не привлеченное к участию в деле, в отношении которого вынесено судебное решение, нарушающее его права и свободы либо возлагающее на него дополнительные обременения, во всяком случае должно располагать эффективными средствами восстановления своих нарушенных прав, как того требует ст. 13 Конвенции о защите прав человека и основных свобод. Из этого исходит в своей практике Европейский суд по правам человека,

который неоднократно указывал на то, что данная статья гарантирует доступность на национальном уровне средств правовой защиты для осуществления материальных прав и свобод, установленных Конвенцией, независимо от того, в какой форме они обеспечиваются в национальной правовой системе; средства правовой защиты должны быть «эффективными» в том смысле, что они должны предотвращать предполагаемое нарушение или его прекращать, равно как и предоставлять адекватную компенсацию за уже произошедшее нарушение.

Подобные решения рекомендательного характера и данные правовые позиции могли быть применены в рассматриваемой ситуации, поскольку решение о конфискации имущества лица, не привлеченного к рассмотрению дела, будет актом, вынесенным о правах и обязанностях лица, не привлеченного к рассмотрению дела. Как показывает судебная практика отдельных судов первой инстанции, не всегда учитываются эти рекомендации, скорее всего, из-за неосведомленности отдельных судей или их недостаточной квалификации. Так, решением судьи Центрального районного суда г. Твери от 18 марта 2011 г. постановление мирового судьи не было отменено, оно было лишь изменено с указанием, что из изъятых 471 экземпляров литературы только 38 экземпляров печатных материалов признаны экстремистскими и включены в федеральный список.

Федеральный судья оставил в перечне литературы, подлежащей конфискации и уничтожению, лишь информационные материалы, находящиеся в федеральном списке экстремистских материалов, а также оставил в силе наказание в виде штрафа.

Не согласившись с судебными актами, гражданка Л. П. Белимова подала надзорную жалобу. Тверской областной суд в Постановлении от 18 октября 2011 г. в порядке надзора отменил вступившее в силу постановление о привлечении Л. П. Белимовой, исповедующей религию Свидетелей Иеговы, к ответственности по ст. 20.29 КоАП РФ, производство

по делу было прекращено в связи с отсутствием в действиях Л. П. Белимовой состава административного правонарушения. В то же время решение о конфискации было оставлено в силе. Из текста Постановления председателя Тверского областного суда от 18 октября 2011 г. видно, как суд решил проблему конфискации информационных материалов у лица, не привлеченного к рассмотрению дела, — суд просто указал, что литература была изъята у лица, привлекаемого к ответственности, — у Л. П. Белимовой, т. е. просто изменил обстоятельства дела. Здесь, пожалуй, комментарии излишни. В то же время сам факт конфискации информационных материалов, при том что дело об административном правонарушении прекращено, порождает вопросы о правомерности такой конфискации. Очевидно, что отсутствие состава правонарушения является правопрепятствующим юридическим фактом, не допускающим применения конфискационной санкции.

По всей видимости, суд «несколько спутал» конфискацию с чем-то другим. Так, например, изъятие из незаконного владения лица, совершившего административное правонарушение, орудия совершения или предмета административного правонарушения, изъятых из оборота и на этом основании подлежащих обращению в собственность государства или уничтожению, не является конфискацией (п. 3 ст. 3.7 КоАП РФ). Отнесение литературы к экстремистским материалам, конечно же, означает ограничение таких материалов в обороте и запрет на совершение с ними сделок; однако, законом не предусмотрено и изъятие, когда лицо, ими владеющее, не предназначает их для распространения и не совершает соответствующих правонарушений. Полагаем, что все же законодатель в Федеральном законе «О противодействии экстремистской деятельности» обоснованно установил конфискацию, как санкцию, примененную к правонарушителю, чтя в полной мере соответствует положениям ч. 3 ст. 55 Конституции РФ о том, что права и свободы человека и гражданина могут быть ограничены федеральным

законом только в той мере, в какой это необходимо в целях защиты основ конституционного строя, нравственности, здоровья, прав и законных интересов других лиц, обеспечения обороны страны и безопасности государства.

Правоприменитель, безусловно, не может выходить за пределы норм, устанавливающих ответственность, и расширительно их толковать, подменяя законодателя.

Вышеприведенный анализ хотя и был осуществлен на примере административного дела, однако не видим никаких причин для того, чтобы при рассмотрении вопросов о конфискации в гражданском деле были применены другие подходы. Конфискация и в гражданском деле не перестает быть санкцией, применяемой только к виновному лицу, «лично совершившему правонарушение… юридическая ответственность — последствие правонарушения».

Должная правовая процедура зависит не от того, в каком судебном порядке рассматривается вопрос конфискации, а от ее юридической природы, как меры публично-правовой ответственности. Так, в Постановлении Конституционного Суда РФ от 20 февраля 2006 г. № 1-П были подняты на новую высоту стандарты защиты прав лиц, не привлеченных к рассмотрению дела. Благодаря этому в настоящее время в ГПК РФ закреплено право на обжалование лицами, не привлеченными к рассмотрению дела судом. В Постановлении Конституционного Суда РФ от 5 февраля 2007 г. № 2-П не только сдвинута с мертвой точки реформа надзорного производства, но и подчеркнуто, что постановления ЕСПЧ являются частью правовой системы Российской Федерации. Определение Конституционного Суда РФ от 11 ноября 2008 г. № 556-О-Р стало новой вехой в разрешении проблемы исполнения решений Конституционного Суда РФ. В Определении Конституционного Суда РФ от 16 января 2007 г. № 234-О-П была разрешена проблема восстановления процессуальных сроков для лиц, не привлеченных к рассмотрению дела. В Постановлении Конституционного Суда РФ от 25 марта 2008 г. № 6-П в результате

признания неконституционной нормы АПК РФ был восстановлен институт отвода и обеспечения беспристрастности судопроизводства в отношении арбитражных заседателей. В Постановлении Конституционного Суда РФ от 24 июня 2009 г. № 11-П был разрешен сложный вопрос о публично-правовой ответственности и фактически был восстановлен институт презумпции невиновности в антимонопольном законодательстве. В Постановлении ЕСПЧ по делу «Кимля и другие против РФ» от 1 октября 2009 г. было признано, что «правило 15 лет», принятое в Федеральном законе от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях», не соответствует европейским правовым стандартам. Право на создание религиозной организации не только является частью свободы объединений, но и защищается также ст. 9 Европейской конвенции о защите прав и свобод человека.

Таким образом, только при наличии всех оснований, предусмотренных как международным, так и национальным законодательством, можно применить легитимные основания ограничения прав и свобод граждан. Иное решение может стать причиной нарушения прав человека и гражданина, что противоречит самой сути принципа правового государства.

САФАРОВ Р. Ф. ОГЛУ

АЗЕРБАЙДЖАНЦЫ МЕЖДУ МУСУЛЬМАНСКОЙ УММОЙ И ИХ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТЬЮ

Идеология национализма была чужда мусульманскому мышлению. Она возникла в Европе и была импортирована в Россию и Дар уль-Ислам. Отбросив в сторону прежние довольно запутанные и устаревшие понятия об «этносе» и «нации», между которыми часто ставится знак равенства, определим принципиальную разницу между этими понятиями. Современные исследования четко формулируют отличия нации от этноса, указывая на разную природу происхождения этих понятий. Этнос как явление является коллективной формой существования человеческих особей. Мы рассматриваем нацию как политическую общность граждан определенного государства. Сегодня в мире проживает до двух тысяч народов, но существует всего лишь чуть более двух сот государств и зависимых территорий.

В эпоху колониализма установились обширные контакты с Европой и Россией, откуда в Дар уль-Ислам проникали различные научные концепции (расовые и лингвистические), политические доктрины и идеологические течения. Все эти учения идейно вдохновлялись европейским национализмом.

Жителям Ближнего Востока понятия «раса» / «этнос» и «нация» были неизвестны до той поры, пока европейское влияние не стало там более ощутимым. Даже тогда идеи определения нации как расы открыто провозглашались главным образом интеллектуалами и политическими лидерами. Рядовые же люди по-прежнему идентифицировали себя по религиозному признаку, как мусульмане.

Сафаров Рафик Фируз оглу — д-р философии по истории, Институт археологии и этнографии Национальной Академии Наук Азербайджана (AZ1143, Азербайджан, г. Баку, пр-т Джавида Гусейна, д. 31). E-mail: rafiksafarov@mail.ru

Общая география и историческая судьба неразрывно связывали Азербайджан с Ираном. Столетняя борьба за центральную власть между азербайджанскими группировками завершилась победой азербайджанцев-шиитов (кызылбашей). В начале XVI в. шейхи Сефеви сменили на азербайджанском троне в Тебризе династию падишахов Аккоюнлу, и первым указом шах Исмаил провозгласил шиизм государственной религией. К середине XVI в. под османским владычеством оказались значительные азербайджанские земли Малой Азии и Ирака и проживавшие там азербайджанцы (больше известные тогда как туркиманы). Следующее разделение азербайджанской территории произошло, когда Северный Азербайджан в XIX в. подпал под колониальное правление христианской державы России — евразийской цивилизации, с XVIII в. подвергавшейся европеизации. Северные азербайджанцы раньше, чем многие другие мусульманские общности, попали под влияние европейской культуры, но через Россию.

Как было отмечено, азербайджанцы наряду с турками составляли основу и Османской империи. Однако сами османы не считали Османскую империю только тюркской. Для них она была исламским государством, которым на основе исламских канонов правил султан. Османская империя ни в каком смысле не была национальной империей: никакого официального разделения по этническим группам в ней не делалось[1].

Как и в Турции, мусульманское население Северного Азербайджана состояло из шиитов и суннитов. В процессе зарождения и формирования национальной идентичности проявлялось взаимовлияние двух центров: османского и иранского.

Но для Азербайджана приход колониальной эпохи означал, прежде всего, разделение страны и ее народа. Две части Азербайджана оказались на различных направлениях

[1] См.: *Маккарти Дж., Маккарти К.* Тюрки и армяне: Руководство по армянскому вопросу / пер. с англ. Баку: Азернешр, 1996. С. 19.

исторического развития, при этом одна находилась под европейским влиянием, воспринимавшимся в основном через призму России. Социальная трансформация после захвата Азербайджана была медленной и ограниченной, но все же в конце концов экономический и социальный облик земель к северу от реки Аракс стал резко отличаться от облика юга.

Контакт двух цивилизаций — европейской, представленной Россией, и традиционной исламской — породил местную интеллигенцию. Во второй половине столетия в азербайджанской интеллектуальной среде стали доминировать выпускники российских и европейских университетов, учительских семинарий Закавказья. Интеллигенция в целом разделяла ряд убеждений, установок и мнений, которые сделали ее проводником идей модернизации, а в дальнейшем — главным действующим фактором изменений в местном обществе.

Первым и наиболее важным было распространение образования. С этим был связан и секуляризм, не столько из-за враждебности к исламу, сколько как средство постепенного внушения чувства общности всех мусульман Закавказья, преодолевающего разделение на шиитов и суннитов. Важной сферой деятельности интеллигенции было также азербайджанское литературное возрождение.

Так как литературное возрождение исходило из необходимости распространения идей просвещения среди как можно большего числа людей на понятном им языке, данное движение неизбежно вело к созданию новой групповой идентичности. И если Фатали Ахундзаде не сомневался в том, что его духовной родиной был Иран, то страной, где он вырос и чей язык стал для него родным, являлся Азербайджан. Его лирическая поэзия была написана на персидском, но труды, затрагивавшие вопросы социального значения, создавались им на родном языке его народа, который он именовал «тюрки», — тюркском. Он сочетал более широкую иранскую идентичность с идентичностью азербайджанской, употребляя термин «ветен» (родина) для обозна-

чения обеих стран. С этой идеей Ирана как «родины родин» он стал важнейшей фигурой литературного возрождения, процесса, который, по иронии истории, вел к освобождению азербайджанцев в Российской империи от длившегося столетиями иранского культурного доминирования[1]. Эта «деиранизация» нашла определенную поддержку у российских властей, стремившихся ослабить идентификацию азербайджанцев с Ираном и усилить попытки языковой русификации.

Почти одновременно с возникновением театра появилась и азербайджанская пресса — также благодаря усилиям Гасан-бея Зардаби. В 1875 г. он выпустил в Баку газету «Экинчи» («Пахарь») — первый тюркоязычный печатный орган в России.

Получивший образование в Париже Ахмед-бей Агаев в работах 1890-х гг. выражал свою иранскую идентификацию и антиосманские настроения. В его взглядах не было ничего, позволявшего предположить, что он станет затем видным тюркским националистом. Он говорил об Азербайджане как о персидском обществе и остро порицал тех, кто раньше, подобно Зардаби, подвергал это сомнению. В исламском возрождении, которое должно было вдохновляться примером Запада, Агаев отводил Ирану роль, сопоставимую с ролью Франции в Европе. На этой стадии он все еще придерживался панисламистских воззрений, которые доминировали среди азербайджанской интеллигенции[2].

Призывая к единству мусульман во всем мире в ответ на вторжение Запада, что не могло не получить широкой массовой поддержки, панисламизм обращался к коллективному сознанию уммы — всемирной общины всех верующих безотносительно к их этническим различиям. Представляя собой прежде всего защитную реакцию на давление

---

1 *Algar H.* Mirza Malkum Khan. A Study in the History of Iranian Modernism. Berkeley, 1973. P. 264–268.

2 См.: *Аршаруни А., Габидуллин Х.* Очерки панисламизма и пантюркизма в России. М., 1931.

внешнего мира, панисламизм не смог развиться в четко оформленную доктрину. В действительности было несколько его вариантов, и либеральный вариант пропагандировался уроженцем Ирана писателем Сайидом Джамаладдином аль-Афгани. Он был убежден в совместимости ислама с разумом, наукой, технологией и побуждал своих единоверцев воспринять — хотя и избирательно — западную технику и методы. Молодых азербайджанцев, таких как Агаев, данный вариант панисламизма аль-Афгани особенно привлекал перспективой примирения между суннитами и шиитами в экуменическом духе модернизированного ислама. Кроме того, это облегчало для них культивирование исторической связи с Ираном[1].

Новое движение пантюркизма в Российской империи начало распространяться благодаря усилиям крымского татарина Измаила Гаспринского, который в своей газете «Терджюмен» («Переводчик»), выходившей с 1883 г. в Бахчисарае, проповедовал единение всех тюркских народов в рамках империи. Он тщательно подчеркивал свою лояльность к России, но в то же время выражал тревогу в связи с опасностями, рождавшимися попытками русификации, особенно инспирируемыми панславизмом. В основном с целью противостояния ему Гаспринский разработал защитную программу единения тюркоязычных народов в рамках Российской империи — тюркизма и пантюркизма. Первый термин выражал стремление к этнической идентичности тюркских народов, второй — к их сотрудничеству и солидарности. При этом пантюркизм и панисламизм не исключали друг друга, так как ислам являлся общей религий почти для всех тюркских народов. Корни пантюркизма были в этническом и языковом самосознании группы народов, панисламизм же выражал их религиозную идентичность.

---

1 *Keddie N.* An Islamic Response to Imperialism: Political and religious Writings of Sayyid Jamal addin “al-Afghani”: A Political Biography. Berkeley: California University Press, 1972.

Проповедуемое им единство тюрок было единством духовным, языковым и культурным и выражалось в знаменитом лозунге: «Единство языка, мысли и дела». Первым шагом на пути к этой цели должно было стать создание литературных форм языка, приемлемого для всех тюрок — от Балкан до Китая. Такой язык фактически и создавался «Терджюменом». В его основу был положен стамбульский диалект турецкого языка, то есть язык Османской империи[1]. В Азербайджане такая попытка османизации подвергалась критике за свою искусственность, и все же эта тенденция проявилась и в местной прессе после периода «Экинчи».

Тем не менее подъем тюркизма стимулировал поиск азербайджанцами своего самосознания. Наиболее интеллектуальный из журналов периода после «Экинчи» «Кешкюль» впервые провел различие между понятиями местной религиозной общины и национальности, все еще обозначавшихся единым словом «миллет». «Кешкюль» высмеивал тех, кто на вопрос: «Кто ты по национальности?» отвечал: «Я мусульманин». Делая еще один шаг в этом направлении, данный орган предлагал ввести термин «азербайджанские тюрки» для обозначения народа, живущего по обе стороны ирано-российской границы. «По отдельности мы — не “азербайджанлы”» (азербайджанцы)[2].

Данный литературный подход к проблеме формирующегося самосознания, связывающий тюркское самосознание и собственно азербайджанскую идентичность, означал, что интеллигенты, начавшие свою общественную деятельность в последнем десятилетии XIX в., коренным образом отличались от своих предшественников: их деятельность вдохновлялась уже политическими идеями.

Одним из первых мусульман в России, перешедших от образовательного и культурного пантюркизма к политической активности, стал азербайджанец Али-бей Гусейнзаде.

---

1 *Zenkovsky S.* Pan-Turkism and Islam in Russia. Cambridge: Harvard University Press, 1960. P. 24–36.

2 Keshkul. Baku. 1891. № 22.

Вдохновленный размахом панславизма он занялся распространением идеи единой тюркской нации. Он синтезировал политическую мысль азербайджанцев на данном этапе ее развития: «Как мусульмане и подданные России, мы стремимся к прогрессу в рамках Российского государства. Как мусульмане, мы хотим также прогресса всех наших единоверцев и от всего сердца желаем им благополучия в любом конце света. Но мы также и тюрки, и поэтому надеемся на прогресс, процветание и счастье всех тюрок мира»[1].

А. Гусейнзаде сформулировал ставший позже знаменитым лозунг: «Тюркизация, Исламизация, Европеизация». Этот лозунг, впоследствии воспринятый и слегка модифицированный османским писателем Зия Гёкалпом, стал боевым кличем тюркистов в Османском государстве. В Азербайджане же эти три слова спустя некоторое время получили символическое выражение в трех цветах флага независимой республики[2].

Гораздо медленнее изменялась групповая идентичность. Еще в начале XX в. посещавшие Баку иранцы чувствовали себя среди своих, а такие общественные деятели, как М. — Э. Расулзаде, А. Агаев и Н. Нариманов, воспринимали иранские дела как свои собственные.

В Турции в 1908 г. власть захватили младотурки, что оказало динамичное и глубокое влияние на азербайджанцев[3]. Движение пропаганды тюркизма возглавили интеллектуалы, в том числе местные азербайджанцы и приглашенные из России тюрки — татары и азербайджанцы. Будучи наконец признанным в Турции, пантюркизм — до этого аморфное культурное движение — приобрел политически организованные формы, ведущим теоретиком которого стал Зия Гёкалп. В азербайджанской среде, прежде всего А. Агаев, ранее известный своей идентификацией с Ираном, пере-

---

1 Hayat. Baku. 1905. 7 iyun.

2 *Kamaloglu R.* Turk dunyasinin boyuk ideologu // Azerbaycan. 1991. № 3 (23).

3 *Feroz A.* The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics. Oxford University Press, 1969.

ориентировал свою интеллектуальную энергию и стал приверженцем младотурков, предлагавших более четкую перспективу преобразований и прогресса. С этого времени Агаев связал свою политическую жизнь с тюркизмом и, в конце концов, с тюркским национализмом.

Другие эмигранты из восточного Закавказья принесли с собой на родину ставшие более четкими и сильными идеи тюркизма, который после 1908 г. превратился в доминирующее течение в азербайджанской политической мысли. Даже консерваторы, с подозрением относившиеся к национализму и склонные к шиитским предубеждениям против Турции, были охвачены духом солидарности с османами.

В их числе был Мамед Эмин Расулзаде, политическая деятельность которого включала участие в Русской революции 1905 года, затем в 1907 г. — активную роль в Иранской конституционной революции и после этого тюркистскую деятельность в Стамбуле. Вдохновленный идущими во всем мире движениями мусульманских народов, он стал одним из основателей политической партии «Мусават» («Равенство»), а затем ее признанным лидером[1]. Он выявлял соотношение понятий «умма» и «миллет», доказывая, что между ними есть существенное различие. По его мнению, понятие «умма» имеет чисто религиозное значение и выражает коллективное сознание верующих всего исламского мира. В то же время понятие «миллет» относится к сообществам, основывающимся на общем языке, культуре, территории и истории, равно как и на религии, но при этом последняя выступала в качестве только одного из создающих «миллет» элементов[2].

Расулзаде утверждал, что понятие «миллет» не должно употребляться для обозначения религиозной группы: его значение в первую очередь секулярное и оно близко к понятию нации (куам), хотя отличается от него тем, что

[1] *Mirza-Bala M.* Milli Azerbaycan hareketi: Milli Azerbaycan Musavat Firkasinin tarihi. Berlin, 1938.

[2] Dirilik. Baki, 1914. № 3.

указывает на определенную территорию. Секулярный национализм стал основой позднейшей идеологии мусаватизма, но в данный момент Расулзаде остановился перед признанием особой национальности своих соотечественников и не доходил до утверждения азербайджанской национальной идентичности.

Под ощутимым влиянием европейских понятий о «расе» и «нации» с последней четверти XIX в. среди образованной прослойки закавказских мусульман развернулась дискуссия по вопросам национальной проблематики, в том числе о едином самоназвании. Для самоидентификации предлагались наименования «азери», «азербайджанцы» и «азербайджанские тюрки / турки»[1]. Продолжительная дискуссия носила политизированный характер и, начиная со времен бурных событий 1905–1907 гг., сторонники романтических идей пантюркизма, используя индифферентизм народа, настойчиво навязывали лингвистический термин «тюрк», который ранее не употреблялся в каком-либо национальном смысле[2].

В разгар дебатов историк литературы Феридун-бей Кочарли выступил с важным заявлением, связывающим вопрос о языке с национальной идентичностью и противостоянием внешним влияниям. Он писал, что язык — «основная характеристика каждой нации (миллета): она может потерять свое богатство, свое правительство, даже свою территорию и все же будет жить, но если она потеряет свой язык, от нее не останется и следа». Именно эта опасность нависла над кавказскими тюрками, которые только сейчас вернули себе письменный язык после длительного периода доминирования персидского, но тотчас же столкнулись с перспективой его замены османским. В язык кавказских тюрок стали привноситься османские слова и выражения, и Кочарли

---

1 См.: *Сафаров Р.* Эндоэтнонимы азербайджанцев в исторической ретроспективе //Актуальные проблемы Востока: история и современность. Баку, 2003. С. 66–68.

2 См. там же. С. 68.

сравнивал усилия османизаторов с прошлыми попытками русификаторов. «По нашему мнению, такое обезьяничанье, такой образ действий фактически является национальным предательством»[1]. Это сильное утверждение собственной идентичности и стремления к эмансипации от внешних культурных влияний предвосхищало появление азербайджанизма — будущей политической программы азербайджанского национального государства.

После Февральской революции 1917 года в Азербайджане сразу же началась активная политическая жизнь и возникли азербайджанские национальные политические партии. Каждая из партий придерживалась одной из идеологических ориентаций, которые формировали политический процесс в Азербайджане: национализм, панисламизм, социализм.

В это время национализм по-прежнему означал широкий тюркизм с растущим компонентом азербайджанской идентичности. Главным защитником данной идеологии стал «Мусават», крупнейшая политическая сила. «Мусават» выдвигал две основные идеи. Первая — это секулярный тюркский национализм, сущность мусаватизма. Нация, как определяла это понятие официальная партийная формулировка, — это «общность языка, религии, традиций, культуры, литературы и права. Сама по себе религиозная общность, несмотря на утверждения некоторых наших современников, не образует нацию»[2]. Другой общей идеей был проект создания автономной республики Азербайджан в составе России, ставшей федерацией свободных и равных государств. Программа федерализации свидетельствует о новой стадии исторической эволюции азербайджанцев — стадии перехода к национальному государству. Стремление к федерализму, однако, было постоянной, а не преходящей

1 Ana dili // Molla Nasraddin. 1913. № 22.

2 *Keykurun N.* Turk Ademi Merkeziyet Firkasinin faaliyeti ve Musavat Partisiyle birlesmesi // Musavat Bulteni. 1962. № 4. S. 19–21.

чертой, связанной с сомнениями относительно жизнеспособности полностью независимого Азербайджана.

Кульминацией становления национальной идентичности азербайджанцев было провозглашение 28 мая 1918 г. независимости и образование Азербайджанской Демократической Республики. Значение национализма теперь заключалось в признании того, что азербайджанцы, являясь частью большой семьи тюркских народов, составляют самостоятельную нацию. Тюркский (азербайджанский) язык был объявлен государственным языком республики.

Просуществовавшая в течение краткого времени независимая азербайджанская государственность, несмотря на всю свою слабость, стала историческим фактом громадного значения. Республика оказалась достаточно жизнеспособной, чтобы заставить большевиков признать азербайджанцев как нацию, имеющую право на собственное государство, уже не независимое, но обладающее автономией советского типа. При этом следует помнить, что именно автономия была наиболее четко выражаемым устремлением национального движения до 1918 г[1].

Как любая иная форма колониализма, российское правление имело и темные и светлые стороны, но одно его следствие особенно важно: севернее Аракса постепенно возникало самосознание отдельной, основанной на особом языке, азербайджано-тюркской нации; этому процессу способствовал рост интеллигенции, современных средств коммуникации, развитие образования. Обстоятельства сложились так, что зарождавшийся национализм, еще скорее тюркский, чем азербайджанский, был вынужден в 1918 г. создать независимое национальное государство. До развала СССР Азербайджанская Демократическая Республика была высшим пунктом национальных устремлений азербайджанцев, хотя в 1918 г. независимость не входила в число

[1] *Swietochowski T.* Russian Azerbaijan. 1905–1920. The Shaping of National Identity in a Muslim Community. Cambridge University Press, 1995. P. 165–190; *Rasulzade M.E.* Azerbaycan Cumhuriyyeti. Baku: Elm, 1991. S. 66–78.

задач, поставленных национальным движением, добивавшимся лишь формы автономной государственности. Политика Советской власти в 1920-х гг. — национальный договор о коренизации, реформы алфавита, секуляризация — продолжала и расширяла процессы превращения азербайджанцев в нацию. В период высшего расцвета сталинской власти азербайджанизм, партикуляристский компонент групповой идентификации азербайджанцев, был очищен от тюркистского и исламистского наследия и навязан им с присущей тем временам жестокостью.

Национальная идентичность азербайджанцев, сформированная местной элитой во времена российского правления, усилилась в течение 25-летнего существования независимой государственности.

КЕРИМЛИ В.Г. оглы

МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ, МЕЖРЕЛИГИОЗНЫЙ ДИАЛОГ И ТОЛЕРАНТНОСТЬ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ

В современном мире в условиях всемирной глобализации особенно остро стоит проблема межкультурного и межрелигиозного диалога. Еще несколько лет назад Европа с большим рвением пыталась построить систему, которая получила название «мультикультурализм», т. е. систему мультикультурного общества, где представители разных культур и конфессий могли бы уживаться в рамках одной страны или целого региона, обладая всей полнотой прав и обязанностей. Такая идея, на первый взгляд, выглядит вполне осуществимой и не вызывает каких-либо сильных сомнений в возможности реализации. Но, как показало время, это только на первый взгляд выглядит очень простым и естественным процессом, а на деле в настоящее время в ряде европейских стран уже отказались от этого проекта. Что же послужило причиной изменения политики «мультикультурализма» в этих странах?

Основами мультикультурализма являются идеи толерантности, признания прав меньшинства, поддержание собственной идентичности. В Европе, где стремились создать общее социальное, экономическое и политическое пространство коммуникации, мы можем наблюдать отчужденность различных групп, выпадение из социума целых сообществ, нарастание конфронтации между представителями разных культур, межэтнические распри.

Но столь толерантное отношение государства не дает основы для консолидации общества, нет общей платформы

Керимли Вугар Гараджан оглы – канд. культурологии, доц., ученый секретарь Института архитектуры и искусства Национальной академии наук Азербайджана (AZ 1143, Азербайджан, г. Баку, пр. Г. Джавида, д. 115). E-mail: yanshaq@gmail.com

для объединения разрозненных групп людей, приверженных совершенно различным взглядам и ориентирам, что приводит к распадению общества на множество отдельных сообществ со своими собственными законами, правилами и ценностями.

Разразившийся в Дании в начале 2006 г. «карикатурный скандал» показал хрупкость достигнутого равновесия. Очередная волна ожесточенных споров поднялась вокруг голосования по вопросу о строительстве минаретов в Швейцарии. Политическое размежевание усугубляют законодательные инициативы, направленные на регулирование присутствия религиозных символов в общественных местах. Первопроходцем стала Франция, где соответствующие меры были введены в государственных школах еще в 2004 г.: ожесточенные споры и протест мусульманского сообщества вызвал запрет на ношение хиджаба. Летом 2010 г. за запрет паранджи и никаба (одежды, полностью закрывающей тело и лицо женщины) проголосовал французский парламент.

Практика запретов вызывает растущее чувство неудовлетворенности, и не только в мусульманской среде. Европа серьезно задумалась над вопросом о границах толерантности и о ее корреляции с правами человека, с обеспечением социальной защищенности и личной безопасности своих граждан. Известно, что демократические институты эффективно функционируют на основе общественного договора, закрепленного в Конституции, в нормах права, в институтах и неписанных правилах поведения граждан в публичной сфере. Важными элементами такого договора являются взаимное доверие и взаимные обязательства участников. В этом смысле, по мнению известного канадского ученого Чарльза Тейлора, «вторжение в общество новых членов, въезд иммигрантов, изменение гражданского состава населения являются вызовом демократии», на который нужно срочно искать ответ. Вопрос о том, как преодолеть гражданскую и социальную исключенность тех, кто ориентирован на иную

культурную традицию, остро встал перед современным государством в условиях фрагментации социального и культурного опыта человека и «ослабления социального поля»[1].

Азербайджан представляет собой уникальный пример мирного сосуществования и сотрудничества представителей многих народов и конфессий. «На этой древней земле существовали иудаизм и ислам, огнепоклонство и христианство. Страна огней излучала и продолжает излучать особую энергетику толерантности и веротерпимости. История толерантности в Азербайджане уходит корнями в глубокую древность, и это связано с его географическим положением на Великом Шелковом пути[2].

В стремительном глобализирующемся мире конфликты на религиозно-этнической почве, такие как религиозный экстремизм и исламофобия, попытки превращения религии в инструмент сомнительных политических амбиций, к сожалению, являются горькой реальностью, поэтому все большую актуальность приобретает просветительская роль религии в обществе, консолидирующая миссия религии в системе международных отношений, необходимость межцивилизационного и межрелигиозного диалога во имя дальнейшей судьбы человечества.

Исторически в Азербайджане мирно и свободно формировались и существовали различные религии, и сегодня в стране проводится системная и гармоничная религиозная политика. Достижение такой гармонии повышает международный авторитет Азербайджана. С точки зрения ислама, все христиане независимо от конфессий и деноминаций, на которые они разделились, — «ахль аль-Китаб», т. е. «люди Писания». Так Коран определяет тех, кому было ниспослано Откровение Всевышнего и кто достоин особо почтительного отношения правоверных.

---

1 *Эфендиева Г. Э., Алиев Б. Г.* Межрелигиозный диалог в контексте современной культуры: ислам, христианство и другие религии в Азербайджане // Мировые религии в контексте современной культуры: Новые перспективы диалога и взаимопонимания. СПб., 2011.

2 Там же.

В Азербайджане, где большинство населения составляют мусульмане, различные этнические и религиозные группы сосуществуют в условиях мира. На протяжении истории представителей всех народов и религий в нашей стране объединяли дружественные отношения. Культурные и духовные ценности, присущие нашему народу, сыграли исключительную роль в том, что веками люди различных вероисповеданий живут в нашей стране в мире и дружбе, этнокультурное разнообразие сохранилось до наших дней. Сегодня, когда Азербайджан развивается как независимое государство, эта система ценностей еще больше укрепляется. Азербайджан как многонациональное и многоконфессиональное государство придает важное значение развитию взаимоотношений на международной арене, двустороннему и многостороннему сотрудничеству.

Религиозная политика правительства Азербайджана опирается на строительство демократического государства, принципы регулирования государственно-религиозных отношений в национально-духовной и правовой плоскости. Как и все свободы человека, свобода совести и вероисповедания в нашей стране гарантирована Конституцией. Как отмечалось, сегодня в Азербайджане молельные дома всех конфессий — мечети, церкви, синагоги и др. — действуют в условиях свободы и толерантности. Президент Фонда Гейдара Алиева Мехрибан Алиева, придающая большое значение сохранению наших национально-духовных ценностей, восстановлению историко-культурных памятников, оказывая поддержку в ремонте и реконструкции ряда мечетей и святилищ, особое внимание уделяет реставрации христианских и иудейских памятников.

Совет Европы является одной из влиятельных организаций, к сотрудничеству с которой Азербайджан проявляет большой интерес. Успешные реформы в экономической и политической сферах, обеспечив укрепление позиции Азербайджана как государства — лидера региона, превратили нашу страну в достойного члена большой европейской

семьи. Как государство с уникальной моделью религиозной толерантности, мы с особым вниманием относимся к вопросам межкультурного диалога, в рамках председательства в Комитете министров Совета Европы посредством ряда инициатив продолжаем деятельность по борьбе с дискриминацией и нетерпимостью в Европе путем диалога и взаимопонимания между людьми, являющимися носителями разных религий и культур в мире, в котором усиливаются экстремизм и радикализм на религиозной почве. В Азербайджане всегда придавали большое значение национальным и общечеловеческим ценностям. Уважение к религиозно-духовному наследию, диалог разных культур, традиции толерантности в нашей стране находятся на высоком уровне. Азербайджан находится в центре внимания мира благодаря не только экономическим, политическим, дипломатическим успехам, но и своей образцовой религиозно-духовной жизни. Благодаря мудрой политике президента страны Азербайджан превратился в государство — лидера региона. Межрелигиозная дружба, братство и сотрудничество — это реалии Азербайджана. Государство является верховным гарантом этой идеи, которая вытекает из нашего национального менталитета. Конечно, успехи Азербайджана в этой области, которые могут быть примером для всего мира, обусловливают правильное построение религиозно-государственных отношений в нашей стране. Толерантность поддерживается на государственном уровне. В Азербайджане люди, принадлежащие к разным религиям, считают себя неотъемлемой составной частью нашего общества, одинаково ощущают на себе внимание, заботу и покровительство государства. Представители разных религий все время находятся рядом, делят радость и горе; представители различных религиозных течений совершают богослужение в одной и той же мечети.

Глава государства в Азербайджане уделяет большое внимание религиозным деятелям, местам религиозного поклонения, проявляет заботу о них. Общенациональный лидер

говорил: «Высокая толерантность — это проявление высокой культуры». Сегодня эту политику на высоком уровне продолжает и развивает президент Ильхам Алиев[1]. Баку уже превратился в площадку, где один за другим традиционно проводятся важные международные мероприятия, посвященные межкультурному, межрелигиозному диалогу. Мы всегда остаемся верными традициям успешного межрелигиозного сотрудничества в мировом масштабе. Азербайджан ежегодно организовывает мероприятия, посвященные межрелигиозному диалогу, для участия в которых в Баку приезжают политики, ученые, религиозные деятели из разных стран мира. В 2010 г. в Азербайджане состоялся Всемирный саммит религиозных лидеров. В нем приняли участие высокопоставленные религиозные деятели, представляющие все традиционные религиозные центры мира. В апреле 2015 г. в Баку прошла международная конференция «Исламское просветительство и современный период». Президент страны является инициатором Форума по межкультурному диалогу, который проводится раз в два года, активным пропагандистом идеи мультикультурализма в мировом масштабе. Фонду Гейдара Алиева принадлежат исключительные заслуги в пропаганде наших традиций толерантности, культурно-духовного наследия. Если самой большой ценностью, созданной Аллахом, является человеческая жизнь, то ее спасение зависит от взаимопонимания и уважения людей, принадлежащих к разным национальностям и религиям, диалога разных культур[2]. Сегодня мультикультурализм не просто политический девиз для Азербайджана. Это идет из нашей истории, это норма, которая нас объединяет, образ жизни азербайджанского народа.

Неонацизм — это не просто ненависть к другим, а также угроза для мира. В его основе, так же как и в основе многих проблем человечества, лежит именно расизм. И как резуль-

[1] Речь Президента Азербайджанской Республики Ильхама Алиева 10 октября 2011 г. на открытии Международного гуманитарного форума в Баку.

[2] *Исламоглу З.* Исламская культура // Наука. 2015. № 06 (1123).

тат — в мире происходят войны. У неонацизма нет национальности. Он угрожает любому человеку, представителю любой нации и религии; не имея отношения к исламу и прикрываясь религией, осуществляет террор. Сегодня в мире около 80 вооруженных конфликтов. К сожалению, большинство из них происходит в исламских странах. Противостояние между религиозными сектами, происходящее сегодня, в реальности не является проблемой ислама. Это противостояние выливается в религиозные конфликты. Деятельность радикальных группировок направлена на дискредитацию ислама и в основном приводит к появлению исламофобии на Западе.

Азербайджан является составной частью исламской цивилизации. В то же время Азербайджан играет роль маяка в борьбе с религиозными предрассудками и отсталостью. Роль Азербайджана в развитии исламского просвещения неоспорима. В настоящее время в стране пресекаются провокации и радикальные течения, прикрывающиеся именем ислама. Исламоведение вступает на новый этап развития.

Ислам в настоящее время занимает второе место среди религий, он распространен во всех уголках мира. Ислам оказывает влияние на общественно-политическую жизнь в мире. Исламская религия также призывает решить существующие конфликты и проблемы. Для решения мировых проблем необходимо объединиться всем народам и религиям.

В заключение хочу отметить, что еще с древних времен в Азербайджане жили представители разных национальностей, религий и культур, которые внесли свой вклад в формирование уникальной азербайджанской культуры.

КОБЗЕВА О.П.

ИСТОРИЯ ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ И ЕЕ ИЗУЧЕНИЕ В СОВРЕМЕННОМ УЗБЕКИСТАНЕ

Республика Узбекистан является многонациональным государством, в котором проживает более 130 наций и национальностей, принадлежащих к 16 различным религиозным конфессиям.

В Узбекистане особое внимание уделяется осуществлению гражданами прав и свободы вероисповедания, что особенно подчеркнуто в Конституции Республики Узбекистан[1], свободы получения религиозного образования, проведению благотворительной деятельности, организации паломничеств, упрочению сотрудничества и мирного сосуществования представителей всех религиозных конфессий, имеющих одинаковые права и равных перед законом.

В настоящее время на территории Республики Узбекистан функционируют Управление мусульман Узбекистана, Казият мусульман Каракалпакистана, Ташкентский исламский университет, 10 медресе и 2035 мечетей[2].

Управление мусульман Узбекистана является республиканским органом управления мусульманских организаций, которое занимается духовным объединением всех мусульман, оказанием духовной поддержки и благотворительности всем гражданам республики.

Управление мусульман Узбекистана имеет свои печатные органы — газету «Ислом нури», издающуюся 2 раза в месяц, ежемесячный журнал «Хидоят» и специальное издательство «Мавераннахр».

---

1 Конституция Республики Узбекистан. Ташкент: Узбекистан, 2012.

2 См.: *Хаким Абдулло Рахнамо.* Преподавание ислама в высших учебных заведениях Центральной Азии: современное состояние, проблемы и перспективы // Изучение и преподавание ислама в Евразии: сб. статей / отв. ред. М. С. Мейер. М.: Ключ-С, 2010. С. 236–265.

Кобзева Ольга Петровна — д-р ист. наук, и. о. проф., Национальный университет Узбекистана им. Мирзо Улугбека (100174, Узбекистан, г. Ташкент, Вузгородок). E-mail: okobzeva75@mail.ru

Исламской религии в Узбекистане пришлось пережить различные этапы развития: расцвет в эпоху мусульманского ренессанса и в период правления Амира Темура и Тимуридов, период использования правящей верхушкой в своих целях, в позднем средневековье, насилие и запреты в советское время и, наконец, возрождение в годы независимости.

Ислам, начавший распространяться в Мавераннахре во второй половине VII в., синкретизировал здесь с древнейшим очагом мировой культуры. Быстрое распространение ислама в междуречье Амударьи и Сырдарьи, способствовало активному приобщению народов региона к развитию мировой цивилизации. Ведь на обширной территории Арабского халифата в относительно короткие исторические сроки происходит расцвет не только богословских наук, связанных с исламом, но и бурное развитие всех гуманитарных и естественных отраслей знания — философии, логики, математики, медицины, астрономии, географии, филологических наук. Благодаря исламу народы огромного региона получили общее право, общую систему письма, общее средство общения — язык Корана.

«Исламизация не привела к обезличиванию традиционной среднеазиатской культуры, образовавшаяся новая мусульманская культура носила черты как традиционно среднеазиатской, так и арабской культуры.

Благодаря этому культурному синтезу Мавераннахр внес в сокровищницу мусульманской культуры выдающийся, непревзойденный вклад в области науки, поэзии, архитектуры, общественно-политической мысли»[1].

Крупнейший австрийский востоковед Г.Э. фон Грюнебаум отмечал: «Не физическое господство, а культурная мощь нового учения, не возникновение его в определенном географическом и интеллектуальном регионе, но имманент-

[1] *Аллахшукюр Паша-заде (шейх уль-ислам).* Вклад Узбекистана в развитие мусульманской культуры // Вклад Узбекистана в развитие исалмской цивилизации. Ташкент; Самарканд: Изд-во РНПЦ им. Имама Бухари, 2007. С. 28–29.

ный ему универсализм были решающими факторами его развития»[1].

В Центральной Азии формируются единая мусульманская культура, менталитет, единые школы в каллиграфии, искусстве миниатюр, книжного дела, укрепляются учение единой для всего региона богословско-правовой школы (ханафитский мазхаб), концепции суфийских братств (йасавийа, накшбандийа, кубравийа).

Суфизм (тасаввуф) — от арабского слова «суф» — шерсть — мистико-аскетическое течение в исламе, возникшее в рамках суннизма в VIII–IX вв. и окончательно сформировавшееся в X–XII вв. в самостоятельное религиозно-философское учение, не представляет собой единого целого, поскольку существует в виде отдельных братств (тарикат).

Суфизм является неотъемлемой частью ислама, и не существует иного суфизма, кроме исламского. Суфизм — это путь очищения души (нафс) от скверных качеств и привития похвальных качеств духу (рух). Этот путь мюрид («ищущий», «жаждущий») проходит под руководством муршида («духовного наставника»), уже дошедшего до конца пути и получившего от своего муршида разрешение (иджаза) на наставничество. Такой муршид (суфийский шейх, устаз) является частью цепочки шейхов, которая восходит к Пророку. Суфизм является живой практикой ислама. Всё противоречащее Шариату не является суфизмом.

Отличительными особенностями суфизма являются: проповедь бедности — факр; утверждение призрачности окружающего мира — аш-шабах; отказ от мирского, отшельничество — зухд; экстатические обряды (сама) — «танцы дервишей» (кружение с бесчисленным поминанием имени Аллаха — зикр); безмолвная молитва — тафаккур; полагание на волю Аллаха — таввакуль; аллегорическое толкование Корана — тавиль.

[1] *Грюнебаум Г. Э. фон.* Классический ислам. Очерк истории (600–1258). М., 1986. С. 13.

Распространение суфизма на территории Узбекистана связано с именами таких религиозных мыслителей Мавераннахра, как Хаким Термези, Абу Халик Гиждувани и Ахмад Яссави. Первоначально учение суфизма распространялось в городах[1].

В основе суфийского учения лежит стремление к совершенствованию связи между человеком и божеством. Для этого в каждом дыхании человека должно быть сознание, ум, в каждом шаге — внимание. Применялись специальные приёмы медитации (зикр) с целью постижения Бога.

Учение суфизма широко распространялось в Туркестане и Мавераннахре, появились его различные направления. В XII в. в Туркестане родилось учение «Яссавия», в конце XII в. в Хорезме — «Кубравия», в XIV в. в Бухаре — «Накшбандия».

Основателем учения «Яссавия» был поэт Ахмад Яссави. Основы учения даны в знаменитом «Диване хикматов» — уникальном памятнике средневековой тюркоязычной литературы, где Яссави стихами изложил собственные философские взгляды на волнующие суфиев вопросы. Яссави, хорошо знавший общественные порядки своего времени, жизнь дехкан и ремесленников, пропагандировал ислам и шариат, а также главную идею суфизма — совершенствование человека с помощью просвещения и путь для достижения совершенства — справедливость. Ахмад Яссави считал, что без соблюдения шариата не может быть совершенствования, без соблюдения шариата не может быть образования, без образования не может быть справедливости, причем одно дополняет другое. Эти четыре этапа пути к прогрессу и составляют сущность жизни и деятельности суфия.

Яссави выдвинул идею о том, что подлинный путь к совершенству лежит через аскетизм и отречение от земных наслаждений. Совершенства достигнет лишь тот, кто может

[1] См.: *Бертельс Е. Э.* Происхождение суфизма и зарождение суфийской литературы. М.: Наука, 1965.

отказаться от удовольствий, переносит лишения на пути к послушанию, самоотверженно трудится. И хотя по учению «Яссавия» пропагандируется отречение от мира, подчеркивается, что ценность человека выше материальных благ и государства.

Другим известным представителем суфизма был Наджм ад-дин Кубра (1145–1221). В Хорезме он основал суфийскую школу и положил начало учению «Кубравия». В книгах «Благоухание лица и владельцы совершенства», «Десять законов и правил» Кубра развил собственные взгляды на проблемы суфизма. Основу учения «Кубравия» составляют десять правил, среди которых есть отречение от благ (зухр), путь к божеству (таваккал), поиск совершенства (мураками) и хождение в народ (ридо). Учение «Кубравия» отличается от учения «Яссавия» тем, что отрицает аскетизм. Кубра выдвинул идею о том, что в процессе кропотливого труда, ведущего к совершенству, вовсе не возбраняется пользоваться жизненными благами и наслаждениями. В учении «Кубравия» есть огромная любовь к народу, оно призывает защищать Родину и бороться за ее независимость. Наджм ад-дин Кубра личным примером продемонстрировал своим последователям идеалы своего учения. Когда в 1221 г. монгольские орды во главе с Чингизханом напали на Хорезм, Наджм ад-дин Кубра вместе со своими учениками с оружием в руках, как и всё население Гурганджа, участвовал в боях против захватчиков. В жестоком сражении, происходившем внутри городских стен, шейх погиб[1].

В XIV в. суфизм получил свое дальнейшее развитие. В Мавераннахре появилось учение «Накшбандия». Его основателем был Баха ад-дин Накшбанд. Настоящее имя шейха — Мухаммад ибн Бурхан ад-дин ал-Бухари. Он родился в 1318 г. в кишлаке Касри Хиндуван вблизи Бухары в семье ремесленника-накшбанда, занимавшегося нанесением рисунка на ткани. В детстве шейх обучился ремеслу своего

[1] См.: *Ариф Усман.* Крупнейшие суфийские братства Центральной Азии. Самарканд, 1999.

отца. Учение суфиев он постигал у известных наставников своего времени: Ходжи Мухаммада Бобо Самаси и Амира Сейида Кулала.

Баха ад-дин Накшбанд в трудах «Хайат-наме» (Жизнеописание), «Далил ал-ашикин» заложил основы собственного учения, которое известно под названием «Накшбандия». Это суфийское учение широко распространилось в Мавераннахре, Хорасане и Хорезме. В основе учения Баха ад-дина лежит идея о достижении духовного совершенства путем труда и богослужения. Последователи учения призывали к чистоте, трудолюбию, помощи нуждающимся, к чистосердечию и скромности. Слова Баха ад-дина «душа — Богу, руки — труду» отображают характерную особенность учения «Накшбандия». Оно отрицает отрешение от мира, пропагандируя трудолюбие, образованность, справедливость. В дальнейшем в учение «Накшбандия» большой вклад внесли Ходжа Ахрар, Абу ар-Рахман Джами, Алишер Навои. Таким образом, суфизм был неразрывно связан с духовной жизнью населения Средней Азии, Мавераннахра, Узбекистана.

Лидеры суфийских тарикатов способствовали стабилизации городской жизни, пытались предотвращать междоусобицы, наносившие большой вред торговле и ремеслу, призывали к единству. Представители братства накшбандия, например, считали, что богатство необходимо для спасения мира, что обеспеченный человек имеет больше возможностей творить добро. Богатство для них было не самоцелью, не наживой. Это был труд, тяжелый, повседневный, приносящий пользу. Они говорили, что суфий не должен испытывать чувство собственности к богатству, материальным благам, он должен оставаться скромным, честным, чистым, все помыслы его должны быть обращены к Богу.

Знаменитый Ходжа Ахрар и многие другие суфии вошли в историю как крупнейшие меценаты своей эпохи.

Большую роль в развитии торговли Средней Азии в XVI–XVII вв. сыграли джуйбарские шейхи: Мухаммад Ислам

(1439–1563), Ходжа Саъад (1532–1589), Ходжа Таджиддин Хасан (1574–1646), Ходжа Абдурахим (1575–1628) — все они в своё время возглавляли самое знаменитое среднеазиатское братство — Накшбандия. Во второй половине XVI в., во время правления династии Шейбанидов, Ходжа Мухаммад Ислам Джуйбари и его сын Ходжа Саъад были шейх-уль-исламами Бухары. При Аштарханидах шейх-уль-исламом были Бакир-ходжа и Хашим-ходжа Джуйбари, муфтием Хабибуллах-ходжа Джуйбари. Все они принимали участие в торговых операциях, снаряжали торгово-посольские караваны в соседние страны и регионы (Москву, Казань, Поволжье, Кашгар)[1].

Деятельность видных суфийских шейхов была направлена на улучшение социально-экономической обстановки, способствовала формированию толерантности, культурному и духовному взаимообогащению народов Средней Азии и соседних стран.

Как видно из вышесказанного, большинство суфийских идей актуально и сегодня и может способствовать развитию и процветанию светского общества.

В период независимости священные места в Узбекистане, связанные с именами видных представителей суфизма, были восстановлены и приобрели символическое значение.

Из суфийских групп современного Узбекистана структурно наиболее организованы Накшбандийские линии. Такая организация — древняя традиция: примерно с середины XV в. основные линии этого тариката имели довольно жесткую «пирамидальную» структуру, при которой все члены какой-либо региональной ветви тариката признавали главенство наиболее старшего и опытного шейха (шайх-и пейшва, или пир-и аввал). Теперь, когда деятельность Накшбандия на территории Узбекистана возрождается, заодно

[1] См.: Вклад Узбекистана в развитие исламской цивилизации: сб. тезисов докладов конф., посвящ. объявлению ISESCO г. Ташкента столицей исламской культуры 2007 года. Ташкент; Самарканд: Изд-во РНПЦ им. Имама Бухари, 2007. 496 с.

восстанавливаются традиционные структурно-организационные принципы тариката, по крайней мере тех её ветвей, которые продолжают местные силсила.

Первая ветвь образовалась после визита в Узбекистан пакистанского шейха Зу-л-Фикара Накшбанди-Муджадиди, решившего совершить паломничество к мазарам знаменитых первоучителей тариката Хваджаган, Накшбандия. Здесь он провел беседы с несколькими представителями местной интеллигенции (в основном это были журналисты и литераторы). Они изъявили желание стать мюридами шейха Зу-л-Фикара. Представителей этой линии в Узбекистане очень мало и действуют они в основном в Бухаре. Они придерживаются молчаливого, внутреннего зикра (хафи). Связь узбекистанских мюридов с шейхом Зу-л-Фикаром довольно слабая, а языковый барьер не способствует полноценному обучению.

Вторая ветвь Накшбандия–Муджаддидия появилась в Узбекистане не более 10 лет назад. Её основали некоторые мюриды знаменитого шейха из Турции Ахмада Эфенди. Сейчас они особенно активны в Андижане.

И, наконец, третья, наиболее многочисленная накшбандийская ветвь в современном Узбекистане — это линия Муджадидия-Хусайния. Первая часть этого эпонима, то есть «Муджаддидия», происходит, как известно, от почетного титула индийского накшбандийского шейха Ахмада Сирхинди (ум. в 1624 г.), которого современники называли «Муджаддад алф ас-сани» — «обновитель второго тысячелетия». Второй компонент «Хусайния» произошел от имени знаменитого Накшбанди-Муджаддидийского шейха первой половины XIX в. Халифа Хусайна.

В советское время шейху Эшону Бобо и его ученику Кори Абдаллаху удалось обучить несколько учеников, которые в настоящее время имеют уже множество своих мюридов в городских и провинциальных центрах Ферганской долины, в Ташкенте, Джизаке и других городах Узбекистана, Таджикистана и даже России.

Среди их последователей в настоящее время самым заслуженным и авторитетным преемником считается Хазмат Ишан Ибрахим из Коканда. Право самого выдающегося и эрудированного лидера признают за ним все члены тариката. Количество мюридов Ибрахим шейха в настоящее время достигает около одной тысячи человек. Еще больше число тех, кто считает себя его мухлисами, то есть почитателями, но не является членом тариката. Их точное количество назвать трудно, хотя во многих городах и селах Ферганской долины или Ташкента возможно найдутся сотни его почитателей. Социальный состав его мюридов и мухлисов очень разнообразен. Это — большей частью простые люди, мелкие и средние торговцы, учителя, студенты медресе, представители духовенства, реже — рабочие средних и крупных предприятий разных национальностей (узбеки, таджики, киргизы, татары, чуваши и принявшие ислам русские). Правда, поскольку Ибрахим шайх ведет свою деятельность в основном в городах Ферганской долины, большее количество его мюридов и мухлисов составляют узбеки.

Можно отметить некоторые отличия в составе адептов современных Накшбандия и Яссавия: первые из них полинациональны, а вторые — в основном мононациональны и состоят преимущественно из узбеков. К тому же Накшбандия более популярно, а потому многочисленнее, чем Яссавия.

Фактически сейчас мы можем наблюдать в Узбекистане процесс возрождения суфизма, который повторяет некоторые этапы процесса многовековой эволюции этого учения, но, конечно, в новых условиях и в более кратких хронологических рамках[1].

В Узбекистане с 90-х гг. XX в. наблюдается возврат к богатому исламскому наследию Центральной Азии.

[1] См.: Каталог суфийских произведений XVIII–XX вв. из собраний Института востоковедения им. Абу Райхана Беруни АНРУз / сост.: Б. Бабаджанов и др. Stuttgart, 2002.

У мусульман Узбекистана появилась возможность присоединиться к мировому исламскому сообществу, установить культурные, политические, религиозные контакты, учиться в престижных мусульманских центрах и университетах, совершать паломничество (хадж) в Мекку.

В Узбекистане было построено большое количество новых культовых сооружений (в том числе два для женщин, в Ташкенте и Бухаре), отреставрированы старинные медресе, мазары и т. д., открылись новые религиозные центры и институты.

В 1999 г. был создан Ташкентский исламский университет, призванный сформировать новое поколение исламских ученых, распространять религиозные книги и периодические издания, развивать исламское образование.

Работа государства по возрождению исламских ценностей высоко оценена международной научной исламской общественностью, что выразилось в объявлении ISESCO города Ташкента столицей исламской культуры 2007 г.

Изучение истории ислама и суфизма ведется сегодня как в религиозных, так и в светских высших учебных заведениях Узбекистана, в частности Национальном университете Узбекистана имени Мирзо Улугбека (г. Ташкент). Оно проводится в рамках трех учебных курсов: «История Узбекистана», «История развития исламской культуры в Центральной Азии», «История суфийских братств (тарикатов) Средней Азии».

Наиболее подробное изучение рассматриваемой тематики конечно же предлагается в рамках последнего специального курса. Он читается студентам бакалавриата (4 курс) и по учебному плану состоит из 24 лекционных и 32 семинарских занятий. Также выделяются часы на самостоятельную подготовку студентов[1].

На лекционных занятиях рассматриваются такие вопросы, как этапы развития суфизма как религиозно-философ-

[1] См.: История суфийских братств (тарикатов) Средней Азии: программа учеб. курса. Ташкент: Университет, 2011.

ско-нравственного учения, основные направления и школы суфизма, а также подробно освещается деятельность трех основных суфийских тарикатов Средней Азии — Яссавия, Кубравия, Накшбандия, агиография их основателей, видных пиров, шейхов, сложения, силсилл, их связь с другими суфийскими тарикатами, современное состояние суфизма в Узбекистане, проблемы его возрождения.

В целом можно констатировать, что изучение истории ислама и суфизма — сложный процесс, и в настоящее время есть необходимость расширения списка читаемых в вузах предметов по данному направлению.

Возрождение традиций изучения ислама в области светского образования и науки, их приведение в соответствие с сегодняшними запросами духовной и общественной жизни является важным моментом государственной политики Узбекистана.

Сегодня, согласно социологическим опросам, лишь 10–11% населения Узбекистана считают себя ведущими строго религиозный образ жизни, остальные верят в Бога, но свой образ жизни характеризуют как светский.

В священный месяц Рамазан пост держит 40,9% опрошенных, 72,8% поддерживают процессы возрождения религии в годы независимости Узбекистана, 82% считают, что в республике не ущемляются права верующих, 67% опрошенных считают главной угрозой развития Центральной Азии религиозный экстремизм и терроризм[1].

Несмотря на усиление влияния религии на общественные процессы и активизации роли исламской социальной педагогики, большинство жителей Узбекистана предпочитает светскую форму образования для собственных детей и всего подрастающего поколения.

Целью изучения богатого историко-культурного и духовного наследия ислама в светских учебных заведениях Узбе-

[1] См.: *Убайдуллаева Р. А.* Исламская цивилизация в жизни населения независимого Узбекистана (по результатам социологического опроса) // Общественное мнение. Права человека. Ташкент, 2007. С. 157.

кистана является не удовлетворение своих национальных амбиций и не сохранение отсталых традиций и обычаев, а возрождение и развитие тех созидательных принципов, которые способствуют прогрессу и объективному осмыслению прошлого и настоящего.

В эпоху глобализации представители ислама Узбекистана не против диалога с представителями других культур и конфессий, не против полезных для общества заимствований, но за сохранение индивидуальности и самобытности.

СЕКЦИЯ 3

История развития ислама и мусульманской богословской мысли в Санкт-Петербурге

ТАГИРДЖАНОВА А. Н.

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МУСУЛЬМАНСКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ В СТОЛИЦЕ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ. ПЕТЕРБУРГСКИЕ АДРЕСА МУСЫ-ЭФЕНДИ

Санкт-Петербург имеет точную дату основания: 27 мая 1703 г. в ходе Северной войны на отвоеванных у шведов землях была заложена крепость, вокруг которой сложился один из красивейших городов мира — будущая столица Российской империи. Мусульманская община на берегах Невы существует с первых лет основания города, и на протяжении всей его уже более чем трехсотлетней истории в этом многонациональном и поликонфессиональном городе жили представители разных народов, традиционно исповедующих ислам. Казанская губерния была одним из основных поставщиков строительных рабочих. Преодолевая пешком расстояние от тысячи до полутора тысяч километров, татары, наряду с русскими крестьянами, пленными шведами, башкирами и турками, в суровых климатических условиях строили Петербург. На первых картах города за кронверком Петропавловской крепости была обозначена Татарская слобода — поселок, в котором жили татары и калмыки, возводившие Петропавловскую крепость и другие здания нового города. Постепенно татар-строителей сменили татары-солдаты, которые несли службу в расквартированных в столице гвардейских полках. Имамами татары выбирали из своей среды самых уважаемых и образованных земляков. Помещения для намазов выделялись в казармах.

Во второй половине XVIII в., когда с присоединением к России в 1783 г. Крыма существенно увеличилась численность мусульманского населения империи, Екатерина II в 1788 г. издала указ об учреждении мулл и двух духов-

Тагирджанова Альмира Наимовна — краевед, Региональная общественная организация «Институт Петербурга» (191123, Россия, Санкт-Петербург, ул. Захарьевская, д. 14). E-mail: almira_tagir@mail.ru

ных правлений во главе с муфтиями: одно в крепости Уфа в Оренбургском наместничестве, которому подчинялись мусульманская община Петербурга, а другое в Крыму (Таврическое магометанское духовное собрание). Царица вернула бывшим татарским мурзам дворянство, начала активно привлекать их на государственную и военную службу, издавала в Петербурге Кораны такого высокого качества, что продавала их за границу. В XVIII в. численность мусульман в Петербурге увеличивалась, и это происходило не только за счет солдат, после окончания службы оставшихся в столице. Другую категорию мусульман составляли бухарцы, персы и турки, прибывавшие с посольствами восточных стран. В 1818 г. в Петербурге начали преподавать восточные языки. Преуспели на этом поприще Мирза Джафар Топчибашев, прибывший ранее в составе свиты грузинского царевича Теймураза Багратиони, и шейх Тантави, приглашенный в 1840 г. из университета Аль-Азхар.

Для тожественных намазов по случаю Рамазан-байрама и Курбан-байрама в первой половине XIX в. для военнослужащих мусульман арендовали помещения на Невском проспекте — центральной улице города, в танцевальных залах дома купца Кусовникова (Невский пр., 30) и в залах купца Косиковского (Невский пр., 15). С 1829 г. мусульмане стали нести почетную службу при дворе русских монархов в составе Собственного Его Императорского Величества (СЕИВ) конвое. В разные годы конвой состоял из горско-кавказского, крымско-татарского и конно-мусульманского полуэскадронов. СЕИВ конвой просуществовал до 1917 г., и все это время мусульмане охраняли и сопровождали императора и членов его семьи, принимали участие в сражениях, когда император выезжал на театр военных действий. Первая команда горцев, состоявшая из князей Большой и Малой Кабарды, чеченских и кумыкских мурз, ногайцев и др., жила в казармах лейб-гвардии Семеновского полка. Интересно отметить, что годы спустя дети некоторых горцев, отслуживших положенный четырехлетний срок в составе СЕИВ

конвоя, приезжали в Петербург на учебу, чаще в военные учебные заведения, но среди них были и желающие получить гражданские специальности в Императорском Санкт-Петербургском университете и других вузах.

Император Николай I в 1854 г. объявил о создании факультета восточных языков с переводом профессоров и преподавателей из Казанского университета. Торжественное открытие состоялось в 1855 г. В разные годы восточные языки в университете преподавали русско-, турецко- и китайско-подданные мусульмане: нижегородский татарин Хусаин Фаизханов — автор «Краткой учебной грамматики татарского языка»; Ибниамин Аминов — учитель каллиграфии; Исмаил Абдекаримов — преподаватель и лектор китайского языка; кумык Магомет Османов — лектор татарского языка; Реза хан Гулям — лектор персидского языка; Ахмет-Бек Хусейн — лектор нового арабского языка и Мирза Шафи Магомед — лектор персидского языка. Были среди них исполняющие должности (и. д.) лектора и исполнявшие обязанности (и. о.) лектора: пленный турок Абдурахман Шевкет — и. о. лектора турецкого языка; крымский татарин Ильяс-мурза Бораганский — и. д. лектора турецкого языка; Мирза Джафар — и. д. лектора персидского языка; Мирза Пира Арслан хан — и. о. лектора персидского языка.

Студенты-мусульмане начали появляться в стенах университета в основном во второй половине XIX в., хотя уже в 1848 г. со свидетельством об окончании университета вышел из его стен первый мусульманин Агабек Едигяров (Ядигаров), племянник профессора Мирзы Джафара Топчибашева, который обучался восточной словесности и служил затем в распоряжении Наместника Его Императорского Величества на Кавказе. В дальнейшем большинство юношей-мусульман поступали в университет стипендиатами из классов Кавказских воспитанников. В университет они предъявляли документ: «Главным на Кавказе и за Кавказом начальством назначены к поступлению в нынешнем году в Санкт-Петербургский университет кончившие курс в спе-

циальных классах Ставропольской гимназии в число студентов стипендиатами из Кавказских воспитанников...»[1] В 1860 г. в числе Кавказских воспитанников из Московского университета в Петербург был переведен Эсфендиар Захаров сын Тактаров, девятнадцатилетний дворянин магометанского вероисповедания, по арабо-персидско-турецко-татарскому разряду. Из материалов его личного дела известно, что он был своекоштным студентом, т. е. находился на собственном содержании, вернее, на иждивении отца, старшего учителя училищ Войска Донского, преподавателя татарского языка отделения восточных языков при Новочеркасской гимназии. Именно этот молодой человек, сын надворного советника, стал вторым мусульманином — выпускником университета. Он получил в 1864 г. диплом с ученой степенью кандидата. Интересно отметить, что во время учебы Эсфендиар проживал в казармах Крымско-татарского полуэскадрона на набережной Обводного канала у имама Мавлют-Алиева.

Согласно списочным составам зачисленных в университет во второй половине XIX в. мусульман, на разные факультеты поступало не более трех человек в год. Однако точное количество студентов-мусульман по спискам зачисленных определить сложно, так как архивисты в описях личных дел часто указывали лишь инициалы. Известно, что у армян и евреев бытовали тюркские фамилии, булгаро-татарское происхождение имеют около пятисот русских дворянских фамилий, т. е. эти фамилии встречаются как у русских, так и у татар, а польско-литовские татары имели польские фамилии.

Существенные изменения в численности студентов-мусульман произошли в годы Первой русской революции 1905 года, когда Манифестом от 17 октября 1905 года населению Российской империи были дарованы граждан-

[1] Цит. по: *Тагирджанова А. Н.* Извилистыми тропами к океану знаний // Многонациональный мир Петербургского университета: [очерки]. Культурный фонд СПбГУ. СПб.: Знаменитые универсанты, 2010. С. 75.

ские свободы, и равные права с православными получили представители других конфессий. Тогда приток мусульман увеличился до 12–16 студентов ежегодно без учета вольнослушателей. В биографиях широко известных на Кавказе личностей, таких как ингуши, литератор Асланбек Базоркин и просветитель Адиль-Гирей Долгиев, даргинец кавказовед Башир Далгат, абазинский и адыгский писатель Адиль-Гирей Кешев, азербайджанец юрист, председатель мусульманской фракции I Государственной думы Али-Мардан бек Топчибашев и др., отражены факты их обучения на очном отделении Санкт-Петербургского университета. Отметим, что мусульмане были и среди вольнослушателей.

Первая газета на татарском языке «Нур» под редакцией ахуна 2-го мусульманского прихода А. Баязитова вышла в Петербурге в сентябре 1905 г., а в декабре того же года стала выходить газета Абдрашида Ибрагимова «Ульфат». Специально для студентов А. Ибрагимов задумал газету «Тильмиз» на арабском языке и получил разрешение на ее издание в мае 1906 г. Особенно хочется отметить деятельность горцев, издававших здесь для мусульман газеты на русском языке. Помощник адвоката Аслан-Гирей Датиев привлек к издательской деятельности депутата мусульманской фракции Государственной думы азербайджанца Ибрагим бека Гайдарова, чеченца Ахмедхана Мутушева и студентов университета кумыка Гайдара Бамматова, лакца Саида Габиева, осетина Алихана Кантемирова, кабардинца Пшемахо Коцева. С января 1910 г. петербургская газета «Новая Русь» начала еженедельно по пятницам включать рубрику «В мире мусульманства», над которой работали авторы издававшегося в Париже на русском языке журнала «Мусульманин», редактором-издателем которого был Магомет-Бек Хаджетлаше. Несколько месяцев спустя отдельная газетная рубрика для мусульман перестала существовать, так как читающей публике стала доступна новая газета с одноименным названием «В мире мусульманства». Чуть более года эта газета освещала вопросы экономического и общего ха-

рактера, получала и публиковала корреспонденции и статьи из разных мусульманских стран. 28 февраля 1912 г. появилась еще одна русскоязычная ежемесячная общественно-политическая газета «Заря Дагестана», посвященная интересам дагестанцев и горцев Кавказа. Ее редактором стал Саид Габиев, публиковавшийся ранее в газете «В мире мусульманства». Первый номер газеты вышел с одной страницей, набранной на лакском (кази-кухумском) языке. Статьи и заметки подбирались по темам: «За границей», «По России», «С Кавказа», «Хроника дагестанской жизни», «Грузинская жизнь», со временем открылся раздел, посвященный жителям Терской и Кубанской областей. Шесть месяцев спустя Саид Габиев начал издавать еженедельную общественно-политическую и литературную «Мусульманскую газету». Со временем у редактора возникли проблемы цензурного характера; как следствие, обе газеты прекратили свое существование летом 1914 г. Мусульмане же могли читать газету «Милләт», выходившую на русском и татарском языках. Она была учреждена мусульманской фракцией Государственной думы. В настоящее время именно из этих изданий можно узнать предпочтения читателей того времени и некоторые особенности из жизни мусульман в столице Российской империи.

Один из лидеров культурно-реформаторского, просветительского и общественно-политического движения в среде российских мусульман, известный татарский философ-богослов, публицист Муса Бигиев работал в Санкт-Петербурге с 1905 г. Тогда уже шел сбор средств на строительство соборной мечети, численность татар достигала шести тысяч человек и было создано четыре махалли. Муса-эфенди очень много ездил по стране и, по-нашему мнению, до 1917 г., пока не был утвержден ахуном 1-го мусульманского прихода, здесь жил периодами, длительность которых установить невозможно.

Муса-эфенди родился 25 декабря (по старому стилю) 1873 г. в селе Кикино Чембарского уезда Пензенской губер-

нии (ныне Каменский район Пензенской области). Его отец служил ахуном в Ростове-на-Дону. Муса получил светское и богословское образование, учился в реальном училище, в медресе Казани, Бахчисарая, Бухары, в старейшем мусульманском университете «Аль-Азхар» в Каире. В Петербурге он был вольнослушателем юридического факультета Императорского Санкт-Петербургского университета, работал над созданием партии «Иттифак аль-муслимин» («Союз мусульман»), идейно близкой партии кадетов, потом стал членом Центрального бюро этой партии. Отметим, что в силу ряда причин в Центральном государственном историческом архиве Санкт-Петербурга фонд личных дел вольнослушателей университета достаточно плохо сохранился и дела Мусы Бигиева в нем нет, но многочисленные публикации того времени и свидетельство жены указывают на то, что лекции он посещал до закрытия университета на время студенческих волнений.

Адреса, по которым жил и работал Муса-эфенди, стали известны благодаря разным источникам. Есть основания предполагать, что их могло быть больше. Городская культура того времени предполагала частую смену квартир. Арендная стоимость жилья в столице империи была высокой, поэтому некоторые семьи в свою очередь сдавали в снимаемых квартирах комнаты и «углы» бедным родственникам или хорошим знакомым. Выезжая летом на дачу, горожане обычно полностью освобождали квартиру. Домовладелец начинал ее ремонт, а возвращаясь через три месяца с дачи, семья чаще снимала уже другую квартиру, так как никаких договорных обязательств с хозяином не заключалось, а оплачивать квартиру и дачу люди были не в состоянии.

Асьма Бигиева, жена Мусы-эфенди, в сентябре 1905 г. своем дневнике записала, что комната Мусы находится в доме на углу Литейного и Невского проспектов. В 1906 г. он жил на Разъезжей ул., д. 42, кв. 4. Из дневника татарского поэта Габдуллы Тукая стал известен адрес по Сергиевской

ул., д. 81, по которому проживал богослов в апреле 1912 г., а в феврале 1914 г. он уже жил в Басковом пер., д. 32, кв. 19. Этот адрес указан в объявлении об открытии в Петербурге издательства и типографии «Аманат», *специально для* которого Муса Бигиев разработал шрифты. На сохранившемся в Центральном архиве Санкт-Петербурга бланке 1-го магометанского прихода указан адрес имама Бигиева. Летом 1917 г. он жил в маленькой двухкомнатной квартире на Серпуховской ул., д. 5, кв. 16. Вскоре М. Бигиев перевез из Чистополя жену с детьми и в дни Октябрьской революции снял большую шестикомнатную квартиру на поблизости расположенной Бронницкой ул., д. 16/17, кв. 21. Немного забегая вперед, скажем, что по этому адресу семья прожила 13 лет.

Муса Бигиев сотрудничал с новой властью, в конце 1922 г. он дважды от лица родительского комитета Петроградской мусульманской колонии обращался в Петроградский губернский отдел народного образования национальных меньшинств с заявлениями об организации школы Петроградской соборной мечети. Он писал, что такие важные для татар предметы, как арабская грамота, тюрко-татарский язык и его грамматика, история тюрко-татар, не включены в программу советских школ в Петрограде, поэтому комитет будет заниматься с детьми после уроков. Предполагалось, что бесплатные занятия будут проходить в мечети и в помещении на Гороховой ул., 57. Отметим, что с разрешения властей это помещение мусульмане также использовали для намазов-таравих.

В конце 1930 г. Муса Бигиев принял решение о нелегальной эмиграции, поскольку городские власти объявили о лишении продовольственных карточек целой категории граждан, в том числе духовенства и членов их семей. Он выехал из своей большой квартиры в Москву, а оттуда — в Туркестан.

За границей Муса Бигиев жил в Германии и Финляндии, Египте, Индии и Турции; много работал, писал и пу-

бликовался. Скончался Муса-эфенди в 1949 г. в Каире, по воле покойного книги из его библиотеки были перевезены в Турцию и переданы в дар Национальной библиотеке. Мыслитель, политик и просветитель М. Бигиев оставил человечеству около 120 философских произведений.

Память о Мусе-мулле долго сохранялась среди ленинградских татар, которые в своих квартирах на семейных меджлисах вспоминали проповеди и пересказывали книги Мусы Бигиева. Но с каждым годом лично знавших богослова, слышавших его в мечети оставалось все меньше и меньше. В настоящее время о нем помнит, пожалуй, лишь Зайнаб-ханум Мусалеева (1911 г. р.), которая безвыездно живет в Санкт-Петербурге с 1929 г.

В ноябре 2008 г. в выставочном зале Мемориального музея «Разночинный Петербург» работала временная выставка «Я этим городом храним. Петербургская многонациональная семья», часть экспозиции которой была посвящена жизни и деятельности Мусы-эфенди, его зятю ученому-иранисту А. Т. Тагирджанову, его дочери Ф. М. Тагирджановой и предкам автора этих строк.

К 140-летию со дня рождения Мусы Бигиева прошли мероприятия в Пензенской области. 23 июня 2013 г. в с. Кикино Каменского района, на малой родине теолога, на фасаде школы была установлена памятная доска в честь знаменитых уроженцев этих мест, а 21 декабря 2013 г. в г. Каменке состоялись первые «Бигиевские духовно-нравственные чтения»; имя Мусы Бигиева присвоено мектебу и скверу рядом с мечетью. Ранее мероприятия памяти богослова проходили в 1999 г. в Анкаре и Казани, где были организованы симпозиумы в связи с 50-летием со дня его кончины. Ученые говорили о творческом наследии Мусы Бигиева в современном мире. В трех томах серии «Антология татарской богословской мысли» в переводах на русский язык с 2005 г. вышли избранные труды М. Бигиева, а 8 ноября 2010 г. в Казани в Академии наук РТ в рамках конференции «Проблема преподавания Священного Корана в Татарстане

и регионах России» состоялась презентация репринтного издания перевода Корана Мусы Бигиева на татарский язык с сохранившегося у его потомков пилотного экземпляра, подготовленного к печати в 1912–1914 гг., и «Книги о Мусе-эфенди, его времени и современниках». Издание было осуществлено при поддержке первого президента Республики Татарстан М. Ш. Шаймиева и генерального директора ОАО «ТАИФ» А. К. Шигабутдинова.

По своему юбилейным для памяти Мусы Бигиева является и 2015 год, так как в большинстве книжных источников и в Татарской энцикл опедии ошибочно указано, что он родился в 1875 г. в Ростове-на-Дону, поэтому в Казани в Музее истории ислама при мечети Кул Шариф 10 апреля 2015 г. состоялось открытие выставки «Вечный странник», приуроченной к 140-летию богослова.

ШАНГАРАЕВ Р. Р.

ЕДИНСТВО ТРАДИЦИИ И ОБНОВЛЕНИЯ ВО ВЗГЛЯДАХ ПЕТЕРБУРГСКОГО АХУНДА ГАТАУЛЛЫ БАЯЗИТОВА

Развитие духовной культуры татарского народа в конце XIX — начале XX вв., формирование её новых направлений способствовали выявлению в ней тех тенденций, которые во многом определили её самобытность. Именно в этот период культура мусульманских народов Российской империи под влиянием русской и западноевропейской культуры претерпевала значительные изменения.

Это влияние определило появление у татарского народа в 80-е гг. XIX в. таких представителей общественной мысли, как И. Гаспринский, А. Б. Девлет-Кильдеев, Мурза-Алим, Г. Баязитов и др., выступление которых было обращено к русскоязычной аудитории и чья деятельность была отмечена русскими православными миссионерами[1], и таких, как Каюм Насыйри, Галимджан Баруди, Захир Биги, Муса Акъегет, Хади Максуди и др., которые представляли идеи модернизма в тюрко-татарской среде[2].

Все эти деятели проявили свои интеллектуальные способности в различных сферах духовной культуры и предлагали различные варианты решения накопившихся проблем. Всех их объединяла одна задача: сохранение национально-религиозного самосознания татар и определение путей развития народа. «Это вполне естественно, поскольку но-

[1] См.: *Ильминский Н. И.* Письма Н. И. Ильминского к обер-прокурору Свят. Синода К. П. Победоносцеву. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1895. С. 52, 53, 62, 102, 103; *Миропиев М.* А. Современное движение среди русских инородцев // О положении русских инородцев. СПб.: Синодальная типография, 1901.

[2] См.: *Фәезхан Г.* Мүхәррик әл-әфкәр. Казан: Казан университеты табакханәсе, 1893. Б. 19.

Шангараев Роберт Рашитович — декан теологического факультета, Российский исламский институт (420079, Россия, Республика Татарстан, г. Казань, Газовая ул., д. 19). E-mail: abujosf@mail.ru

вые экономические и общественно-политические условия требовали интенсивного развития теоретической мысли, определения новых подходов, формирования принципиально новых идеологических ориентиров»[1]. Духовное наследие этих модернистов, заслуживших высокую оценку современников, представляет собой не только неотъемлемую часть наследия татарского народа, но и один из источников исследования самосознания этого народа. Ведь на процесс их творческого роста влияли не только достижения культуры исламской традиции, но и итоги осмысления этой идейной системы зарубежными и российскими исследователями. «Российский мусульманский модернизм (известный в основном под названием джадидизма), ‹…› пытался использовать плоды философско-культурологического, религиоведческого и исламоведческого знания европейского происхождения для осмысления национальной проблематики»[2].

Ярким свидетельством формирования нового взгляда на развитие культуры и образования татарского народа, определившего в них новые тенденции, является многосторонняя деятельность просветителя, издателя и богослова Гатауллы Баязитова, продолжившего лучшие традиции татарской общественно-политической мысли в конце XIX — начале XX вв. Деятельность Гатауллы Баязитова многогранна. Он известен как крупнейший религиозный и государственный деятель, начавший служить одновременно и на религиозном, и на государственном поприще, заслуживший всероссийскую славу как талантливый публицист, плодотворный журналист, активный педагог-просветитель, мыслитель, дальновидный организатор общественной активности мусульман. Каждая грань его деятельности заслуживает изучения и отдельного исследования. Принадлежащие его перу многочисленные труды на русском и татарском

[1] *Хисамутдинова Л. С.* Общественно-политические взгляды татарского просветителя Галимджана Баруди: дис. … к. и.н.: 23.00.01. Казань, 2004. 172 с.

[2] *Батунский М. А.* Россия и ислам. М.: Прогресс-Традиция, 2003. Т. 2. С. 249.

языках представляют большую ценность для широкого круга читателей.

В данной статье рассмотрены взгляды Гатауллы Баязитова, который в своих трудах доказывает присущую исламу рациональность. Выступая против негативной установки религиозного догматизма в отношении к рациональному познанию, развитию естественных наук и техническому прогрессу, Баязитов, как и другие модернисты, ставит задачу преодолеть культурную самоизоляцию российских мусульман и приобщить их к достижениям европейской цивилизации, сохранив при этом традиционные духовные ценности.

Начав с задачи защитить ислам и исламскую культуру от нападок и развеять сложившиеся стереотипы об ущербности религиозного сознания вообще, он вместе с тем обращается к мусульманам с призывом преодолеть собственные предрассудки и учиться применять достижения европейской цивилизации.

Подлинную суть Корана мусульманские модернисты видели в концепции человека — наместника Бога на земле, способного под Его руководством, но с помощью собственного разума и чувств постичь истину. Баязитов выводит главную концепцию модернистов: «Служение наукам есть видоизмененное служение ее Источнику[1]», т. е. Всевышнему. Эта концепция противопоставлялась фатализму, аскетизму, пассивности и позволяла интерпретировать исламские установки в соответствии с требованиями современности.

В трудах Г. Баязитова прослеживаются наметившиеся в конце XIX в. основные тенденции в модернистской мысли. Конечно, то, что он выражал, его мировоззренческие идеи прямо или опосредованно были связаны с отношением к религии. В процессе полемики между западными и му-

[1] *Баязитов А.* Отношение ислама к науке и к иноверцам. СПб.: Типография А. С. Суворина, 1887. С. 100.

сульманскими учёными возникла необходимость доказать присущую исламу рациональность.

В книге «Возражение на речь Эрнеста Ренана» Г. Баязитов поднял на новый уровень полемику, шедшую среди исследователей исламской философии. «Полемика относилась к трактовке истока философии и места в современной культуре, а также её отношения с западной мыслью. Этот спор воспроизводил древнее столкновение сторонников разума, философии, "новшества", с одной стороны, и традиции, фикха — с другой»[1].

Западные исследователи в лице Ренана позиционировали арабо-мусульманскую философию главным образом как философию с персидскими корнями, как мощное научно и материалистически ориентированное направление, противостоящее религиозным учениям арабов. Ренан ставил задачу не столько понять своеобразное содержание философских концепций, постановку в них новых проблем и найти новые на них ответы, сколько показать закономерность развития философской мысли от античности через персоязычных философов. «Арабы совсем не философы. Кочующий араб не склонен к размышлениям»[2], — говорит Ренан, —…ислам решительно ничего не имеет общего со всем тем, что может быть названо рационализмом или наукой»[3]. Ренан хочет доказать, что обращение к научным знаниям Индии, древней Персии и в особенности Греции происходило вследствие отхода правителей от строгих установок религии. «Халиф Мансур, Харун ар-Рашид, Мамун почти не были мусульманами»[4]. По его мнению, некоторый перерыв во влиянии теократов на власть способствовал развитию философии.

Для мусульман вопрос о характере собственной философской мысли был намного более значимым, потому, как

1 *Фролова Е. А.* Арабская философия: Прошлое и настоящее. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 223.

2 *Ренан Э.* Ислам и наука /пер. А. Вёдрова. СПб., Типография М. М. Стасюлевича, 1883. С. 7.

3 Там же. С. 6.

4 *Ренан Э.* Указ. соч. С. 9.

указывает Баязитов, «религию всегда считали за одну из самых рациональных богословских систем или религиозных форм, доступных человеческому уму в различных степенях его развития, и более всех примиряющую собой требования духовной и физической природы человека»[1]. Баязитов не считает арабо-исламскую философию искаженной формой аристотелизма. В своей оценке исламской философии он видит философию, воспринявшую многие античные концепции, переосмыслившую греческое наследие, что позволило передать её миру, в т. ч. и христианскому, исповедующему монотеизм, и тем задать обоснование нового видения мира.

В риторике Ренана преобладают утверждения об исламе как душителе свободы, разума и философии. Баязитов же воспринимает ислам как естественное, универсальное явление, предполагающее соединение философии и религиозной мудрости. Ранняя исламская цивилизация отличалась правовой и культурной уникальностью, утверждает Баязитов. «Арабы, выведенные Мухаммедом на арену политической, религиозной и умственной деятельности, собрали драгоценный материал по различным вопросам науки и создали обширную арабскую литературу почти по всем отраслям»[2]. Концепции «ра'й» (личное мнение) и «иджтихад» (испытание, проверка разумом), «иджма» (коллективное решение), «кияс» (аналогия) в фикхе (юриспруденция) обозначили начало рационалистического теоретизирования в исламе, которое «росло и процветало под покровительством Корана и религии»[3]. Баязитов доказывает, что ислам с самого зарождения следовал основным законам диалектики, характеризующейся направлением процесса развития, единством поступательности и преемственности в развитии, возникновением нового и относительной повторяемостью некоторых моментов старого. «Положения иджмы должны считаться авторитетными

---

1 *Баязитов А.* Возражение на речь Эрнеста Ренана, сказанную в Научной французской ассоциации. СПб., 1883. С. 4.

2 *Баязитов А.* Отношение ислама к науке… С. 11.

3 *Фролова Е. А.* Указ. соч. С. 225.

и окончательными до тех пор, пока совершенно однообразно и равным авторитетом не будет высказано противоположное или вообще иное положение относительно данного вопроса»[1]. «Раз основательная критика разрушила непреложность кыяса, его обязательность падает и должна уступить своё место другому, более основательному»[2]. Эти принципы, разработанные мусульманским законодательством и, как говорит Баязитов, актуальные в текущей жизни, были источником и философии — она тесно связана с каламом, фикхом и суфизмом. «Ислам стоял на правильном пути развития своего законодательства; с увеличением государственных задач и осложнением жизни оно постепенно выдвигало новые источники и дошло до такого состояния, когда все стороны общественной жизни получили возможность правильной оценки и регламентации». Коран, утверждал Баязитов, способствует рациональному рассуждению, помогает уравновесить разум и откровение. «Места предания, которые не могут быть допускаемы разумом ‹…› необходимо… толковать иносказательно, т. е. нужно толковать их не по буквальному их смыслу, но согласно здравому разуму, потому что ‹…› “разум, прежде чем предание”»[3]. Буквалистская интерпретация Корана не выражает его рациональную суть, которая стимулирует развитие мысли. «Довод, истекающий из предания, не может служить решительным доказательством, если конечная посылка, до которой он доходит, не имеет разумного основания»[4]. Е. А. Фролова справедливо отмечает: «Иджтихад и ра’й свидетельствуют о самобытности исламской мысли, которая уже была до калама, суфизма и фалсафы»[5]. Таким образом, Баязитов не только опроверг мнение Э. Ренана, убеждённого в отсутствии у мусульман способности к философии, но и доказал несостоятельность его метода исследования проблемы воздействия религии на сознание мусульман.

1 *Баязитов А.* Ислам и прогресс. СПб.: Типография А. С. Суворина, 1898. С. 88.
2 Там же. С. 90.
3 *Баязитов А.* Возражение на речь … С. 33.
4 Там же. С. 34.
5 *Фролова Е. А.* Указ. соч. С. 225.

Тезис Баязитова о связи философии с фикхом, а также тезис о связи религиозной и философской мудрости приобрёл принципиальное значение. Исламская культура, утверждает Баязитов, была унаследована двумя расами: европейской и тюркской. Как известно, мусульманская фальсафа и религия не были соединены друг с другом так, чтобы стоял вопрос об их подчинённости друг другу. Унаследовав эту особенность, европейцы смогли развить научную, философскую мысль, отойти от теоцентрических установок. «Припомним, что тогда развитие науки и уровень знаний заслуживали всеобщее уважение, и арабская культура не только не уступала Европе того времени, но, передавшись от арабов латинскому западу как умственное наследие Индии, Сирии и греков, поставила арабов как бы учителями старой Европы»[1]. А тюркская цивилизация не смогла уяснить или перенять философскую мудрость аббасидских учёных. «Заместители Абассидов не пошли по этому славному пути; они склонились к другому течению и отстали от учения духа Ислама и чистого Шариата»[2]. Таким образом, своеобразная, самобытная исламская философия представлена у Баязитова фальсафой, которая затем переросла в западноевропейскую философию.

Баязитов стал одним из первых, кто заложил традицию исследования ценностей ислама во взаимосвязи с временными изменениями общества. Как видно, отличительной чертой модернистов стал призыв к всестороннему использованию логико-рационалистических методов мусульманского права для решения насущных проблем мусульманского сообщества. Как и другие религиозные реформаторы, Баязитов ратует за восстановление изначальных принципов свободомыслия ислама, которое являлось основой сохранения духа учения ислама. Благодаря этому духу мусульманская цивилизация заложила основы прогресса Нового времени, который претворила в жизнь уже европейская цивилизация.

---

1 *Баязитов А.* Ислам и прогресс… С. 6.

2 Там же.

БУЛТАЧЕЕВ Р.А.

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ АТАУЛЛЫ БАЯЗИТОВА ДЛЯ МУСУЛЬМАН КУЛЬТУРНОЙ СТОЛИЦЫ

Исламу в России более 1100 лет. Огромную роль в становлении и развитии сначала московского, а потом и российского государства сыграли мусульмане. В числе мусульманских деятелей России есть большие ученые, именитые спортсмены, великие писатели и поэты, художники, бравые офицеры и генералы советской и российской армии, заслуженные учителя, артисты, уважаемые инженеры, великие врачи. Среди них Бируни, Марджани, Сара Шакулова, Нажип Валитов, Исмаил Гаспринский, Ризаэтдин Фахретдинов, Ахмет-Заки Валиди, Габдулла Тукай, Муса Джалиль, Али Вячеслав Полосин, Расим Сулейманович Акчурин, Ринат Ибрагимов. Эти и многие другие мусульмане внесли действительно огромный вклад в развитие России во многих сферах деятельности. В рамках этого доклада хотелось бы осветить деятельность касимовского татарина, уроженца д. Темгенево Касимовского уезда, Атауллы Баязитова для мусульман культурной столицы.

22 сентября1905 г. в Санкт-Петербурге вышла на казанском диалекте первая татарская газета «Нур». Среди татар не только северной столицы, но и всей России газета вызвала живой интерес и была встречена с большим энтузиазмом.

Основоположником и издателем этой газеты стал Атаулла Баязитов. Он родился в1846 г. в деревне Темгенево Касимовского уезда Рязанской губернии. Как принято было в те годы, начальное религиозное образование мальчик

Булатчеев Ринат (Рашид) Амирович — имам-мухтасиб Рязанской области, Председатель Централизованной религиозной организации Духовное управление мусульман Рязанской области (Рязанский Мухтасибат); доцент кафедры иностранных и русского языков Рязанского высшего воздушно-десантного командного училища (390011, Россия, г. Рязань, ул. Пугачёва д. 15). E-mail: dumror@mail.ru

получил от отца, а затем в медресе (религиозное заведение, где давали среднее духовное образование) в деревне Четаево, что в шести верстах от Касимова. Атаулла под руководством имама Шигабидина Абдуджалила Алтынбаева изучает арабскую грамматику, мусульманское богословие, законоведение, а также поэзию и другие дисциплины. По рекомендации своего учителя Атаулла начинает преподавать в этом же медресе логику и философию.

Через некоторое время Баязитов едет учиться в известное медресе в деревне Кшкар Арского района, где шакирдам-учащимся давали прекрасное высшее духовное образование.

Вскоре его приглашают на должность приходского имама в Санкт-Петербурге. В 1871 г. Атаулла Баязитов переезжает в Санкт-Петербург, где живет в Адмиралтейской части столицы.

Под попечительством Атауллы находился не только гражданский приход, но и военный мусульманский приход гвардейских частей Петербургского гарнизона, Крымско-татарского эскадрона, собственного конвоя Его императорского величества.

Авторитет Баязитова укрепляла его государственная служба. Он работал переводчиком в Министерстве иностранных дел, преподавал тюркские языки в учебном отделении восточных языков в том же департаменте, а также во многих учебных заведениях Петербурга.

В 1891 г. А. Баязитов взялся за организацию татарской газеты. Царское правительство еще в 1808 г. дало разрешение на издание печатного органа, но реализовать его не удавалось. Многочисленные чиновники строили всевозможные препоны, о которые разбивались усилия татарских просветителей.

Другое важное дело Баязитова — основание соборной кафедральной мечети. Жители северной столицы сегодня не представляют свой любимый город без минаретов и купола с полумесяцем на вершине.

Имя Атауллы Баязитова — писателя, государственного деятеля, переводчика, педагога, журналиста, талантливого религиозного деятеля — вписано во все энциклопедии, которые в то время выходили. Он был известным публицистом, активно и часто выступал на страницах петербургских газет: «Сын Отечества», «Санкт-Петербургские ведомости», «Казанские ведомости» и др. Им опубликована статья «О мусульманских школах и медресе в России». Обобщив опыт, он составил учебник грамматики «Морфология и синтаксис татарского языка», а также по просьбе польских, западноевропейских, белорусских и других татар издал на кириллическом алфавите богословскую книгу «Иман и ибадат». Широкую известность Баязитову принесли труды, написанные в 1880-х гг. В 1887 г. вышла книга Баязитова — «Отношение ислама к науке и единоверцам».

В книге «Ислам и прогресс» (1898 г.) А. Баязитов пишет о месте ислама в мировом пространстве. Он убедительно показывает, что ислам не является чужеродным для современной цивилизации учением.

В трудах А. Баязитова методологически верно определены пути анализа ислама, место его в жизни мусульманского общества и в целом в мировой цивилизации.

Семья Атауллы Баязитова в разное время потеряла трех детей. Самый сильный удар ожидал Атауллу-эфенди 19 февраля1907 г. — в возрасте 55 лет умирает его любимая жена Биби-Азиза. Это было печальным аккордом в его судьбе. Он не смог перенести этого удара, вся оставшаяся его жизнь проходит в тяжелых болезнях.

11 апреля 1911 г. Атаулла Баязитов скончался. В течение жизни Баязитов был награжден правительством России пятью медалями и орденами: в том числе Станислава III степени, Анны II и III степени, а также тремя орденами Эмира Бухарского и орденом государства Ирана.

Атаулла Баязитов прожил 65 лет. В день похорон ему были отданы заслуженные почести как высшему мусульманскому деятелю. По приказу градоначальника на пять

минут было остановлено движение городского транспорта в Санкт-Петербурге и заводские трубы протяжными гудками почтили память усопшего.

Атаулла Баязитов был похоронен на Ново-Волковском татарском кладбище, там же, где покоились его жена и дети. Но могила его не сохранилась.

Советская власть предала забвению имя Атауллы Баязитова. Однако память об Атаулле Баязитове сохраняется в современном Санкт-Петербурге. В 2003 году на доме № 45 по Большому проспекту, где в типографии Ильяса Бораганского печаталась газета «Нур», установлена мемориальная доска, посвященная Атаулле Баязитову. А 20 декабря 2011 года на территории Санкт-Петербургского государственного университета был торжественно открыт памятник этому выдающемуся татарскому мыслителю, уроженцу касимовского края.

ПАВЛОВА О.С.

ИНГУШСКАЯ ОБЩИНА САНКТ-ПЕТЕРБУРГА: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ[1]

С самого основания Санкт-Петербург является многонациональным городом, в котором широко представлено все богатство и разнообразие российских этнических и религиозных культур. Первые сведения об ингушах в Санкт-Петербурге датируются XIX в.[2] С городом на Неве связана судьба ярких личностей ингушского народа конца XIX — начала XX столетия, которые, впитав лучшие образцы ингушской культуры, стремились приобщить кавказские народы к русской, российской и европейской культуре. Это такие выдающиеся личности, как старший берейтор императорского двора, член Комитета мусульман Санкт-Петербурга, участник русско-турецкой войны Албогачиев Татре Долтмурзиевич; служащий Департамента государственных земельных имуществ, председатель Комитета по просвещению мусульман Санкт-Петербурга, яркий и талантливый публицист Джабагиев Висан-Гирей Ижиевич; видный общественный деятель и ученый, участник студенческих волнений, узник Петропавловской крепости Долгиев Адиль-Гирей Олмазович; чемпион Европы и мира, участник штурма Зимнего дворца, политический комиссар по формированию национальных отрядов из Кавказских народов для Красной Армии Евлоев Берд Аржбариевич; служащий канцелярии министра

[1] Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ № 15–06–10843 «Риски и ресурсы религиозной идентичности в современной России: кросскультурный анализ».

[2] См.: *Албогачиева М.С. — Г.* Ингуши в Петербурге // Материалы научно-практических конференций и семинаров «Город нашей общей судьбы». Краткое содержание докладов. СПб., 2004. С. 115–125.

Павлова Ольга Сергеевна — канд. пед. наук, доц., доц. каф. этнопсихологии и психологических проблем поликультурного образования, Московский государственный городской психолого-педагогический университет (127051, Россия, г. Москва, ул. Сретенка, д. 29). E-mail: os_pavlova@mail.ru

путей сообщения, участник революционного движения Эглау Чабиев; живописец, график, закончивший Институт пролетарского изобразительного искусства в Ленинграде, ученик К.С. Петрова-Водкина, А.А. Рылова, В.Е. Савинского — Даурбеков Гази-Магомед Албастович.

Ингуши-общественные деятели уделяли большое внимание просвещению и межнациональному общению в Санкт-Петербурге. Так, Висан-Гирей Джабагиев состоял председателем Петроградского общества распространения просвещения среди мусульман. Это общество ставило своей целью поднять культурный уровень мусульман путем проведения лекций, организации курсов по обучению грамоте для взрослых, открытия школ и библиотек. Одна из таких библиотек была открыта по представлению В. — Г. Джабагиева и пользовалась большим читательским спросом. В. — Г. Джабагиев много публикуется в Санкт-Петербургских ведомостях, в своих статьях выступая сторонником просвещенного, демократического ислама, информируя читателей о лучших чертах и принципах мусульманской религии[1].

В 1917 г. на факультет восточных языков Санкт-Петербургского государственного университета приезжают учиться два ингуша — Куркиев Магомед Кутиевич и Омархаджиев Джамалдин Саахаджиевич. Известный российский ученый-арабист академик И.Ю. Крачковский в своих воспоминаниях писал о талантливых сынах ингушского народа: «В 20-х гг. два ингуша, присланные в Ленинградский институт восточных языков, знали только два языка: родной ингушский и арабский. Совершенно свободно они беседовали по-арабски на разные темы мировой политики и современной жизни, а один из них с легкостью писал стихи по всем правилам старых арабских канонов»[2]. По политическим соображениям в 1919 г. восточный факультет был расформирован, и талантливым студентам не удалось доучиться.

[1] http://www.ingush.ru/jzl19.asp

[2] См.: *Крачковский И.Ю.* Над арабскими рукописями. М.; Л., 1946. С. 98.

Но имя и труды блестящего арабиста, поэта М.К. Куркиева навсегда остались в памяти его земляков.

Великая Отечественная война вписала в историю Ленинграда имена мужественных сынов и дочерей ингушского народа, которые участвовали в обороне блокадного Ленинграда и защищали подступы к нему от фашистов. Сейчас известно около 200 ингушей — защитников Ленинграда, среди них такие выдающиеся герои, как Албаков Ахмед Изнаурович, Гудантов Руслан Борисович, Албогачиева Тамара Исмаиловна, Досхоев Осман Хадисович, Дзауров Магомет Гейдиевич, Дидигов Илья Сатоевич, Келигов Томат Муниевич, Накастхоев Багаудин Бей-Султанович, Матиев Осман Артоганович, Тутаева Асият Идрисовна, Чахкиев Хасан Магомедович и многие др.

Прославленные летчики Ингушетии защищали небо над Ленинградом. Так, экипаж, в котором служил Хаматхан Мурцалович Албогачиев, 25 октября 1942 г. сбил сразу три вражеских самолета, за что был награжден медалью «За отвагу». А первым летчиком-ингушом, закончившим Гатчинскую школу летчиков еще до революции 1917 г., был сын известного ингушского ученого-этнографа и просветителя Чаха Ахриева — Ахриев Рашид-Бек Чахович. Уже в 24 года он участвовал в Первой мировой войне. Рашид-Бек состоял в летном отряде особого назначения под командованием генерал-майора Чанкатадзе. Выполняя полеты по маршруту Ленинград — Москва, он доставлял в блокадный город боеприпасы и продовольствие. В конце 1942 г. он погиб[1].

Подвиг кандидата медицинских наук Асият Тутаевой увековечен на мемориальной доске погибших сотрудников Санкт-Петербургского медицинского института[2]. Работая в санитарно-эпидемиологическом госпитале на Ленин-

[1] См.: *Албогачиева М.С. — Г.* Ингуши в Петербурге // Материалы научно-практических конференций и семинаров «Город нашей общей судьбы». Краткое содержание докладов. СПб., 2004. С. 115–125.

[2] См.: *Мальсагова А.Х., Олигова З.И.* Женщины-ингушки в Великой Отечественной войне 1941–1945 годов // Вопросы истории Ингушетии. Вып. 1. Магас, 2004. С. 103.

градском и Украинском фронтах, она спасла жизнь тысячам людей. В 1944 г. она погибла от рук фашистов.

Пережив тяготы депортации, ингуши возвращаются в город на Неве. В 1958 г. приезжают учиться на целевые места на актерское отделение Ленинградского государственного института театра, музыки и кинематографии для создания при Чечено-Ингушском драматическом театре ингушской труппы с последующим набором талантливой молодежи ингушской национальности, первые студенты: Суламбек Саадулович Катиев, Магомед Ахмедович Дакиев, Магомед Мухтарович Цицкиев, Суламбек Ахмедович Мамилов. Получив достойное образование, они внесли большой вклад в развитие ингушской, советской, российской культуры, став известными режиссерами и актерами.

Такова история. А как живет ингушская община сегодня?

В настоящее время в Петербурге и Ленинградской области проживает более 5000 ингушей. Ингуши-петербуржцы — это студенты престижных российских вузов, специалисты в самых различных областях, ученые, врачи, деятели культуры и искусства. Среди них много известнейших имен, прославивших ингушский народ в России и мире. Проживая вдали от родины, ингуши не теряют связь с родной землей. Поддержанием ингушских традиций и культуры занимается ингушский культурный центр «Таргим», работа которого была начата в 1997 и возобновлена в 2013 г. Активисты «Таргима» — ингушская молодежь — проводят различные культурные, просветительские, воспитательные, спортивные и многие другие мероприятия, организуют встречи с интересными людьми. Активистов «Таргима» волнует не только судьба своих соплеменников, но и единоверцев. Так, например, для участия в круглом столе на тему: «Актуальные вопросы выходцев стран арабского мира в молодежной среде Санкт-Петербурга» в качестве экспертов были приглашены директор Центра российско-арабского сотрудничества Ваддах Ал-Джунди, руководитель союза арабских студентов Санкт-Петербурга Абдуллах Аль-Кадасия, кан-

дидат физико-математических наук, предприниматель сирийского происхождения Тайсир Джаррах, специалист по миграционным вопросам в сфере вынужденных переселенцев и беженцев Денис Звонарев[1].

Полномочным представителем Республики Ингушетия в Санкт-Петербурге и Ленинградской области является Хаутиев Юнус Султанович, который находится в постоянном контакте как с главой РИ Юнус-Беком Баматгиреевичем Евкуровым, так и с администрацией культурной столицы. Во время своих рабочих визитов в город на Неве глава РИ организует встречи с представителями ингушской общины, ингушской молодежью, решая насущные вопросы, возникающие в огромном городе. Одна из важнейших проблем, помочь которую ингуши просят Юнус-Бека Баматгиреевича, строительство мечети в Санкт-Петербурге.

Религиозная жизнь ингушской общины сосредоточена вокруг Местной религиозной организации мусульман Санкт-Петербурга (далее — МРОМ) «Зикр». МРОМ «Зикр» зарегистрирована в Духовном управлении мусульман РФ в 2007 г., а с 2009 г. ведет свою активную деятельность. Возглавляет «Зикр» Магомед Абдулсаламович Хадзиев, выпускник Исламского института Республики Ингушетия и Санкт-Петербургского государственного университета технологии и дизайна. Основными целями и задачами организации, обозначенными в ее Уставе, являются:

- совместное осуществление прав граждан на свободу вероисповедания, в том числе для совместного исповедания и распространения ислама;
- совершение богослужений, религиозных обрядов и церемоний;
- обучение исламу и религиозное воспитание своих последователей;
- руководство духовной и религиозно-образовательной жизнью мусульманского сообщества города Санкт-

[1] http://vk.com/ingushetia

Петербурга, реализация его законных интересов и прав в области мусульманского вероисповедания.

Согласно Уставу МРОМ «Зикр», в молельном доме, находящемся неподалеку от станции метро «Василеостровская», еженедельно проводятся пятничные (джума) намазы, праздничные намазы по случаю двух мусульманских праздников: праздника Разговения «Ид аль-фитр» и праздника Жертвоприношения «Ид аль-адха». Деятельность МРОМ «Зикр» поддерживается благодаря добровольным пожертвованиям большого числа представителей ингушской общины. На собранные средства оказывается помощь малоимущим, больным и всем, кто в ней нуждается. Необходимо отметить, что активное участие в жизни МРОМ «Зикр» принимают представители братского ингушам народа — чеченцы. Многие мероприятия организуются и проводятся совместно. Важно, что участниками пятничных и праздничных намазов являются не только вайнахи, но и представители самых разных народов, исповедующих ислам. Проведение никяха, регуляция семейно-брачных отношений, организация похорон, посещение больных — вот примеры тех проблем, которые решаются силами МРОМ «Зикр».

МРОМ «Зикр» ведет активную религиозную образовательную и просветительскую деятельность, в частности, организованы курсы арабского языка и курсы по изучению Священного Корана. За годы существования организации более 20 человек приняли ислам в стенах молельного дома МРОМ «Зикр». В 2013 г. при финансовой поддержке представителей ингушской общины был впервые издан «*ГІалгІай — Іарабий мотт*» (ингушско-арабский словарь)[1].

Духовная жизнь общины, символично отраженная в ее названии — «Зикр», связана с учением и религиозными практиками выдающего северокавказского религиозного деятеля XIX в. шейха кадирийского тариката Кунта-Хаджи Кишиева, чьи пацифистские идеи легли в основу учения непротивления злу насилием великого русского писателя

[1] См.: *Абдулкаиров А.* ГІалгІай — Іарабий мотт. СПб., 2013. 504 с.

Льва Толстого[1]. Большинство ингушей являются последователями суфийского братства Кунта-Хаджи; именно благодаря проповеднической деятельности этого великого миротворца ислам в середине XIX столетия приняла большая часть ингушей. Свою деятельность Кунта-Хаджи вел в очень тяжелое время, когда противостояние горцев и царской армии достигло своего апогея и привело к уничтожению большого числа мирных жителей.

Религиозно-философское учение Кунта-Хаджи представлено в источнике на арабском языке, изданном в 1911 г. в Петровске: «*Тарджамат макалати аш-шейх Кунта*». Суть учения Устаза излагается во многих изданиях, опубликованных как в России, так и за рубежом, в частности, в сборнике «Шейх, Уста, Овлия Кунта-Хаджи Кишиев»[2], в работах чеченского исследователя В. Х. Акаева[3]. Необходимо отметить, что сам шейх не писал религиозных трактатов; высказывания шейха, его идеи и речи собраны и записаны его учениками и были изданы в Буйнакске и Порт-Петровске (Дагестан), а также до сих пор в рукописном варианте ходят среди его последователей. Учение Кунта-Хаджи распространилось в Чечне и Ингушетии (это наиболее многочисленный ингушский вирд) и в некоторых, приграничных с Чечней, районах Дагестана (его последователями стали андийцы и аварцы, проживающие в районе Анди, Ботлиха и Ашильта)[4], в Пригородном районе Республики Северная Осетия — Алания, в Казахстане, Узбекистане и Киргизии[5].

Одним из важнейших аспектов учения Кунта-Хаджи было то, что шейх призывал своих соотечественников к сохране-

---

1 См.: *Вахидова М.* Влияние учения Кунта-Хаджи на мировоззрение Толстого // Шейх, Устаз, Овлия Кунта-Хаджи Кишиев / авт. проекта и сост. Р. — Х. Ш. Албагачиев. Нальчик, 2012. С. 533–541.

2 Шейх, Устаз, Овлия Кунта-Хаджи Кишиев / авт. проекта и сост. Р. — Х. Ш. Албагачиев. Нальчик, 2012. 665 с.

3 См.: *Акаев В. Х.* Шейх Кунта-Хаджи: жизнь и учение. Грозный, 1994. 128 с.; *Он же*. Суфийская культура на Северном Кавказе: теоретические и практические аспекты. Грозный, 2011. 208 с.

4 См.: *Вачагаев М.* Шейхи и зияраты Чечни. М., 2009. С. 156.

5 См. там же. С. 58.

нию веры и достижению спасения в условиях немусульманской власти, которая установилась в то время на Северном Кавказе. Для измученных войной людей это было очень важно. Ему приписывают следующую проповедь, которую он произнес перед своими последователями до своего ареста: «Братья! Мы из-за систематических восстаний катастрофически уменьшаемся. Царская власть уже твердо укрепилась в нашем крае. Я не верю в сообщения и «разговоры» (хабары), что из Турции придут войска для нашего освобождения, что турецкий султан (хункар) желает нашего освобождения из-под ига русских. Это неправда, ибо султан сам является эксплуататором своего народа, как и другие арабские правители. Верьте мне, я все это видел своими глазами. Дальнейшее тотальное сопротивление властям Аллаху не угодно! И если скажут, чтобы вы шли в церкви — идите, ибо они только строения, — а мы в душе мусульмане. Если вас заставляют носить кресты — носите их, так как это только железки, оставаясь в душе мусульманами. Но! Если ваших женщин будут использовать и насиловать, вас заставлять забыть язык, культуру и обычаи, — подымайтесь и бейтесь до последнего оставшегося! Свобода и честь народа — это его язык, обычаи и культура, дружба и взаимопомощь, прощение друг другу обид и оскорблений, помощь вдовам и сиротам, разделение друг с другом последнего куска хлеба»[1].

Смирение, терпение, непротивление злу, аскетизм, духовное очищение и совершенствование, братство, взаимопомощь, милосердие, чистота сердца — вот основные нравственные ценности, которые проповедовал шейх. Таким образом, идеология кадирийа, в частности учение Кунта-Хаджи, призывало его последователей к мирной жизни и прекращению сопротивления, которое могло привести к тотальному уничтожению целых народов[2].

---

1 *Ошаев Х.* Мюридизм в Чечне // Революция и горец. — 1930. № 9–10. С. 48; Цит. по: *Акаев В.* Суфийская культура на Северном Кавказе. Грозный, 2011. С. 96.

2 См.: *Акаев В.Х.* Распространение и утверждение ислама // Чеченцы / отв. ред. Л. Т. Соловьева, В. А. Тишков, З. И. Хасбулатова; Ин-т этнологии и антрополо-

Большое значение Кунта-Хаджи отводил общению мюрида со своим устазом. Суть учения шейха заключает в себе следующие основные принципы:

1. Мюрид со своим шейхом должен иметь неразрывную связь.
2. Сердце мюрида должно быть свободно от зависти.
3. В своем присутствии мюрид не допускает осуждения людей, поскольку это страшный грех.
4. Мюрид обязан относиться к людям уважительно.
5. Мюрид не должен допускать злословие на брата-мусульманина. Если же это при нем происходит, то должен немедленно опровергнуть наговор.
6. В обязанности мюрида-кунтахаджинца входит почитание любого другого устаза как своего, даже если тот находится во вражде с его устазом. Устаз является посредником между мюридом и богом. Условие приближения к богу — строгое соблюдение всех установлений зикризма, следование за своим устазом. Устаз является ответчиком перед Аллахом за образцовое поведение своего мюрида»[1].

Чистота помыслов, чистота сердца, сострадание и помощь бедным и обездоленным — вот что должно быть главным для верующего человека. Однажды верующий спросил у Кунта-Хаджи: «Я хочу надеть на свою голову чалму. Правильно ли это?» Кунта-Хаджи ответил: «Сначала обвяжи свое сердце чалмой, очищаясь от греха, пороков, а затем голову. Если ты хочешь носить чалму не ради Бога, а ради славы, оставляя при этом «грязным» сердце, то это повернется против тебя»[2].

Проповедуя высокие нравственные идеалы, шейх сам был образцом святости, скромности, аскетизма и нравственной чистоты. Он отказывался от тех даров, которые приносили

гии имени Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Комплексный научно-исследовательский ин-т имени Х. И. Ибрагимова РАН. М.: Наука, 2012. С. 310–318 (Народы и культуры). С. 435.

1 *Акаев В. Х.* Шейх Кунта-Хаджи: жизнь и учение. Грозный, 1994. С. 51.

2 Там же. С. 52.

ему последователи. Кунта-Хаджи осуждал такие качества, как зависть, гордыня, высокомерие, злость, неуважение к людям, пренебрежительное отношение к бедным людям.

Практической частью учения Кунта-Хаджи является ритуал громкого зикра — ритуал поминания Аллаха, которое сопровождается движениями по кругу. Эти движения сначала медленные, а затем ускоряются; движения чередуются с остановками. «Интенсивное отправление зикра часто приводит исполнителя его в экстатическое состояние (*шовкъ* — чеч.). Считается, что достигающий состояния экстаза отмечен божьей печатью, и он как бы приближается к Богу»[1].

В Санкт-Петербурге, в молельном доме МРОМ «Зикр», кунтахаджинцы практикуют зикр дважды в неделю: вечером по средам и воскресеньям. Эти дни определил как обязательные для зикра Устаз Кунта-Хаджи. Под утро в понедельник появился на свет пророк Мухаммад, а под утро в четверг — Кунта-Хаджи.

Мне довелось присутствовать на зикре в северной столице. Мюриды Кунта-Хаджи собрались на зикр после вечернего намаза. Участниками зикра были мужчины разного возраста: от совсем молодых, которые недавно начали свою религиозную практику, до пожилых, которые участвуют в зикре уже много лет. В зикре в тот день принимали участие 15 человек. Общее число мюридов, участвующих в зикре в Санкт-Петербурге, в среднем 25–30 человек. По поводу памятных дат, например 23 февраля, когда чеченцы и ингуши поминают жертвы сталинской депортации, на зикр собирается до 80 человек.

Многие мюриды одеты в соответствующую одежду: свободную удлиненную рубашку с воротником-стойкой, застегнутую наглухо, и широкие брюки. Цвет одежды — серый, коричневый, светло-сиреневый, черный. У всех мюридов на голове обязательно надета тюбетейка, как правило, с кисточкой.

[1] *Акаев В. Х.* Суфийская культура на Северном Кавказе. Грозный, 2011. С. 57.

Чтобы понять суть ритуала громкого зикра кунтахаджинцев, необходимо ознакомиться со структурой религиозной общины. Возглавляет суфийское братство глава общины, глава мюридов *тхьамад*, который выполняет функцию духовного руководителя и следит за соблюдением правил общежития в братстве[1]. *Тхьамад* решает вопросы примирения при возникающих конфликтах в общине, возглавляет мовлид, похоронную процедуру. *Тхьамад* встречает и провожает гостей, пришедших на похоронную процедуру; после зикра он рассказывает изречения Устаза. *Туркх*, его заместитель, — руководит ритуальной практикой коллективного зикра[2]. *Туркхов* может быть несколько (два-три, а иногда их число в общине достигает шести-семи).

Во время зикра руководит действием мюридов *туркх*, который стоит за пределами круга и следит за тем, чтобы правильно и точно соблюдалась последовательность действий и движений, чтобы уставшие и начинающие мюриды не нарушали ритма зикра. В кругу находится *зикар хьалхе (досл.* первый в зикре*)* — тот участник, который «управляет» зикром. Он периодически дает команду о смене скорости и смене направлений движения. Это опытный мюрид, который обладает знаниями о том, как правильно вести зикр. Выбирает его *туркх*, который наблюдает и за его действиями. Если ведущий устал, то он выходит из круга, а *туркх* сообщает другому опытному участнику зикра о том, что управление зикром переходит к нему. Это сообщение носит символический характер: *туркх* может похлопать ладонью по плечу того, к кому переходит руководство зикром.

«Со стороны четко видно, что бег по кругу — это не просто бег, а существенный элемент зикра: члены вирда делают упор на правую ногу и устремляются в круг, который завораживает тех, кто наблюдает со стороны»[3]. Действительно,

[1] См.: *Булатов А. О.* Суфизм на Северо-Восточном Кавказе. История и трансформации. М., 2006. С. 104.

[2] См.: *Хизриева Г.* Вирдовые братства на Северо-Восточном Кавказе // Минарет. 2007. № 2–3; http://www.idmedina.ru/books/history_culture/?103

[3] *Вачагаев М.* Шейхи и зияраты Чечни. М., 2009. С. 60.

движение во время зикра начинается с правой ноги; мюриды с правой ноги входят в круг и с правой ноги начинают движение по кругу.

После зикра при необходимости или по просьбе кого-либо из членов общины проводится мовлид. Мовлид устраивают по разным поводам: кончина или годовщина смерти родственника или же радостный повод: например устройство на работу. Тот, кому читают мовлид, делает *сагIа* — добровольное пожертвование в пользу членов общины, т. е. организует угощение для мюридов. *СагIа* может сделать как один из тех, кто участвует в зикре, так и любой другой мусульманин. Меню угощения не является строго регламентированным; обязательным во время мовлида должно быть наличие на столе соли и воды (начало и окончание трапезы солью является сунной. В одном из хадисов Пророка (*да благословит его Аллах и приветствует*) сказано, что до начала приема пищи и после еды следует тремя пальцами правой руки положить щепотку соли в рот. В этом есть лечение от 70 болезней). Тот мусульманин, которому читают мовлид, может сделать дома и привезти в мечеть готовую еду либо приготовить все в мечети. Трапеза во время мовлида не должна сопровождаться посторонними разговорами; говорить можно только по одному, чтобы не было шума, и темы должны касаться только религиозных вопросов. За порядком во время мовлида следит *туркх*.

После зикра его участники исполняют религиозные песнопения — назмы, в которых воспеваются деяния Пророка и его сподвижников, жизнь Устаза, членов его семьи. Как ритмичные мелодичные религиозные формулы (Богопоминания), которые являются основным содержанием зикра, так и назмы, исполняются участниками с очень сильными хорошими голосами, которым мог бы позавидовать профессиональный певец, и являются очень ярким образцом северокавказской религиозной культуры.

Таким образом, жизнь ингушей в Санкт-Петербурге неразрывно связана с традиционной культурой и исламом.

Ислам является источником норм общественной морали и нравственности, основой духовного развития, регулирует общественное и личное поведение. Нормы ислама прочно вошли в бытовую обрядность народов, его исповедующих. Ингуши-петербуржцы, чья жизнь временно или постоянно связана с судьбой культурной столицы России, в целом хорошо интегрированы в городскую жизнь. Впитав лучшие образцы ингушской, российской, европейской и питерской культуры, сыны Ингушетии вписывают свои имена в славную историю города на Неве.

БЕККИН Р.И.

«… НА УСТРОЙСТВО ПОСТОЯННОЙ МЕЧЕТИ… УПОТРЕБИТЬ МОЖНО И КУХОННОЕ ЗДАНИЕ» (КРАТКАЯ ИСТОРИЯ МУСУЛЬМАНСКОЙ МОЛЕЛЬНИ В КРОНШТАДТЕ)

Представители мусульманских народов (татары и башкиры) были среди первых строителей оборонительных сооружений на острове Котлин. Уже к середине XVIII в. в Кронштадте образовалась небольшая татарская община, состоявшая не только из числа бывших моряков, но и из торговых людей. О тех временах напоминает название Сайдашной улицы (в настоящее время — ул. Велещинского). Данная улица получила свое наименование по довольно распространенной татарской фамилии Сайдашев (Сайдаш). Название Сайдашная известно с 1740 г., именно здесь изначально селились татары, занимавшиеся мелочной торговлей в так называемых Татарских рядах, стоявших параллельно Гостиному двору (по Соборной улице — ныне улице Карла Маркса).

По данным на 1850 г., число мусульман-военнослужащих в Кронштадте достигало 800 человек (в том числе служащих при Морском ведомстве — 600 человек, при Сухопутном ведомстве — 150 человек, не служащих разного звания — около 50 человек)[1]. Такая сравнительно многочисленная община нуждалась в специальном помещении для совершения пятничных и праздничных молитв.

С конца 1770-х — начала 1780-х гг. служащие на флоте мусульмане по «безгласному дозволению» военного начальства молились в одном из казенных помещений. После

[1] Подробнее об этом см.: Переписка с командиром Северного округа о перестройке помещения прачечной для мечети и синагоги в Кронштадте (1850–1852) // РГАВМФ. Ф. 393. Оп. 1. Д. 134.

Беккин Ренат Ирикович — д-р экон. наук, зав. каф. востоковедения и исламоведения, Казанский (Приволжский) федеральный университет (420111, Россия, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Пушкина, д. 1/55). E-mail: bekkin@mail.ru

восшествия на трон император Павел I разрешил выделить под нужды мечети часть помещения, принадлежавшего Морскому ведомству[1]. Роль муллы (до введения штатной должности военно-морского *ахуна* в 1845 г.) выполнял один из нижних чинов, наиболее сведущий в вопросах мусульманского богослужения.

Известно, что в самом начале 1840-х гг. татарская молельня (*мусалля*)[2] размещалась в служебном помещении (службе) под номером 205 при одном из новослужительских флигелей, расположенном в казармах для флотских экипажей (по Павловской улице). Это было буквально в нескольких сотнях метров от Татарских рядов. В этом же здании находилась и еврейская синагога.

Но в 1843 г. здание службы было обращено в кухню для нижних чинов. Мусульманам предложили под молельню площади, отведенные в свое время под госпитальную кухню. Эта кухня занимала часть здания (отмеченного в планах под номером 209), построенного еще в 1787 г. поблизости от прежнего местонахождения молельни. Вместе с тем оговаривалось, что молельня будет находиться в помещениях бывшей госпитальной кухни временно, поскольку «ни синагога, ни мечеть в составе казарм оставаться не могут»[3]. В связи с этим морским начальством было предписано ограничиться самыми необходимыми исправлениями в указанных помещениях, для того чтобы они могли вмещать верующих количеством до 500 человек, хотя количество мусульман в Кронштадте к тому времени, как было отмечено выше, достигало 800 человек.

---

1 По прошению Шаги-Ахмета Тефкелева о молитвенном доме и отведении места для кладбища // РГИА. Ф. 1374. Оп. 2. Д. 1112. Л. 2об.

2 По нашему мнению, различие между мечетью и молельней состоит в том, что мечеть занимает отдельное здание, а молельня лишь часть помещений в каком-либо доме, изначально не предназначавшемся для подобных целей. В данной статье мы будем употреблять термины «мечеть» и «молельня» в качестве синонимов.

3 Об исправлении прежней госпитальной кухни… Часть Генерального плана города с показанием предполагаемого помещения под мечеть на месте бывшей госпитальной кухни (1850) // РГАВМФ. Ф. 84. Оп. 1. Д. 4064. Л. 29об.

На время подготовки бывшей госпитальной кухни под размещение там мусульманской молельни и синагоги их временным местоположением выбрали 5-й новослужительский флигель. Таким образом, центры духовной жизни татар и евреев Кронштадта вновь оказались под одной крышей.

Между тем вопрос о будущем мечети по-прежнему оставался на повестке дня. В ходе переписки между чиновниками возникло предложение переселить мусульманскую молельню и синагогу из казарменных помещений в город. Для этих целей предполагалось за счет средств морского ведомства нанять для указанных центров духовной жизни мусульман и евреев дом (или дома — в зависимости от суммы расходов). Был проведен опрос местных домовладельцев. Результаты оказались неутешительными: «На отношение сего Департамента от 20 мая № 1549 имею честь ответствовать, что для татарской мечети и еврейской синагоги нанять обывательский дом весьма затруднительно, ибо хозяева домов никак не соглашаются отдавать дом под таковые помещения иноверческих молелень, и особенно для еврейской синагоги…»[1]

Только некий Форстер согласился сдать свой трехэтажный дом на Высокой улице за 2000 руб. ассигнациями в год (571 руб. 42 6/7 коп. серебром). Цена эта показалась чиновникам неоправданно высокой[2]. В противном случае, мы бы имели уникальный случай сосуществования мечети и синагоги в одном частном доме.

В итоге, мусульманская молельня все-таки переехала в помещения бывшей госпитальной кухни. Здесь были размещены сама мечеть, квартира *ахуна* и его помощника, а также прачечная и цейхгауз. Но не успели мусульмане обустроиться на новом месте, как им пришлось снова менять

---

1 Об исправлении прежней госпитальной кухни… Часть Генерального плана города с показанием предполагаемого помещения под мечеть на месте бывшей госпитальной кухни (1850) // РГАВМФ. Ф. 84. Оп. 1. Д. 4064. Л. 38.

2 См.: Там же.

адрес. Дело в том, что на здание бывшей госпитальной кухни стала претендовать церковь. Вопрос был решен мгновенно: в течение одной недели часть дома, в котором располагалась прежде госпитальная кухня, была передана под устройство там православной церкви.

Мечети потребовалось срочно выезжать. В сентябре 1850 г. после переписки между ведомствами было принято решение отдать под мусульманскую молельню и синагогу одноэтажное здание прачечной между 4-м и 5-м служительскими корпусами. Его предполагали перестроить. На ремонт прачечной из казенных средств было выделено 4846 руб. 80 ½ коп[1]. В то же время на обустройство помещений бывшей госпитальной кухни, переданных церкви (там, где некоторое время находилась мусульманская молельня), выделили 48 572 р. 39 ½ коп.[2]

Важнейшим фактором, влиявшим на нерасторопность чиновников в деле решения вопроса с местонахождением *мусалли*, была позиция Николая I. Император был категорически против устройства в Кронштадте постоянной мечети. В своей резолюции на представленный доклад о выделении помещения для мусульманской молельни он написал, что «на устройство постоянной мечети не соизволяет, но разрешает наподобие того, что используется в Петербурге, отводить для магометанских празднований временные помещения, на что употребить можно и кухонное здание, состоявшее предметом настоящего доклада 15 ноября 1850 г.»[3]. Это означало, что не было никакого смысла производить серьезную перестройку и ремонт помещений, временно предоставляемых для совершения мусульманами богослужения. При этом при появлении других претенден-

---

1 Об исправлении прежней госпитальной кухни… Часть Генерального плана города с показанием предполагаемого помещения под мечеть на месте бывшей госпитальной кухни (1850) // РГАВМФ. Ф. 84. Оп. 1. Д. 4064. Л. 38.

2 См.: Там же.

3 Переписка с командиром Северного округа о перестройке помещения прачечной для мечети и синагоги в Кронштадте (1850–1852) // РГАВМФ. Ф. 393. Оп. 1. Д. 134. Л. 63об.

тов на комнаты, отведенные под молельню, приоритет отдавался им, а не мусульманам. Это ярко продемонстрировал случай с церковью. Чуть позже ситуация повторилась. Прачечную так и не передали верующим для размещения там молельной. В 1852 г. было принято решение поместить там нижних чинов. В дальнейшем, как мечеть, так и синагога, неоднократно меняли свое местоположение, перемещаясь из одного служебного помещения в другое.

Наконец, в 1870 г. под мусульманскую молельню было разрешено приспособить второй этаж казенного здания под № 646 на пересечении ул. Петербургской (нынешней Ленинградской) и Чеботарёвой (нынешней ул. Мануильского). Этот дом был приобретен морским ведомством еще в 1806 г. у контр-адмирала Сорокина за 10 000 руб. Приспособление части данного здания под мечеть в 1870 г. обошлось казне в 714 руб.[1]

Новая молельня располагалась в двух соединенных между собой комнатах на втором деревянном этаже дома. Со второго этажа во двор вела узкая лестница с коридором. Общая площадь молельни (включая квартиру *ахуна* и его помощника) составляла 47 кв. саженей. Собственно же площадь молельни была 16,8 кв. саженей (76 кв. м), не считая передней площадью 3,2 кв. сажени (14,4 кв. м)[2]. Последняя с трудом вмещала одежду и обувь прихожан, особенно в такие праздники, как Курбан-байрам и Ураза-байрам. В такие дни, когда число молящихся могло достигать нескольких сотен человек, под нужды молельни использовались служебные квартиры военного *имама* (*ахуна*) и его помощника, а также комната сторожа с небольшой кухонькой, при-

[1] См.: Докладная записка по вопросу о постройке в Кронштадте военно-морской соборной мечети. План мечети (1910) // РГАВМФ. Ф. 417. Оп. 2. Д. 1239. Л. 130.

[2] См.: *Исакова Е.В., Шкаровский М.* В. Храмы Кронштадта. СПб., 2004. С. 364; Докладная записка по вопросу о постройке в Кронштадте военно-морской соборной мечети. План мечети (1910) // РГАВМФ. Ф. 417. Оп. 2. Д. 1239; О постройке военно-морской мечети в г. Кронштадте (1910–1911) // РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 518.

хожая с кладовкой и умывальня на первом каменном этаже того же дома. Все это, впрочем, не решало проблемы отсутствия полноценного молельного дома для мусульманской общины Кронштадта, продолжавшей нуждаться в мечети. Согласно первой переписи населения Российской империи 1897 г., в Кронштадте проживало 59 525 человек, в том числе 478 мусульман (350 мужчин и 128 женщин)[1].

Долгое время местные власти не разрешали возведение над мечетью минарета или даже полумесяца. Чиновники полагали, что появление полумесяца над одним из малоприметных зданий на окраине города будет оскорблять чувства православных обитателей Кронштадта. Лишь в феврале 1905 г. над крышей мечети был помещен небольшой полумесяц. Вот что писал об этом петербургский краевед П. Н. Столпянский, автор «Историко-общественного путеводителя по Кронштадту», изданного в 1923 г.: «По той же Петербургской улице, через квартал, помещается на углу небольшой деревянный домик, на одном из флюгеров которого приделан серп месяца; он так мал, что обыкновенно и не замечается. Это и есть магометанская мечеть»[2].

Между тем здание, где располагалась молельня, становилось все более ветхим. Еще в 1903 г. в «Кронштадтском вестнике» появился материал, в котором автор ратовал за постройку новой мечети на месте нынешней *мусалли*: «Дом слишком дряхлый и своим видом далеко не способствует украшению Петербургской улицы. С постройкой мечети улица примет более благообразный вид»[3]. В 1905 г. находившийся в аварийном состоянии надворный флигель пришлось разобрать. Подвергся некоторой модификации и весь второй этаж здания. Была сделана двухэтажная при-

---

1 См.: Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. XXXVII. С. — Петербургская губерния. СПб., 1903. С. 259.

2 *Столпянский П.Н.* Путеводитель по Кронштадту: исторические очерки. М., 2011. С. 58–59.

3 Кронштадтский вестник. 1903. 13 августа // цит. по: *Исакова Е.* В., *Шкаровский М. В.* Храмы Кронштадта. СПб., 2004. С. 364.

стройка для ватерклозета и лестничной клетки. На ремонт было израсходовано 6446 руб.[1]

Но это не сняло вопроса о необходимости постройки новой мечети. По данным на 1910 г., в городе насчитывалось уже 923 мусульманина, в том числе 374 постоянно проживающих, 414 из числа приезжающих на сезонные заработки, из нижних чинов сухопутного гарнизона — 58, Морского ведомства — 77 человек. В праздничные дни число посетителей *мусалли* достигало 1000 человек. Помещение, занимаемое молельней, с трудом вмещало такое количество народа[2].

В 1910 г. военно-морским *ахуном* Кронштадта становится Алиакбер Бедритдинович (Бядретдинович) Алтонбаев. Ранее он выполнял должность *муэдзина*, когда его брат Ибрагим служил военно-морским *ахуном*. Алиакбер Алтонбаев активно берется за решение вопроса о строительстве мечети. В том же 1910 г. мусульмане Кронштадта обратились к властям с просьбой разрешить сбор средств на строительство каменной военно-морской мечети. Предполагалось, что она сможет вместить не менее 900 человек — как из числа военных, так и гражданских лиц. Было намечено место для нахождения мечети — задняя часть двора дома № 646 на пересечении Петербургской и Викторской улиц (в настоящее время утраченной, вошедшей в застройку улиц Мануильского и Пролетарской). Для реализации проекта строительства нового здания требовалось около 75 000 руб.

Получение разрешения на возведение мечети было в те времена делом таким же нелегким, как и сто лет спустя.

В состав Комитета по постройке мечети в Кронштадте вошли уважаемые в городе-крепости люди. Так, роль председателя комитета была отведена главному командиру порта и военному губернатору вице-адмиралу Р. Н. Вирену.

---

1 См.: Докладная записка по вопросу о постройке в Кронштадте военно-морской соборной мечети. План мечети (1910) // РГАВМФ. Ф. 417. Оп. 2. Д. 1239. Л. 130.

2 См.: О постройке военно-морской мечети в г. Кронштадте (1910–1911) // РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 518. Л. 4.

Членами комитета стали начальник штаба крепости, главный доктор Николаевского морского госпиталя В. И. Исаев, депутат Государственной думы 3-го созыва А. — О. Сыртланов, военно-морской *ахун* А. Б. Алтонбаев и др. Среди членов комитета был морской офицер, герой Русско-японской войны И. И. Ислямов.

Автором проекта будущей мечети стал архитектор Г. А. Косяков[1].

Присланный из Петербурга чиновник Департамента духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел в своем заключении признал целесообразность строительства мечети в предложенном Алтонбаевым месте, отметив то обстоятельство, что она будет располагаться вдали от православных храмов и не станет доминантой города. Казалось бы, наконец у мусульманской общины Кронштадта, насчитывавшей двухсотлетнюю историю, появилась возможность иметь полноценную мечеть.

Однако премьер-министр и министр внутренних дел П. А. Столыпин выступил против сбора средств на строительство мечети. Столыпин также высказался против придания будущей мечети статуса военно-морской, ссылаясь на то, что она будет служить всем мусульманам, а не только военным. Одним из главных аргументов против строительства мечети, выдвинутых Столыпиным, было то, что это будет на руку панисламистам, которые преследуют «свои религиозно-политические цели, а не исключительно цели удовлетворения религиозных нужд местных мусульман»[2].

Таким образом, мусульманам Кронштадта было отказано в сборе средств во всероссийском масштабе. Единственной возможностью было построение мечети за счет местной общины, что представлялось нереалистичным, учитывая значительность требуемой суммы. Мусульмане вынужде-

[1] В настоящее время макет мечети находится в запасниках архитектурно-художественного музея в Кронштадте, а с эскизным рисунком проекта можно ознакомиться в музейной экспозиции Морского собора.

[2] Ислам в Петербурге: энциклопедический словарь. М.; Н. Новгород, 2009. С. 189.

ны были довольствоваться прежним зданием молельни — вплоть до Октябрьской революции.

В 1919 г. здание *мусалли* на углу улиц Петербургской и Чеботарёвой было передано мусульманам в лице учрежденного в 1918 г. мусульманского демократического комитета «Хуррият» («Свобода») во главе с Султаном Хисамутдиновым в бессрочное и бесплатное пользование. На тот момент мусульманская община города поредела и насчитывала в своих рядах 141 человек. К 1921 г. численность общины увеличилась до 350 человек[1].

В 1920-е гг. религиозные обряды совершались в мечети по пятницам с 12.00 до 13.30. Мечеть также работала в дни мусульманских праздников. Начиная со второй половины 1920-х гг., на фоне усиливавшейся антирелигиозной пропаганды положение мусульманской общины города стало ухудшаться. Прежние льготы были отменены. В 1926 г. из Кронштадта выслали *имама* и четырех членов приходского совета мечети. В 1927 г. командир порта предъявил мечети иск на сумму 1000 руб. за неуплату в течение многих лет арендной платы[2]. Это противоречило условиям, на которых мечеть в 1919 г. передавалась мусульманам: она была освобождена от уплаты налогов и передавалась в бессрочное и бесплатное пользование верующим. 27 ноября 1927 г. мечеть выселили из занимаемого ею более пятидесяти лет здания, а доходы от проданного имущества были направлены в казну. Само здание мечети было утрачено в середине XX в. В настоящее время ближе всего к месту, где располагалась мусульманская молельня, находится дом на углу улиц Мануильского и Ленинградской (Ленинградская ул., д. 3).

Дальнейшие попытки мусульман арендовать помещение для молитвы не увенчались успехом. К концу 1920-х гг. мусульманская община Кронштадта прекратила свое существование.

---

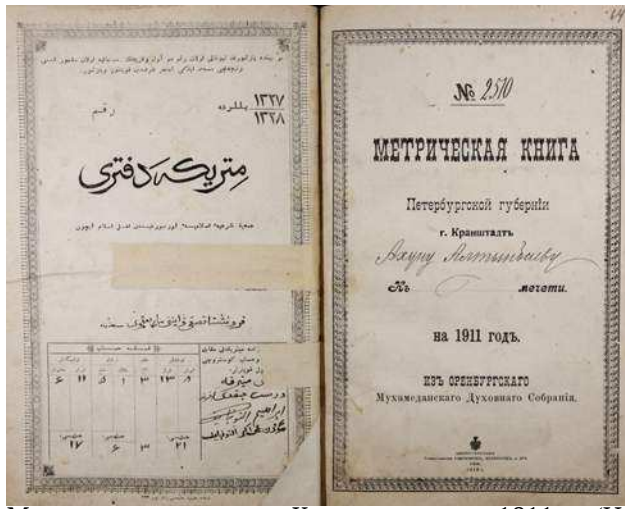
1 См.: *Исакова Е. В., Шкаровский М.* В. Храмы Кронштадта. СПб., 2004. С. 366.

2 См.: Там же. С. 367.

Татарская семья из Кронштадта, 1930-е гг.(Фото из семейного архива Р.И. Беккина

Макет мечети в г. Кронштадте (проект Г.А. Косякова). (Из запасников Музея истории Кронштадта) (Фото Р.И. Беккина)

Дом, стоящий на месте, где находилась мусульманская молельня в 1870–1927 гг. (Фото Р.И. Беккина)



№ 250

МЕТРИЧЕСКАЯ КНИГА

Петербургской губерніи

г. Кронштадтъ

Ахунд Мустафа

Мечети.

на 1911 годъ.

ИЗЪ ОРЕНБУРГСКАГО

Мухамеданскаго Духовнаго Собранія.

Метрическая книга г. Кронштадта на 1911 г. (Из фондов ЦГИА СПб)

Генеральный планъ

Части Г. Кронштадта, съ показаніемъ въ ней предполагаемаго помѣщенія для Татарской Мечети на мѣстѣ бывшей Госпитальной церкви сгорѣвшей 1862 г. іюня 1.

Объясненіе

А. Предполагаемая фасадъ къ Сторонѣ прилежащей с. Татарской Мечети Д. Прилежащая.

Генеральный план части г. Кронштадта с помещением, предполагаемым для устройства Татарской мечети (Из фондов РГА ВМФ)

ДОКУМЕНТЫ

II Международная
научно-образовательная конференция
«Бигиевские чтения»

РЕЗОЛЮЦИЯ

Санкт-Петербург, 20 мая 2015 г.

Мы, участники II Международной научно-образовательной конференции «Бигиевские чтения» («Мусульманская мысль в XXI веке: единство традиции и обновления»), прошедшей 17-20 мая 2015 г. в Санкт-Петербурге, заслушав и обсудив представленные доклады, обращаемся к лидерам международных исламских организаций и духовным наставникам, выпускникам исламских отечественных и зарубежных учебных заведений, представителям научного и экспертного сообщества, органам государственной власти и общественным организациям с нижеследующей резолюцией.

Вклад исламской цивилизации в сокровищницу мировой культуры неоспорим. Характерными чертами исламской культуры в периоды ее расцвета являлись общественная значимость интеллектуального труда, престиж учености и просвещенности, что обусловлено чрезвычайно важной ролью, которую отводит Коран, как основной религиозный источник, вопросам разума, размышления и познания.

На современном этапе интеллектуальное развитие мирового мусульманского сообщества, вытекающее из самой логики Священного Корана и опирающееся на интеллектуальное наследие исламской культуры видится нами в качестве воплощения установлений священного писания и как путь к преодолению имеющихся в мусульманском мире кризисных явлений, а также как способ сделать важные шаги навстречу гармоничному и устойчивому развитию всего мирового сообщества.

В этой связи мы считаем, что сегодня основными целями всех конструктивных сил мусульманского сообщества должны быть:

Консолидация уммы и мобилизация наиболее здоровых и ответственных сил международного мусульманского сообщества – духовных, социальных, интеллектуальных, культурных и т. д. вокруг идей устойчивого развития с опорой на традиционные религиозные ценности.

Объединение интеллектуальных ресурсов представителей учёного сообщества (улемов и исследователей) мировой уммы необходимо для решения текущих задач мусульман в меняющемся мире и ответа на вызовы современности.

Интеллектуализация уммы, вовлечение нового поколения мусульман в интеллектуальную работу и профессиональный рост как разумное средство выхода исламского мира из современного кризиса, противодействия экстремистским тенденциям.

Концептуализация уммы. Сложные и противоречивые процессы развития мусульманского сообщества необходимо наполнить позитивным смыслом, дать четкий и честный ответ на жизненно важные проблемы.

Эмансипация уммы. Выход мусульманского сообщества из глобальной маргинализации видится в вовлечении мусульманских масс в процессы общечеловеческого развития и созидания. Умма должна вносить свой важный вклад в общемировое развитие, способствовать утверждению принципов справедливости, многополярности, прав личности, народов, религиозных общин и государств, суверенитет которых (не только политический, но и духовный, культурный, морально-нравственный) сегодня подрывается различными силами.

Для реализации данных целей участники конференции считают необходимым:

1. Создание первого общемусульманского международного «мозгового треста» (think tank), призванного вывести на мировой уровень интеллектуальную экспертизу и аналитику, предоставляемую в мусульманской среде.

2. Создание публичного открытого периодического международного издания, призванного быть не только площадкой для диалога и поиска путей решения исламского мира,

но и системным организатором, собирателем и модератором разорванного интеллектуального пространства уммы. Это должно быть издание для мусульманской интеллектуальной дискуссии, а не орган какой-то партии, общины или отдельной личности.

3. Вывод на мировой уровень и обеспечение стабильного функционирования базирующейся на принципах ислама и в целом на общечеловеческих авраамических морально-нравственных ценностях правозащитной деятельности.

4. Привлечение к сотрудничеству интеллектуалов-немусульман, стоящих на позициях традиционализма, антиглобализма, привлечение к площадке форума духовных авторитетов иных религиозных традиций.

5. Создание постоянно действующих медиа-ресурсов (на различных языках - арабском, турецком, русском, английском и фарси): сайта, ежегодного альманаха, сборников по актуальным темам.

6. Проведение ежегодных международных конференций, круглых столов и иных мероприятий в разных странах, призванных способствовать продвижению идей созидания и развития на базе традиционных ценностей.

7. Организация курсов повышения квалификации и мастер-классов ведущих богословов и исследователей с целью воспитания новой ответственной интеллектуальной глобальной мусульманской элиты XXI в.

8. Актуализация классического исламского наследия (Коран, Сунна, труды улемов всех мазхабов) для формирования методологии позиционирования ислама в современном мире и совершенствования религиозного образования.

9. Взаимодействие с государственными структурами и религиозными организациями всех стран для развития государственно-конфессиональных отношений, межкультурного и межрелигиозного диалога, защиты традиционных ценностей и прав граждан.

10.Состоявшиеся на конференции научные дискуссии и продуктивный обмен мнениями продемонстрировали эф-

фективность имеющихся результатов работы и взаимодействия государственных и негосударственных образовательных учреждений высшего профессионального образования, федеральных органов государственной власти в сфере образования, органов исполнительной власти субъектов Российской Федерации, осуществляющих государственное управление в сфере образования, а также централизованных религиозных организаций мусульман России в деле содействия развитию сферы исламского образования в Российской Федерации.

11. Осуществляемые и вновь создаваемые образовательные программы будут способствовать обеспечению духовных управлений мусульман России высококвалифицированными специалистами с углубленным знанием истории и культуры ислама, содействовать развитию научного знания и эффективной реализации государственной политики в области межконфессиональных и межэтнических отношений.

12. Участники конференции считают, что для дальнейшего развития мусульманской философской и гуманитарной мысли, формирования мусульманской интеллектуальной элиты в России и углубления исследования исламских традиций необходимо продолжить практику проведения ежегодных международных встреч с участием авторитетных ученых, экспертов в сфере государственно-конфессиональных отношений, представителей мусульманского духовенства в целях широкого обмена опытом в области исламского и исламоведческого образования, оптимизации взаимодействия религиозных и светских институтов и научных школ, участвующих в формировании единой информационно-образовательной среды.

13. Согласиться с предложением члена Организационного комитета конференции, ректора Казанского (Приволжского) федерального университета, профессора И.Р. Гафурова о проведении в 2016 году III Международной научно-образовательной конференции «Бигиевские чтения»

в г. Казани на базе Казанского университета, участвующего в реализации «Плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама», в связи с чем обратиться в Духовное управление мусульман Российской Федерации и секретариат Международного мусульманского форума с просьбой рассмотреть возможность организации и проведения данного мероприятия.

14. Согласиться с предложением представителей научного сообщества Санкт-Петербурга и ректората Нижегородского исламского института им. Х. Фаизханова о проведении в 2016 году XII Всероссийской научно-теологической конференции «Фаизхановские чтения» в г. Санкт-Петербурге на базе Санкт-Петербургского государственного университета, вузе-партнере Московского исламского института, совместно участвующих в реализации «Плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама», в связи с чем обратиться в Духовное управление мусульман Российской Федерации, секретариат Международного мусульманского форума и Санкт-Петербургский государственный университет (СПбГУ) с просьбой рассмотреть возможность организации и проведения данного мероприятия.

15.Необходимо ориентироваться в работе на следующие основные направления теоретической подготовки:

- углубленное исследование российской мусульманской традиции, в особенности философской мысли российских мусульман конца XIX – нач. XX вв., для восстановления и сохранения интеллектуальной преемственности поколений;
- критический анализ современных философских, политологических, социологических и естественнонаучных теорий;
- изучение религиозного и культурного многообразия с позиций коранического гуманизма, что необходи-

мо для полноценного диалога в поликультурном обществе.

16. Сосредоточить внимание на вопросах формирования и развития молодого поколения мусульманской интеллигенции, а также создании условий для ее успешной интеграции в интеллектуальную элиту российского общества. Для чего привлекать к участию в научно-образовательных мероприятиях молодых специалистов в различных областях мусульманского богословия и исламоведения. Необходимо повышать публикационную активность молодых исследователей и содействовать появлению их работ в российских и зарубежных научных изданиях, в том числе посвященных исламской тематике.

17. Для практической реализации этих положений провести конкурс исследовательских проектов, рекомендовать Духовному управлению мусульман Российской Федерации (ДУМ РФ) совместно с Некоммерческим благотворительным фондом «Фонд поддержки исламской науки, культуры и образования» оказывать победившим в конкурсе авторам и исследовательским коллективам помощь в финансировании актуальных работ через систему грантов.

18. Отметить как положительную инновацию практику ДУМ РФ и Московского исламского института (МИИ), реализующих на регулярной основе совместно с Санкт-Петербургским государственным университетом, Институтом стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова программы обучающих семинаров и курсов повышения квалификации мусульманского духовенства, приглашать в состав лекторских групп представителей традиционных религиозных общин, экспертов в области межэтнических и межконфессиональных отношений. Приветствовать поддержку данной инициативы со стороны Межрелигиозного совета России.

19. Обратиться к руководству ДУМ РФ и МИИ с просьбой об организации на регулярной основе зарубежных стажировок наиболее способных и зарекомендовавших себя в прак-

тической деятельности молодых специалистов в области мусульманского богословия.

20. Обратиться в ДУМ РФ с просьбой учредить специальные премии Председателя ДУМ РФ молодым специалистам за вклад в воссоздание российской богословской школы ислама.

21. Содействовать в подготовке монографических изданий и научных публикаций выпускников исламских вузов и молодых имамов, получивших положительные рекомендации ученого совета МИИ, Совета улемов ДУМ РФ, а также рецензентов из числа представителей академического исламоведения и востоковедения.

22. Обратиться в ДУМ РФ и Некоммерческий благотворительный фонд «Фонд поддержки исламской науки, культуры и образования» с просьбой обеспечить финансирование принятых решений.

Resolution

Of the 2nd International Bigiev Readings conference
St Petersburg, 20 May 2015

We, the participants of the 2nd international Bigiev Readings ('Muslim thought in the 21st century: unity of tradition and innovation'), which took place between 17-20 May 2015 in St Petersburg, have listened to and discussed the presentations given and now appeal to the leaders of international Islamic organizations and religious teachers, academics and experts, government institutions and social organizations, with the following resolution:

The contribution of Islamic civilization to the treasury of world culture is beyond dispute. Characteristic features of Islamic culture during its golden age included an emphasis on intellectual work and the prestigious status of science and education, both of which were encouraged by the exceeding importance given in the Qur'an, Islam's main religious source, to questions of reason, analysis and rational thinking.

At present the intellectual development of the international Muslim community, which derives from the innate logic of the Holy Qur'an and depends on the intellectual heritage of Islamic culture, can be envisioned as the embodiment of principles laid down in scripture and as a way of taking important steps towards the harmonious and stable development of the international community.

In this regard, the main goals of all those constructive forces in Muslim society today, should be:

The consolidation of the umma and the rallying of the healthiest and most responsible forces of the international Muslim community –spiritual, social, intellectual, cultural and others – around the idea of stable development based on traditional religious values.

The unification of the intellectual resources of the scholarly community (the ulema and researchers) of the world umma

is necessary to resolve the current problems facing Muslims in a changing world and to find answers to the challenges of modernity.

The intellectualization of the umma, the involvement of a new generation of Muslims in intellectual work and professional growth as a rational means for the Islamic world to leave behind its contemporary crisis and resist extremist tendencies.

The conceptualization of the umma. The complex and contradictory processes in the development of Muslim society must be filled with positive meaning and a clear and honest answer given to crucial problems.

The emancipation of the umma. The Muslim community's overcoming of its global marginalization should take place through the involvement of the Muslim masses in the process of human development and creativity. The umma must make its contribution to human development, it must facilitate the establishment of principles of justice, multi-polarity, the rights of the person, nations, religious communities and countries, whose sovereignty (not just political, but spiritual, cultural, and moral) is today being undermined by various forces.

The participants of the conference consider the following necessary for the realization of these goals:

The creation of the first all-Muslim international 'think tank', whose task will be to raise to an international level the intellectual expertise and analysis emerging today in a Muslim context.

The creation of an international periodical, which will be not just a forum for dialogue and seeking ways of solving problems in the Islamic world but also a focus for systematically organizing, concentrating and moderating the disrupted intellectual space of the umma. This should be a medium for Muslim intellectual discussion and not an organ of any particular party, community or individual.

Raising intellectual activity to a world level and enabling it to flourish through appeal to the principles of Islam, as well

as to the general humanistic ethical values of the Abrahamic traditions as manifested in civil rights activity.

Seeking collaboration with non-Muslim intellectuals who support the position of traditionalism and anti-globalization, pursuing the involvement of religious authorities from other religious traditions.

The creation of permanently active media resources (in different languages: Arabic, Turkish, Russian, English and Farsi): a site, a yearly almanac, collections of articles on current affairs.

Annual international conferences, round tables and other events in different countries, enabling the advancement of creativity and development based on traditional values.

Courses for improving qualifications and master-classes by leading theologians and researchers aimed at raising a new responsible Muslim global intellectual elite for the 21st century.

The realization of the classical Islamic heritage (Qur'an, Sunna, works by ulema from all madhabs) with the goal of forming a methodology for positioning Islam in the contemporary world and improving religious education.

Working with government and religious organization in all countries to develop church-state relations, intercultural and interreligious dialogue, and the defense of traditional values and the rights of citizens.

The academic discussions and exchange of opinions at the conference demonstrated the effectiveness of its work and the interaction of non-state educational institutions of higher professional education, federal state educational institutions, regional educational executive bodies of the Russian Federation responsible for education policy implementation, as well as the centralized religious organizations of Russian Muslims, in coordinating the development of Islamic education in the Russian Federation.

Ongoing and recently founded educational programs will provide Russia's Muslim Spiritual Boards with highly qualified specialists with an advanced knowledge of the history and culture of Islam, and enable the development of academic

knowledge and the effective implementation of state policies in the arena of inter-confessional and inter-ethnic relations.

The participants of the conference believe in the urgent need to further work on the development of Muslim philosophy and humanistic thought, the formation of a Muslim intellectual elite in Russia, and research into Islamic traditions. To this end, they believe that more annual conferences are needed which involve authoritative scholars, experts in the sphere of church-state relations, and Muslim clerics, so as to facilitate a broad exchange of experience in the area of Islamic education, and the interaction of religious and secular institutes and academic schools, which can participate in the formation of a single educational space.

General assent was given to the proposal made by member of the Organizational committee of the Conference and rector of Kazan Federal University, professor I.R.Gafurov, to hold another international academic 'Bigiev Readings' conference in Kazan in 2016. The proposed conference will be held at Kazan university, which is already a participant in the 'Plan for events to prepare specialists with a deep knowledge of the history and culture of Islam', and the conference is to be organized with the help of the Religious Board of Muslims of the Russian Federation (DUM RF in Russian acronym) and the organization committee of the International Muslim Forum.

General assent was given to the proposal made by representatives of the academic community of St Petersburg and the rectorate of the H.Faizkhanov Islamic University of Nizhny Novgorod to hold the All-Russian Academic Theological 'H.Faizkhanov' Readings Conference in St Petersburg in 2016 with the cooperation of St Petersburg State University and its partner the Moscow Islamic University. Both institutes are participants in the 'Plan for events to prepare specialists with a deep knowledge of the history and culture of Islam', and the conference is to be organized with the help of the Spiritual Board of Muslims of the Russian Federation (DUM RF), the organization committee of the International Muslim Forum, and St Petersburg State University.

The following theoretical principles must underpin our future work:

- intensive study of the Russian Muslim tradition, especially the philosophical thought of Russian Muslims of the late 19-20 centuries, in order to reestablish and preserve intellectual continuity between the generations
- critical analysis of contemporary philosophical, political, sociological and scientific theories;
- the study of religious and cultural diversity from the position of Qur'anic humanism, which is necessary for full-fledged dialogue in a multi-cultural society

16. There must be an intense focus on how to form and develop the younger generation of the Muslim intelligentsia, as well as how to create the conditions for its successful integration into the intellectual elite of Russian society. This requires encouraging the involvement of young specialists from different spheres of Muslim theology and Islamic studies in academic events. Young researchers must publish more, and their research must appear in Russian and foreign academic journals, including those with an Islamic theme.

17. These aims should be realized practically by holding research project competitions, whose winners will have their work funded through grants awarded jointly by the Spiritual Board of Muslims of the Russian Federation and the non-profit charitable Foundation for the Support of Islamic Scholarship, Culture and Education.

18. The practice of holding regular teaching seminars and courses for improving the qualifications of Muslim clerics was recently begun by DUM RF and the Moscow Islamic Institute in collaboration with St Petersburg State University and the Moscow State University Institute for the study of Africa and Asia. This activity should be continued and expanded by inviting lecturers from other traditional religious communities and experts on interethnic and interreligious relations. The project should seek the support of the Interreligious Council of Russia.

19. A system of regular study-abroad programs should be arranged for the best young students of Islamic theology, and support for this sought from DUM RF and the Moscow Islamic Institute.

20. Special prizes should be founded for young scholars acknowledging their contribution to the restoration of the Russian theological school of Islam.

21. Efforts should be made to publish the monographs and dissertations of graduates of Islamic colleges and young imams who have been recommended by the academic committee of the Moscow Islamic Institute, the Council of ulema of DUM RF, and thesis supervisors from Islamic and Oriental studies university departments.

22. Funding for all these projects should be sought from the Spiritual Board of Muslims of the Russian Federation and the non-profit charitable Foundation for the Support of Islamic Scholarship, Culture and Education.

II «Бигиевские чтения» в Санкт-Петербурге

С 17 по 20 мая в российском городе Санкт-Петербурге состоялась II Международная научно-образовательная конференция «Бигиевские чтения» по теме «Мусульманская мысль в XXI веке: Единство традиции и обновления». Мероприятие было организовано Духовным управлением мусульман РФ совместно с целым рядом российских и международных научно-образовательных и духовных институций. В конференции приняли участие религиозные деятели, крупные богословы и светские ученые из России, Казахстана, Ирана, Турции, Катара, Саудовской Аравии, Германии, Великобритании, Бельгии, Голландии, США, Беларуси, Эстонии, Украины и других стран. Спикеры, представляющие исламские сообщества разных континентов, культур и правовых систем, собрались для обсуждения того, каким может быть вклад исламских интеллектуалов и улемов в развитие мировой уммы на настоящем этапе и какие задачи должны ставить перед собой лучшие умы исламской нации сегодня.

Организаторы II «Бигиевских чтений»

Духовное управление мусульман Российской Федерации (Москва, Россия)

Совет муфтиев России (Москва, Россия)

Министерство по делам религии Турецкой Республики (Анкара, Турция)

Всемирный Союз мусульманских учёных (Доха, Катар)

Международный университет «Аль-Мустафа» (Кум, Иран)

Государственный Эрмитаж (Санкт-Петербург, Россия)

Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия)

Институт стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова (Москва, Россия)

Институт востоковедения Российской академии наук (Москва, Россия)

Казанский федеральный университет (Казань, Россия)

Московский исламский институт (Москва, Россия)

Фонд поддержки исламской культуры, науки и образования (Москва, Россия)

Фонд поддержки научных и культурных программ им. Ш. Марджани (Москва, Россия), Издательский дом «Медина» (Москва, Россия)

Проведение «Бигиевских чтений» поддержано Межрелигиозным советом России

Мероприятие прошло под эгидой Международного мусульманского форума

Санкт-Петербург — окно в Европу и культурная столица России

Город Санкт-Петербург был основан в самом начале XVIII века и более двух веков — по 1918 год являлся столицей России. Изначально он был заложен как город передовых для своего времени технологий, высокой культуры, грандиозной архитектуры и являлся мостом, через который происходил политический диалог, культурный и интеллектуальный обмен между Россией и Европой. Со временем за Санкт-Петербургом прочно закрепились такие эпитеты как «Окно в Европу», «Северная столица» и «Культурная столица России». Здесь, в частности, располагается старейший российский вуз — основанный в 1724 году Санкт-Петербургский университет и входящий в тройку крупнейших по своим собраниям музеев мира Государственный Эрмитаж. Нужно отметить, что эти два учреждения выступили в качестве соорганизаторов «Бигиевских чтений», осознавая важность и высокую роль в развитии города, равно как и в строительстве всего российского государства мусульманской части российской нации.

Примечательное место занимает Санкт-Петербург и в истории ислама на российской земле. В свое время связали свою жизнь со служением в Санкт-Петербурге такие крупные религиозные деятели и ученые российских мусуль-

ман, как будущий муфтий Российской империи Абдулвахид Сулеймани, автор концепции реформы образования российских мусульман Хусаин Фаизхан, основоположник татарской прессы Атаулла Баязитов. В 1913 году в рамках 300-летия восхождения на российский престол династии Романовых в городе была открыта грандиозная Соборная мечеть.

Особняком в этом ряду стоит выдающийся мусульманский богослов Муса Бигиев, чья жизнь была связана с Санкт-Петербургом на протяжении практически четверти века. Муса-хазрат огромную часть своей энергии посвящал проблемам российских мусульман, активно участвовал в общественной и политической жизни. Однако его богословское наследие, по большому счету, является достоянием всей мировой уммы и, шире — всего человечества.

Муса Джаруллах Биги — обновитель веры

Муса Яруллович Бигеев, более известный как Муса Джаруллах Биги (1874–1949) — выдающийся татарский мусульманский богослов, автор десятков научно-философских трудов, в части которых изложены оригинальные богословские воззрения и идеи мыслителя, другие же отличаются поистине энциклопедической глубиной и системностью в описании объекта изучения. Научные изыскания Муса Бигиев начал еще в годы своей учебы, а знания он приобретал в Казани, Бухаре, Стамбуле, Каире, Медине, Бейруте, Санкт-Петербурге и во многих других городах. Воззрения Бигиева у части его современников вызывали неприятие и отторжение, у другой части — неподдельный интерес и глубокое уважение. Тем не менее, авторитет, фундаментальность знаний и стройность умозаключений Бигиева была признана и его оппонентами. Известно высказывание шейхульислама Стамбула (высшего духовного лица Османского государства своего времени) Мустафы Сабри о том, что из плеяды современных ему реформаторов исламской мысли единственным, с кем можно по-настоящему дискутировать, является Муса Бигиев.

О том, что М. Бигиев предвосхитил свое время, подчеркнул в самом начале конференции и один из его ключевых участников — генеральный секретарь ВСМУ шейх Али Мухиддин аль-Карадаги. «Муса Джарулла Биги — один из богословов, сыгравших выдающуюся роль в реформировании и обновлении /ислах/ исламской религии в XX веке. Бигиев шел впереди своего времени, еще век назад он писал о правах женщин, о правах человека, о необходимости реформы взглядов на ислам при сохранении неизменной канонической части религии», — заявил он в своем докладе.

Президент ИСАА МГУ им. М. В. Ломоносова, профессор Михаил Мейер также особо выделил актуальность проведения научной конференции в память о М. Бигиеве. «Личность Бигиева интересна тем, что это был не только человек высокого религиозного знания, но был учителем, имевшим и светское образование, т. е. представлял собой объединение знаний духовных и светских. Это то, что мы сегодня хотели бы реализовать в современных наших светских учебных заведениях и исламских духовных университетах, воспитывая, таким образом, специалиста, который заботится о благе общества в целом», — подчеркнул он.

Люди науки и знаний в стремлении объединить усилия

В ходе конференции свое видение обсуждаемых проблем представили представители российских органов власти, руководители центров академической науки и образования и крупные богословы. В частности, выступили директор Департамента культуры правительства РФ Пётр Скороспелов, ректор Казанского федерального университета Ильшат Гафуров, и. о. ректора Санкт-Петербургского государственного университета Алексей Заварзин, проектор Международного университета Аль-Мустафа (г. Кум, Иран) Мохаммад Хасан Махдави, ректор Египетского университета исламской культуры «Нур-Мубарак» Жуда Абдулгани Басюни, член Национальной учредительной ассамблеи (Пар-

ламента) Тунисской Республики, помощник генерального секретаря Всемирного союза мусульманских ученых, руководитель комитета по переводам и изданию Абдульмаджид аль-Наджжар и другие.

Свои приветствия направил в адрес участников чтений губернатор Санкт-Петербурга Георгий Полтавченко. От лица Межрелигиозного совета России приветствие направил член президиума, председатель Отдела Московского Патриархата по взаимоотношениям Церкви и общества Протоиерей Всеволод Чаплин.

С ключевым докладом конференции выступил муфтий шейх Равиль Гайнутдин. Духовный лидер российских мусульман обозначил ключевые философские задачи, стоящие перед мусульманскими интеллектуалами всего мира в XXI веке. Среди них — поиск философской альтернативы процессу глобализации и новых подходов к проблеме религиозного многообразия, присущего многим современным обществам.

Спикеры были единодушны в позиции, что на современном этапе жизни мусульманской уммы импульс к развитию должен исходить от людей, обладающих знанием, а вектор развития должен предусматривать, прежде всего, интеллектуальное обновление. Организаторы «Бигиевских чтений» в лице российских институтов и учреждений приложили усилия к тому, чтобы донести до представителей науки и образования, собравшихся со всего мира, важную мысль: несмотря на то, что российская умма географически всегда располагалась на периферии исламского мира, сегодня ее опыт и славные традиции могут стать источником, вдохновляющим к важным и полезным шагам в направлении прогресса уммы.

В частности, бесспорными преимуществами российской мусульманской традиции является то, что в течение многих веков она развивалась в тесном соседстве с другими религиями, преимущественно христианством и накопила опыт мирного и взаимоуважительного сосуществования

в многокультурном обществе. Сегодня, в условиях глобального мира и ежесекундного соприкосновения культур и мировоззрений, этот опыт является как никогда актуальным. Интересен он еще и тем, что российские мусульмане в своей стране в течение веков являются этноконфессиональным меньшинством, но это не мешает им сохранять свою религию, традиции, самосознание и идентичность и развиваться. Длительное соприкосновение и сотрудничество традиционной мусульманской мысли и его лучших представителей с лучшими представителями академического исламоведения и востоковедения, которыми славится Россия, также сыграли свою безусловно благотворную роль в интеллектуальной жизни и достижениях российских мусульман.

Мусульмане России в лице своего духовного лидера муфтия шейха Равиля Гайнутдина, муфтиев, имамов и богословов, сегодня убеждены в том, что искусственно прерванный почти век назад интеллектуальный обмен между российскими мусульманами и всей остальной уммой сегодня должен возродится на новом уровне и в новом качестве, используя все преимущества современной цивилизации и на благо всего человечества.

Первые позитивные плоды

В направлении консолидации лучших идей исламского мира на платформе диалога и сотрудничества мусульманское сообщество России работает уже не один год. Этому способствуют и объявленная свобода вероисповедания, и внимание, уделяемое российским руководством теме сохранения национального многообразия и традиционных ценностей среди народов России, и реализуемая политика сближения с исламским миром, а также приверженность концепции многополярности мира.

Тот факт, что масштабная мусульманская научно-образовательная конференция проводится с участием Правительства России (поскольку организуется в рамках Плана

мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама), при поддержке со стороны Межрелигиозного совета России, справедливо расценивается зарубежными партнерами как достижение российских мусульман в государственно-конфессиональном диалоге, равно как и межрелигиозном взаимодействии.

Российскими мусульманами многое делается для того, чтобы знакомство и сближение позиций происходило на уровне общности нравственных ценностей и приверженности к справедливому мироустройству. К примеру, важным пунктом программы конференции стала и лекция генерального секретаря ВСМУ Али Мухиддина аль-Карадаги для студентов и преподавателей Санкт-Петербургского государственного университета «Роль исламской экономики в развитии современного общества». В ходе лекции ученый дал краткий сравнительный анализ капиталистической, социалистической и исламской экономической моделей. По завершении лекции ее слушатели признались в том, что предложенное видение мировых экономических процессов, интегрирующее западную методологию и религиозное видение, стало для них настоящим открытием.

В свою очередь, зарубежные гости «Бигиевских чтений» по-новому открыли для себя Россию и ее культурное наследие в ходе экскурсии в Государственный Эрмитаж, в рамках которой было уделено большое внимание обширному собранию исламского искусства из собрания Эрмитажа.

Знаковыми достижениями на пути налаживания указанного диалога являются такие проекты как журнал «Минарет ислама», презентация которого состоялась в рамках «Бигиевских чтений». Это первый и единственный в мире мусульманский богословский журнал, выходящий на пяти языках — русском, арабском, английском, турецком и фарси.

Ярким событием программы чтений стала презентация книги «Коранический гуманизм». Ее автор — россиянин

арабского происхождения, главный научный сотрудник Института востоковедения РАН доктор Тауфик Ибрагим. «Кораническое послание учит о человечестве как о единой семье, провозглашает национально-этническое многообразие и религиозно-конфессиональный плюрализм Божьим предначертанием, заповедует свободу совести и вероисповедания. В нем нет места для «священной войны» во имя распространения веры. Предельно сужая круг уголовно наказуемых грехов, мусульманское Священное Писание фактически отменяет смертную казнь, — пишет ученый в предисловии к изданию, — Однако многие из этих установок были существенно затемнены средневековыми толкованиями и наслоениями, а в ряде случаев имел место возврат к суровым нормам уголовного права, от которых само Писание отказалось».

Международный мусульманский форум — площадка решения концептуальных задач уммы

Для последовательной и плодотворной реализации указанных задач необходима организационная платформа, которая объединяла бы усилия конструктивных сил и организаций, стремящихся к консолидации и развитию уммы. В конце 2014 года в Москве по благословению крупных духовных авторитетов уммы было принято решение об учреждении Международного мусульманского форума как общественной организации. Сегодня идет активная работа по юридическому оформлению принятых решений. «Бигиевские чтения» в Санкт-Петербурге стали одним из проектов Международного мусульманского форума и, по воле Всевышнего, будут развиваться в качестве форума учености.

The 2nd International Science Education Conference "Bigiev readings" entitled "Islamic thought in the 21st century: the unity of tradition and renewal" took place in the Russian city of St. Petersburg on May 17-20.

The event was organised by Religious Board of Muslims of the Russian Federation in cooperation with a number of local and international scientific and educational as well as spiritual institutions. The conference was attended by religious leaders, prominent theologians and researchers from Russia, Kazakhstan, Iran, Turkey, Qatar, Saudi Arabia, Germany, the UK, Belgium, Holland, the US, Belarus, Estonia, Ukraine and other countries. Speakers representing the Muslim community of different continents, cultures and legal systems gathered to discuss the possible current contribution of Muslim scholars and ulamas into the development of the Ummah worldwide and future goals which should be set by the leading thinkers of the Muslim nation today.

The organisers of the 2nd "Bigiev readings":

Religious Board of Muslims of the Russian Federation (Moscow, Russia), Russian Mufties Council (Moscow, Russia), The Ministry of Religious Affairs of the Turkish Republic (Ankara, Turkey), International Union of Muslim Scholars (IUMS) (Doha, Qatar), The Al-Mustafa International University (Qom, Iran), The State Hermitage Museum (St. Petersburg, Russia), St. Petersburg State University (St. Petersburg, Russia), Institute of African and Asian Studies of Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russia), Institute of Oriental Studies (Moscow, Russia), Kazan Federal University (Kazan, Russia), Moscow Islamic University (Moscow, Russia), Foundation for the Support of Islamic Culture, Science and Education (Moscow, Russia), Mardjani Foundation for Support and Development of Research and Cultural Programs (Moscow, Russia), "Medina" publishing house (Moscow, Russia). "Bigiev readings" was sup-

ported by Russia's Inter-religious Council. The event was held under the auspices of the Islamic International Forum

St. Petersburg - a window to Europe and cultural capital

St. Petersburg was founded in the beginning of the 18th century and was Russia's capital for more than two centuries until 1918. It was originally founded as a city of advanced technologies, high culture and grand architecture. The city represented a bridge through which Russia and Europe carried out political dialogue as well as cultural and intellectual exchange. Over time St. Petersburg acquired such epithets as "a window to Europe," "the northern capital," and " the cultural capital of Russia." In particular the city houses the oldest Russian university - the St. Petersburg State University - founded in 1724 and the State Hermitage Museum which is included in the top three world museums with richest collections. It must be noted that these two institutions have acted as co-organisers of "Bigiev readings" recognising their importance and role in the city's development, as well as in the development of the Muslim community of the Russia.

St Petersburg holds a very important place in the history of Islam on Russian soil. In due time, St. Petersburg was the place where prominent religious figures and Russian Muslim scholars carried out their work. Among such people were the future Mufti of the Russian Empire Abdulvahid Suleymani, the author of the education reform concept of the Russian Muslims Hussain Faizhan, the founder of the Tatar press Ataullah Bayazitov. In 1913 the city opened its Central Mosque in the framework of the celebrations of the 300th anniversary of the ascension to the throne of the Romanov dynasty.

Theologian Musa Bigiev whose life was connected with St. Petersburg for nearly a quarter of a century stands out among the scholars. Musa-khazrat had devoted a lot of his time and energy to the issues of Russian Muslims, actively participated in social and political life. However, his theological heritage is a

treasure to the Ummah worldwide and in general to all humanity.

Musa Jarullah Bigi – renovator of faith

Musa Jarullah Bigiev better known as Musa Bigi (1874 – 1949) was an outstanding Tatar Muslim theologian, author of dozens of scientific and philosophical works, which can be distinguished by encyclopedic depth and consistency in the description of the object of study as well as the expression of his original ideas and theological views.

Musa Bigiev began his scientific research during student years. He acquired knowledge in Kazan, Bukhara, Istanbul, Cairo, Medina, Beirut, St. Petersburg and many other cities. Bigiev's views sparked hostility and rejection among some of his contemporaries, while among others he gained genuine interest and profound respect.

Nonetheless, Bigiev's authority, fundamental nature of his knowledge as well as his reasoning was recognized by his critics. According to the Sheikh-ul-Islam of Istanbul (the senior cleric of the Ottoman Empire of his time), Mustafa Sabri, Bigiev was the only person among his contemporary reformers of Islamic thought with whom you could have had a genuine conversation.

At the beginning of the conference the Secretary General of the International Union of Muslim Scholars Dr. Ali Muhyealdin al-Quradaghi stressed that Bigiev was ahead of his time.

"Musa Jarullah Bigiev was one of the theologians who played a prominent role in reforming and renewing (*islah*) Islamic religion in the 20th century. Bigiev was ahead of his time, a century ago he wrote about women's rights, human rights, the need to reform views on Islam, while maintaining unchanged the canonical part of religion," he stated.

The President of Moscow State University's Institute of African and Asian Studies Mikhail Meyer stressed the relevance of the scientific conference in memory of Bigiev.

"Bigiev's figure is interesting to one not only because he was a person of great religious knowledge, but he was also a teacher

with a background in secular education thus representing the union of religious and secular knowledge. This is what we today would like to implement in our modern secular educational institutions and Islamic religious universities, thereby bringing up experts who are concerned about the welfare of society as a whole," he said.

Academics in effort to join effort

Russian authorities, the heads of academic research and education centers as well as major theologians discussed their standpoints during the conference. In particular, speeches were made by the head of the Culture Department of Russia's Government Pyotr Skorospelov, the rector of the Kazan Federal University Ilshat Gafurov, the acting rector of St. Petersburg State University Aleksey Zavarzin, the deputy rector of the Al-Mustafa International University (Qom, Iran) Mohamed Hassan Mahdawi, the rector of the Nur-Mubarak Egyptian University of Islamic Culture Juda Abd al-Gani Basyuni, a member of the National Constituent Assembly (Parliament) of the Republic of Tunisia, Assistant Secretary General of the World Union of Muslim Scholars, head of the Committee for translation and publication Abd al-Madzhid al-Najjar and others.

The governor of St. Petersburg Georgy Poltavchenko sent his greetings to the participants of the conference. On behalf of Russia's Inter-religious Council greetings were sent by Archpriest Vsevolod Chaplin, the presidium member, the chairperson of the Moscow Patriarchate Department of Church and Public Relations.

The keynote address was made by the Mufti Sheikh Ravil Gaynutdin. The spiritual leader of Russia's Muslims outlined the key philosophical goals faced by Muslim scholars in the 21st century. Among them was the search for a philosophical alternative of the globalization process and new approaches to the issue of religious diversity inherent to many modern societies.

The speakers were unanimous in taking the stance that at the present stage of the Muslim Ummah's life, people with knowl-

edge should send the impulse for development, while its direction should foremost provide intellectual renewal.

The organizers of "Bigiev readings" have made all efforts to convey an important message to the gathered. It said that despite the fact that Russia's Muslim community has been located on the geographical periphery of the Islamic world; today its experience and glorious traditions could be the source, which will inspire to take important and beneficial steps for making progress in the whole Ummah.

In particular, Russian Muslim tradition's indisputable advantage is that it has been developing side by side with other religions, mainly Christianity, during many centuries and gained experience of mutually respectful existence in a multicultural society. Today, this experience is particularly relevant in conditions of a global world and constant contact of cultures as well as world views.

Despite being an ethnic and confessional minority, they have preserved their religion, traditions, self-consciousness, identity and are still developing. Extensive contact and collaboration of traditional Muslim ideology and its leading representatives with the ones from academic Islamic and oriental studies - for which Russia is celebrated - played an indisputably favourable role in the intellectual life and achievements of Russian Muslims.

Russia's Muslims headed by Mufti Sheikh Ravil Gaynutdin, muftis, imams and theologians are certain that the artificially halted almost a century ago intellectual exchange between Russian muslims and the rest of the Ummah must be revived on a new level and new quality. It must use all the advantages of modern civilization and be aimed at the benefit of humanity.

First positive results

The Russian Muslim community has been working in the direction of consolidating the best ideas of the Islamic world through dialogue and cooperation for over a year. The declared freedom of religion, the attention given by the Russian government to preserve the national diversity and traditional values

among the peoples of Russia, the implemented policy of rapprochement with the Islamic world and the commitment to the concept of a multipolar world have contributed to the goals.

The fact that a significant Muslim science education conference is being carried out with the participation of the Russian government (as it is being held in the framework of the planned events dedicated to the training of experts with in-depth knowledge of Islamic history and culture) and supported by Russia's Inter-confessional Council is evaluated by foreign partners as an achievement in the field of the government's religious dialogue as well as inter-religious connections.

Russian Muslims are making sizeable contribution to the process so that the presentation and the rapprochement of their positions was based on the generality of moral values and commitment to a just world order.

A landmark achievement contributing to the establishment of this dialogue were projects such as the magazine "The Minaret of Islam" presented in the framework of "Bigiev readings". This is the first and only Muslim theological journal in the world, published in five languages - Russian, Arabic, English, Turkish and Farsi.

The Islamic International Forum is a platform of finding a solution to the Ummah's conceptual issues

A consistent and fruitful implementation of these tasks requires an organisational platform that would unite the efforts of structural forces and organisations seeking to consolidate and develop the Ummah. At the end of 2014 in Moscow under the blessing of major spiritual authorities of the Ummah it was decided to establish the Islamic International Forum as a public organization. Today there is ongoing active work on the legal registration of these decisions. "Bigiev readings" in St. Petersburg became one of the projects of the Islamic International Forum and according to the will of the Almighty, will be developed as a research forum.

ПРИЛОЖЕНИЕ

THE 2nd INTERNATIONAL SCIENTIFIC
AND EDUCATIONAL CONFERENCE

«BIGIYEV READINGS»

«Islamic Thought in the 21st Century: the Unity of Tradition and Renewal»

Saint-Petersburg, Russian Federation
May 17–22, 2015

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

What galvanized me into action was the
hope of showing the true foundation
and sublime sanctity of Islam

Musa Bigiev (1875-1949)

SUPPORTED BY

Presidency of Religious Affairs – the Republic of Turkey

Russia Muftis Council

Religious Board of Muslims of the Russian Federation

International Union of Muslim Scholars

Islamic International Forum

Faculty of Oriental Studies – Saint-Petersburg State University

Institute of Asian and African Studies – Lomonosov Moscow State University

Kazan Federal University

Institute of Oriental Studies – Russian Academy of Sciences

Al-Mustafa International University

Moscow Islamic Institute

Foundation for the Islamic Culture, Science and Education

The State Hermitage Museum

The Mardjani Foundation

The Interreligious Council of Russia

MEDIA PARTNERS

AL-RTV Channel

«Minaret of Islam»

«Islam in modern world»

«Russia and Muslim World» Newsletter

«Vlast» National Scientific Magazine of Politics

«Communicology» International Scientific Journal

ORGANIZING COMMITTEE

Celebration for veterans of World War II, workers of the Home Front, residents of besieged Leningrad and the activists of North West Federal District Islamic Communities

Awarding ceremony for the participants of the regional stage of All-Russian Ceremony:
Action «Vahta Pamyati», the activists of North West Federal District Islamic Communities

Mufti Sheikh
Ravil Gaynutdin

Deacon Andrey Titushkin

Cherepanov Mikhail

Kolodeznikov Aleksey

Makarov Ahmad

Gala Dinner for veterans of World War II, workers of the Home Front, residents of besieged Leningrad and activists of Islamic Communities 8th floor on behalf of Imam Muhtasib of Saint-Petersburg and Leningradskaya oblast, first deputy chairman of Religious Board of Muslims of the Russian Federation Damir Mukhetdinov

Gala Dinner for veterans of World War II, workers of the Home Front, residents of besieged Leningrad and activists of Islamic Communities on behalf of Imam Muhtasib of Saint Petersburg and Leningradskaya oblast, first deputy chairman of Religious Board of Muslims of the Russian Federation Damir Mukhetdinov

Chairman of the Religious Board of Muslims of the Russian Federation, Chairman of the Russia Muftis Council, member of the Council for Cooperation with Religious Associations under the President of Russia Mufti Sheikh Ravil Gaynutdin

Media Briefing of the members of the Organizing Committee of the conference ‘Bigiyev Readings’: From right to left: First Deputy Chairman of Religious Board of Muslims of the Russian Federation Damir Mukhetdinov, Vice-Chancellor of Al-Mustafa International University (Qom, Iran) Mahdavi Mohammed Hasan, General Secretary of the International Union of Muslim Scholars Sheikh Ali Muhyealdin Al-Quradaghi, Rector of Egyptian University of Islamic Culture ‘Nur-Mubarak’ (Almaty, Kazakhstan) Zhuda Abdulgani Basyuni, Head of Kazan Federal University Gafurov Ilshat

Ceremonial Opening of the Conference ‘Bigiyev Readings’:
‘Islamic Thought in the XXI Century: The Unity of Tradition and Renewal’

Opening of the Conference and Greetings

Welcome speech of Mufti Sheikh Ravil Gaynutdin

Welcome speech of Dr. Prof. Gafurov Ilshat

Welcome speech of Sheikh Ali Muhyeddin Al-Qurradaghi

Acting Rector of Saint Petersburg State University Alexey Zavarzin

Speech of Mahadevi Mohammed Hasan

Welcome speech of Petr Skorospelov

Presidium of the First Plenary Session of the Conference

Abdullah Lafedan

Dr. Zhuda Abdulgani Basyuni

Prof. Omar Hamdan

Ahmet Akgunduz

Dr. Tawfik Ibrahim

Abdelmajid Al-Najar

Presidium of the Second Plenary Session of the Conference

Alexander Knysh

Abdulrahman ben Abdullah al-Mahmood

Dominic Rubin

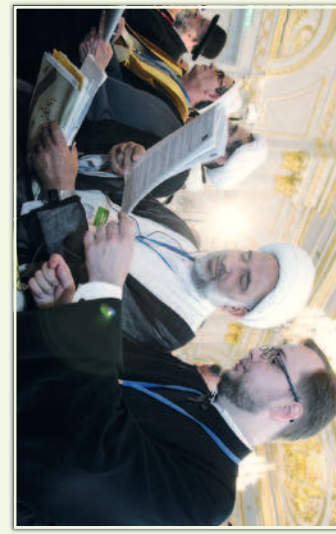
Izzeddin Rida Nijad

Leisan Shahin

Aytun Dursun

Presidium of the Third Plenary Session of the Conference

Guests of the Conference



On the Sidelines

Report on publishing the first volume of International Muslim Magazine 'The Minaret of Islam'. Presentation of Islamic Scientific Almanac 'Islam in the Modern World' and Scientific Miscellany 'Bigiyev Readings'

Plenary Session of the 3rd day of the Conference and Adoption of the Final Resolution

Mufti Nafigullah Ashirov

Prof. Ahmad Ton Denfrer

Rustam Batrov

Ahmad Efterk

IslamZaripov

Mufti Ildar Muhammedshin

Presidium of the Plenary session 'The trends of Muslim thought in the new millennium'

Leyla Almazova

Mikhail Sterkov

Dr.Prof. Mikhail Meyer

Aydar Yauzev

Dr. Prof. Damir Khayretdinov

Dr.Prof. Aydar Khabutdinov

Mufti Nurmukhammat Nigmatullin

Vyacheslav Mikhailov

Mikhaylo Yakubovich and Jannat Markus

Khamid Reza Sobhi

Mufti Issa Khamkhoev

Ceremonial Closing of the Conference 'Bigiyev Readings': 'Islamic Thought in the XXI Century: The Unity of Tradition and Renewal'

Gift from Mufti Sheikh Ravil Gaynutdin to Dr. Prof. Mikhail Piotrowskiy

Joint Photo of the Participants of the Conference

II Бигиевские чтения

Мусульманская мысль в XXI веке: единство традиции и обновления

Материалы II Международной
научно-образовательной конференции
«Бигиевские чтения»
(Санкт-Петербург, 17–20 мая 2015 г.)

Ответственный редактор: *Ш. Р. Кашаф*
Составители: *О. С. Павлова, Р. А. Шарифуллин*
Редакторы: *Н. А. Галкина, М. П. Крыжановская, Г. А. Лакеева*

Дизайн-макет: *О. З. Элоев*
Фотограф: *А. В. Насыров*
Дизайн обложки: *Р. Н. Симкин*
Технический редактор: *Г. Ш. Адиатулина*
Компьютерная верстка: *Т. Г. Ситникова, О. З. Элоев*

Подписано в печать 20.04.2016. Формат 60 x 90 1/16.
Бумага офсетная. Гарнитура PT Serif Pro. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 30,8. Уч.-изд. л. 27,8. Тираж 1000 экз.
ООО «Издательский дом «Медина»
107078, г. Москва, Кировский проезд., 12
http://www.idmedina.ru

Отпечатано: ООО «Издательский дом «Медина»

ISBN 978-5-9756-0127-8