

МИР ИСЛАМА

PAX ISLAMICA

دار الإسلام

1/2008

Редакция журнала:**Главный редактор** – А.Ю. Хабутдинов**Редакционная коллегия:** И.Л. Алексеев (зам. главного редактора)

П.В. Башарин,

В.О. Бобровников,

И.Ф. Гимадеев,

А.В. Коротаев,

А.Н. Юзеев

Редактор: Т.М. Мастюгина**Корректор:** А.Д. Андреева**Дизайн:** Э. Кагаров**Верстка:** И. Ю. Башарин**Учредитель:****ООО «Издательский дом Марджани»**

Журнал «Pax Islamica» зарегистрирован в Федеральной службе по надзору за соблюдением законодательства в сфере массовых коммуникаций, связи и охране культурного наследия. Свидетельство ПИ № ФС77-28953

Издатель:**ООО «Издательский дом Марджани»**

Продажа по подписке

Тираж номера: 500 экз.

Цена свободная

Адрес редакции: 117997, г. Москва, ул. Вавилова, д.69.**Телефон:** (495) 234-04-79**e-mail:** paxislamica@mardjani.ru www.mardjani.ru

Отпечатано в типографии ...

Интернет-версия: www.paxislamica.ru

Редакция не предоставляет справочной информации. Редакция не несет ответственности за достоверность информации, опубликованной в рекламных объявлениях. Рекламируемые товары и услуги подлежат обязательной сертификации.

Перепечатка материалов, опубликованных в журнале «Pax Islamica», а также на сайте www.paxislamica.ru допускается только с разрешения редакции.

Содержание

2	От редакции
7	ПАМЯТНИКИ ИСЛАМСКОГО НАСЛЕДИЯ
8	<i>И.Л. Алексеев.</i> Возвращаясь к Ибн Халдуну (вместо предисловия) Абӯ-л-Валид ‘Абд ар-Раҳмāн ибн Муҳаммад Ибн Ҳалдӯн
15	Введение в историю (ал-Муқаддима). Фрагмент. Перевод сарабского, коммен-
33	тарии и примечания <i>И.Л. Алексеева, А.В. Душак и А.Ш. Столыпинской</i> <i>Муса Джаруллах Бигиев.</i> «Основы реформ». Вступительная статья и перевод с татарского языка и <i>И.Ф. Гимадеева</i>
46	ИССЛЕДОВАНИЯ ИСЛАМСКОЙ МЫСЛИ
47	<i>П.В. Башарин.</i> Концепция «анā-л-Ҳаққ» ал-Ҳаллāджа и ее отражение в последующей суфийской традиции
68	СОЦИОЛОГИЯ, ПОЛИТОЛОГИЯ, ЭКОНОМИКА ИСЛАМСКОГО МИРА
69	<i>Г.Г. Исаев.</i> Истоки ближневосточного конфликта: образование государства Израиль
83	<i>Н.Д. Кулюшин.</i> Политическое и религиозное лидерство аятоллы Хомейни: опыт интерпретации политического лидерства в современном Иране
100	<i>Р.И. Беккин.</i> Теоретические истоки исламской экономической доктрины в Средние века
125	ИСТОРИЯ ИСЛАМСКИХ ОБЩЕСТВ
126	<i>А.Ю. Хабутдинов.</i> Институты ислама в Волго-Уральском регионе в эпоху Оренбургского Магометанского Духовного Собрания (1788–1917)
143	<i>И.К. Загидуллин.</i> Особенности организации религиозно-обрядовой жизни рабочих татар-мусульман в Европейской части России и Сибири (вторая половина XIX – начало XX в.)
160	ДИАЛОГ КУЛЬТУР
161	<i>Н.А. Нефляшева.</i> Из России в Мекку: хаджж как опыт социокультурного пограничья
171	<i>М.В. Минц.</i> Православный обряд и жизненный цикл русских глазами ученого-мусульманина
185	РЕЦЕНЗИИ И БИБЛИОГРАФИЯ
186	<i>И.Л. Алексеев.</i> Рустам Батыр. Абу-Ханифа: жизнь и наследие. Ч. 1. Под общ. ред. Д.В. Мухетдинова. Нижний Новгород–Ярославль: Издательский дом «Медина», 2007. 288 с.
190	<i>П.В. Башарин.</i> Л.Р. Додыхудоева, М.Л. Рейснер. Поэтический язык как средство проповеди: концепция «Благое Слово» в творчестве Насира Хусрава. М.: Наталис, 2007. 383 с.

От редакции

Pax Islamica на латыни означает «исламский мир». По аналогии с *Pax Romana*, которым историки описывали политическое и культурное пространство Римской империи, этот термин первоначально использовался исламоведами для характеристики мусульманского мира в эпоху его наивысшего культурного расцвета в период халифата Аббасидов. Вместе с тем, подобно с современному политологическому *Pax Americana*, обозначающему американский «новый мировой порядок», *Pax Islamica* представляет собой метафору исламской цивилизации как таковой, в ее историческом, культурном, социальном и политическом аспектах. Наконец, в классическом исламском политическом и правовом дискурсе существует аналогичное понятие *Дар ал-Ислам* – буквально «обитель ислама», или «территория ислама», т.е. пространство, на которой восторжествовал богооткровенный закон, отделивший его от «обители неверия» – *дар ал-куфр*. Эта последняя, по мнению многих современных исламских идеологов, в нынешнюю эпоху превратилась в «территорию свидетельства» – *дар аш-шахада*, где мусульманин проявляет себя «исповедником справедливости» и свидетелем и проводником финальной миссии Провидения в человечестве.

Журнал, который вы держите в руках – это первый в нашей стране опыт независимого научного издания, посвященного проблемам изучения ислама, истории и культуры мусульманских обществ. Нам кажется важным, что попытка такого издания предпринята не официальными академическими или университетскими кругами, а группой свободных исследователей, объединившихся вокруг *Фонда Марджани* – некоммерческой благотворительной организации, созданной чуть более года назад и осуществляющей поддержку научных исследований и культурно-просветительских проектов, связанных с изучением и популяризацией историко-культурного наследия исламской цивилизации.

Изучение ислама для России представляет задачу исключительной важности. Эта важность, однако, далеко не всегда осознавалась го-

сударством и обществом в достаточной степени. Еще в 1925 г. основоположник отечественного научного исламоведения В.В. Бартольд в своей работе “Изучение Востока в Европе и России” отмечал, что “будучи соседом Востока, Россия, несмотря на это, довольствуется чтением плохих западных книг о Востоке” вместо того, чтобы изучать его непосредственно. Эти слова остаются справедливыми и для ислама, представляющего для русского общества свой «внутренний» Восток. Тем не менее, классикам отечественного востоковедения в начале 20 века удалось титаническими усилиями заложить конкурентоспособную научную традицию мирового уровня. Такие российские исследователи как В.В. Бартольд, А.Е. Крымский, В.В. Жуковский, В.Ф. Минорский, В.А. Иванов, А.Э. Шмидт, И.Ю. Крачковский, Е.Э. Бертельс и многие другие сыграли ключевую роль в становлении российской науки об исламе. Их труды, получив международное признание, послужили фундаментом формирования мирового исламоведения. Поддержание этой традиции, по словам В.В. Бартольда, возможно только через обеспечение доступа к знаниям о Востоке возможно большему числу людей. Необходимостью дальнейшего развития этих традиций и продиктовано решение начать выпуск нового научного журнала об исламе.

Несмотря на то, что востоковедные журналы в России имеют свою традицию, ряд из них известен не только здесь, но и за рубежом, специальных исламоведческих изданий в отечественной традиции не было. Исключение составляет «Мир ислама», основанный в 1912 г. отцом российского научного исламоведения академиком В.В. Бартольдом. Журнал выходил в течение года, после чего был передан Министерству внутренних дел и полностью изменил свой характер. Впоследствии, в 1917 г. В.В. Бартольд возобновил издание своего журнала под названием «Мусульманский мир», однако и его история по понятным причинам, была недолгой. На Западе же количество периодических изданий весьма велико. Среди них есть как имеющие солидную историю специализированные журналы (*Der Islam, Islamic Quarterly, The Muslim World, Revue des Etudes Islamiques, Revue du Monde Musulman*), так и общенаучные издания, где исламоведческим студиям отводится значительное место. На современном этапе создание качественного научного исламоведческого журнала на русском языке является уже исторической необходимостью.

Наш журнал направлен в равной степени на изучение «классического» и современного ислама. Без знания прошлого невозможно говорить о современности. При этом, ислам в современном мире представляет собой яркий, самобытный феномен, глубоко укоренный в собственной исторической традиции. Особое внимание мы будем уделять изучению ислама в России, как важной и фундаментальной отрасли современного исламоведения.

Несомненно, что историческая эволюция ислама и превращение его на современном этапе в важнейший фактор политической и культурной жизни не только исламского, но и всего остального мира, требует серьезного изучения и уважительного отношения к нему не только с точки зрения текущей действительности, но и в контексте всей многовековой мусульманской традиции в ее

взаимосвязи с окружающим миром. Это становится еще более важным сегодня, когда пресловутый «исламский фактор» становится разменной монтой в руках политических спекулянтов.

В первом (пилотном) номере журнала содержатся статьи, посвященные изучению классического мусульманского наследия, современной политической истории Ближнего Востока, проблемам и тенденциям развития исламской экономики и исламской политической мысли, истории и современному состоянию ислама в России, восприятию культуры ислама русскими и русской культуры мусульманами. Авторы статей принадлежат к различным научным школам и придерживаются различных религиозных и политических взглядов. Тем не менее, объединивший всех их искренний интерес к предмету их изысканий позволяет редакции надеяться, что *Pax Islamica* станет надежным проводником по Миру Ислама для всех заинтересованных путников.

*Айдар Хабутдинов
Игорь Алексеев
Павел Башарин*

И.Л. Алексеев

Возвращаясь к Ибн Халдуну (вместо предисловия)

I

Вали ад-Дйн Абӯ Зайд ‘Абд ар-Раҳмāн ибн Муҳаммад ибн Ҳалдўн ал-Ҳадрамӣ (1332 – 1406), государственный деятель, историк и философ, замыкающий цепь выдающихся мыслителей классического арабо-мусульманского средневековья, рассматривается многими исследователями в качестве одного из основных предшественников современной социологии и теории истории [см., напр.: Mahdi, 1937; Бациева, 1965; Игнатенко, 1980; Turchin, 2003.]. Жизнь Ибн Халдуна наиболее полно представлена в его «Автобиографии» [Ибн Халдўн, 1951], «самой подробной в средневековой мусульманской литературе». [Rosenthal, 1958, р.ххii] Автобиографические сведения содержатся также в *Муқаддиме* и отдельных главах *Китāб ал-‘Ибар*. [Бациева, 1965, с. 40]. Некоторые периоды жизни Ибн Халдуна описаны его друзьями и учениками. Ценное, например, хотя, по выражению Ф. Роузентала, довольно «поверхностное», описание жизни Ибн Халдуна с 1382 г. содержится у Ибн ал-Ҳатйба в его «Истории Гранады».

Род бану Халдун, чей основатель некий Халдун переселился в Испанию еще в VIII в. н. э, [Rosenthal, 1958, р.хххii] принадлежал к андалусской аристократии. Многие представители рода бану Халдун были выдающимися людьми в области богословия и права, это также во многом обеспечивало им лидирующее положение в Севилье. [Rosenthal, 1958, р.хххiv] Например, отец Ибн Халдуна Мухаммад, помимо поэзии и филологии, серьезно изучал маликитский *фикх* и слыл знатоком логики. [Бациева, 1965, с. 42]

Ибн Халдун получил классическое образование: изучал Коран и коранические науки, а также мусульманское право, логику и арабскую филологию. Большое значение для жизни Ибн Халдуна имело меринидское завоевание Туниса в 1347г. Тогда вместе с новой властью в город прибыло огромное число ученых, выступавших с открытыми лекциями. Ибн Халдун получил возможность учиться у самых известных и авторитетных литераторов, правоведов и историков [Бациева, 1965, с. 42-43].

Первую свою должность Ибн Халдун получил в двадцать лет. Он стал секретарем в канцелярии султана в Тунисе. [Rosenthal, 1958, p.xxxix] Позже, переехав в Фес, он женился на дочери видного военачальника Мухаммада ал-Хакима, представительнице знатной и образованной семьи. [Rosenthal, 1958, p.xliii] В дальнейшем, во время частых переездов из города в город Ибн Халдун отправлял свою семью в Константинополь к брату жены, ссылаясь на неустойчивость нового положения. Однако зачастую случалось так, что он тем самым подвергал их опасности в то время, когда ему ничего не грозило. [Ibid.]

Взлет политической карьеры Ибн Халдуна пришелся на 60-е гг. XIV в. Он занимал самые высокие посты при султанах и эмирах Гранады, Бужи и Феса. При эмире Абу 'Абдаллахе Мухаммаде, например, Ибн Халдун стал хаджимом (1365г.), получив тем самым безраздельную административную власть. [Бациева, 1965, с. 47] За эти годы Ибн Халдуну пришлось также выступать в качестве дипломата и военачальника. [Там же, с. 46-50]

На протяжении службы Ибн Халдун всегда занимался наукой. Живя в Фесе, он использовал любую возможность, чтобы посещать лекции своих коллег-ученых, встречался с самыми яркими представителями интеллектуальной элиты того времени. Он также изучил лучшие книгохранилища городов, где ему приходилось жить: Гранады, Бужи, Бискры, Тлемсена. [Там же, с. 54] Однако биографы Ибн Халдуна признают, что ни одну науку он не изучал системно, возможно, поэтому и не став выдающимся богословом или литератором. «Его редкий дар, – пишет Ф.Роузентал, – был предназначен для создания новой науки». [Rosenthal, 1958, p.xli]

Впоследствии сведения, собранные во время общения с философами, литераторами, богословами, факихами и даже астрономами Феса, Ибн Халдун использовал при написании *Мукаддимы*, работу над которой он завершил к 1375г. Интересно, что свои научные труды, созданные до *Мукаддимы*, Ибн Халдун нигде не упоминает. [Там же]

Положение ученого становится шатким, когда он оказывается в немилости у Ибн 'Арафы, крупнейшего авторитета в области богословия и права не только Ифрикии, но и всего Магриба и Андалусии того времени. Ибн 'Арафе удается убедить султана в том, что Ибн Халдун представляет собой опасность. Это вынуждает ученого в 1382г. навсегда покинуть Магриб. Под предлогом хаджа он отплывает в Александрию. [Бациева, 1965, с. 56-57]

В 1383 г. прибыв в Каир, Ибн Халдун полностью посвятил себя изучению и преподаванию маликитского права. В ал-Азхаре он читал посвященный этой теме курс лекций, на которых также изложил свое учение об обществе. Через год Ибн Халдун стал руководить медресе ал-Камхийя, старейшим центром изучения маликитского фикха. Тогда же он был назначен верховным маликитским кади; в последствии Ибн Халдун занимал этот пост пять раз: его политическое положение в Египте отнюдь не всегда было устойчивым. Однако в целом нужно признать, что на протяжении всех 23 лет

жизни в Каире Ибн Халдун был всегда востребован властью и пользовался абсолютным признанием и уважением научной элиты. Умер Ибн Халдун в 1406г. [Бациева, 1965, с. 58-65]

II

Как справедливо отмечалось исследователями [см., напр. Бациева, 1965; Игнатенко, 1980], вклад Ибн Халдуна в арабо-мусульманскую историческую и философскую мысль заключался, прежде всего, в том, что им была предложена принципиально новая концепция мировой истории, связывавшая исторический процесс с динамикой развития структур человеческого общества. Ибн Халдун перешел от «истории пророков и царей» (парадигма, заложенная еще ат-Табари) к истории человеческих сообществ, попытавшись выявить некоторые закономерности развития этих сообществ и объяснить их объективными причинами, кроющимися в природе людей.

Поставленная Ибн Халдуном задача «исследования основ» и «принципов» общественной жизни позволила ему заявить о создании «новой науки», которая и является истинной историей. Он определил ее как важнейшую ветвь философии (*хикма*), т. е. отнес к рациональным наукам. Методами же этой науки должны были стать критический анализ исторических сообщений (*ахбār*) с точки зрения здравого смысла и проверка достоверности содержащейся в них информации. В результате Ибн Халдун приходит к построению динамической модели исторического процесса, в которой развитие человеческих обществ протекает неравномерно и оказывается обусловленным целым комплексом факторов биологического и социально-экономического порядка.

Наиболее известна теория политических циклов Ибн Халдуна, сформулированная им на материалах истории, в основном, современных ему обществ арабского Магриба, и изложенная в его основном сочинении «Прологомены к книге поучительных примеров и дивану сообщений о днях арабов, персов и берберов и их современников, обладавших властью великих размеров», известном также как *Муқаддима* или «Введение» [Ibn Khaldūn 1958; Ibn Khaldūn 2004]. Современные исследователи, обращающиеся к идеям Ибн Халдуна, не будучи арабистами, чаще всего используют английский перевод Ф. Роузентала [Ibn Khaldūn 1958a]. В отечественной литературе идеи Ибн Халдуна наиболее подробно изложены в работе С.М. Бациевой [Бациева 1965]. На русский язык *Муқаддима* до сих пор полностью не переведена, хотя выборочный перевод некоторых фрагментов, выполненный преимущественно С.М. Бациевой, несколько раз издавался в различных антологиях. [См., напр., Ибн Халдун, 1961] Последняя по времени подборка фрагментов *Муқаддимы* в переводах С.М. Бациевой и А.А. Игнатенко приводится в книге последнего [Игнатенко, 1980].

В наиболее общем виде теория Ибн Халдуна о политических циклах сводится к следующему. Ибн Халдун выделяет три основных типа человеческого общежития (*умрān*): (1) *вахш* – «дикость», доземледельческий образ жизни с элементарной социальной организацией и максимальной степенью

вписанности в природную среду [Ibn Khaldūn, 1958, vol I, pp. 173-174, 374; Бациева, 1965, с. 160]; (2) *бадв* – «кочевье», «пустыня», «сельская жизнь» или «примитивное состояние», под которым понимается в основном кочевой образ жизни, но также сюда включается и сельское земледелие [Ibn Khaldūn, 1958, vol I, pp. 67; Бациева, 1965, с. 161; Mahdi, 1937, pp. 31-33]; (3) *хадар* – «городская жизнь» или «цивилизация», периферией которой являются первые два типа [Ibn Khaldūn, 1958, vol I, pp. 67; Бациева, 1965, с. 161; Mahdi, 1937, pp. 42]. Именно взаимодействие «цивилизованного»/«городского» центра и «кочевой»/«сельской» периферии определяет динамику социального развития по Ибн Халдуну. «Кочевники», которые живут в трудных социально-экологических условиях и для которых характерен низкий уровень потребления, высокий уровень групповой идентичности, солидарности и готовности к экспансии (*‘аṣабиййа*), периодически завоевывают «городской» центр, обеспечивающий политико-экономический рост общества, и основывают там правящую династию. Первоначально их власть не требует больших расходов и, в силу этого, не проявляет особо заметной тирании. По мере роста благосостояния «цивилизации» возрастает численность населения и уровень потребления материальных благ, сокращается объем ресурсов, возрастает налоговый гнет, усиливается тирания и снижается уровень *‘аṣабиййи*, что приводит к социально-политическому кризису, который заканчивается приходом новых завоевателей из «пустыни», начинающих новый цикл [Бациева, 1965].

В последние годы теоретическое наследие Ибн Халдуна довольно неожиданно послужило вдохновением для целого ряда исследователей, занимающихся математическим моделированием исторических, социальных и демографических макропроцессов. [См., напр., Коротаев, 2006; там же анализ работ этого направления]

Так, например, П.В. Турчин показал, что «модель Ибн Халдуна» может быть в модифицированном виде применена для аграрных обществ в целом [Turchin, 2003]. Независимо от него С.А. Нефедовым была сделана попытка применить теорию демографических циклов, разработанную в течение XX в. рядом европейских и американских ученых (Р. Пирл, В. Абель, М. Постан, Ф. Бродель, Р. Камерон и др.) к материалу ряда обществ древнего и средневекового Востока. В частности, он попытался проследить динамику социально-экономического развития и смены правящих династий в Ираке и Иране в VII – XIII в. [Нефедов, 1999; Нефедов, 2003] Полученная в результате модель совпала в основных чертах с моделью Ибн Халдуна.

Характерно, что модель Ибн Халдуна, модифицированная на базе подобных построений применительно к историческим аграрным обществам, может быть использована и для изучения большинства современных афроазиатских обществ, сближающихся с первыми по принципиально важным показателям, прежде всего по демографическим. Так, тот же П.В. Турчин, модифицировав теорию Ибн Халдуна с помощью методов математического моделирования, предпринял попытку сделать прогноз развития современной Саудовской Аравии на основе анализа демографических и экономических

тенденций в жизни страны и пришел к выводу, что рост численности саудовской элиты и уровня ее расходов при сохранении нынешнего вектора развития должен через 1,5–2 десятилетия привести к финансовому и, скорее всего, к политическому коллапсу в Саудовской Аравии [Turchin, 2003].

Стоит оговориться, что помимо того, что концепция Ибн Халдуна была модифицирована Турчиным в достаточно высокой степени, так что, по словам А.В. Коротаева, в итоге от нее осталось не так уж и много, наряду с этим в модели Турчина было одно стратегически важное допущение – сохранение цен на нефть на уровне 2003 г. Резкий скачок нефтяных цен свел эффективность «ибн-халдуновских» моделей Турчина к нулю, однако сам опыт подобной актуализации наследия средневекового арабо-мусульманского не может не представлять существенного интереса.

Не менее примечательной, хотя и довольно рискованной, является научно-популярная по своему характеру попытка применить социологическую модель Ибн Халдуна для интерпретаций реалий политической жизни современной России, предпринятая Н.С. Розовым [Розов, 2007].

Совершенно очевидно, что назрела необходимость создания полного перевода *Мукаддимы* на русский язык, с учетом того пути, который проделало мировое халдуноведение. В последние годы на Западе за один год выходит около десятка монографий, посвященных Ибн Халдуну и его идеям. В мусульманских странах дело обстоит значительно хуже, российские же исследователи со времен издания упоминавшихся монографий С.М. Бациевой и А.А. Игнатенко обращались к наследию Ибн Халдуна лишь эпизодически. В данной публикации мы представляем нашу начальную попытку подойти к решению этой задачи.

Всякому, начинающему работу с текстом *Мукаддимы*, довольно быстро становится очевидной причина, по которой окончательного русского перевода до сих пор создать так и не удалось. В первую очередь, это специфика терминологического аппарата, которым оперирует Ибн Халдун. Терминология фактически изобретается им по ходу развития его собственной мысли. При этом часть терминов искусственно конструируется как неологизмы с опорой на внутреннюю логику арабского словообразования (например, *и'тимār* в значении «хозяйство», «экономика»; ср. образованный по той же модели, но от другого корня *иктиṣād*, использующийся в том же значении в современном арабском языке). Другие же термины, имеющие в арабском языке определенную историю узуса, используются в новом, определяемом контекстом изложения значения (например, *'aṣabīyya*). Дискуссия о содержании ибн-халдуновской терминологии и способах ее передачи в европейских понятиях ведется с самого начала изучения наследия Ибн Халдуна на Западе. Последним вкладом в эту дискуссию явилась работа автора новейшего французского перевода *Мукаддимы* Абдессаляма Шеддади. [Ibn Khaldūn, 2002; Cheddadi, 2005].

В целом в современном халдуноведении можно выделить два основных подхода к переводу терминологии *Мукаддимы*. Один из них связан с существующей в арабском историческом источниковедении и текстологии

традицией так называемого филологического перевода, главной задачей которого является передача особенностей текста в форме, максимально близкой к оригиналу, в том числе включая особенности его грамматико-синтаксической структуры. Такой подход зачастую приводит к нарочитой архаизации стиля самого перевода, когда особенности средневекового арабского языка передаются за счет использования устаревшей лексики и «архаизирующей» стилистики в языке перевода. Такой метод, в частности, следует Ф. Роузен-тал. С другой стороны, и это характерно для русских «филологических» переводов, такой перевод нередко превращается в подстрочник и тот же эффект аутентичности, который в западных переводах достигается с помощью упомянутой «архаизации», здесь создается заведомой лексической, синтаксической и стилистической «неудобоваримостью» языка перевода.

Существует и противоположная – «модернизирующая» тенденция, которая состоит в попытке передать терминологию Ибн Халдуна с помощью понятийного аппарата современной социологии и политэкономии. Так, например, следующий отрывок из *Мукаддимы*:

- اعلم أنه قد تقرر لك فيما سلف أن الدولة في أول أمرها لابد لها من الرفق في ملكتها و الاعتدال في إيلاتها إما من الدين إن كانت الدعوة دينية أو من المكارمة و المحاسنة التي تقتضيها البداوة الطبيعية للدول و إذا كانت الملكة رفيقة محسنة انبسطت آمال الرعايا و انتشطوا لل عمران و أسبابه فتوفر و يكثر التناسل و إذا كان ذلك كله بالتدريج فإنما يظهر أثره بعد جيل أو جيلين في الأقل و في انقضاء الجيلين تشرف الدولة على نهاية عمرها الطبيعي فيكون حينئذ العمران في غاية الوفور و النماء و لا تقولن إنه قد مر لك أن أواخر الدولة يكون فيها الإجحاف بالرعايا و سوء الملكة فذلك صحيح و لا يعارض ما قلناه لأن الإجحاف و إن حدث حينئذ و قلت الجبايات فإنما يظهر أثره في تناقص العمران بعد حين من أجل التدريج في الأمور الطبيعية

(Ибн Халдун, 2004: 369-370)

выглядит в переводе А.В. Коротаева следующим образом:

Знай, что ранее [нами] было установлено, что в начале [династийного цикла] династия с необходимостью осуществляет свою власть благоприятными [для населения мягкими добрыми] методами и ее правление – справедливо. Происходит это либо по причинам религиозного плана, либо из-за благородного и благожелательного отношения к другим, обусловленного бедуинскими началами, естественными для династий [в начале цикла]. Когда правитель доброжелателен и благодетелен, это вселяет в податное население надежду и стимулирует его экономическую активность и создает для нее необходимые условия; в результате наблюдается как экономический, так и демографический рост. Это происходит постепенно; результаты [данных процессов] становятся заметными как минимум после одного-двух поколений. К концу двух поколений дина-

ствия приближается к пределу естественного срока своего существования, к этому моменту экономический и демографический рост достигает своего максимального уровня. Сказанное не противоречит тому, о чем мы говорили выше, тому, что последние [годы династийного цикла] характеризуются несправедливым [управлением] податного населения и плохой администрацией. [Последнее] правильно, но не противоречит сказанному [в начале этого раздела], так как, хотя несправедливая администрация и наблюдается на этой фазе, а налоговые сборы уменьшаются, деструктивные последствия этого для экономики становятся заметными только через какое-то время, потому что соответствующие естественные процессы развиваются постепенно. [Коротаев, 2006: 76]

Справедливости ради надо сказать, что автор процитированного перевода вовсе не настаивает на его универсальности и в контексте его исследования такой перевод скорее служит доказательством совместимости идей Ибн Халдуна и современной социально-экономической мысли. В целом же представляется крайне сомнительным, чтобы такой подход мог быть использован для перевода всего памятника в целом.

Некоторым компромиссом мог бы послужить, если можно так выразиться, «объясняющий» подход, когда сложные термины, не имеющие объяснения, переводятся условно, исходя из контекста их употребления, или остаются без перевода, но поясняются в примечаниях. Именно так описывает свою переводческую методологию А. Шеддади [Cheddadi, 2005; см. также Ibn Khaldûn, 2002] Однако при всей привлекательности такого подхода, в нем заложена некоторая опасность детерминологизации и скатывания к пересказу, к тому же он некоторым образом разрушает переводимый текст, автор которого, собственно говоря, и разрабатывал терминологию именно для того, чтобы избежать постоянных многословных объяснений.

В нашем переводе фрагмента *Муқаддимы*, решение подобных проблем, разумеется, не могло быть достигнуто в полной мере. Возможно, дальнейшая работа подскажет оптимальные ответы на ряд вопросов. На данном же этапе мы стремились совместить достижения всех известных нам переводческих подходов к интерпретации текста Ибн Халдуна, сохраняя, по возможности филологическую точность не в ущерб литературным нормам русского языка и вместе с тем не злоупотребляя ни архаизацией, ни модернизацией стиля. Перевод публикуемого фрагмента выполнен по каирскому изданию текста [Ибн Халдун, 2004] с учетом переводов Ф. Роузентала и С.М. Бациевой. По этому же изданию указываются и страницы оригинального текста. К сожалению, подготовленный С.М. Бациевой перевод *Муқаддимы* в большей его части так и не увидел свет при ее жизни и едва ли будет издан и теперь. Поэтому авторы публикуемого здесь перевода выражают надежду, что этот скромный труд (а перед читателем сегодня лишь некоторые предварительные его результаты) может стать данью памяти Светланы Михайловны – автора единственного на русском языке фундаментального исследования *Муқаддимы*.

АБŪ-Л-ВАЛІД ‘АБД АР-РАḤМĀН ИБН МУḤАММАД
ИБН ḤАЛДŪН
ВВЕДЕНИЕ В ИСТОРИЮ (АЛ-МУҚАДДИМА)

Книга первая

Из истории выдающегося ученого Ибн Ḥалдūна
(Фрагменты)

Перевод с арабского, комментарии и примечания
И.Л. Алексеева, А.В. Душак и А.Ш. Столыпинской

С. 11 // Во имя Бога, Всемилоостивого и Милосердного.

Рассказывает раб Божий, нуждающийся в милости Господа, богатого добротой Своей, ‘Абд ар-Раḥмāн ибн Муḥаммад ибн Ḥалдūн ал-Ḥадрамī, да поможет ему Всевышний.

Хвала Господу, у Которого слава и могущество. У Него – царство земное и царство небесное, прекрасные имена и атрибуты. [Господь] всезнающ, и не ускользает от Него ни то, что выявляет тайная беседа, ни то, что скрывает молчание. [Господь] всемогущ, и ничто на земле и на небесах не делает Его бессильным и не скроется от Него. Он создал нас из земли с человеческой душой и расселил на ней племенами (*аджйāl*) и народами (*умам*). Он облегчил нам [жизнь], [даровав] средства к существованию и пропитание. Лоно наших матерей и дома ограждают нас, пища – поддерживает, дни и время – изнашивают. И каждому из нас предназначен смертный час. У Него же вечность и твердость. Он живет и [никогда] не умирает. Да пребудет мир и благословение Господа над господином нашим и покровителем Мухаммадом, арабским пророком, предсказанным Торой и Евангелием и описанным ими, ради которого этот мир рождался в муках до того, как субботу сменило воскресенье и Сатурн отделился от ал-Бахмута¹,

С.12 // а голубь и паук засвидетельствовали его правдивость. Да пребудет благословение Господа и мир над его семьей и сподвижниками, которые в своей приверженности (*маḥабба*) [Пророку] обрели большое влияние и славу. Поддержав его, они объединили всех, в то время как их враги были разрознены. Да благословит Аллах и приветствует Мухаммада и его сподвижников, связав с исламом их удачу и разрезав пути безбожия.

История – одна из тех наук, которые передают друг другу племена (*ал-аджйāl*) и народы (*ал-умам*), стремятся к ней всякий: и конный, и пеший; ищет ее знаний базарный люд и простонародье, состязаются в этом [искусстве] цари и вожди, она одинаково понятна ученым и невеждам.

1 | *Ал-Бахмūt* – в арабской экстракоранической традиции рыба, или кит (*ḥūt*), на спине которой расстилается земля. Относится к так называемым *иср’илийāt* – иудейским мотивам околوبيблейского круга и соответствует библейскому Бегемоту (Иов 40:10-15). В коранической экзегетике (*тафсīр*) идентифицируется с рыбой *Нун*, во чреве которой пребывал пророк Иона (Йўнус) [Коран 68:1, 48-50] и контаминирован с ветхозаветным Левиафаном (Иов 20-27, Пс. 73:14, Исайя 27:1) [См. Rosenthal, 1958, p. 4].

Внешняя сторона истории такова, что она есть не более чем сообщение о событиях, династиях, о случившемся в далекие времена, украшенное словами и поговорками. Она занимает переполненные собрания [людей], сообщает нам о делах всего тварного, об изменениях его состояний, о расширениях границ и территорий [владений] династий, о том, как люди заселяли землю, пока не охватывало их стремление покинуть ее или не наступала смерть.

Внутренняя сущность истории – в рассуждении и исследовании, в тонком объяснении причин всего сущего и его основ, в глубоком изучении образа свершения событий и их причин. Именно поэтому история коренится в философии и достойна считаться одной из ее наук.

Выдающиеся исламские историки, такие как Абу [Джа'фар Мухаммад б.] Джарир ат-Табари, Мухаммад б. Йахйа и Мухаммад б. Са'д², накопили и объединили исторические сведения, записав их в книгах. Однако [позже] историей занялись люди, выдававшие себя за ее знатоков. [Все] переименовав, они смешали ее с интригами и ложью, украсили неправдоподобными легендами. Выдумав [историю], они записали ее. Многие из их последователей пошли тем же путем: они передали нам историю такой, какой ее слышали. Они не отслеживали и не учитывали причин событий и состояний (*ахвал*), не очищали рассказы от фальши и не отвергали ее. Поэтому [в таких трудах] мало исследования,

С.13 // а ум [критика] по большей части недостаточно пытлива. Ошибки и заблуждения свойственны [таким] рассказам (*ахбар*), слепое подражание [также] глубоко укоренилось среди людей, повсеместно существуют те, которые, занимаясь науками, берутся не за свое дело, а невежество опасно и пагубно для людей. Власть истины неоспорима, а против зла всего ложного есть метеор рассуждения. Передатчик просто диктует и пересказывает, разум же при рассмотрении отбирает правдивое, а знание, шлифуя, доводит его до совершенства.

Люди заносили в летописи истории народов и династий, приумножали, собирали и записывали их. Но тех, что руководствовались честностью и прославились, и водрузили на место трудов своих предшественников свои

2 | Абū Джа'фар Мухаммад б. Джарйр ат-Табарй (224-5/839 – 310/923) – выдающийся арабо-мусульманский историк, хадисовед (*мухаддис*) и комментатор (*муфассир*) Корана, основоположник жанра историографии в системе традиционного исламского знания, создатель универсального исторического нарратива, изложенного им в его многотомном сочинении, названном по скромности автора «Краткая история пророков, царей и халифов» (*Мухтасар та'рих ар-русул ва-л-мудук ва-л-хулафа'*). В этом труде, часто называемом просто «История» он рисует картину всемирной истории от сотворения мира до 202г.х./915 г.н.э., основываясь на устном историческом предании арабов (*ахбар*), а также используя арабскую версию персидской «Книги царей». Отличительной чертой методологии ат-Табари было стремление в максимальной степени письменно зафиксировать устные исторические предания и систематизировать их по передатчикам, также как и собственно *хадисы* – предания о деяниях основателя ислама. При этом характерно, что ат-Табари сознательно отказывался от анализа содержания этих преданий на предмет достоверности, что и пытается в своем труде преодолеть Ибн Халдун. Труд ат-Табари более чем на пять столетий вперед определил парадигму развития арабского исторического знания и задал каноны средневековой арбо-мусульманской историографии. (Подробнее о нем см. Bosworth, 2003).

Абū 'Абд Аллāх Мухаммад б. Са'д б. Мāни' ал-Басрй ал-Хāшмий (ок. 168/784 – 230/845) – историк и хадисовед, один из первых систематизаторов хадисов. Был секретарем у другого известнейшего собирателя хадисов и *сйры* ал-Вакиди (см. след. прим.). В его наиболее известном сочинении «Большая классификация» (*Kitāb at-табақāt ал-кабйр*) приводится информация о более чем 4000 передатчиках хадисов, что делает ее одним из важнейших источников для мусульманских жизнеописаний Пророка (*сйра*), а также для хадисоведческой традиции. [Fück 2003]

собственные, более поздние, немного. Их число не превышает число пальцев рук и число падежных огласовок*. Это, например, Ибн Исхак, ат-Табари, Ибн ал-Калби, Мухаммад б. 'Умар ал-Вакиди, Сайф б. 'Умар ал-Усаййиди, ал-Мас'уди³ и другие известные личности, выделяющиеся из общего ряда. В работах ал-Мас'уди и ал-Вакиди имелись слабые места и недостатки, и это было убедительно доказано и известно в среде авторитетов и стражей наук. Однако все особенно выделяли эти труды, черпая из них факты, подражая манере этих [людей] в своих произведениях. Поэтому проницательный критик взвешивает в том, что они передали, поддельное и заслуживающее доверия. Ведь цивилизация ('*умрān*) в [различных] его состояниях обладает природными свойствами, с которыми могут быть соотнесены факты и к которым могут быть приписаны рассказы и предания. Затем в большинстве своих сочинений эти [авторы] исходили все дороги и пути истории первых двух раннеисламских династий⁴ и достигли огромных высот, как в том, что использовали [определенные] источники, так и в том, что некоторые обходили молчанием. К ним относится ал-Мас'уди и те, кто шел в его направлении. Ими была [полностью] составлена доисламская история династий и племен и воссоздана общая картина доисламских событий.

С. 14 // Последующие историки стали отказываться от обобщенности в пользу [большей] ограниченности [повествования], они перестали заниматься далекими общими вопросами, ограничившись редкостями своего века. Они писали историю своего времени и своей земли, довольствуясь только своей династией и своим городом. Так поступал Абу Хаййан⁵, историк Андалусии и андалусских Омеййадов, а также Ибн ар-Ракик⁶, историк Ифрикии и Кайруанских династий.

На смену им пришли лишь не развитые умом и по природе своей подражатели, глупцы, слепо идущие чужим путем. Они забыли, что время изменило

* в арабском письме насчитывается три падежных огласовки, дающих, в совокупности, в определенном и неопределенном состоянии шесть словоформ

3 | Мухаммад б. Исхак б. Йасар б. Хаййар (ок. 85/704 – 150/767) – автор наиболее ранней и наиболее известной биографии (*сйра*) Пророка Мухаммада, дошедшей до нас в редакции Ибн Хишама. (См.: Jones, 2003; Watt, 1961; Уотт, 2006; с. 8; Пиотровский, 1994, с. 9-11.)

Хишам б. Мухаммад Ибн ал-Калби (ок. 119/737 – 203/819) – автор «Книги идолов» (*Кутāb ал-аснām*), которая является основным источником по доисламской религии арабов. [Atallah, 2003]

Мухаммад б. 'Умар ал-Вакиди (130/747-8 – 207/822) – биограф Мухаммада, *фақйх* и историк раннего ислама. Большая переданных им исторических сообщений (*азбār*) сохранилась в виде цитат у последующих историков.

Сайф б. 'Умар ал-Усаййиди (или ал-Асади) – собиратель исторических преданий раннеисламской эпохи. Сведений о его жизни практически нет, предполагается, что он умер во времена правления Харуна ар-Рашида (170/786 – 193/809). Его «Большая книга о завоеваниях и войнах с вероотступниками» (*Кутāb ал-футūх ал-кабир ва-р-рида*) стала основным источником по ранним арабским завоеваниям и войнам *риды* для ат-Табари в его «Истории пророков и царей». [Donner, 2003]

Абū-л-Хасан 'Али б. ал-Хусайн ал-Мас'уди (ум. 345/956) – крупнейший арабо-мусульманский историк и географ эпохи Аббасидов. Его главное сочинение *Мурūdж аз-захаб ва ма'āдин ал-джаухар* («Золотые копи и россыпи самоцветов») являет собой одну из вершин средневековой арабской историографии. (См. [Мас'уди, 1958, 1973; Мас'уди, 2002; Миккульский, 2002; Pellat, 2003])

4 | Династии Омеййадов (661-750) и Аббасидов (750- 1258)

5 | Ошибка издателя, имеется в виду Абū Марвāн Хаййāн б. Халаф б. Хусайн Ибн Хаййāн (377/987-8 – 469/1076) – крупнейший историк мусульманской Испании.

6 | Абū Исхак Ибрахīm б. ал-Қасим Ибн ар-Рақйк (ум. после 418/1027-28) – хронист зиридских правителей Ифрикии (арабское название территории бывшей римской провинции Африка), автор *Та'рих ал-Магриб ва-л-Ифрйқийа* («История Магриба и Ифрикии»), ставшей источником для многих позднейших историков от Ибн ал-Асира (ум. 630/1233) до самого Ибн Халдуна и ал-Магризи (ум. 846/1442-3).

состояния, [а также] обычаи народов (*ал-умам*) и племен (*ал-аджйāl*). Они собирали сведения о династиях, рассказы о событиях первых веков, лишенные своей сущности (*мавāдд*), будто мечи, вынутые из ножен. Знание, которое из-за глупости не признает ни старого, ни нового, это словно рассказы без начала, словно вид, не соотносимый с каким-либо родом и не делящийся на подвиды. Повторяя в своих сюжетах (*мауḍū'āt*) истории (*ахбār*), составлявшие предмет их интереса, они просто шли вслед за своими предшественниками, занимавшимися ими ранее. И потому в своих летописях упускали из вида дела молодых народов. А поскольку им не хватало толкователей (*мутарджимйн*), их страницы становились малопонятными.

После, упоминая какую-либо династию, они просто нанизывали факты, будто жемчужины на нить, заботясь лишь о том, чтобы передать их, будь они выдумкой или правдой. Они не обращаются к истокам, не упоминают причин, побудивших их к рассказу и ставших их знамением, равно как не говорят и о причинах, по которым они прекратили [рассказ], достигнув цели. Наблюдающему (*нāзир*) остается жадно всматриваться в основания [различных] состояний и их степени, отыскивать причины, почему эти состояния теснили и сменяли друг друга, искать убедительное [объяснение] их различий и связи, чем мы и займемся во введении к этой книге.

С. 15 // После были другие, не в меру сокращавшие [историю]. Они дошли до того, что довольствовались [перечислением] имен царей без генеалогии и истории, расставляя над [этими именами] число дней правления арабскими цифрами. <...>

Прочитав книги [этих людей] и узнав глубину прошлого и настоящего, я поспешил вырваться из плена глупости и безразличия и воздвиг собственное сочинение<...>, и создал книгу по истории. В ней я снял покров с состояний (*ахвāl*), возникающих среди народов. Я изложил в ней факты (*ахбār*) и оценки (*и'тибār*) и разделил ее на главы. Я показал, почему и каким образом возникали династии и цивилизации. [Свою книгу] я построил на истории двух народов, заселивших когда-то Магриб и завовавших все его области и города, [я изложил историю] их династий, как тех, что правили продолжительно, так и тех, чей срок был короток, а также предшествующую [историю] царей и их союзников (*ансār*). Эти два народа – арабы и берберы, чьим пристанищем Магриб стал столь много веков назад, что сейчас едва ли можно представить здесь кого-либо другого из представителей рода человеческого. Я многое исправил и представил [свой труд] на суд ученых и знати. Я применил необычный метод в упорядочении книги, разбив ее на главы. Создавая ее, я шел новым изумительным путем. Я дал толкование состояниям цивилизации (*'умрāн*), городского образа жизни (*тамаддун*) и другим сущностным проявлениям (*а'рāд*) человеческой социальности (*иджтимā'*). [Я истолковал] первопричины и истоки новых событий, что доставит тебе удовольствие, и показал, как появлялись династии. И ты очистишься от слепого следования традиции и узнаешь о состояниях времен (*аййām*) и племен (*аджйāl*), что были до тебя и будут после тебя.

<...> После я отправился в путешествие на Восток с тем, чтобы увидеть его свет, совершить обход вокруг Каабы и посетить Медину, а также с тем, чтобы по летописям (*давāwīn*) и книгам (*асфāр*) изучить его историю. И я отыскал не достававшие [мне] сведения о персидских правителях тех мест и о тюркских династиях с областями, которыми они правили, и дополнил этими сведениями написанное ранее. Я также добавил к этому упоминание современных этим народам (персам и туркам) соседних племен и правителей городов и областей. Я шел по пути сокращения [повествования] и изложения сути, жертвуя легкодостижимой целью ради туманной, отталкивался от общих причин и приходил к частным сообщениям. В результате я составил исчерпывающую историю человечества, укротил непокорную мудрость, изложил историю династий, руководствуясь категориями причинности и, мой труд стал в конце концов вместилищем философии (*хикма*) и хранилищем истории.

Поскольку [мой труд] включил в себя историю арабов и берберов, как городских жителей (*ахл ал-хадар*), так и сельских (*ахл ал-бадв*), а также историю современных им великих династий, и с помощью поучительных примеров пояснил, с чего они начали и как обстояли их дела потом (*мубтада' ал-ахвāl ва ма ба'да-ху мин ал-хабар*), я назвал его «**Книгой поучительных примеров о том, как начали и чем кончили арабы, персы, берберы и современные им великие правители**»⁷.

Я изложил абсолютно все касательно ранней истории родов (*аджйāl*) и династий и современных им народов (*умам*), касательно причин смены прежних общин другими и изменений, происходивших в их среде в прошлые века. [Я не оставил без внимания ничего] в рассказе о династиях и общинах, о городах и деревнях, о славе и позоре, о многочисленном и малом, о науках и ремеслах, о приобретениях и потерях, о меняющихся и общих состояниях (*ахвāl*), о сельском (*бадв*) и городском (*хадар*) образе жизни, о настоящем и грядущем. Таким образом, собрав все воедино, я представил очевидные доводы и дал пояснение причинам этого. Эта книга стала единственной в своем роде, поскольку я положил в ее основу неизвестные [ранее] знания, близкую, но скрытую мудрость. После всего признаю, что людям нашего века не хватает пытливости в вопросах подобного рода и потому желаю, чтобы ученые мужи, обладающие самыми широкими познаниями, смотрели бы на все кри-

7 | *Kitāb al-'ibar wa dīwān al-mubtada' wa-l-ḥabar min ayyām al-'arab wa-l-'adḡam wa-l-barbar wa man 'āṣara-hum min zawī as-sultān al-aḡbar*. Точный перевод данного названия, в особенности выражения *dīwān al-mubtada' wa-l-ḥabar*, всегда вызывал разнообразные предложения исследователей. Библиографию западной дискуссии см. [Rosenthal 1958, p. 12.]. В отечественной традиции мы имеем две версии: «сборник начала и сообщений» (Бациева) и «диван поучительных примеров» (Игнатенко). На наш взгляд, и тот и другой вариант одинаково неточны, хотя версия А.А. Игнатенко более осмысленна, т.к. значение выражения «сборник начала и сообщений» неясно. Тем не менее, оба переводчика, кажется, игнорируют замечание, выдвинутое еще Ф. Роузенталом, который обратил внимание на предыдущую фразу Ибн Халдуна и, исходя из этого контекста, предложил вариант *Archive of Early and Subsequent History*. Соглашаясь в целом с этой трактовкой, мы, со своей стороны, можем заметить, что грамматические термины *mubtada'* и *ḥabar*, обозначающие соответственно, тему и рему, подлежащее и сказуемое именного предложения, не только соотносятся с началом и концом события, как указывает Роузентал [там же], но и семантически коррелируют с такими парными категориями как «неизвестное» и «известное», «данное» и «требуемое», «условие» и «результат», наконец – «сообщение» и «сообщаемое». Таким образом, представляется, что Ибн Халдун, употребляя выражение *ал-мубтада' ва-л-хабар*, стремился выразить мысль о том, что он излагает исторические события в их развитии, и именно это развитие и является предметом его интереса. Такая трактовка, помимо прочего, подтверждается не только ближайшим контекстом, но и содержанием памятника в целом.

тически, а не самодовольно, исправляли бы то, с чем сталкиваются, а не снисходительно закрывали бы на это глаза, отчего, собственно, и случается, что товар таких ученых не может соперничать. Признание [справедливого] упрека – спасение, но и одобрение товарищей также желанно. И потому я прошу Господа обратить наше дело в русло искренности и чистоты перед Его святым ликом. Господь для меня лучший поручитель. <...>

С. 21 // О пользе науки истории, о применении ее методов, [а также] указание на ошибки и заблуждения историков и кое-что о причинах всего этого

История – это наука, великая с точки зрения пути, [которым она идет], несущая огромную пользу и имеющая благородную цель. Поскольку она знакомит нас с состояниями ушедших народов через их нравы, с пророками – посредством описания их жизни, а также с династиями царей и их политикой, то для желающего извлечь пользу из следования [историческим] примерам в делах веры (*дйн*) и земной жизни (*дунйā*) необходимы многочисленные источники и разнообразные знания, а также способность к рассуждению и основательность, которые и приведут обладателя этих двух качеств к истине и уберегут от ошибок и заблуждений. Если же, имея дело с историческими преданиями, просто опираться на переданные факты, не руководствуясь истоками [тех или иных обычаев], основами политики, [понятиями] природы цивилизации и состояний человеческого общества, не сопоставлять скрытое и явное, настоящее и уходящее, вы непременно оступитесь и свернете с пути истины: многие историки, комментаторы Корана и передатчики уже допустили ошибки в своих рассказах, опираясь на простую передачу сведений, будь они правдивыми или ложными, не обращаясь к их истокам, не сопоставляя схожие [случаи] и не применяя к ним мерил мудрости. Наконец, они не имели понятия о природе вещей, не избирали себе в правители рассуждение (*назр*) и умозрение (*баṣйра*). Потому-то они и сошли с правильного пути, скитаясь [впоследствии] по пустыне заблуждений и ошибок. Особенно это касается подсчета имущества и войск, встречающегося в тех или иных рассказах.

С. 22 // А поскольку рассказ, подобный этим, – источник лжи или попросту выючное животное для пустой болтовни, его следует отсылать к истокам и основам.

Например, ал-Мас‘уди и многие историки передавали рассказ о том, как Муса, мир ему, сосчитал в Синайской пустыне войско израильтян. После того как он позволил всем мужчинам, стоявшим станом, старше двадцати лет носить оружие, их оказалось 600 тысяч или больше. Здесь ал-Мас‘уди забывает о размерах Египта и Сирии и о том, смогут ли они вместить такое число солдат, потому что любое государство вмещает и содержит определенное количество солдат, но не больше. Тому свидетельства – обычная практика и известные примеры.

Между армиями таких размеров вряд ли может состояться наступление или же битва просто потому, что им будет тесно. Более того, если войско

превышает пределы видимости в два, три или более раз, то каким образом такие армии могут сражаться друг с другом, каким образом одна из сторон может одержать победу, в то время как часть ее отрядов не чувствует другую? Происходящее в настоящем – тому свидетельство, да и случаи из прошлого похожи на то, о чем я говорю, больше, чем одна капля воды на другую.

<...>

Подтверждение этому – победа, которую одержал над ними Навуходоносор. Он поглотил их страну и захватил власть,

С. 23 // разрушил Иерусалим, их религиозный и политический центр. А он был только одним из правителей Персидского царства. Говорят, он был правителем у западной границы [Персии], провинции которой – два Ирака⁸, Хорасан, Мавераннахр, Дербент – намного пространнее израильских земель. Но вместе с тем армии персов даже близко не так велики. Они были наиболее многочисленны в ал-Кадисийи: сто двадцать тысяч человек, и все в сопровождении слуг, согласно Сайфу⁹, который передавал, что только в услужении находились двести тысяч человек. Согласно 'А'ише и аз-Зухри, Рустам¹⁰ двинул на Са'да при ал-Кадисийе шестьдесят тысяч, не считая прислуги.

Если бы численность войск израильтян достигла такой цифры, область их владений расширилась бы, государство стало бы более пространным. Это потому, что размеры провинций и владений в составе государств имеют прямое отношение к численности гарнизонов и сторонников [династии], что будет разъяснено нами в разделе об административных единицах (*мамāлик*) Книги первой. Сегодня, как известно, владения [израильтян] ограничиваются Иорданом и Палестиной в Сирии, Йасрибом и Хайбаром в Хиджазе.

<...>

Современники династий, пускаясь в рассуждения об их армиях, о войсках мусульман или христиан, в подсчет собранных налогов, расходов правителя и тех, кто живет в роскоши, товаров, что имеют в запасе богатые, часто преувеличивают, переходя границы привычного, и предаются страсти к небылицам. Если правителей спросить об их армиях, выяснить в каком состоянии находятся товары и доходы богатых, разузнать о тратах живущих в роскоши, мы не найдем и десятой части того, что насчитывают [современники]. Все это из-за склонности души к выдумкам и той легкости, с которой она завышает [цифры] и пренебрегает критиками до такой степени, что не дает себе отчета в ошибке и умысле, не стремится к умеренности и справедливости в предании, не обращается к исследованию и поиску, дает волю фантазии и плодит вымысел. «Среди людей есть и тот, кто покупает забавную историю, чтобы сбить с пути Аллаха без всякого знания и обращает это в забаву»¹¹. Они выдумывают увеселительные рассказы, чтобы сбить [людей] с пути истинного. Считаться с ними – себе во вред.

8 | Месопотамия (*Ирак Арабский*) и прилегающие к ней территории северо-западной Персии (*Ирак Персидский*).

9 | Сайф б. 'Умар (см. прим. 5.)

10 | Рустам б. Фаррӯх Хурмузд – персидский военачальник. Командовал сасанидской армией в битве с арабами при Кадисийе, где и погиб.

11 | Коран 31: 5(6)

Неправдивыми являются и сообщения тех историков, которые передают о *табāби'а*¹² Йемена и Аравии, что те совершали набеги из Йемена на Ифрикийю¹³ и на берберов в Магрибе, и о том, что Ифриқұш (Ифриқйш) б. Кайс б. Сайфи¹⁴ был одним из их первых и величайших правителей и жил во времена Мусы, мир ему, или немного ранее. Он завоевал Ифрикийю и учинил резню среди берберов. Это он дал им название, услышав их наречие и спросив: «Что это за *барабара*?». С тех пор и закрепилось за ними это имя. Покидая Магриб, Ифриқұш б. Қайс б. Сайфи поселил там племена химйаритов, которые затем обосновались и смешались с коренным населением. От них пошли санхаджа¹⁵ и кутама¹⁶. Из вышесказанного ат-Табари, Ибн ал-Калби... и [другие историки] вывели, что санхаджа и кутама происходят от химйаритов. Знатоки берберских генеалогий это отрицают. И правильно.

Ал-Мас'уди передает также, что Зў ал-Из'ар, один из последователей Ифрикуша, живший во времена Сулаймана, мир ему, завоевал и покорил Магриб. То же самое ал-Мас'уди передает и о его сыне и преемнике Йасире: будто он достиг Песчаной реки¹⁷ в Магрибе, но не нашел перехода через нее из-за множества песка и потому вернулся. Подобное говорят и о другом *тубба'*, Ас'аде Абу Карибе, что жил во времена персидского царя из Каййанидов Йа-стасба, правителя Мосула и Азарбайджана. Он встретил тюрок, победил и жестоко расправился с ними. Затем он напал на них снова, во второй и в третий раз. После этого он послал трех своих сыновей на завоевание Персии, Согда, одного из народов Мавераннахра и в Византию. Первый сын завоевал земли до Самарканда, пересек пустыню вплоть до Китая и нашел там своего брата, который, овладев землями Согда, опередил его. Вдвоем они учинили в Китае страшные расправы и вернулись с добычей, оставив в Тибете племена химйаритов, которые живут там и поныне. Третий брат достиг Константинополя, осадил его и покорил Византию, а затем возвратился.

Все эти сообщения далеки от истины, глубоко ошибочны и безосновательны. Они походят на выдуманные истории рассказчиков. Владения *табāби'а* ограничивались Аравийским полуостровом. Они жили и правили в Сане в Йемене. Аравийский полуостров с трех сторон окружен морями: с юга – Индийским, с востока – вытекающим из него Персидским, до самой Басры, на западе, до Суэца – Красным, что берет начало в Индийском. Все это можно увидеть на географических картах. Из Йемена в Магриб нет иного пути, кроме как через Суэц. Переход между Красным и Сирийским морем

12 | Ед.ч. - *тубба'* - династический титул йеменских царей, которые в конце 3 – начале 4 в. контролировали юго-западную Аравию. [Beeston, 2003.]

13 | Историческая область на севере Африке, соответствующая римской провинции Африка. Охватывает территории вдоль средиземноморского побережья современной Ливии и Туниса.

14 | В арабской исторической традиции легендарный завоеватель Африки южноаравийского происхождения.

15 | Группа берберских племен, игравших значительную роль в Северной Африке в 4-10 вв. Берберы называли их одним из семи великих племен, ведущих свое происхождение от Бернса, сына Бера; арабы же утверждали, что они вместе с племенем кутама были посланы царем Ифрикушем в Магриб из Йемена. [La Veronne 2003.]

16 | Кутама (кетама) – крупное берберское племя. С приходом ислама в Северную Африку кутама стали контролировать регион вокруг Константины.

17 | Вади ар-Рамл.

занимает два дня пути или менее. Невероятно, чтобы великий правитель с многочисленными армиями совершил такой переход через неподконтрольные ему территории. Обычно это невозможно. На этих землях были Амалекиты и Ханаанеяне в Сирии, Копты¹⁸ в Египте. Затем Амалекиты овладели Египтом, а израильтяне Сирией. Однако ничего не известно о том, чтобы *tabābi'a* совершали завоевания этих народов или владели какими-нибудь из этих земель.

К тому же расстояние между Йеменом и Магрибом велико, а провианта и фуража для армии нужно много. Поэтому, если [армия] проходит по чужим территориям, то для удовлетворения своих нужд она вынуждена уничтожать посевы и скот, грабить лежащие на ее пути государства. А этого, как правило, бывает недостаточно для обеспечения ее провиантом и фуражом. Если же они запасутся всем этим в своих землях, то им не хватит верховых верблюдиц для перевозки груза. Необходимо, чтобы на их пути лежали только подвластные им территории, способные обеспечить их пропитанием. Если мы предположим, что армии пересекли эти территории, никак не потревожив их и получая пропитание мирным путем, это будет ошибочно и совершенно неправдоподобно. Это указывает на то, что сообщения [о *tabābi'a*] неправдивы и выдуманы.

Что касается непреодолимого Песчаного вали, о нем в Магрибе и не слыхивали, несмотря на то, что его много раз переходили, по его дорогам следовали путешественники и завоеватели во все времена и во всех направлениях. То, о чем рассказывают – необычно, потому и возрастает желание передавать это.

По поводу завоеваний [*tabābi'a*] на востоке и в землях турок, [нужно заметить], что переход здесь просторнее, чем дорога через Суэц, однако он длиннее и на пути лежат персидские и византийские земли. Не существует никаких упоминаний о том, чтобы *tabābi'a* завоевывали земли персов или византийцев. Они воевали с персами на границе с Ираком, на территории между ал-Бахрайном¹⁹ и ал-Хирой²⁰, в ал-Джазире между Тигром и Евфратом и на общих для них территориях. Эти войны вел *тубба'* Зу-л-Из'ар с каййанидским царем Кайкаусом, *тубба'* ал-Асхар Абу Кариб²¹ с каййанидским царем Йастасбом, с правителями, наследовавшими Каййанидам и с Сасанидами. И вряд ли они смогли бы пересечь персидские территории на пути к завоеванию турок и Тибета. Обычно это невозможно по причине того, что на пути встречаются другие народы, из-за потребности в провианте и фураже, а также из-за упомянутого ранее большого расстояния. Сообщения об этом неправдивы и фальшивы. Даже если передатчики надежные, есть причины для сомнений, потому как [сообщения] были преданы не должным образом.

18 | Имеются в виду династии фараонов Древнего Египта.

19 | Под этим названием подразумевается не только острова современного Бахрейна, но и территории северо-западного побережья Персидского залива.

20 | Столица подконтрольного Персии Лахмидского буферного государства.

21 | Абу Кариб ал-Асхар и упомянутый выше Абу Кариб ал-Ас'ад, по-видимости, одно лицо.

Ибн Исхак передает, что последний *тубба'* передвигался на восток, наступая на Ирак и Персию. Однако то что касается завоеваний йеменскими царями тюркских территорий и Тибета, не подтверждается обоснованными доводами. Не следует верить [сообщениям] на этот счет, следует рассматривать и представлять их посредством соответствующих правил, которые позволят внести поправки наилучшим образом. Господь ведет нас к истине.

<...>

С. 47 // Историк должен учитывать основы политики, естественные качества (*табā'u*) всего сущего, различия между народами, местностями и эпохами в том, что касается нравов, обычаев, религиозных толков и школ и других состояний (*ахвāl*). Он должен также владеть современной ситуацией в этих областях, сравнивать настоящее с прошедшим, выявляя сходства или степень различия и объяснять причины этого. [Историку должны быть известны] происхождение и условия возникновения династий и религиозных общин, мотивы и причины, вызвавшие их к жизни, а также рассказы об их сторонниках. В конечном итоге он должен выяснить причины каждого события, узнать происхождение каждой истории. Затем необходимо проверить переданные сообщения с помощью известных ему законов и правил. Если предание им соответствует, оно истинно, если нет – нужно от него отказаться.

Только поэтому древние историки признавали эту науку, да так, что ей себя посвятили ат-Табари, ал-Бухари, а еще до них – Ибн Исхак и другие ученые мусульманской уммы. Но многие забыли ее секрет, и она стала глупым занятием. Простолюдины, не обладавшие прочными знаниями, легко смотрели на исследование и знание истории, на ее глубокое изучение и как на способ заработать. Пасущиеся без присмотра перемешались со стадом, зерна с шелухой, правдивый с лжецом. Но исход всех дел – за Господом.

Одна из ошибок в истории кроется в пренебрежении к тому, что с переменой эпох и течением дней меняются состояния народов и поколений. Этот болезненный недуг тщательно скрыт, а потому не проявляется долгое время и открывается только единицам. Состояние мира, народов, обычаев, религиозных общин не всегда остается одинаковым и неизменным: дни и эпохи сменяются, состояния различаются. То же касается людей, времен, городов, территорий и местностей, эпох и династий. «Но не помогла им их вера, когда они увидели Нашу мощь, по установлению Аллаха, которое свершилось над Его рабами»²².

<...>

С. 48 // Широко известная причина изменений состояний и обычаев заключается в том, что обычаи всего народа (*джил*) зависят от обычаев правителя. Пословица гласит: «Закон (*дйн*) людей – это закон их царя». Если претендующим на власть и господство удавалось овладеть правящей династией и захватить власть, то они непременно прибегали к обычаям своих предшественников и усваивали многие из них, не забывая при этом обычаев своего рода. Поэтому в [основу новой] династии ложится противоречивое сочетание обычаев

рода и предыдущей династии. Если же приходила новая династия, то обычаи вновь смешивались, и некоторые моменты опять оказывались противоречащими друг другу. При этом разница между первой и [последней] – еще больше. Различия все усиливались, приводя в итоге к еще большим контрастам. Пока продолжается эта преемственность между народами и поколениями и действующими правителями, будут сохраняться и противоречия в обычаях и состояниях. Суждение по аналогии и подражание – известное свойство человеческой природы. Но аналогия и подражание тоже подвержены ошибкам. Вкупе с рассеянностью и небрежностью они препятствуют достижению желаемого, отклоняют от цели. Даже тот, кто знает много преданий прошлого, может не осознать изменений, которые постигли эти состояния. Долго не раздумывая, он начинает судить о них, основываясь на том, что уже знает, и применять к ним мерки того, что видел сам. Однако разница между [прошлым и настоящим] слишком велика, и это повергает его в бездну ошибок.

С. 49// В этом отношении показательно то, что историки передают о состояниях ал-Хадждажа²³. Говорят, его отец был учителем. В наше время преподавание – это одно из ремесел, которые обеспечивают средства к существованию, далекое от *‘аṣабиййи*. Учитель слаб, несчастен и лишен корней. Многие слабые ремесленники стремятся к получению должностей, которые им не подходят, но достичь которых они считают возможным. Их сбивают с пути искушения, веревка в руках рвется, и они скатываются в пропасть, где их ждет погибель. Они не понимают, что для них это недостижимо, что они – ремесленники, зарабатывающие на хлеб насущный, что в начале эпохи ислама, во времена двух династий²⁴ преподавание представляло собой нечто иное. Знание не было ремеслом. Знание служило передачей того, что слышали от Законодателя²⁵, обучением еще неизвестным религиозным нормам путем устного предания. Только люди знатного происхождения, связанные *‘аṣабиййей* с [правлящей династией], ведавшие делами общины, становились теми, кто обучал Писанию и Сунне Пророка, да благословит его Аллах и приветствует, в форме передачи традиции, а не обучения ремесленным навыкам. Ниспосланное Пророку, который был одним из них, Писание вело их по правильному пути. Ислам был религией, ради которой они шли в бой и умирали. Он выделял их среди других народов и наделял достоинством. Они стремились довести его до общины, сделать понятным [для людей]. Их не удерживало ни вызванное гордостью осуждение, ни высокомерные упреки.

Свидетельством тому то, что Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, посылал величайших своих сподвижников с миссией к арабам,

23 | ал-Хадждаж б. Йусуф (ок. 41/661 – 95/714), омеййадский наместник Ирака. Известен жестокими репрессиями против харижитов и шиитов. Вместе с тем ал-Хадждаж внес существенный вклад в экономическую стабилизацию в Ираке в ходе реформ Абд ал-Малика, восстановив, хоть и крайне авторитарными способами, порядок в сельском хозяйстве и финансовой сфере. В исторической памяти, отложившейся средневековой арабской назидательной литературе (*adaab*) образ ал-Хадждажа противоречив. С одной стороны он является метафорой жестокости правителя, грубые черты характера которого приобретают известную трагикомичность, с другой стороны ал-Хадждаж – преданный слуга халифа, бескомпромиссно действующий во благо государства. [Dietrich, 2003; Большаков, 1998, с. 269-273]

24 | Т.е. Омеййады и Аббасиды.

25 | Т.е. от Пророка Мухаммада.

дабы они научили тех основам ислама и выводимым из него религиозным законам. Он послал с этой миссией десять сподвижников и тех, кто следовал за ними. Со временем ислам утвердился, а мусульманская община пустила корни, да так, что и далекие народы приняли ислам под влиянием его приверженцев. Но с течением дней состояния его менялись. Множество норм шариата было выведено из священных текстов по многочисленным случаям. Это нуждалось в законе, сберегающем от ошибок. Знание стало привычкой, для приобретения которой необходимо было обучение. Потому оно и стало ремеслом и профессиональным занятием. Об этом будет сказано в разделе о знании и обучении. Те, кто раньше опирался на *‘aṣābīyīyū*, стали теперь заниматься делами управления, а знание стали развивать другие. Оно стало ремеслом для заработка на пропитание. Правители и те, кто привык к роскоши, были слишком высокомерны, чтобы браться за преподавание. Это занятие стало уделом слабых, правители и те, кто опирался на *‘aṣābīyīyū*, презирали их. Отец ал-Хаджаджа б. Йусуфа был одним из вождей (*ṣāda*) сакифитов²⁶, принадлежал к его знати (*anṣarf*). Это племя, как известно, отличалось *‘aṣābīyīyey* к арабам и соперничало в благородстве с курайшитами. Обучение Корану, [которым занимался отец ал-Хаджаджа], – вовсе не было ремеслом, **С. 50//** коим оно является в наши дни. Оно действительно было одним из первых явлений в исламе, как мы то описали.

Еще один пример подобной [ошибки] – несправедливые суждения, которые составляют читатели сочинений по истории, когда слышат о состояниях судей, об их предводительстве в бою и в ведении войска. Неверные суждения приводят к тому, что они занимают подобную позицию. Они считают, что должность судьи в прошлом была также значительна, как и в наши дни. Услышав, что предки Ибн Аби ‘Амира, неограниченного властителя Хишама, и Ибн ‘Аббāда, одного из правителей Севильи, были судьями, они уподобляют их современным судьям*. Они не понимают, как изменились обычаи, связанные с должностью судьи. Это мы разъясним в «Разделе о судьях» Книги первой.

Ибн Аби ‘Амир и Ибн ‘Аббад были из арабских племен, которые служили опорой Омеййадской династии в Андалусии, были связаны с ней *‘aṣābīyīyey* и известны своим [высоким] положением. Но лидерства и власти они достигли не потому, что занимали судебские должности, как это бывает в наши дни. Наоборот, [назначались] судьями те люди из числа членов династии и их клиентов, которые обладали *‘aṣābīyīyey*. Это вроде существующего и сегодня института вазирата в Магрибе. Подивитесь же тому, что судьи участвовали в летних походах, им поручались важнейшие задания, которые до-

* | ал-Мансūr Ибн Абй ‘Амир (испанизир. Almanzor, 978 – 1002) – хаджиб (советник, аналог вазира) при омеййадском халифе ал-Андалуса Хишама (976 – 1013), сосредоточивший в своих руках фактическую власть в Кордовском халифате; его потомки, Амириды, сформировали могущественный политический клан, контролировавшими халифат до 1021 г. В Валенсии Амириды сформировали самостоятельную династию, просуществовавшую с десятилетним перерывом до 1085 г. Династия Аббадидов бану ‘Аббād, представитель которой аналогичным образом правил Севильей в течение большей части 11 в. вплоть до утверждения на полуострове власти Алморавидов (1190).

26 | Банū сақйф – одно из крупнейших североаравийских племен. Еще до ислама сакифиты были тесно связаны с курайшитами, входя в число их основных торговых партнеров и, одновременно, конкурировали с ними за земельные угодья в Таифе. В первые века ислама, благодаря межплеменным бракам с курайшитами, сакифиты вошли в военно-административную элиту Омеййадского халифата.

веряли только тем, кто обладал *‘аṣабийей*. Слушатель здесь может впасть в заблуждение и неверно воспринять состояния (*ахвал*).

Таким ошибкам сейчас особенно подвержены слабые разумом андалусцы. Это потому, что *‘аṣабиййа* у них была утрачена с тех далеких времен, когда пали арабы и их династии и с выходом из-под контроля *‘аṣабиййи* берегов. Арабское происхождение не забывали, но способность к взаимопомощи и *‘аṣабиййа* были утеряны. В итоге, они стали подобно безвольному стаду, поработенному насилием, радоваться унижению. Они полагали, что на происхождении и связи с династией зиждется их

С. 51 // преобладание и господство. Потому и оказывается, что даже ремесленники принимаются за это и стремятся к их приобретению. Что же касается тех, кто имел дело с состояниями племен, *‘аṣабиййей* и династиями Западного побережья²⁷, кто знает, как достигается превосходство между народами и племенами, то они редко ошибаются и дают неверные суждения об этом.

Того же рода примером является и то, чему следуют историки, когда упоминают династии и приводят их правителей. Они перечисляют имена самого правителя, его предков, отца, мать и жен, его титул, перстень с печатью, его судью, привратника и министра (*вазир*). Во всем этом они следуют традициям историков двух династий, не вникая при этом в стоявшие перед ними цели. Историки в те времена писали свои сочинения для представителей правящей династии, для детей, которые интересовались обстоятельствами жизни предков, чтобы следовать их примеру и быть им подобными, вплоть до того, что делали своими слугами потомков [предыдущей] династии и наделяли должностями и званиями детей их прислуги.

Судьи также были носителями династической *‘аṣабиййи* в не меньшей степени, чем министры, как мы о том упомянули. Потому [историки] должны были упоминать обо всем этом.

С течением времени династии разнились, эпохи друг от друга отдалялись. Интерес [историков] остановился на самих правителях и отношениях между династиями, их силой и доминированием, на том, какие народы могли за них состязаться, а какие были для этого слишком слабы. Какая польза для автора в наши дни упоминать сыновей и жен, увековечивать перстень с печатью, титул, судью, министра и привратника старинной династии, происхождение, родословная и значение (достоинства, положения) которой ему неизвестны? Он упоминает о них в слепом подражании, проявляя безразличие к истинным целям древних историков и исторического предания вообще. Исключение составляют упоминания о министрах, влияние которых столь велико, что история посвятила им больше своих страниц, чем правителям. Среди них – ал-Хаджжадж, Бану Мухаллаб, Бармакиды, Бану Сахл б. Наубахт, Кафур ал-Ихшиди, Ибн Аби ‘Амир и другие. Нет ничего дурного в том, чтобы упомянуть об их жизни, указать на связанные с ними обстоятельства, ведь они стояли в одном ряду с правителями.

27 | Атлантическое побережье Марокко.

Назовем здесь последнее замечание, которым и завершим наш разговор в этом разделе. История – это конкретные сообщения об эпохе или поколении (*джй́л*). Упоминание общих обстоятельств (*ахв́л*), связанных с территориями (*аф́ақ*), поколениями и эпохами, для историка – основа, на которой покоится большинство его намерений и благодаря которой проясняется предание. Многие делали это темой своего сочинения. Так, ал-Мас‘уди в книге «Золотые копи» раскрыл состояния народов и местностей Запада и Востока в его время, то есть в 330-е годы²⁸. Он упомянул об их религиозных толках и обычаях, описал

С. 52 // государства, горы, моря, провинции и династии. Он различал арабов и неарабов. Он стал для историков вождем, к которому обращались, началом, по которому выверялось большинство исторических сообщений. Ему наследовал ал-Бакри:²⁹ он сделал подобное для дорог (*мас́лик*) и провинций (*мам́лик*), исключив остальные явления, потому как народы и поколения в его эпоху не переживали заметных перемен.

Сейчас, в конце восьмого столетия³⁰ состояния в Магрибе совершенно изменились, буквально перевернулись. Берберов, населявших его с незапамятных времен, сменили арабы, которые пришли туда в V веке. Они нанесли берберам поражение, подчинили их и отняли большую часть земель, а оставшиеся поделили. Так было пока в середине VIII века цивилизацию (*‘умр́ан*) на Востоке и Западе не постигла страшная чума, которая истощила народы, истребила племена и уничтожила многие блага цивилизации (*мах́асин ал-‘умр́ан*). Она пришла, когда династии уже одряхлели от старости и пребывали у власти максимально долго. Они стали неспособны оказывать покровительство, их влияние было поколеблено, а власть ослабла. [Династии эти] были близки к гибели и исчезновению присущих им явлений. Цивилизация (*‘умр́ан*) на земле сократилась со снижением численности населения. Города и мастерские опустели, пропали дороги и указательные столбы, обезлюдели дома и поселения. Династии и племена ослабли. Повсюду, где ступала нога человеческая, произошли перемены.

Думается, Машрик постигло то же, что и Магриб, однако в иной мере, сообразно с численностью его населения. Будто глас Вселенной возвестил о безразличии и угнетенности, и мир не замедлил ответить. Господь наследует Землю и всех ее обитателей. Если состояния меняются полностью, то и все тварное, весь мир будто бы переменяется коренным образом, создается вновь, возобновляется. Поэтому в такой период нужен тот, кто зафиксировал бы состояния тварного мира, территорий, племен, обычаев и религиозных направлений, которые претерпели изменения, для их сторонников, следуя по пути, который совершил в свое время ал-Мас‘уди. Он должен стать образцом для историков после него.

28 | По хиджре.

29 | Абū ‘Убайд ‘Абд Аллāх б. ‘Абд ал-‘Азйз б. Мухаммад б. Аййūб **ал-Бакрй** (ок. 432/1040–41 – 487/1094). Один из крупнейших географов средневекового мусульманского Запада, автор «Книги путей и стран» (*Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*) и географического словаря *Му’джам ма-та’джем*.

30 | Т.е. в конце 14 в. н.э.

В этой своей книге я упомяну то, что мне под силу сделать здесь, в Магрибе, с определенностью или будучи в курсе исторических сообщений, с примечаниями, так, чтобы ограничить свое повествование в этом сочинении Магрибом, состояниями его племен и народов;

С. 53 // упомянуть о владениях и династиях, [избегая упоминаний] о других регионах по причине того, что мне неизвестны состояния Машрика и его народов. Истинность исторических сообщений, передаваемых из уст в уста, не удовлетворяет полностью нашим пожеланиям. <...> Эти описания... ограничены в полноте передачи явлений, ведь выше всякого обладателя знания есть Всеведущий³¹. Господь вмещает все знание. Человек же слаб и ограничен. Признать это – долг каждого. Тому, кого Господь оделяет своей помощью, удаются все начинания, воплощаются стремления, у того исполняется желаемое. Мы прибегаем к Божьей помощи в том, к чему стремимся в этом сочинении. Господь защищает и помогает, на Него мы полагаемся.

Список литературы

- Бациева, 1965. – Бациева С. М. *Историко-социологический трактат Ибн Халдуна «Мукаддима»*. М.: Наука, 1965.
- Большаков, 1998. Большаков О. Г. *История Халифата. Т. 3. Между двух гражданских войн*. М.: Вост. лит., 1998
- Ибн Халдун, 1961. – Ибн Халдун. Введение (Фрагменты) // *Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока (IX-XIV в.в.)*. Составители С.Н. Григорян и А.В. Сагадеев. Под ред. С. Н. Григоряна. Москва, 1961.
- Ибн Халдун, 2004. – ‘Абд ар-Рахмāн Ибн Халдун. *Мукаддимат ибн Халдун*. Тахқйқ дуктўр Ҳāмид Аҳмад ат-Тāхир. Каир: Дār ал-фаджр ли-т-турāс.
- Ибн Халдун, 1951. – *Ат-та’рийф би Ибн Халдун ва риҳлатиҳ ғарбан ва шарқан*. Каир, 1951.
- Игнатенко, 1980. – Игнатенко А. А. *Ибн Хальдун*. М.: «Мысль», 1980.
- Коротаев, 2006. – Коротаев А. В. *Долгосрочная политико-демографическая динамика Египта: циклы и тенденции*. М.: Восточная литература, 2006.
- Мас’удй, 1958. – *Мурўдж аз-захаб ва ма’āдин ал-джаухар*. Таснйф ар-рахҳāла ал-кабйр ва-л-му’аррих ал-джалил Абй-л-Ҳасан ‘Алй ибн ал-Ҳусайн ал-Мас’удй... Би-тахқйқ Муҳаммад Муҳйй-д-Дйн. Т. 1-4. Каир, 1958 (переизд.: Бейрут: Дар ал-фикр, 1973)
- ал-Мас’уди, 2002. – ал-Мас’уди, Абу-л-Хасан Али ибн ал-Хусайн. *Золотые копи и россыпы самоцветов (История Аббасидской династии: 749-947 гг.)*. Составление, перевод с арабского, примечания, комментарии и указатели Д. В. Микульского. М.: Наталис, 2002.
- Микульский, 2002. – Микульский Д. В. «Золотые копи...» ал-Мас’уди и их место в арабо-мусульманской словесности // ал-Мас’уди 2002.
- Нефедов, 1999 – Нефедов С. А. *Метод демографических циклов в изучении социально-экономической истории допромышленного общества / Автореферат диссертации... кандидата ист. наук*. Екатеринбург, 1999.
- Нефедов, 2003 – Нефедов С. А. Теория демографических циклов и социальная эволюция древних и средневековых обществ Востока // *Восток* (3), 2003. С. 5–22.
- Пиотровский, 1994. – Пиотровский М. Б.. Мухаммад и начало ислама // *Хрестоматия по исламу*. Сост. и отв. ред. С.М. Прозоров. М.: Вост. лит., 1994.
- Розов, 2006. – Розов Н. С. Закон Ибн Халдуна. К чему может привести рост коррупции и силового принуждения в России // *Политический класс*. (16), 2006.
- Уотт, 2006. – Уотт У. М. Мухаммад в Мекке. М.-СПб.: Дия, 2006.
- Atallah, 2003. – Atallah, W. Al-Kalbi // *Encyclopaedia of Islam. WebCD Edition*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2003.
- Beeston, 2003. – Beeston, A. F. L. Tubba. // *Encyclopaedia of Islam. WebCD Edition*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2003.

- Bianquis, 1998. – Bianquis, T. Autonomous Egypt from Ibn Tulun to Kafur, 868–969 // *The Cambridge History of Egypt. 1: Islamic Egypt, 640–1517* / Ed. by C. F. Petry, pp. 86–119. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998.
- Bosworth, 2003. – Bosworth, C. E. 2003. Al-Tabari // *Encyclopaedia of Islam. WebCD Edition*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2003.
- Cheddadi, 2005. – Cheddadi, Abdesselam. Reconnaissance d'Ibn Khaldūn // *Esprit*, n°11, novembre 2005.
- Dietrich, 2003. – Dietrich, A. al-Hadjdjadj // *Encyclopaedia of Islam. WebCD Edition*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2003.
- Donner, 2003. – Donner, F. M. Sayf b. 'Umar // *Encyclopaedia of Islam. WebCD Edition*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2003.
- Fück, 2003. – Fück, J. W. Ibn Sa'd. // *Encyclopaedia of Islam. WebCD Edition*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2003.
- Ibn Khaldūn, 2002. – Ibn Khaldūn. *Livre des exemples*. / Traduction et édition de Abdesselam Cheddadi. Paris: Gallimard, 2002. (Bibliothèque de la Pléiade).
- Ibn Khaldūn, 1958. – Ibn Khaldūn 'Abd al-Rahman. *The Muqaddimah: An Introduction to History*, translated from the Arabic by Franz Rosenthal. New York, NY: Pantheon Books, 1958. (Bollingen Series, 43).
- Ibn Khaldūn, 1858. – Muqaddimat kitāb al-'ibar wa dīwān al-mubtada' wa-l-khabar fi ayyām al-'arab wa-l-'adjam wa-l-barbar wa man 'āṣarahum min dhawī-ṣ-ṣulṭān al-akbar. (Prolegomens d'Ibn Khaldoun) / Texte arabe publ. par E. Quatremere // *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Impériale (NEMBI)*. Vol. XVI (I) – XVIII (III). Paris, 1858.
- Jones, 2003. – Jones, J. M. B. Ibn Ishak // *Encyclopaedia of Islam. WebCD Edition*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2003.
- La Veronne, 2003. – La Veronne, Chantal de. Sanhadja // *Encyclopaedia of Islam. WebCD Edition*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2003.
- Mahdi, 1937. – Mahdi, Muhsin. *Ibn Khaldūn's Philosophy of History. A study in the Philosophical Foundation of the Science of Culture*. London: Allen & Unwin, 1937.
- Pellat, 2003. – Pellat, Ch. al-Mas'ūdī // *Encyclopaedia of Islam. WebCD Edition*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2003.
- Rosenthal, 1958. – Rosenthal, Franz M. Translator's Introduction and Commentary // *Ibn Khaldūn, 1958*.
- Turchin, 2003. – Turchin, P. *Historical Dynamics: Why States Rise and Fall*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003.
- Watt, 1961. – Watt, W. M. *Muhammad: Prophet and Statesman*. Oxford: Oxford University Press, 1961.

Муса Джаруллах Бигиев «Основы реформ»^{*}

Вступительная статья, перевод с татарского языка
и примечания *И.Ф. Гимадеева*

Сборник документов по истории общественно-политического движения мусульман России начала XX в., собранных и прокомментированных непосредственным участником всех событий Мусой Бигиевым, был набран в типографии М.-А. Максудова (Петроград) в 1915 г., однако не прошел цензуру. Только в 1917 г. книгу удалось наконец издать, в связи с чем автор комментариев и составитель, считавший, что в ней содержится «если не самая полная, то самая правдивая информация об общественном движении мусульман России», восклицает: «Солнце свободы взошло и не осталось преград для прогресса... рабство закончилось и никогда не вернется!».

Книга включает в себя материалы по общественно-политическому движению мусульман за 11-летний период (1904–1915). В нее вошли проекты, петиции, решения мусульманских съездов, на которых Муса Бигиев был секретарем. Он также включил в сборник свой перевод на татарский язык Конституции Российской империи и положения о выборах депутатов Государственной думы.

Слово *ислах* («реформа»), вынесенное в заголовок, относится не только и не столько к религии, сколько к мирской жизни. «Идея реформирования государства заново на основе права, свободы вынужденно была принята общественным мнением под влиянием ситуации».

В предисловии М. Бигиев отмечает: «Если пожелает Аллах, наши национальные права полностью останутся в нашем ведении, наши мектебы и медресе, духовные управления, семейная жизнь будут реформированы в таком виде, чтобы быть основой чести мусульман России и подтвердить достоинство ислама. Открыто, со смелым сердцем говорить это – самая великая обязанность народа сегодня».

Значительное внимание Бигиев уделил так называемому *курултаю* – собранию улемов в Уфе, проходившему 10–15 апреля 1905 г. Курултай проводился

^{*} Петербуртта 1914 сэнз июнь 15–25 тэ рэсми жэмгыят монэсэбэте илэ ислахат эсаслары. Пг., 1917.

по инициативе муфтия Султанова и не был подготовлен заранее. Изначально предполагалось, что он будет рассматривать только религиозные проблемы, не касаясь социальных и политических. Фактически его можно считать предтечей мусульманских съездов. Бигиев приводит различные документы курултая: постановление о религиозном управлении мусульман-суннитов Закавказья, обсуждение проблемы «шейхульисламства» в России, проекты/прошения Юсуфа Акчуры, Ризы Фахреддина, Хасан-Гата Габаша и др.

Бигиев отмечает, что у истоков мусульманского общественно-политического движения в России стоял Абдаррашид Ибрагимов¹, который в 1904 г. предпринял поездку по Волго-Камью (Казань, Чистополь, Пермь, Уфа, Троицк) с целью сподвигнуть мусульман на активные действия, но первоначально не встретил ожидаемого и должного понимания.

Всероссийские мусульманские съезды проводились с 1905 по 1918 г. и были посвящены решению национальных, социально-политических и религиозных проблем российских мусульман, в них участвовали представители всех народов России, исповедующих ислам. В ходе работы съездов были созданы организации «Иттифак аль-муслимин» (Союз мусульман), «Милли Шуро» (Всероссийский мусульманский совет), органы религиозной и национально-культурной автономии.

I Всероссийский мусульманский съезд состоялся 15 августа 1905 г. во время ежегодной ярмарки в Нижнем Новгороде на пароходе «Густав Струве». Съезд высказался за равноправие всех граждан России, принял решения об объединении мусульман и создании периодических *меджлисов* (съездов) на территории всей России для руководства общественной жизнью. Эти отделения должны были заниматься в основном образовательной и просветительской, а не политической деятельностью. Поскольку политические партии находились под запретом, то «Иттифак» вначале задумывался скорее как общероссийский орган, координирующий культурно-просветительскую деятельность.

Предлагаем вашему вниманию перевод одной из глав, посвященной I Всероссийскому мусульманскому съезду и становлению партии «Иттифак аль-муслимин».

ПЕРВЫЕ ЗАСЕДАНИЯ «ИТТИФАКА»

На страницах 10–11 нашей книги мы писали, что 8 апреля 1905 года в петроградской квартире Рашида-эфенди [Ибрагима] собрались Алимардан Топчибашев², Ахмед-бек Агаев³, Али-бек Хусейнзаде⁴,

1 | Ибрагимов Рашид (Абдаррашид) (1857–1944) – ученый, кади, общественно-политический деятель, публицист.

2 | Топчибашев Алимардан (1862–1934) – один из лидеров азербайджанского национального движения, юрист, публицист. Редактор газет «Каспий», «Баку», «Хаят». Депутат I Государственной Думы.

3 | Агаев (Агаоглу) Ахмед-бек (1868–1939) – азербайджанский журналист, критик, общественный деятель. Редактор газеты «Хаят».

4 | Хусейнзаде Али-бек (1864–1940) – азербайджанский журналист, поэт, публицист. Редактор газеты «Хаят».

Алим-эфенди Максуд, Ибниамин Ахтямов⁵. После того как был обсужден вопрос о едином религиозном центре, объединяющем всех российских мусульман, суннитов и шиитов, обсудили вопрос учреждения политической организации всех мусульман России. Также сочли целесообразным созвать в связи с этим съезд.

Это собрание было первым заседанием «Иттифака». Через несколько дней прибыл Исмаил-бек Гаспринский⁶. Посчитал решение [о съезде] разумным и присоединился к нему. Первый съезд решили провести на Макарьевской ярмарке.

Хотя Алимардан-бек и высказал мысль, что необходимо послать кого-либо на заседания курултая (в Уфе. – И.Г.), о котором было подробно написано выше, однако на собраниях курултая не было представителей Крыма и Кавказа.

Второе заседание «Иттифака» состоялось 20 мая 1905 года во время *никаха* – церемонии бракосочетания Алии, дочери Закир-хазрата (это была свадьба самого Мусы Бигиева. – И.Г.).

На церемонию были приглашены гости из различных мест с «целью обсудить на одном большом общем собрании проблемы, касающиеся всех российских мусульман».

В действительности свадьба в Чистополе стала общим большим собранием. На ней присутствовали имамы, молодежь, богачи, литераторы, журналисты. Собрание было проведено совершенно по-новому, в духе времени и настроений народа.

Рашид-эфенди посчитал удачей этот удобный случай, это прекрасное собрание и в соответствии со значимостью времени изложил всем присутствующим свои мысли, касающиеся состояния мусульман России.

Основной целью Рашида-эфенди в то время было организовать общество распространения просвещения (*Наиш ал-ма'ариф*). Исходя из потребностей мусульман России и благоприятной политической ситуации в стране в то время такое общество, конечно же, было наиболее приемлемой из всех возможных официальной организацией. Если мысли людей не будут озарены светом просвещения, то среди народа никак невозможно будет распространить политические и экономические идеи. Правительство, несомненно, должно было разрешить общество под названием *Наиш ал-ма'ариф*. В то же время такое официально действующее общество, стараниями своих функционеров, конечно, могло также преследовать определенные политические цели, выдвигать экономические требования. Политика, экономика – это дети образования и просвещения. Политическое и экономическое состояние народа настолько хорошо, насколько распространено просвещение и образование. Если уровень образования народа низок, то политически и экономически он будет слаб.

5 | Ахтямов Ибниамин (1877 – после 1920) – юрист, политический деятель. Депутат IV Государственной Думы. Сын Абууссу'уда Ахтямова.

6 | Гаспринский Исмаил-бек (1851–1914) – общественный деятель, политик, публицист.

Рашид-эфенди открыто высказал свои мысли всем присутствующим на собрании, воспринявшим его слова с радостью и одобрением. Все высказались за то, чтобы, если подобное общество будет основано, стать его членами.

Прекрасная речь Рашида нашла отклик в душе каждого из присутствующих. Большинство *мударрисов*⁷ и учащихся высказали и свои мысли, обсудили пользу, которую могут принести мусульманам России официальные просветительские общества, перспективы, способы сбора средств, необходимых для общего руководства делами. Если бы такие официальные общества были организованы, то появилась бы легальная возможность собираться где и когда угодно, вовремя обсуждать все насущные проблемы, надежнее добиваться поставленных целей.

Сколь ни разумны были высказанные идеи и ни ясна всем необходимость создания такого общества, на этом шумном собрании в мечети было трудно принять окончательное формальное решение. Тем не менее каждому стало ясно, что необходим союз для защиты политических и социальных прав мусульман России и министру внутренних дел была отправлена телеграмма с выражением недовольства политикой правительства в отношении их; всем присутствующим было объявлено о предстоящем на Макарьевской ярмарке съезде.

Этот *никах*, проведенный в мечети, самым решительным образом повлиял на мысли и настроения народа – он разбудил желание присутствовать на заседаниях съезда на Макарьевской ярмарке. Это собрание считается вторым собранием «Иттифака».

В тот день вечером в доме Муртазы-эфенди Ваххаба состоялось еще одно собрание. Были подтверждены решения первого собрания. Рашид-эфенди разъяснил свои мысли. В тот момент школьники (так в тексте у М. Бигиева. – *И.Г.*) в свойственной демократам манере спора стали нападать не на мнение Рашида-эфенди, а на него самого. У бедного Рашида-эфенди не было ни присущей шакирдам старых медресе храбрости в диспутах, ни присущих учащимся ловкости и умения спорить. Естественно, Рашид-эфенди засмущался, покраснел, замолчал.

На собрании одержала верх точка зрения «школьников»: «Мусульманам России не нужны просветительские общества! Нужно то, нужно это, нужны тайные комитеты!» Четверо или пятеро молодых пылких самоуверенных школьников говорили подобные слова. На этом дискуссия закончилась. На очередном заседании председателем был избран Ибниамин-эфенди Ахтямов (социал-демократ. – *И.Г.*). Под его председательством собрание превратилось в собрание «школьников» и приняло соответствующие решения.

События 1905 года достигли и киргизских степей. В Петроград прибыли около двадцати ученых и знатных лиц, представителей кир-

7 | *Мударрис* – преподаватель религиозных дисциплин в медресе.

гизов Тургайской области. Среди них были Байрамсал-хаджжи, один из самых богатых киргизских баев, и один из уважаемых лидеров – Бахытжан Каратай⁸.

Представители киргизов сначала все посетили Рашида-эфенди, сказали: «Наш народ собрал и отправил нас. Пришли с мыслью: не будем отрываться от наших сородичей *нугаев*, как бы то ни было, будем вместе с мусульманами».

Киргизские муллы остановились в мечети первой *махалли*. Мы несколько раз посетили их, чтобы узнать, что они думают, как у них дела. Когда они рассказывали нам о том, как у них обстоят дела, их глаза наполнялись слезами. Они сказали: «Вот, приехали, надеемся найти какое-нибудь решение [проблем]; мы хотим присоединиться к Оренбургскому собранию». Они несколько раз повторили эти свои слова в присутствии таких уважаемых людей Петрограда, как Алим-эфенди Максуд.

Через несколько дней представители казахов виделись с генералом Убайдуллой Чингизом⁹. Он сказал им: «Я поведу вас к Государю, только вы не примыкайте к Рашид-нугаю». Казахские делегаты увиделись в Петергофе с царем и уехали.

В то время стала выходить газета «Хаят» (*Хайат*). На ее страницах были напечатаны статьи Рашида-эфенди о предполагаемом на Макарьевской ярмарке собрании. Благодаря этой газете весть о съезде распространилась во все стороны. Отовсюду стали приходить письма с просьбами сообщить подробности о съезде; были отправлены письма-приглашения уважаемым людям Кавказа, Туркестана, Киргизии. Хотя ни у кого не было надежды на то, что власти разрешат провести съезд, все приглашенные написали ответные письма, в которых выразили желание приехать. В тот момент и заседания курултая в Уфе разбудили в народе большую заинтересованность.

Пришло время Макарьевской ярмарки. Там были разные люди, делегаты, специально приехавшие увидеть собрание. В одном из ресторанов 8 августа собралось 10–15 человек, которые признали необходимость получить разрешение на организацию большого собрания и обсудили, каким образом и у кого можно было бы получить помощь. Отправили человека к губернатору. Наконец стало известно, что содействия не будет.

Активные молодые люди («школьники», по выражению М. Бигиева. – *И.Г.*), бывшие агентами подпольной партии социал-демократов, в часы, когда они были свободны от работы на кухнях, в буфетах, были заняты «скорбью нации». В номерах Хусаинова 12 августа собралась группа молодежи, которые, пригласив на свое заседание несколько человек, горлопанили: «Татарам не нужно ни того, ни этого, им нужна демократия, нужна тайная типография!»

8 | Каратай Бахытжан (1860–1934) – казахский юрист, просветитель, депутат II Государственной Думы.

9 | Чингиз Убайдулла (Султан Хаджи Убайдулла Джангир-оглы Чингис-хан) (1840–) – генерал от кавалерии, сын хана Букеевской орды Джангира.

13 августа почтенный Мулла'али Яушев устроил в гостинице «Германия» большой прием в честь уважаемых людей из Баку. Вместе с ним среди 25 присутствующих почетных гостей были Шамси-эфенди Асадуллаев¹⁰, Хашим-бек Вазиров, Алимардан-бек Топчибашев, Абулссу'уд Ахтям, Исмаил-бек Гаспринский, Тагизаде Сафар.

Алимардан-бек, Исмаил-бек, Абулссу'уд-эфенди, Рашид-эфенди выступили на собрании с прекрасными речами. Все согласились, что необходим союз, лига, объединяющая российских мусульман. Также говорили о том, что необходимо серьезно обсудить мероприятия, направленные на создание такого союза. Шамси-эфенди Асадуллаев выступил с краткой речью, в которой выразил от лица кавказцев полное одобрение этим начинаниям и готовность участвовать, после чего сказал: «Если бы не сегодняшнее собрание, скорее всего, у меня не осталось бы надежды на будущее. Сегодня я удовлетворен. За это я особенно благодарен уважаемому Мулла'али-эфенди. Пусть Аллах не оставит наши сердца!» После этого было решено повторно послать к губернатору человека для получения официального разрешения на съезд. Принятием этого решения собрание завершилось.

14 августа Абулссу'уд-эфенди Ахтямов¹¹ был у губернатора. Разъяснил наше положение и наши цели. Губернатор сказал: «Когда город на военном положении, собрания не могут быть разрешены ни в какой день никому!» После этого каждый понял и принял то, что разрешение дано не будет. Пылкие молодые школьники хоть и выкрикивали, находясь на своих кухнях, всякие пустословия типа: «Если не дадут разрешения, то... нужно поднять красные флаги, устроить демонстрацию!». Однако из их «рвения» ничего не вышло.

Вечером 14 августа в одном из ресторанов собрались 4-5 человек. Обсуждали предстоящее собрание, однако не видели никакого решения проблемы. Мулла Джаруллах-хазрат Акчурин и Рашид-эфенди вышли пройтись вдвоем и попытаться все же найти выход из ситуации. И тут Рашиду-эфенди пришла в голову одна мысль, которой он поделился со своим спутником. Оба они остались довольны, сочтя ее приемлемой. Рашид-эфенди сказал: «Брат, а что если мы найдем какой-нибудь пароход на 10-12 часов, и пока он будет плыть, мы будем обсуждать все наши нужды свободно, без тревог и опасений?» Тут же, наняв извозчика, они оба поспешили в контору. Найдя в одной из контор управляющего, они обратились к нему с просьбой: «Можете вы предоставить нам пароход для прогулки с 10 утра до 10-12 ночи?». – «Пароход есть, дадим. Цена триста рублей». Два друга остались довольны, тут же дали задаток, взяли квитанцию и поспешили к своим товарищам в гостиницу. Народ, естественно, был обрадован и доволен, люди говорили: «Слава Аллаху, какой прекрасный выход, какая разум-

10 | Асадуллаев Шамси (1840–1913) – азербайджанский предприниматель, благотворитель.

11 | Ахтямов Абулссу'уд (1843 – после 1918) – юрист, депутат I Государственной Думы. Отец Ибнимина Ахтямова.

ная уловка!» Посовещались еще немного, и решение было принято. Идея провести первое собрание мусульман России на воде, под открытым небом, на просторе, очень понравилась руководителям союза.

Все люди, пользующиеся авторитетом, присутствие которых было необходимо на собрании, были специально оповещены.

Всех пригласили 15 августа около 9 часов утра прибыть на пароход «Густав Струве». Пароход отплывет в 10 часов. Все важные вопросы можно будет обсудить в комфортабельных салонах парохода. Если потребуется, обсуждение может продолжаться до 12 часов ночи.

Оповестили всех уважаемых людей. Однако не сообщили молодым «школьникам», возможно, потому что все устали от их пустословия и хотели избежать этого. Было решено, что если «школьники» поедут по своей инициативе, то их примут.

В 8 утра 15 августа 1905 года Рашид-эфенди прибыл на пароход и приготовил все необходимое. Он заранее приобрел у мусульманских мясников и торговцев мясо, масло и тому подобное.

Около 9 утра стали прибывать приглашенные. До половины десятого собрались все сибирские мусульмане, подошли и десять кавказцев.

Из казанских прибыл только Сулейман-эфенди Аитов¹² и, отозвав Рашида-эфенди в сторону, сказал: «Рашид-эфенди, я боюсь, простите меня, я дам 25 рублей на расходы и уйду». Рашид-эфенди ответил: «Сулейман-эфенди, если это возможно, потерпите. Не бойтесь, ничего не произойдет; хотя, ваша воля, сами знаете. Однако прошу вас, никому не рассказывайте». Сулейман-эфенди пообещал это и исчез.

Между тем подошел Юсуф-эфенди Акчура¹³. Саидгерей-эфенди Алкин не пришел. Был отправлен человек, чтобы позвать его. Все еще не было людей из Казани, Оренбурга. Когда до отправления парохода оставалось 25 минут, прибыл Алимардан-бек вместе с 3-4 кавказскими мусульманами. Из Крыма – только Исмаил-бек, из Уфы – только Абуссу'уд-эфенди Ахтямов, из Оренбурга – только Фатих-эфенди Карими.

За 15 минут до отплытия управляющий с парохода подошел к Рашиду-эфенди и сказал: «Тут был один из людей охранки, осматривался, будьте осторожны!» Услышав эти слова, Исмаил-бек тут же воскликнул: «Давайте, ради Бога, Рашид-эфенди, отчалим побыстрее!» Хотя до 10 часов оставалось еще десять минут, Рашид-эфенди дал указание капитану отплывать. Пароход в ту же минуту отчалил.

Поскольку пароход отправился на десять минут раньше, некоторые не успели к отплытию. Они добрались позже, на другом, маленьком судне, и были встречены с радостью. Среди них была и группа «школьников». Эта группа была допущена на пароход с условием: «Наш форум – не собрание социал-демократов, а меджлис Иттифака. Здесь нет места пустословию и горлопанству! Должны соблюдаться приличия!»

12 | Аитов Сулейман (1862–1922) – представитель татарской купеческой династии Аитовых. Благотворитель.

13 | Акчура Юсуф-эфенди (1876–1935) – татарский общественный и политический деятель, политолог, историк.

ИСТОРИЧЕСКОЕ СОБРАНИЕ

Не успел пароход отойти и на расстояние километра от ярмарки, в салоне первого класса имам Владикавказа Садик-эфенди Рахимкул продекламировал строки из Корана и своим чтением произвел большое впечатление на присутствующих.

Позже все вышли на верхнюю палубу. Там уже были приготовлены места для того, чтобы сесть рядами. В этот час на реке Оке впервые верующие мусульмане, сунниты и шииты, открыли друг другу сердца. Они с радостью проявляли братство и религиозное, исламское, и просто человеческое.

Участники расселись рядами, назначив председателем Исмаил-бека за заслуги «Тарджимана».

Председатель выступил с краткой речью, посчитал собравшихся, открыл собрание. Вначале издатель газет «Хаят» и «Каспий» Алимардан-бек Топчибашев произнес весьма впечатляющую и очень прочувствованную речь. Смысл ее был следующий: «О, правоверные, братья, я сегодня настолько рад и доволен, что просто не смогу выразить вам свою признательность и удовлетворение. Я никогда не забуду этот день. Несомненно, он станет ежегодным праздничным днем для мусульман всей России.

Мы тюрки, у нас общие происхождение, корни, религия. С Запада до Востока простирались владения наших предков. Но, несмотря на то, что предки наши были героическим народом, сегодня мы в горах Кавказа, садах Крыма, полях Казани, на землях наших отцов, на своей родине, на своей земле не можем свободно обсуждать наши нужды и потребности. Хвала Аллаху...

Несмотря на все козни, коварство, сегодня, на воде, мы имеем счастливую возможность открыть друг другу сердца, увидиться лицом к лицу, обняться. Я совершенно уверен, если впредь нам помешают встретиться на воде, мы найдем возможность улететь в небеса, найдем место на звездах и все равно будем праздновать этот день».

Эта историческая речь Алимардана тронула сердца присутствующих, у большинства были слезы на глазах. Речь была длинной, секретарей на собрании не было, и в памяти осталось только краткое содержание. После Алимардан-бека выступили Абуссу'уд-эфенди Ахтям, Исмаил-бек, еще несколько человек. К несчастью, многое забылось, так как вовремя не было записано.

На этом историческом заседании обсуждались только самые важные проблемы, обсуждение велось на основе взаимного уважения, и каждое слово было в рамках приличий. Пришли к общему согласию, заключили общий союз. Баку был определен как временный центр. Мусульмане России были разделены по 16 областям, и каждое отделение должно было работать в соответствии с указаниями, исходящими из центра.

Была принята резолюция, состоящая из известных «четырёх пунктов», относящихся к нашим самым насущным потребностям: распространению просвещения, основанию библиотек, мектебов, реформе медресе.

За это короткое время собрание приняло решение установить между мусульманами России «религиозный союз» как «политическую силу» с целью обеспечить тем самым наше будущее. В резолюцию вошли также и проблемы реформы мектебов и медресе, духовных управлений. Были показаны пути и средства распространения просвещения среди мусульман России. Решения собрания всесторонне соответствовали нуждам мусульман и потребностям времени. Это было самое важное, самое благословенное и полезное историческое собрание «Иттифака». Все, кто присутствовал на пароходе, были единодушны, были как братья. Ранее противостоящие друг другу сунниты и шииты обнимались, ели за одним столом, пили воду из одного сосуда, общались от чистого сердца, с любовью.

В память об этом, первом в истории, великом собрании мусульман России, было решено объявить счастливый день «15 августа» праздником, также единодушно решили каждый год 15 августа созывать на Макарьевской ярмарке общий съезд.

Эта историческая встреча от начала до конца проходила достойно, в атмосфере взаимного уважения. Историческое событие на водах Оки продолжалось в течение 13 часов. Эти 13 часов были для основателей «Иттифака» самыми дорогими. Радость читалась на всех лицах. Все участники так или иначе выразили удовлетворение тем, как прошло собрание, и согласие с его решениями. Сами решения были записаны карандашом.

Совещание и обсуждения закончились. Около 11 вечера наш пароход приблизился к пристани ярмарки. И тут вдруг люди, один за другим, стали проявлять волнение и страх. Повсюду слышалось: «А что, если нас будет встречать полиция?», «Как нам спрятать и сохранить записи, решения, акты?», «Что делать, если по прибытии парохода на пристань нас окружают и арестуют солдаты?»

Подобные настроения овладели большинством собравшихся. Даже уважаемый Исмаил-бек сказал: «Бросьте бумаги в воду. Я их не возьму!». Бумаги передавали друг другу, однако ни один человек не принимал их. В конце концов, их взял Рашид-эфенди, сказав: «Будь что будет, бумаги я во всяком случае сохраню».

Счета за пароход тоже не было пока видно. Шайхулла-эфенди и Абдулкабир-эфенди решили посмотреть счет и сделать все что надо. Рашид-эфенди дал распоряжение капитану парохода: «Сигнал не давай! Приближайся к пристани медленно и осторожно».

В 11 часов вечера пароход причалил к пристани. Рашид-эфенди тотчас же сошел с парохода. Сразу побежал к извозчикам. Уважаемый Рахматулла-эфенди приготовил экипаж с лихим извозчиком. Лошадей

гнали во всю силу. Герои «Иттифака» были благодарны [Аллаху] за спасение от рук полиции.

Страхи были напрасны. На пристани не было полиции, у нее даже не было сведений о путешествии мусульман на пароходе. Тем не менее в тот день на Макарьевской ярмарке среди мусульман имели место досужие пересуды: одни говорили, что «тех людей [кто был на пароходе] правительство вышлет»; некоторые поздравляли друг друга с тем, что они не пошли на пароход.

Однако по отношению к тем счастливым, которым выпала честь присутствовать на историческом собрании мусульман, правительство не предприняло ничего, да ничего и не могло быть. Когда это стало ясно, люди, проигнорировавшие собрание, опечалились. Даже такой мударрис, как Алимджан-хазрат, сказал: «Я не смог успеть на пароход, если бы не это, конечно, надо было пойти на такое собрание».

Расходы на аренду парохода и питание составили примерно 700 рублей. На собрании присутствовали 120 человек. На каждого пришлось по 6 рублей. Кавказские мусульмане подсчитали своих людей и выплатили то, что пришлось на их долю. Из наших 100 человек предположительно 20 заплатили свою часть. Оставшаяся часть расходов была возложена на сибирских мусульман. Из тех 80, кто не заплатил, было 20 человек студентов. Студенты ничего не заплатят. Исмаил-бек Гаспринский, будучи «отцом нации», ничего не заплатит, Абулсу'уд Ахтямов, будучи «слугой нации», ничего не заплатит, и Рашид-эфенди, в силу возраста и авторитета, ничего не заплатит. Еще были такие же великие люди, никто из них не заплатит ничего. Были и такие, кто со словами «Аллах даровал» пили различные напитки, ни копейки за это не заплатив. Каждое из этих обстоятельств является самым достоверным, правильным мерилom для определения природы наших татар. Истинная суть «слуг нации» очень ярко проявилась на этих весах.

Общее собрание – самая великая национальная радость, работа, событие, которое бывает раз в сотни лет! Конечно, каждый, у кого есть возможность, обязан выплатить свою долю.

Однако у нас не так. Наши «слуги нации», сколь бы они не были богаты, ничего не заплатят. Все расходы всегда оплачиваются из карманов богачей, всегда основное бремя несет богач. Действительно, богатые люди – 5-10 человек – один раз возьмут расходы на себя, заплатят во второй раз, в третий, а потом им это надоест и они охладеют, начнут избегать этого. Особенно на такой большой ярмарке, как Макарьевская, где собирают деньги каждый год с помощью всевозможных уловок.

Хотя казанские богачи в каждом вопросе хотят быть главными, но когда дело доходит до «проблемы взноса в общее дело», они не дают ничего, скрываются из виду, а все бремя расходов приходится на богачей из других областей.

Конечно, в этом одна из самых веских причин того, что «Иттифак» не имел продолжения, развалился.

Хазраты, владеющие сотнями тысяч, юристы, такие как Алимардан-бек Топчибашев, имеющие сотни тысяч, помещики, подобные Исмаил-беку, мурзы, растрачивающие на рестораны и кабаки миллионы, не то что бы внести свой взнос в такие общенациональные дела, даже свои дорожные расходы для прибытия на подобные собрания нороят возмещать из кассы «Иттифака». Такие люди, как Исмаил-бек, Джантурин, Апанаев, Максудов, прибыли в декабре 1906 года в Москву на собрание и уехали, не совершив никаких особых дел, но каждый взял из кассы «Иттифака» деньги. Только Рашид и я не взяли.

Утром 16 августа на улицах, в магазинах и лавках Макарьевской ярмарки среди наших татар ходили самые различные слухи, распространялись новости, сплетни. Некоторые говорили: «Азербайджанцы, оказывается, мусульмане!». Другие говорили: «Союз с азербайджанской общиной неправилен!». Все остальные мусульмане, кроме этих двух малочисленных групп, восприняли единение, союз мусульман России, дружбу шиитов и суннитов с очень большим удовлетворением, сожалели о своем отсутствии на пароходе.

До этого мусульмане Кавказа и татары не приветствовали друг друга. 16 августа все мусульмане, и шииты, и сунниты, приветствовали друг друга, беседовали дружески, собравшись вместе. Видя это, один из простых татар сказал: «Этот союз очень хорош. Давно так надо было. Только я не могу понять, как получилось: мы перешли в религию шиитов, или шииты приняли нашу религию? Как бы то ни было, пусть так и будет».

Новость о создании союза быстро распространилась за пределы Макарьевской ярмарки и стала известна во всех мусульманских городах, со всех сторон приходили поздравительные телеграммы. Поступили телеграммы от таких великих личностей, как *шейху-ль-ислам* Кавказа, муфтий Закавказья, хаджи Зайнулабидин Тагиев¹⁴, Зайнулла-хазрат¹⁵.

В тот день вечером лидер мусульман Кавказа господин Ашурбеков дал в честь российских татар прием в гостинице Соловьева. На собрании царила атмосфера братства. Был очень вкусный иранский плов, кебаб, чай, кофе. В конце уважаемый Исмаил-бек и Рашид-эфенди выступили с проникновенными речами о единстве, братстве, дружбе. Дружеская встреча продолжалась до 11 часов вечера.

Между тем несколько человек собрались, чтобы исправить и упорядочить решения, подготовленные и записанные [карандашом] на пароходе, переписать их чернилами на хорошей бумаге (текст резолюции см. ниже. – И.Г.).

14 | Тагиев Зайнабидин (1823–1924) – азербайджанский общественный деятель, предприниматель, меценат, один из основоположников нефтяной промышленности страны.

15 | Зайнулла-хазрат (Расулев) – *ишан*, руководитель медресе «Расулия».

18 августа российские татары дали прием в честь мусульман Кавказа. Был приготовлен обед на 150 человек. После того как собралось большинство гостей, полиция запретила сборище, однако благодаря старанию и хитрости Рашида-эфенди прием благополучно продолжился и завершился.

Всестороннее описание этого приема не входит в задачи данной книги. Однако трусость «великих», мелочность казанских мусульман проявлялась на каждом из этих *меджлисов* (собраний). Самым крупным достижением в результате собраний на Макарьевской ярмарке в тот год стало установление всесторонних полноценных отношений между мусульманами внутренней России. Один из уважаемых купцов Тагизадэ Сафаров сказал: «Я торгую на Макарьевской ярмарке не первый год. Татары никогда не покупали в наших лавках. В этом году я продал братьям татарам товаров на 6 тысяч рублей».

Чтобы указать на эти благотворные результаты собраний, я и написал о приемах на Макарьевской ярмарке.

Резолюция¹⁶

Собрание Мусульман всех сословий из разных губерний и областей Империи, обсудив вопросы, выдвинутые современною обще-государственною жизнью в России, а также вопросы, касающиеся специально нужд и польз Мусульман с точки зрения текущих событий, на съезде в Нижнем Новгороде (на пароходе «Густав Струве» на реке Оке) 15 августа 1905 года нашло:

1. Необходимо и современно сближение Мусульман всех областей России на почве общественно-культурных политических запросов и задач современной Русской жизни.

2. В достижении и осуществлении этих задач прогрессивная часть Мусульман, разделяя идеалы передового Русского общества, действует в смысле установления в стране правового порядка на началах участия свободно избранных народных представителей в законодательстве и управлении Государством.

3. Созная, что достижение указанных целей возможно при пользовании Мусульманами одинаково равными с Русским населением правами, прогрессивная часть Мусульман всеми законными средствами действует в смысле отмены всех изъятий и ограничений, которые установлены в отношении Мусульман действующими узаконениями, правительственными распоряжениями и административной практикой, и полного уравнивания мусульман с населением Русского Государства во всех правах политических гражданских и религиозных.

16 | Здесь приведен перевод резолюции на русский язык, опубликованный в книге М. Бигиева. Стиль и орфография оригинала сохраняются. – И.Г.

4. Деятельность свою Мусульмане направляют сообразно с действительными и могущими народиться потребностями и запросами обще-государственной жизни, должны стараться открывать всякого рода школы, соответствующие потребностям мусульман, распространять и популяризировать идейные начала современной жизни, при помощи книг, газет, журналов, народных курсов, библиотек-читален и подобного рода учреждений просветительского характера.

5. Для успешного достижения всех намеченных целей на местах образуются свои медресы, руководимые периодическими съездами мусульман.

П.В. Башарин

Концепция «анā-л-Хаққ» ал-Ҳалләджа и ее отражение в последующей суфийской традиции

Самое знаменитое изречение ал-Ҳусайна б. Мансӯра ал-Ҳалләджа (244/858–309/922) – «Я есть Истинный (*anā-l-Ḥaqq*)» – во все времена вызывало множество толкований и являлось основанием для многочисленных обвинений в адрес суфия. Согласно преданию, он произнес его, явившись к ал-Джунайду после возвращения из Мекки. В ответ тот воскликнул в гневе: «Нет, ал-Ҳалләдж! Ты существуешь только с помощью Истинного! Каков же тот кусок дерева, который завтра обагрится твоей кровью!» По другому преданию, он произнес эту фразу в ответ на вопрос аш-Шиблӣ в мечети ал-Мансӯра при большом скоплении народа [al-Bağdādī, 1977, p. 247; al-Anṣārī, 1341/1962, p. 317; ad-Dahabī, 1413/1993, p. 330; al-Qazwīnī, 1848, S. 111; al-Hallāj, 1913, p. 174; Massignon, 1922, 1, p. 61].

Другая популярная в суфийских кругах история гласит, что эту фразу – «*anā-l-Ḥaqq*» – ал-Ҳалләдж произнес, постучавшись однажды в дверь к ал-Джунайду в ответ на вопрос: «Кто это?» [al-Anṣārī, 1341/1962, p. 317; Massignon, 1, 1922, p. 61].

За редким исключением, большинство историков и фақихов, упоминая о данном высказывании ал-Ҳалләджа, подвергали его критике. В упрек ему ставили то, что он придерживается учения о воплощении (*ḥulūl*) Божественной природы (*lāhūt*) в человеческой (*nāsūt*) и единении с Богом (*ittiḥād*) [Ibn an-Nadīm, 1398/1978, p. 269; al-Bağdādī, 1977, p. 249; Ibn al-Aṭīr, 1415/1996, p. 4; Ibn Taymiyya, [s.a], p. 311; Ibn Taymiyya, 1406/1986, p. 379–380; Ibn Taymiyya, 1414/1993, p. 304]. Типичная формулировка приведена у Ибн ал-Асира: «Он говорил о том, что часть божественности воплотилась в нем, и в нем помещается господство (*rubūbiyya*)» [Ibn al-Aṭīr, 1415/1996, p. 4; ср. цитату в: Ibn Ḥallikān, 1968, p. 141].

О воплощении и единении как о главном положении ҳалләджийской доктрины говорили и симпатизирующие ал-Ҳалләджу мыслители, в том числе и сами суфии (например, Абӯ Ҳамид ал-Ғазālӣ) [al-Ğazzālī, [s.a], p. 109–110].

Термины «воплощение» (*ḥulūl* от арабского глагола *ḥalla* – ‘поселяться’, ‘вселяться’) и «единение» (*ittiḥād*) использовали несториане для перевода греческих терминов ἐνοίκησις и ἐνωσις (‘заселение’, ‘вселение’) и были взяты на вооружение первыми мусульманскими доксографами [Erdmann, 1938, S. 112; Ernst, 1985, p. 101; Ritter, 1955, S. 449]. Они подвергли христианские рассуждения анализу и нашли положения о воплощении одной субстанции в другой, единении и смешении, абсурдными. Этот взгляд, укорененный в доксографии, берет начало с мутакаллимов, которые отрицали возможность смешения Божественного – вечного и человеческого – тварного как нелогичное и следовательно абсурдное [Massignon, 1922, 2, p. 527]¹.

Аш‘ариты признавали воплощение, поскольку полагали, что дух способен растворить тело, как в случае ангелов и демонов. Но это, однако, не мешало им отвергать воплощение Божественного в человеческом [Massignon, 1999, p. 570b].

На мусульманской почве термин «воплощение» приобрел несколько значений. Он употребляется как:

- грамматический термин;
- термин мусульманского права;
- в *фалсафе* – как присутствие акциденции в субстанции, теле или абстракции, части в целом (Ибн Сīnā), духа в теле (ал-Фарāбī), информация (озарение), сообщаемая пассивному разуму от активного и телу от души. Термин использовался в таком контексте уже переводчиками греческих философских трактатов;
- в суфизме этот термин впервые встречается у ал-Мухāsибī как вмешательство божественной благодати в человеческую природу (*ḥulūl al-fawā’id*) [Massignon, 1954, p. 39, 253; Massignon, 1999, p. 570b];
- у «крайних» ши‘итов и в проши‘итских учениях (саба‘итов, кāmилитов, байāнитов, джанāхитов, хаттāбитов, нусайритов, ризāмитов, батинитов, каййāлитов, друзов, а также халлāджитов, хулūлитов и др.) он обозначает присутствие божественной частицы, часто в форме божественного света имāмата, либо божественного духа в ‘Алī и его потомках-имāмах. Так, ‘Абдаллах б. Саба‘ говорил: «‘Алī стал Богом, благодаря воплощению в нем Божественного духа» [al-Bağdādī, 1977, p. 241]. Некоторые лидеры крайних ши‘итов, часто вследствие претензии на имāмат, заявляли, что божественный дух воплотился в них (ал-Муṭīра, аш-Шалмағānī). Например, аш-Шалмағānī объявил в 933 г. в Багдаде себя святым духом (*rūḥ al-quḍus*), проповедуя, что Божественный дух воплотился в нем [al-Bağdādī, 1977, p. 249]. Сходных воззрений на природу воплощения придерживались основатели некоторых сект, обожествляя себя (последователь ал-Халлāджа ал-Хāшимī). Иногда сами секты обожествляли своих эпонимов (абū-муслимиyyа, муқанна‘ийа-мубаййидийа) [al-Bağdādī, 1977, p. 241–250; Прозоров, 1984, с. 186].

1 | По-видимому, это так, ибо одну из первых реакций на смешение двух природ и воплощение мы находим у ал-Бāқиллānī [al-Bāqillānī, 1987, p. 119–125].

Умеренные сунниты и ши'иты (имамиты) однозначно осуждали принцип воплощения, считая его ересью. Они отвергали воплощение вечного в возникшем (*al-qidam bi-l-ḥadaṭ*).

Казалось бы, обвинение в приверженности подобной доктрине воплощения подтверждается рядом стихов ал-Ḥаллāджа, которые с удовольствием цитировали как его сторонники, так и противники. В них часто упоминается воплощение:

Я тот, кто страстно любит, и тот, кто страстно любим мною – я!

Мы – два духа, воплотившиеся в одном теле...

И когда ты увидел меня, ты увидел Его,

И когда ты увидел Его, ты увидел нас.

О, спрашивающий нас о нашей истории,

Разве ты не видишь, что между нами нет различия?

Его дух – мой дух и мой дух – его дух.

Кто видел два духа, воплотившиеся в одном теле?

[al-Ḥallāj, 1404/1984, p. 77–78]²

Также встречается в ḥаллāджийских стихах смешение (*imtizāj*):

Смешался мой дух с Твоим духом, подобно тому как

Смешивается вино с ключевой водой.

И когда что-либо затрагивало Тебя, то затрагивало и меня,

Ведь Ты – это всегда я! [al-Ḥallāj, 1404/1984, p. 73]³.

С другой стороны, выводом *Kitāb at-ṭāvasīn*, основного сохранившегося трактата ал-Ḥаллāджа, являются слова: «Истинный – это Истинный, творение – это творение» [al-Hallaj, 1913, p. 78], или, в другом месте: «Истина – это истина, а тварь – это тварь» [ibid., p. 23]. На этой фразе Рӯзбихан Бақли строит возражения тем, кто считал ал-Ḥаллāджа приверженцем доктрины воплощения. При этом в арабском варианте второй сентенции имеется описка: «А что касается истины, то истина – это тварь» [Baqli, 1374, p. 385, 477]. В свете этого ошибка в арабском варианте может и не оказаться простой случайностью.

Из вышеизложенного следует сделать вывод, что, несмотря на констатацию воплощения и смешения, речь не может идти о смешении двух различных природ – смешиваются две сущности одной природы.

Л. Массиньон полагал, что это смешение не субстанциональное, когда качества мистика растворяются в Боге, но интенциональное, в котором интеллект и воля субъекта действует с помощью божественной благодати, а качества мистика не растворяются, но очищаются в Боге. Главная роль в этом единении принадлежит не Божественной всемогущей творящей природе, но и не духу (*rūḥ*) – универсальной активности, божественному повелению, выраженному в слове, сотворившем мир – «Будь! (*kun*)» [Massignon, 1922, 2, p. 520–521]. По выражению А. 'Афйфй, толкование формулы *анā-л-Ḥаққ* по

2 | Вследствие своей огромной известности стих имеет массу разночтений. Далеко не полный перечень источников см.: [aṣ-Ṣaybī, 1351/1973, p. 279–280].

3 | См. ссылки: [aṣ-Ṣaybī, 1351/1973, p. 251]; персидский пересказ стиха см.: [Ruzbehan Baqli Shirazi, 1374/1995, p. 485].

Л. Массиньону – «Я есть Бог, Творец» (*anā-l-Ḥaqq al-Ḥāliq*) [‘Afīfī, 1963, p. 333]. Т.е. определяющим фактом выступает именно креационизм Бога.

По Л. Массиньону, в процессе трансформации человеческих качеств у ал-Ḥалладжа задействовано все тело, «пронизанное и обновленное через проявление *таджалли*». Даже «плотская душа человека, согбенная раба своего тела трансформируется в духе, который подчиняет, возносит и преобразует тело» [Massignon, 1922, 2, p. 530]. «Ḥалладж утверждает, что нет радикального противопоставления между сотворенным человеком и Творцом (есть даже виртуальное сходство), между телом, человеческим духом и Божественностью и что нет противоречия между плотским ничтожеством человека (*baṣariyya*) и Божественной беспристрастностью (*ṣamadiyya*)». Из этого следует вывод, что «высшая ступень присутствия Бога в своих творениях реализуется и завершается в человеке» [ibid., p. 527, 529].

Другого мнения придерживался А. ‘Афйфй. Согласно ему, человеческая природа – это внешний аспект Божественной природы [‘Afīfī, 1963, p. 191]. Ал-Ḥалладж «полагал, что Божественная форма упрочена на земле и что человек олицетворяет собой один аспект этой Божественной формы, которую невозможно счесть». Формулу *anā-l-Ḥaqq* он поясняет, как «я есть образ Божий (*anā ṣūrat al-Ḥaqq*), где я – это внешний аспект, в котором проявлен Истинный. Истинный познан через него, и посредством Его Истинный явил Свое могущество и красоту» [ibid., 1963, p. 333].

Таким образом, исследователи пытались разрешить загадку ḥалладжийского единения, дивинизируя человеческую природу, объявляя ее либо воплощением Божественного приказа, т.е. по сути инструментом креационного процесса, в трактовке Л. Массиньона, либо внешним аспектом, по сути проявлением природы Божественной, в трактовке А. ‘Афйфй. И в том, и в другом случае для этой проблемы предлагается однозначное решение. Человеческая природа объявляется тождественной Божественной. Только это тождество носит скрытый смысл. Таким образом проблема различия двух природ снимается. Действительно, в текстах ал-Ḥалладжа мы видим сопоставление двух природ. Человеческая природа познается только в соотношении с Божественной природой. С другой стороны, и сама Божественная природа является таковой только в соотношении с человеческой: «Твое воскресение – по отношению ко мне (*bi-ḥaqq-i*), а мое воскресение – по отношению к Тебе (*bi-ḥaqq-i-ka*)... Мое воскресение по отношению к Тебе – это человеческая природа (*nāsūtiyya*), а Твое воскресение по отношению ко мне – Божественная природа (*lāhūtiyya*). Подобно тому, как моя человеческая природа гибнет в Твоей Божественной природе без смешивания, так Твоя Божественная природа завладевает моей человеческой природой без соприкосновения с ней» [Akhbar al-Hallaj, 1957, p. 8; ср.: al-Quṣayrī, 1318/1900. 4, p. 208].

Однако это сопоставление означает вовсе не схожесть двух природ, но, наоборот, их подчеркнутую противоположность. Человеческая природа уничтожается при воссоединении с Богом. Таким образом, она не может об-

ладать Божественным статусом: «Я уничтожил свою человеческую природу в Твоей Божественной. Ведь на деле моя человеческая природа [существует только] относительно Твоей Божественной природы» [al-Kubrā, f. 67a. – цит. по: Massignon, 1929, p. 121].

Все человеческие качества утрачиваются. Тело уничтожается: «Он не скрывается от меня ни на мгновение. Я нахожусь в покое, пока моя человеческая природа (*nāsūt*) сводится на нет (*istahlaka*) в Его Божественной природе (*lāhūt*). Мое тело уничтожается в светах Его сущности. Нет у меня ни самости, ни следа, ни облика (*wajh*)» [Akhbar al-Hallaj, 1957, p. 26].

Божественная природа в вышеупомянутом соотношении выступает как воплощение вечного, а человеческая природа – преходящего. Таким образом, вечность Божественной природы проявляется только относительно временности природы человеческой: «По Твоему праву вечность находится над моим возникновением, а мое возникновение – под платьем вечности» [ibid., p. 8].

Иллюстрируя процесс гибели человеческого я, ал-Халладж впервые в суфийской литературе использует знаменитый образ мотылька, гибнущего от пламени свечи: мотылек порхает вокруг светильника до утра, возвращается к себе подобным и сообщает им самым любезным образом о своем состоянии. Затем он радуется, жеманничая, одержимый пылом в достижении совершенства. Свет светильника – это знание истины, и его жар – это истина истины (*ḥaqīqat al-ḥaqīqa*), а достижение его – это Истинный истины (*Ḥaqq al-ḥaqīqa*). Он не удовлетворяется светом его и жаром его, пока не бросится в него полностью. Ему подобные ожидают его прихода. А он сообщил им о созерцании (*naẓar*), когда не удовольствовался известием (*ḥabar*). Но в то время он становится гибнущим (*mutalāṣī*), уменьшающимся, рассыпающимся, он остается без образа (*rasm*), тела, имени (*ism*) и признака (*wasm*). В каком смысле он вернется к себе подобным? И в каком состоянии после того, как он получил? Таким стал тот, кто достиг этого и перешел к созерцанию, он перестал нуждаться в известиях. И тот, кто достиг созерцаемого (*manẓūr*), перестал нуждаться в созерцании» [al-Ḥallāj, 1913, p. 16–18].

Везде, где ал-Халладж говорит о смешении и воплощении, упоминается отнюдь не человеческая природа, а дух. Вернее, два духа – Божественный и человеческий.

Согласно Корану, дух был вдунут (*nafaḥa*) в человека (Кор. 5:29; 32:8; 38:72), т.е. он не является частью тварной человеческой природы. Во-вторых, дух отождествляется с Божественным приказом (Кор. 16:2; 17:87; 40:15; 42:52), с ангелической сущностью (Кор. 70:4; 78:38; 97:4), в том числе в рассказе о ниспослании Корана (16:104; 26:193). Наконец, ряд пассажей говорит о святом духе (*rūḥ al-quḍus*), через который Бог помогал Иисусу (Кор. 2:81, 254; 5:109). Один раз даже сам Иисус назван духом (Кор. 4:169) [Calverley, Netton, 1999, p. 880a]. В мусульманской мысли попытки выстроить адекватную концепцию понимания этого феномена всегда делались с учетом этих аспектов и старанием их гармонизировать.

Проблемой природы человеческого духа суфизм заинтересовался с момента своего возникновения. ‘Абдаллах б. Са’ид ан-Нибаджй, видимо, одним из первых выдвинул разработанное учение о духе. Согласно ему, существует два духа: первый – человеческий дух (*ar-rūḥ al-bašariyya*), зиждущийся в сердце мистика, сотворенный, а потому неустойчивый; второй – Божественный дух, несотворенный и неизменный, вечный дух (*ar-rūḥ al-qadīma*) [Massignon, 1922, 2, p. 662; Massignon, 1954, p. 222].

Такое учение могло вытекать только из коранической экзегезы, ибо в Коране, как было продемонстрировано, дух уже различается в этих двух аспектах (дух вдунутый и дух как ангелическая сущность).

Ал-Ḥалладж также различает два духа – Божественный и человеческий. Два духа отличаются друг от друга только тем, что один из них находится в человеке. По природе же своей они совершенно одинаковы и в силу своей единой природы могут слиться. Таким образом, с одной стороны, человек является носителем человеческой природы, с другой стороны, его дух обладает божественной природой: «Ты у меня – это мой дух» [al-Ḥallāj, 1404/1984, p. 30].

Человеческий дух является духом глаголющим (*ar-rūḥ an-nāṭiqā*), поскольку наделен речью – фундаментальной характеристикой бытия. Именно глаголющий дух – основа образа Божьего в человеке. Поэтому его атрибуты являются Божественными: знание, очевидность (*bayān*), могущество (*qudra*), довод (*burhān*) [Akhbar al-Hallaj, 1957, p. 11].

Божественный дух является формой (*sūra*), оформляющей тварную материю и придающей ей целеполагание. Она проявляется в человеке так же, как в акте желания: «Ты проявляешься, подобно тому, как желаешь. Например, Ты проявляешься в своем желании, как наилучшая форма. А форма в нем – это глаголющий дух» [ibid.].

Дух, т.е. Божественная природа не локализуется конкретно в каком-либо органе, но занимает все внутреннее пространство человека как в прямом, так и в переносном смысле: «Разместил Тебя мой дух между моей кожей и костями»; «Ты в моем сердце, духе, помыслах и мыслях»; «Для глаза Ты глаз, Для сердца Ты сердце» [al-Ḥallāj, 1404/1984, p. 636 84].

Именно дух имеется в виду в следующем стихе:

*Ты бежишь между предсердием и сердцем
Подобно тому, как бежит слеза из-под век,
И освобождаешь помыслы внутри моего сердца (fu’ād),
Как воплощение духов в телах*
[as-Sulamī, 1998, p. 238; al-Ḥallāj, 1404/1984, p. 80–81]⁴.

Такое понимание подтверждает параллель из *Ми’рādж ас-сāликйн* ал-Ғазālй:

Что касается духа, то это то, что бежит по артериям
[al-Ḡazzālī, 1421/2000, p. 52].

4 | Другие отсылки см.: [aš-Saybī, 1351/1973, p. 288].

Дух несоотносим с душой, как тварное с Божественным. Душа является только завесой на пути к Богу [Baqli, 1374/1995, p. 408]. Это подтверждается свидетельствами, утверждающими, что ал-Халладж претендовал на то, что в нем воплотился Божественный дух (= Божественная природа) [Bīrūnī, 1876–1878, 1, S. 211].

Итак, глаголющий дух обладает Божественной природой. Через любовь к Богу (*‘iṣq*), которая служит катализатором, обе сущности смешиваются, человеческий дух воплощается в Божественном. Поскольку глаголющий дух дан каждому человеку изначально как страж над его душой вследствие предвечного договора с Богом, то ни о каком субстанциональном смещении не может быть и речи: «Истинный собственной рукой оформил ее [форму человека] и вдунул в него от своего духа, установил ему свидетелей воскресения, разъяснил ему, подав знание (*ta‘līm*)... И поклонились ему приближенные ангелы, и он поселился по соседству с Ним. [Бог] украсил его скрытое познанием, а его внешнее – прикладными науками (*funūn al-ḥidma*)» [Solamī, 1954, p. 405].

Дух призван свидетельствовать Творца в себе, поскольку на это неспособна тварная человеческая природа [Akhbar al-Hallaj, 1957, p. 11].

В духе Истинный свидетельствует Сам Себя. Это единственный истинный способ свидетельствования: «Тебе следует смотреть на вещи через свидетельствующего Истинного, а не через своего свидетельствующего, ведь тот, кто смотрел на вещи через своего свидетельствующего – погиб» [Solamī, 1954, p. 406].

*Его существование – при мне и мое существование – при Нем.
А что касается Его описания, то описывающий находится при Нем.
Если бы не Он, то мое сознание не познало бы,
А если бы не я, то некому было бы Его познать.
Все смыслы [сосредоточены] в Нем и у Него.
И тот, кто ослушался меня, ослушался Его.
Нет ничего, кроме Милостивого.
Наши духи находятся в согласии.*

[al-Ḥallāj, 1404/1984, p. 66; см. также: Massignon, 1922, 2, p. 784–790] ⁵.

5 | Утверждение, что свидетельствовать Бога можно только через Него Самого стало общепринятым положением в экстатическом суфизме. Однако находились из их числа и те, кто утверждал статус свидетельствующего за сотворенным бытием (*kawn*), например, ал-Баситī [as-Sarrāj, 1914, p. 338–339].

У прочих суфиев, которые были далеки от утверждения Божественной природы человеческого духа, функции свидетельства Бога переносятся на другие аспекты человеческой природы, считающиеся наиболее тонкими, чаще на тайны и соответствующие им помыслы, например, у ал-Джунайда [ibid. P. 339].

В постхалладжском суфизме у Ибн ‘Араби и Ибн ал-Фарида статус духа переменялся. У ал-Газālī и Ибн ‘Араби статус души повысился от вместилища необузданных животных страстей. Она начинает пониматься, как часть мировой души [ал-Газали, 2003, с. 205–206; Calverley, Netton, 1999].

Комментарий ‘Абд ар-Раззақа ал-Кашāни на *Дивāн* Ибн ал-Фарида утверждает, что, несмотря на невозможность воплощения и единения с Богом, возможны растворение (*fanā*) и соединение (*waṣl*) духа и души в душе Бога. Его душа (sic!) становится их душами [Ibn al-Fārīdī, 1319/1901. 2, p. 196; Calverley, Netton, 1999].

В этом утверждении для нашей темы важно два положения. Во-первых, любопытно отметить, что воплощение и единение здесь практически ничем не отличается от уничтожения, а особенно, соединения. Разница заключается лишь в том, что к этому времени в суфийском языке воплощение и единение табуируются в связи с их критикой. Употребление же схожего термина «сое-

Традиционно считается, что фраза *Анā-л-Хаққ*, если и не принадлежит самому ал-Халладжу, то зародилась в границах раннего суфизма, приблизительно после Абū Са'йда ал-Харрāза (ум. 286/899). Однако у Ибн Таймийи мы находим ссылку Ибн ал-Мубарāка (ум. 181/797), который передает слова некоего му'тазилита: «Воистину, я Бог и нет божества, кроме меня». Это притязание сродни притязанию Фараона [Ibn Taymiyya, 1415/1994, p. 88–89].

Это, безусловно, является первым свидетельством. Таким образом, возникновение данной фразы можно отнести к му'тазилитским кругам. Естественно, ни о какой реконструкции этой му'тазилитской проблематики по данному отрывку не может идти и речи. Данная фраза не могла возникнуть на пустом месте. Материал взят из хадисов, что входило в обыкновение му'тазилитов, ибо каждая оригинальная идея должна была являться толкованием Корана и экзегетики (*naql*). Уже в ранней мусульманской экзегетике Бог называет себя Истинным. Поэтому фраза: «Я есть Истинный» там не раз встречается [at-Ṭabarī, 1405/1984, 17, p. 196; 23, p. 187–188; Ibn Kaṭīr, 1401/1981, p. 45]. Именно таким образом данный атрибут выделяется из прочих Божественных атрибутов.

В суфизме проблема «я» и соотношение «я» человеческого с «Я» Божественным впервые была поставлена ал-Харрāзом. Он первым заявил, что только Бог имеет право сказать «Я». Т.е. все остальные «я» не обладают истинным существованием [Nwyia, 1970, p. 212, 231–310; Massignon, 1954, p. 302–305].

Раз только Бог может сказать «Я», то творение не имеет на это право. Таким образом, суфий не имеет права сказать «я», ибо это будет посягательством на права Бога. Из этого можно сделать вывод: любая речь от первого лица уже по определению является речью Бога.

Именно так на эту проблему посмотрели Абū Йазид ал-Бисṭāmī (ум. 874) и ал-Халладж. Они заговорили о Божественном Я и Божественном Он, разделив их. Божественное Я предусматривает прямой контакт мистика с Богом, а Божественное Он – состояние Бога наедине с Самим Собой (*huwa huwa*).

Не составляет труда продемонстрировать, что многие знаменитые формулы ал-Халладжа заимствованы у ал-Бисṭāmī: «Я (человеческое) – это не Я. Я – это Я»; «Я увидел, что Я – это я, а Я – это я»; «Нет божества, кроме Я!» [as-Sahlaḥī, 1949, p. 111, 128, 138]. Сюда же относится знаменитый *шаṭḥ* ал-Бисṭāmī: «Преславен я! О, как я велик! (*subḥā-nī, subḥā-nī mā a'ẓama ša'nī*)» [as-Sarraḥī, 1914, p. 390].

Это позволило Л. Массиньону писать: «Доктрина ал-Халладжа о мистическом единении кажется нам разновидностью формул Бисṭāmī» [Massignon, 1922, 2, p. 526].

динение» совершенно легально, поскольку против него доксография ничего не имела. Во-вторых, повышение статуса души обобщается здесь заменой духа в понимании ранних суфиев на душу. И, наконец, в третьих, и это самое главное, подобная теория означает наличие идей о соединении двух душ (или духов) – человеческого и Божественного, что служит еще одним подтверждением нашей трактовки теории ал-Халладжа. [Ibn Taymiyya, 1415/1994, p. 88–89].

Вместе с тем фраза «Я есть Истинный» встречается у ал-Бистāmī только по отношению к Богу: «Он [Бог] спросил меня [ал-Бистāmī]: “Кто ты?”. Я же спросил его: “А кто ты сам?”. Он сказал: “Я есть Истинный!”» [as-Sahlaǧī, 1949, p. 139].

Однако именно ал-Ḥallāǧ подкрепил свои речения рассуждениями. Человеческое я суфия погибает, и он понимает, что его «я» есть Я Божественное: «Не подчинил его [Мухаммада] Истинный своему творению, поскольку Он это Он, я будто бы Он, и Он это Он» [al-Ḥallāǧ – цит. по: Massignon, 1913, p. 14].

Согласно ал-Ḥallāǧу, ал-Бистāmī так до конца и не понял истинного значения суфийской доктрины о слиянии с Богом (*‘ayn al-jam’*) – субъекта и объекта: «Бедный Абū Йазīд! Он был только в начале глаголения и только становился глаголющим, но он был скрыт от Истинного. Абū Йазīд полагал, что познавший внемет Истинному. Абū Йазīд не видел и не отрицал того, что больше не видел» [Baqī, 1374/1995, p. 405; ср.: Ibn ad-Dā’ī, 1321/1895, p. 402; Massignon, 1954, p. 280].

Подлинный смысл подобных фраз непонятен тем, кто не уничтожил человеческое «я»: «Эти смыслы не ясны ни нерадивому, ни непостоянному, ни преступнику, ни тому, кто потворствует желаниям. Я будто бы я, я будто бы Он, или Он будто бы Я. Он бы не внушал мне страха, если бы Я был “моим я”» [al-Ḥallāǧ – цит. по: Massignon, 1913, p. 18].

Слова «будто бы я» взяты из коранической экзегезы. В суфийской среде был, к примеру, популярен хадīs: «Посмотри ясно, как я, на трон моего Господа!» [at-Tirmidī, 1992, 1, p. 45, 270, 293; 4, p. 74]. Ас-Сарраǧ делает его вступлением к фразе «Будто бы я, будто бы я» [as-Sarraǧ, 1914, p. 337].

Во всех этих случаях ал-Ḥallāǧ использует аналог термина *anā’iyya* (который можно перевести как «яйность») = (*anniyat-ī, ann-ī*). Поскольку этот термин является производным от термина *anniyu* (сущность, в буквальном смысле – «чтойность»). Л. Массиньон предположил, что термин может быть понят, как «моя сущность» [Massignon, 1913, p. 162]. В этом значении термин *annī* встречается в «Теологии» Аристотеля для перевода греческого «τὸ τί, τὸ τί ἦν εἶναι» [*Théologie dite d’Aristote*, 1882, p. 118]. С другой стороны, там же встречается термин *anniyu* для перевода οὐσία (сущность) [ibid., p. 189]⁶.

Под «яйностью» ал-Ḥallāǧ понимает не тварное я, но Я Божественное, частицу Божественного духа: «...не соотноси свое я с Я (*annī*) ни теперь, ни в будущем, ни в прошлом» [al-Ḥallāǧ, 1913, p. 18]⁷. «О да, Он – это я и я – это Он, и разделение (*farq*) между моим я (*anīyyat-ī*) и Твоим Он (*huwīyya-*

6 | Традиционно считается, что термин *anīyyu* введен в философскую арабскую терминологию Ибн Сīной [Goichon, 1963, p. 166–184].

7 | Похожие рассуждения мы находим, например, у Наṣр ад-Дīна ат-Ṭūsī:

Между мной и между Тобой моя яйность борется со мной

Возвысь же в силу своей милости мою яйность над промежутком.

Неслучайно именно этот стих критиковал Ибн Таймиййа в своем *Тафсīр ал-кавакīb* [Massignon, 1913, p. 162].

ка) – это [разделение] между случайным и вечным... То, что ты видишь – [не что иное, как то, что] мой Господь поместил свою вечность в мое возникновение, покуда Он использует мое возникновение в своей вечности». Нет у меня атрибута, кроме вечного атрибута, а речь моя (*niʿq*) – в этом атрибуте. Все творения глаголют о возникшем, тогда как я глаголю о вечном. А они отрицают меня, свидетельствуя о моем неверии и стремясь умертвить меня» [Akhbar al-Hallaj, 1957, p. 21].

Тот, кто уничтожает свое «я», становится единым с Богом:

Я – это Ты, без сомнения.

Твое прославление – мое прославление,

Твое утверждение единобожия – мое утверждение единобожия,

Неповиновение Тебе – неповиновение мне,

Твое негодование – мое негодование,

Твое прощение – мое прощение.

И холод не пробрал меня, Господи,

Когда говорили: «Что за нечестивец?»

[al-Ḥallāj, 1404/1984, p. 81–82]⁸.

Божественное Я можно напрямую отождествить с глаголющим духом. Только так можно объяснить возможность пребывания Божественного Я в человеке.

Человеческое я должно погибнуть, ибо оно является единственным препятствием для осознания тождества двух я. Иначе человек приходит к дуализму, поскольку принимает Божественный дух и свой дух за двух богов:

Ты ли это или я, или же то два бога?

Внутри Тебя то, что внутри Тебя – это подтверждение, что [нас] двое.

Онность твоя навечно в уничтожении моего я (lāʾiyūa-tī).

Мое все перед всем – это растерянность (talbīs) перед лицом двух.

И как далеко от Тебя моя сущность, когда я вижу тебя?

Проясняется моя сущность, когда нет у меня никакого где.

И где же твой лик? Достигим он для моего лицезрения

В скрытом [месте] сердца, или в самом лицезреющем (nāẓir al-ʿayn).

Между мной и Тобой оспаривает меня моя чуждость (innī-yī).

Возвысь же свою чуждость над [этим] между, в силу Твоей благодати

[Akhbar al-Hallaj, 1957, p. 75–76; al-Ḥallāj, 1404/1984, p. 83]⁹.

В результате исчезает трехчастное деление субъект–акт–объект (*mālik*, *mulk*, *tamlūk*; *fāʿil*, *fiʿl*, *mafʿūl*; *nāẓir*, *naẓr*, *manẓūr*; *dākir*, *dīkr*, *maḍkūr*; *ʿarīf*, *ʿirfān*, *maʿrūf*; *mušīr*, *išāra*, *mušār*; *muwaḥḥid*, *tawḥīd*, *muwaḥḥad*): «Пока ты указываешь [на что-нибудь], ты еще не исповедуешь единого Бога, пока Истинный не овладевает предметом твоего указания, целиком уничтожив его у тебя, так что не остается ни указывающего, ни предмета, на который указывают» [Бируни, 1995, с. 114].

8 | Ссылки на цитаты см.: [aš-Šaybī, 1351/1973, p. 395–396].

9 | Персидский перевод см.: [Baqlī, 1374, p. 421]. Часто приводится отдельно пятый бейт. Все ссылки см.: [aš-Šaybī, 1351/1973, p. 298–299].

Это состояние, при котором утрачиваются субъект-объектные отношения, носит у ал-Халладжа название «самость слияния [с Богом]» (*'aun al-jam'*). Вполне логично, что подобные рассуждения вызывали живую реакцию со стороны многих мыслителей¹⁰. Известно, что в 928/940 г. басрийские грамматики выступили с критикой формулы халладжийского *ан-л-Хаққ* [Massignon, 1969, 2, р. 47, р. 46–60].

Мы остановимся только на некоторых критических рассуждениях, чтобы продемонстрировать их эволюцию в рамках суфизма. Решающим фак-

10 | Перечень работ, приведенный ниже, основан главным образом на списке Л. Массиньона [см.: Massignon, 1969, 2, р. 32] с нашими добавлениями и изменениями. – П.Б. Данный список никоим образом не может претендовать на завершенность, поскольку может быть продолжен с открытием новых рукописей. Отклики на рассуждения ал-Халладжа содержатся в трудах: Абу Йусуфа ал-Қазвини (ум. 488/1095) – см.: *Kitāb dā'irāt al-ma'ārif* Бутруса Бустани [Bustānī, 1299/1882–1304/1887, 7, р. 150], *Ихйā 'ulūm ad-dīn* [al-Gazzālī, 1357/1936 1, р. 42; 2, р. 288–289; 3, р. 395; 4, р. 299; ал-Газали, 1980, с. 105], *Мукāшафат ал-қулūб* [al-Gazzālī, 1300/1883, р. 19], *Мақсад ал-аснā'* [al-Gazzālī, 1407/1987, р. 128, 153–154], *Ма'āridж ас-саликīн* [al-Gazzālī, 1421, р. 78], *Мишкāt ал-анвār* [Ibid., р. 276–277]; Абу Хамида Мухаммада ал-Газали (ум. 505/1111) в *Рисāла-и савāниқ* [al-Gazzālī, 1381/2002, р. 61]; Ахмада ал-Газали (ум. 520/1126) в *Kitāb аш-шифā'* 'Ийāда б. Мұсы (ум. 544/1149) ['Iyād b. Mūsā b., 1312/1894, р. 5]; 'Абд ал-Қадир ал-Джилани (ум. 561/1166) [отрывки из его сочинений см.: [aṣ-Ṣaṭṭanāfwī, ms., f. 72a]; *Джāми' ал-анвār* ал-Банданидж [al-Bandānījī, ms., f. 299–310], *Шарх аш-шифā'* ал-'Урди [al-'Urḏī, ms., f. 12]; *Насīm ар-Рийād ал-Хафāдж* (ум. 1069/1659) – комментарии на *Kitāb аш-шифā'* 'Ийāда б. Мұсы [al-Ḥafājī, 1267/1851, 4, р. 584], *ал-Бурхāн ал-мұ'аййад* Ахмада б. 'Али ар-Рифā'и (ум. 578/1182) [ar-Rifā'ī, 1408/1988, р. 36], *Тафсīр* [Бақли, рук. на Кор. 41:53; 48:10]; Рӯзбихāна Бақли (ум. 606/1209) – *Шарх аш-шатҳийāt* [Baqlī, 1374/1995], *Авāриф ал-ма'āриф* Абу Хафса ас-Сухраварди (ум. 632/1234) [as-Suhrawardī, 1358/1939, р. 58]; 'Аттār Фарид ад-Дина (ум. 620/1223) – см.: *Тазкират ал-аулийā'* ['Аттār, 1379/2000, р. 587, 593; см. перевод: Рейснер, Чалисова, 1998, с. 149, 152], *Бйсар-нāма* ['Аттār, 1319/1950], *Джаухар аз-зāt* ['Аттār, 1355], *Хайладж-нāма* ['Аттār, 1253/1837], *Мантқиқ ат-тайр* ['Аттār, 1374/1995, р. 140–141, 235]; Маджд ад-Дина ал-Бағдāди (ум. 616/1219) – *Рисāла фй-с-сафар* [al-Bağdādī, ms., chap. Ḥaṣṣ al-ḥaṣṣ]; Ибн 'Араби (ум. 638/1240) в *ал-Футūхāt ал-макиийā* [Ибн Араби, 1998, с. 321–322], *Kitāb ал-бā'* [Ibn 'Arabī, ms., f. 19a], *ас-Сирādж ва ҳаджж фй шарх калām ал-Халладж* (сохранилось только несколько цитат [Massignon, 1922, 2, р. 23]; Наджм ад-Дина ал-Кубрā (ум. 654/1256) – *Мирсād ал-'ибād* [al-Kubrā, ms., f. 67a]; 'Изз ад-Дина ал-Мақдисй (ум. 660/1262) – в *Шарх хāl ал-аулийā'* [al-Maqdisī, ms., f. 247], *Хāl ар-румўз* [al-Maqdisī, ms, f. 29a–30a]; Джалāl ад-Дина Рўмй (ум. 672/1273) – *Мағна-и* [Rūmī, L., 1925–1940, 2, р. 279, 5, р. 815, 6, р. 1012], *Фй-хи мā фй-хи* [Rūmī, 1381/2002, р. 193], *Насир ад-Дина ат-Тўсй* (ум. 672/1273) – в *Ауфāф ал-ашрāф* [см.: Rīzā'ī, 1975, р. 95]; Ибн Халликанā (ум. 682/1282) в *Вафайāt ал-а'йāн* [Ibn Ḥallikān, 1968, 2, р. 140–141]; 'Афйф ад-Дина ат-Тилимсāни (ум. 690/1291) в *Шарх ал-маваҳиш* [at-Tilimsānī, ms.], Нўр ад-Дина ал-Касирқй (ум. после 689/1290) – *Тафсīр* [al-Kasirqī, ms.]; у Са'йд ад-Дина ал-Марвазий в *вақфе* Вали ад-Дина [Waqf Wālī ad-Dīn. ms., f. 1195a]; аш-Шахразўрй (ум. ок. 648/1250) – в *Kitāb ар-румўз ва амсāl ал-лāхутийā* [aṣ-Ṣahrazū'ī, ms., f. 15b]; Султāн Валада (ум. 712/1312) в *Рубāб-нāма* [Sulṭān Valad, 1377/1998, р. 109], Ибн Таймиййā (ум. 728/1338) [Ibn Taymiyya [s.a], 2, р. 358, 396, 476; 8, р. 313, 317]; 'Алā ад-Даула ас-Симнāни (ум. 736/1336) – см.: *Ta'wīlāt* [Simnānī, 1929, р. 143–144], *Рисālāt дар таҳқйқ-и анā'ийāt* [Simnānī, 1977, р. 315–319]; 'Алā ад-Дина Мухаммада ал-Буҳārй (ум. 740/1340) – *Нāсиҳāt ал-муваҳхидйīн* [al-Buḥārī, ms., f. 11]; ад-Джилдакй (ум. 743/1342) – *Гайāt ас-сурйр* [al-Jildakī, ms., f. 26b–29b]; *Гулийāн-и рāз* [Massignon, 1929, р. 142–143] Шāбистārй (ум. 720/1320); Ахй 'Алй Миcрй [Jāmī, 1336/1957, р. 444]; ад-Дамйрй (ум. 808/1405) – *Хайāt ал-хайавāн ал-кубрā* [ad-Damīrī, 1309/1891, 1, р. 224]; Несеймй (ум. 820/1417) – *Дивāн* [Gibb, 1900, 1, р. 347, 359, 367], Махзūмй (ум. 885/1480) – *ал-Бурхāн ал-мұ'аййад* (см. в *Хитām ал-миск ал-адфар* Ибн Фйля [Ibn Ftī, 1912]); Му'йн ад-Дина ал-Майбузй (ум. 911/1504) – *ал-Фавāтих ас-саб'* [al-Maybūdī, ms., f. 72, 74a], Саййида Джа'фара Маккй (ум. ок. 823/1420) – *Бахр ал-ма'āни* [Makkī, ms., f. 132]; *Фатвā* [al-Murtaḍā, 1311/1893, 1, р. 251] ас-Суйўй (ум. 911/1505); 'Алй ал-Қарй (ум. 1014/1605) – *Шарх аш-шифā'*, ар-Радд 'алā-л-қā'илин би-ваҳдат ал-вуджūd [al-Qāṭī, 1995, р. 22]; Бахā' ад-Дина ал-'Амилй (ум. 1030/1621) – *ал-Кашиқūл* [al-'Āmilī (Bahā'ī), 1316/1898, р. 90, 94, 96–97]; Мул-лā Садрā (ум. 1015/1640) – *Каср ал-аснām ал-дждхāлиийā* [Mullā Ṣadrā, 1381/2002, р. 66–67]; *Хизāнат ал-хайāl* Мўмина ал-Джа-зā'ирй (ум. 1069/1659) (см. в *Рудāt ал-джаннат* ал-Хўнсārй [al-Ḥūnsārī, 1307/1890, 4, р. 96, 205]); Ибн 'Абд ар-Рахйма ал-Лутфй (ум. 115/1703) – *Джаухар* (см. в *Джисāl ал-'айнāйн ал-Алўсй* [al-Ālūsī, 1298/1881, р. 50]); Мухаммада ал-Муртадā (ум. 1205/1791) – *Итхāф ас-сāда ал-муттақйн* (комментарий на соответствующие пассажи *Ихйā'* ал-Газālй) [al-Murtaḍā, 1311/1893, 1, р. 28, 31, 250–252; 6, р. 217, 539–540; 8, р. 484; 9, р. 33, 394, 402, 569–570, 578; 10, р. 578]; в *Kitāb ал-маваҳиш ас-сармадийā* Мухаммада Амйна ал-Курдй (род. ок. 1860) [ал-Курдй, 2000, с. 245, 260]; в работе Мухаммада Иқбāла (ум. 1358/1938) «Реконструкция религиозной мысли в исламе (The Reconstruction of Religious Thought in Islam)» [Икбал, 2002, с. 100].

Оговоримся, что здесь мы не затрагиваем простые упоминания халладжийской формулы и не говорим о ее месте в поэзии, поскольку это не входит в задачи данной работы. Кроме того, мы опускаем ссылки на некоторые суждения (особенно осуждения Ибн Таймиййи), многократно цитируемые у различных авторов, в связи с их вторичностью. Мы также не включили в список *Шарх аш-шифā'* Тилимсāни (ум. 917/1511) и ссылки на труды, где халладжийская формула прямо не упомянута, но на ее основе развиваются самостоятельные концепции об отношениях понятий «Я» и «Он».

тором в этой полемике стало то, что анализу подвергались в основном отдельные высказывания и стихи ал-Халладжа. Только небольшое число мыслителей анализировали и комментировали связанные куски из его текстов. Прежде всего, это объяснялось их недоступностью и сложностью для понимания. Широкое распространение в интеллектуальной среде получили некоторые высказывания в основном экстатического или, наоборот, слишком нейтрального содержания, и ряд стихов. В результате первый и единственный сохранившийся комментарий к наследию суфия был составлен только Рӯзбиханом Бақлӣ (ум. 606/1209).

Многие суфии, не понимавшие идей ал-Халладжа, не высказывались ни за, ни против них. Абӯ Ҳафс ас-Сухравардӣ (ум. 632/1234), упоминая об *анĀ-л-Хаққ* ал-Халладжа и *Субҳāнӣ* ал-Бистāmӣ, не может однозначно высказаться по поводу доктрины экстатического суфизма: «Если бы мы [точно] знали, что он упоминал это слово, подразумевая воплощение, то опровергли бы его» [as-Suhrawardī, 1358/1939, p. 58].

‘Абд ал-Қадир ал-Джилāнӣ (470/1077(8)–561/1166) перефразировал рассуждения ал-Халладжа, развивая его же метафорику. В таком виде халладжийские идеи получили развитие в иранском суфизме: «Разум некоторых познавших – птица, которая вылетела из гнезда дерева его формы. Поднялась она в небо, разрезая ряды ангелов. Она стала соколом из соколов мира (*mulk*), который окружает океан самости. “Человек сотворен слабым” (Кор. 4:32). Но он не находит в небе то, на что можно поохотиться. И когда показывается добыча, “я увидел Господа моего” (начало ряда хадисов [см., например: at-Ṭabarī, 1405/1984, 27, p. 48; al-Buḥārī, 1407/1987, 4, p. 1624; 6, p. 2696]). Возросло его смущение при словах его искомого: “Куда бы вы не повернулись – там лик Бога” (Кор. 2:109). Он опустил в яму на местности для обретения драгоценного сокровища – огня на дне морей. Он обернулся мысленным взором, но не увидел ничего, кроме следов. Он сосредоточился, но не нашел в двух мирах ничего, кроме своего возлюбленного. Он пришел в восторг и изрек языком опьянения своего сердца: “Я есть Истинный!” Он запел голосом, отличающимся от известных человеку. Он громко защебетал в саду бытия так, как не подобает сынам Адама. Звук его голоса подверг его кончине. Он зазвучал в его тайне: “О Халладж! Ты веришь, что твоя сила и могущество от тебя самого? Скажи сейчас от имени всех познавших: цель влюбленного – уединение с [Ним] Одним!¹¹ Скажи: “О Мухаммад! Ты господин истины! Ты человек-самость бытия! На пороге двери твоего познания склонились выи познавших. В заповедном месте твоего величия располагаются границы всего тварного!”» [aš-Ṣaṭṭanafwī, ms., f. 72a (цит. по: Massignon, 1929, p. 104–105), ср.: Massignon, 1913, p. 180–181].

11 | Цитата из ал-Халладжа: *ḥasb al-wājid ifrād al-wāhid*. В некоторых рукописях передано с искажением как: «Любовь влюбленного – уединение с [Ним] Одним!» (*ḥubb al-wāhib ifrād al-wāhid*) (حب вместо حسب). Общепринятой является первая версия [‘Aṭṭār, 1379/2000, p. 593; as-Sarrāj, 1914, p. 348; aš-Ṣaṭṭanafwī, ms., f. 72a]. Однако и в ней встречаются разночтения: *ḥasb al-wājid ifrād al-wājid* [Hujvīrī, 1926, p. 402], *ḥasb al-wāhid ifrād al-wāhid* [al-Baḡdādī, 1977, p. 249; as-Suhrawardī, ms., f. 144b (цит. по: Massignon, 1929, p. 113), ср.: Massignon, 1922, 1, p. 324–329].

В постхалладжийской экстатической традиции укрепилось учение о Божественном Я как части человеческого естества. Это иногда приводило к табуированию употребления самого местоимения первого лица по отношению к себе. Такой прецедент известен в хорасанской мистической традиции. Абӯ Са'їд Майханий (357/967–440/1049) употреблял по отношению к себе нейтральное «оне» (*išān*) [Muḥammad b. al-Munawwar, 1332/1958. p. 15].

Особую точку зрения развил ал-Ғазālī (450/1058–505/1111), описывая опыт другого экстатического суфия – Абӯ-л-Ғусайна ан-Нӯрӣ (ок. 2226/840–295/907): «Совершенство же состоит в полном самоисчезновении и отречении от своих состояний... Это стадия тех, кто вступил в бездну истин и преодолел берег состояний и действий, соединился с чистейшим единством и отдался Истинному [в точном переводе: истине] со всей преданностью, и при этом в нем ничего от прежнего не осталось, все человеческое в нем погасло, и исчезло его внимание к человеческому вовсе. Под его исчезновением я имею ввиду не исчезновение тела, а исчезновение сердца, а под сердцем я имею не плоть и кровь, а тайну богодуховного, имеющего в его осязаемом сердце скрытое место, за которым стоит тайна духа, что от повеления Бога [в пер.: Аллаха]...» [ал-Ғазālī, 1980, с. 104].

Однако формулы типа *анā-л-Ғаққ* ал-Ғазālī оценивает негативно. В *ал-Мақсад ал-аснā* он выделяет в понятии *хулӯ* три аспекта:

1) перенос Божественных атрибутов на человека (*intiқāl*), что, по ал-Ғазālī, является абсурдным;

2) объединение двух противоположных субстанций в одну (*ittihād*), что у суфиев является синонимом приближения (*taqrīb*);

3) вербальное поэтическое преувеличение, используемое некоторыми мистиками. Это формулы типа *анā-л-Ғаққ*. В этом заблуждении мистики подобны христианам, говорящим о воплощении Божественной природы в Иисусе [al-Ḡazzālī, 1407, p. 151–155; Massignon, 1969, 2, p. 532–534].

Истина подобна стеклу, которое принимает цвет своего содержимого, поскольку она не имеет образа. «Это явная ошибка тех, кто судит о зеркале исходя из понятия “красоты”, потому что, посмотрев в него, он увидел в нем красный цвет» [ал-Ғазālī, 1980, с. 105; al-Ḡazzālī, 1357/1939, 2, p. 288–289; ср.: *ibid*, 3, p. 281; al-Ḡazzālī, 1421/2000, p. 276–277].

Ахмад ал-Ғазālī (ум. 520/1126) в *Савāних* анализирует важнейшие халладжийские стихи, видя в них отображение процесса, в ходе которого любящий создает в душе образ возлюбленного, который окормляет его пищей познания (*qūt-i āgāhī*). Посредством пищи познания совершается соединение любящего и возлюбленного. Этот процесс носит иррациональный характер. Образ красоты (*ḥusn*) возлюбленного отражается в совершенном зеркале. Зеркалом является дух или сердце, которые у Ахмада ал-Ғазālī отождествляются. Повторяется халладжийская идея о том, что именно с помощью сердца человек способен созерцать Бога. Однако главное отличие подобной схемы от идей ал-Ғалладжа в том, что Ахмад ал-Ғазālī заменяет смешение двух духов конструированием третьего посредника в лице зеркала духа

(сердца), т.е. возлюбленный всегда остается лишь отражением, запечатленным в зеркале любящего. В итоге единения как такового не происходит [al-Ġazzālī, Aḥmad, 1381/2002; Pourjavadi, 1998, p. 263–274].

Таким образом, Ахмад ал-Ġазālī фактически придал формуле *анĀ-л-Хаққ* совершенно иной смысл. От прошлого, непонятого для многих, объяснения не осталось и следа, а новое объяснение не давало поводов для обвинений. Это объяснение приняли многие суфии.

Между тем, для многих экстатических суфиев упоминание зеркала – *анĀ-л-Хаққ* – стало лишь пустой формальностью. Например, Султāн Велед (623/1226–712/1312), сын Джалāl ад-Дīна Рӯмī, объясняет *анĀ-л-Хаққ* в халлāджийском духе, предвзято рассуждая упоминанием образа зеркала: «На самом деле, Он один, а не два, поскольку Он любящий, отражение возлюбленного. Он показывается в зеркале – возлюбленном. И достаточно об этом. После этого двоих нет, хотя, исходя из формы и словесного выражения, отражение и возлюбленный – это двое, но по смыслу они суть одно, поскольку в зеркале заключена такая же форма возлюбленного. Подобно тому, как, если вода струится из источника в ручей, то разумный видит две эти воды – одной, поскольку в ручье та же вода» [Sultān Valad, 1377, p. 109].

На основании этих умозаключений Султāн Велед вырабатывает оригинальную концепцию: состояние обосновывается Божественной игрой – Бог любит в человеке Самого Себя. Вследствие этого Он оказывается любящим, а мистик возлюбленным, а не наоборот [Sultān Valad, 1377, p. 109; Ritter, 1955, s. 557].

Ибн ‘Арабī (560/1165–638/1240) оценил идеи ал-Халлāджа через призму доктрины *вахдат ал-вуджūd*. Любящий видит в предмете любви свой собственный образ. Он погибает в своем подобии. В *ал-Футūḫāt ал-макиййа* Ибн ‘Арабī, пользуясь распространенным у суфиев приемом, прибегает к образу женщины, заменяя им образ Бога: «Если рабу послано испытание женщинами, вот как он должен обратиться в этом испытании к Богу. Возлюбив их, он должен знать, что целое любит свою часть и к одной части питает нежное устремление. Таким образом, [любя женщин], он любит самого себя, ибо женщина изначально сотворена из мужчины, из ребра его. Посему пусть будет она для него как бы той формой, тем образом, в котором Бог сотворил Совершенного Человека. Это – форма Бога, которую Он представил как Свое проявление в зеркальном отражении. А когда что-то предстает взору, как проявление того, кто взирает, он в этом образе видит не что иное, как себя самого, значит, он увидел в ней свой образ, свою форму, – а ты уже понял, что его форма – это форма Бога, по которой Тот сотворил его. Таким образом, он увидит именно Бога, не что иное, – но увидит его через любовную страсть и наслаждение соития. Тогда, благодаря подлинной любви, находит он в женщине истинную гибель и самостью своей соответствует ей, как соответствуют друг другу два подобия. Потому он и находит в ней гибель – ведь каждая его частичка – в ней, ничто в нем не обойдено током любви и он всецело с нею связан. Вот почему он погибает в собственном подобии (а такого

не бывает, если он полюбит не подобное себе). Столь всеохватно единение его с предметом любви, что он может сказать:

*Я тот, кто страстью пылает. И страстно любимый мною – я.
(Anā man ahwā wa man ahwā anā).*

Другие на этом мақāме говорили: “Я есть Истинный”» [Ибн ‘Арабī, 1998, с. 321–322; ср. Ибн Араби, 1993, с. 278–280].

Говорить, что я это Он, по Ибн ‘Арабī, равномерно. В каждом человеке, как в зеркале, присутствует самость творца (‘аун) как результат Его проявления (*tajallī*). Однако это не означает, что в Боге заключено «я» данного человека.

*Я не я, и я не Он.
Тот, кто я и тот, кто Он.
Скажи – Ты – это я.
О я, разве ты это Он?
Нет, я не Он, но я,
И не Он – Он – это Он...
Нет в бытии никого, кроме нас –
Меня и Его, и Его и Его.
И тот, кто у нас, – с нами, для нас,
Подобно тому, как у Него – с Ним, для Него*

[Ibn ‘Arabī, 1997, p. 450; ср.: Ibn ‘Arabī, p. 372–373].

*Во мне две ипостаси: Он и я,
А Он лишен такого я, как у меня;
Но явленность Его во мне сияет:
Мы как сосуд его, заполненный до дна [Ибн ‘Арабī, 1993, с. 175].
Я тайна Истинного, но я не Истинный!
Но между нами двумя есть разница.
Я самость Бога в вещах.
И разве есть явное в бытии без нашей самости?*

[al-Ālūsī, 1298/1881, p. 57 (цит. по: Massignon, 1913, p. 184)].

В рамках иранского мистицизма идея Божественного Я получила дальнейшее развитие в свете концепции единства созерцания (*вахдат аш-шухūd*) ‘Алā’ ад-Даула ас-Симнāнī (659/1261–736/1336). Согласно этой идее, Божественная яйность реализуется в человеческом бытии. Однако полагать, что тварное я может приблизиться к Божественному – большая ошибка. Таким образом, ал-Ḥаллāдж сделал неправильный вывод, остановившись на середине пути познания Бога. Максимум, что может сделать мистик на пути приближения к Богу, – уподобить себя зеркалу, в котором отразится Божественное бытие. При этом он должен осознавать четкую разницу между своим я и Я Божественным. В связи с этим всякое экстатическое отвергается [Landolt, 1973, S. 29–81].

‘Алā’ ад-Даула ас-Симнāнī выделяет четыре этапа проявления в тонких жизненных центрах человеческого тела (*laṭā’if*) [Corbin, 1973, p. 275–352]. Первая ступень (претензия Фараона) – бытие (*hastī*), проявляющееся плот-

ской душе (*nafs*) как абсолютная привязанность к бытию тварного я и взгляд через призму я на Я Божественное и приписывание его природы своему я. Вторая ступень – осознание Божественного Я как своего собственного. Это слова ал-Халладжа: «Я есть Истинный» – небытие (*nīstī*), проявляющееся в сердце (*dil*), т.е. то, чего не существует в действительности. Затем следует ступень сверхпознания, состоящего в различении с Божественным Я на эпистемологическом уровне, проявляющаяся в тайне (*sirr*): «Я невежда, а Ты знающий, я глупец, а ты мудрец. Слава Тебе! Не было бы у меня знания, если бы Ты не научил меня! Воистину, ты знающ и мудр!». Затем наивысшая ступень, на которой мистик осознает разрыв между этим Божественным Я и тварным я, проявляющаяся в духе (*rūh*):

Это Я не мое я, но Я Твое

[Simnānī, 1977, p. 316; Landolt, 1977, p. 297–303].

Такая трактовка Божественной яйности была свойственна иранскому мистицизму в целом. Например, Махмұду Шабистарī (687/1288–720/1320–1321):

Яйность – это качество Истинного,

Поскольку Он скрыт [бытие] сокровитного – сплошь иллюзия (wahn) и догадка [Šabistārī, 1377/1958, p. 374].

Такое объяснение восприняли многие суфии-практики. Особенно эта трактовка стала популярна среди шайхов братства нақшбандиййа. Например, согласно Ходже ‘Убайд Аллаху Ахрару (ум. 869/1490), слова ал-Халладжа стали свидетельством несовершенства его самоотречения. Произнесение слов «Я есть Истинный» говорит о простом притязании на Божественный статус и о том, что произносящему эти слова еще далеко до истинной утраты своего я. Накшбандийский шайх Мйрзā Джāн Джāнāн Мазхар (1111/1700–1195/1781) пояснял, что подобная ошибка проистекает от того, что суфий способен узреть подлинное бытие в виде проявлений Творца в мире, подобным лучам исходящим от солнца, он скажет: «Я солнце». Это традиционная ошибка начинающих послушников [аль-Курди, 2000, с. 245, 260].

Согласно Джалāl ад-Дīну Рūмī (ум. 604/1207–672/1273), реальным статусом обладает только Божественное Я, в отличие от я человеческого. Тот, кто не согласен с этим, подобен неверному, утверждающему существование двух реальностей. Человеческое я превращается в Божественное только после своего уничтожения, растворяясь в Божественной любви, с помощью которой был сотворен мир. Мистик впадает в состояние экстатического опьянения и безумства [Читтик, 1995, с. 194–384].

В дальнейшем фигура ал-Халладжа стала пользоваться большой популярностью в ши‘итском Иране. Мыслители, симпатизирующие его идеям, но не принадлежащие к числу суфиев, видоизменили трактовку *анā-л-Хаққ*. Они по сути толковали изречение в духе ан-Нūrī, взгляды которого на Божественное и человеческое я не вызывали резкого неприятия противников. Так, согласно Нафйру ад-Дīну ат-Тўсī (597/1201–672/1273), выводом из стихов «Я тот, кто страстно любит...» (наряду с *Субхāнī* ал-Бисṭāmī) является не притязание на Божественность, но лишь отрицание собственного я и

утверждение любого я кроме Я Божественного, поскольку все, что кроме Бога суть от Бога (*har cī juz-i Ū-st az Ū-st*) [Мо‘ини М, 1371/1992, р. 482].

Таким образом, признание ал-Ҳаллāджа не могло навлечь никаких обвинений в неверии и безбожии, поскольку любое пересечение Божественного и человеческого я было снято. Отныне на востоке мусульманского мира *анā-л-Ҳаққ* перестало быть свидетельством претензии на Божественность. *ППВ – Памятники письменности Востока. М.*

Список сокращений

САФ – *Средневековая арабская философия: Проблемы и решения* / Под ред. М.Т. Степанянц. М., 1998.
 DI – *Der Islam*. Strassburg–Berlin.
 EI – *The Encyclopaedia of Islam*, CD-Rom Edition. Leid., 1999.
 MC – *Mélanges offerts à H. Corbin* / Éd. par S. H. Nasr. Téhéran, 1977.
 MMA – *Mélanges d’orientalisme offerts à H. Massé*. Téhéran, 1963.
 DMT – *Dāyerāt-ol-mā‘āref-e tāšāyyo‘* / Ed. by A. Sādr, K. Fāni, B. Xorrāmšāhi, H. Yusefi Ešqevāri. 1-... Teheran, 1371/1992.

Список источников и литературы

Бируни, Абу Рейхан. *Индия* / Изд. подг. А.Б. Халидов, Ю.Н. Завадовский, В.Г. Эрман. (Репр. 1963). М., 1995.
 ал-Газали, 1980. *Воскрешение наук о вере (Ихйā’ ‘ulūm ad-dīn): избранные главы* / Пер. с араб. исслед. и коммент. В.В. Наумкина. М., 1980.
 ал-Газали, Абу Хамид Мухаммад ат-Туси. Божественное знание (‘илм-и ладуни) // Хисматулин А.А. *Суфизм*. СПб., 2003.
 Ибн Араби, Мухйи-д-Дин Абу Бакр Мухаммад. *Геммы мудрости* / Пер. и коммент. А.В. Смирнова // Смирнов А.В. *Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби)*. М., 1993.
 Ибн Араби, Мухйи-д-Дин Абу Бакр Мухаммад. *Мекканские откровения (наставления ищущему Бога)* / Введ., пер. и коммент. А.В. Смирнова // САФ. М., 1998.
 Икбал, Мухаммад. *Реконструкция религиозной мысли в исламе* / Пер. с англ., предисл., коммент. и глосс. М.Т. Степанянц. М., 2002.
 аль-Курди, Мухаммад Амин аль-Эрбили. *Книга вечных даров (О достоинствах и похвальных качествах суфийского братства Накибандийа)* / Пер. с араб., ред., коммент. и примеч. И.Р. Насырова. Уфа, 2000.
 Прозоров С.М. [пер. с араб., коммент. и введ.] Мухаммад ‘Абд ал-Карим аш-Шахра-стани. *Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал)*. Ч. 1. Ислам. М., 1984 (ПДВ, XXV).
 Рейснер М.Л., Чалисова Н.Ю. «Я есмь Истинный Бог»: образ старца Халладжа в лирике и житийной прозе Атгара // *Семантика образа в литературах Востока*. М., 1998.
 Читтик У.К. *В поисках скрытого смысла. Суфийский путь любви. Духовное учение Руми* / Сост. и автор предисл. М.Т. Степанянц. М., 1995.
 ‘Aḥfīf A. *At-Taṣawwuf at-tawṭa ar-rūḥiyya fī-l-islām*. Alexandria, 1963.
 Akhbar al-Hallaj. *Texte ancien relatif à la prédication et au supplice du mystique musulman al-Hosayn b. Mansour al-Hallaj publiée, annotée et traduit par L. Massignon et P. Kraus*. 38-e pub. P., 1957.
 al-Ālūsī, Abū-l-Barakāt Nu‘mān Ḥayr ad-Dīn. *Jalāl’ al-‘aynayn fī-l-muḥākama bayna-l-Aḥmadayn*. Cairo, 1298/1881.
 al-‘Āmilī (Bahā’ī) Muḥammad b. Bahā’ ad-Dīn. *Al-Kaškūl*. Cairo, 1316/1898.

- al-Anṣārī, Abū Ismāʿīl ʿAbd Allah b. Muḥammad al-Harawī, *Ṭabaqāt aṣ-ṣufiyya* / Ed. by ʿAbd al-Ḥayy Ḥabībī. Kabul, 1341/1962.
- ʿAṭṭār, Farīd ad-Dīn. *Ḥaylāj-nāma*. Teheran, 1253/1837.
- ʿAṭṭār, Farīd ad-Dīn. *Bīsar-nāma*. Teheran, 1319/1950.
- ʿAṭṭār, Farīd ad-Dīn. *Jawhar aḍ-ḍāt*. Teheran, 1355.
- ʿAṭṭār, Farīd ad-Dīn. *Manṭiq aṭ-ṭayr* / Ed. by M. Rowṣān. Teheran, 1374/1995.
- ʿAṭṭār, Farīd ad-Dīn. *Taḍkirat al-ʿawliyāʾ* / Ed. by M. Esteʿlāmi. 11 ed. Teheran, 1379/2000.
- al-Baḡdādī, Abū Maṣṣūr ʿAbd al-Qāhir. *Al-Farq bayna-l-firqa wa bayān al-firqa-n-nājiya*. 3 ed. Beyrut, 1977.
- al-Baḡdādī, Majd ad-Dīn Abū Saʿīd Ṣaraf b. al-Muʿayyad. *Risāla fī-s-safar*. Ms. Köprülü 1589.
- al-Bandanījī, Ṣafāʾ ad-Dīn ʿĪsā. *Jāmiʿ al-anwār fī manāqib al-aḥbār*. Ms. Ḥalāt Effendī 241.
- al-Bāqillānī, Abū Bakr Muḥammad b. aṭ-Ṭayyib b. Muḥammad b. Jaʿfar b. al-Qāsim. *Kitāb tamhīd al-awāʾil wa ṭahlīṣ ad-dalāʾil* / Ed. by ʿImād ad-Dīn A. Ḥaydar. Beyrut, 1987.
- Baqli, Ruzbehan Shirazi. *Sharh-e shahīyat*... / ...publiée avec une introduction en français et un index par H. Corben. Teheran, 1374/1995.
- Bīrūnī, Abū Rayḥān. *Aṭār al-bāqīyya ʿan qurūn al-qāliyya* // *Chronologie orientalischer Völker von Albērūnī* / Hrsg. von C.E. Sachau. Leipzig, 1876–1878. 1.
- al-Buḥārī, ʿAlā ad-Dīn Muḥammad. *Nāṣiḥat al-muwaḥḥidīn wa fāḍi at al-mulḥidīn*. Ms. ʿOmūmī 7889. F. 11.
- al-Buḥārī, Muḥammad b. Ismāʿīl Abū ʿAbd Allah al-Juʿfī. *Al-Jāmiʿ aṣ-ṣaḥīḥ* / Ed. by M. Dīb al-Baḡā. 3 ed. Beyrut, 1407/1987. 4, 6.
- Bustānī, Buṭrus. *Dāʾirat al-maʿārif*. Beyrut, 1299/1882–1304/1887. 7.
- Calverley E. E., Netton I. R. Nafs // *EI*. 7. Leid., 1999. P. 880a.
- Corbin H. *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*. 3. *Les fidèles d'amour Shiʿisme et soufisme*. P., 1973.
- Diwān al-Ḥallāj* / Ed. by K.M. aṣ-Ṣaybī. Baghdad, 1404/1984.
- aḍ-Ḍahabī, Muḥammad b. Aḥmad b. ʿUtmān b. Qāymāz Abū ʿAbd Allah. *Siyar ʿalām an-nubalāʾ* / Ed. by Ṣ. al-ʿArmaʿūṭ, M.N. al-ʿAraqsūsī. Beyrut, 1413/1993. 14.
- ad-Damīrī, Kamāl ad-Dīn Muḥammad b. Mūsā. *Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā*. Cairo, 1309/1891. 1.
- Erdmann F. *Islam und Christentum im Mittelalter*. Diss. Breslau, 1938.
- Ernst C.W. *Words of extasy in Sufism*. Albany, 1985.
- al-Ġazzālī, Abū Ḥamid Muḥammad b. Muḥammad. *Kitāb al-faḍāʾih al-bāṭiniyya* / Ed. by ʿA.R. Badawī. Kuwait, [s.a].
- al-Ġazzālī. *Mukāṣafat al-qulūb*. Cairo, 1300/1883.
- al-Ġazzālī, Abū Ḥamid Muḥammad b. Muḥammad. *Kitāb iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn*. Cairo, 1357/1939. 1, 2, 3, 4.
- al-Ġazzālī. *Al-Maqṣad al-asnā fī ṣarḥ maʿanī asmāʾ Allah al-ḥusnā* / Ed. by B. ʿAbd al-Waḥḥab al-Jābī. Cyprus, 1407/1987.
- al-Ġazzālī, Abū Ḥamid Muḥammad b. Muḥammad. *Majmūʿa rasāʾil*. Beyrut, 1421/2000.
- al-Ġazzālī, Aḥmad b. Muḥammad. *Risāla-yi savāniḥ va Risāla-yi dar mawʿiẓa* / Ed. by J. Nurbāxš. Teheran, 1381/2002.
- Gibb E.J.W.A. *History of the Ottoman Poetry*. L., 1900. 1.
- Goichon. A.-M. *La démonstration de l'existence dans la logique d'Avicenne* // *MMa*. Téhéran, 1963.
- al-Ḥafāzī, Ṣihāb ad-Dīn Aḥmad b. Muḥammad. *Nasīm ar-riyāḍ*... Istanbul, 1267/1851. 4.
- al-Ḥallāj. *Kitāb at-tawasin* texte arabe... avec la version persane d'al-Baqli / Pub. par L. Massignon, P., 1913.
- al-Hujwīrī, Abū-l-Ḥasan ʿAlī b. ʿUtmān al-Jullābī. *Kaṣf al-maḥjūb* // Жуковский В.А. *Раскрытие скрытого за завесой («Кяшф-аль-Махджуб»)* *Абу-ль-Хасана Али Ибн Османа ибн-аби Али аль-Джувари аль-Худжвири аль-Газнави* / Перс. текст, указ. и предисл. Посмертное издание [подготовлено А.А. Ромаскевичем]. Л., 1926.
- al-Ḥūnsārī, Muḥammad Bāqir. *Rawḍat al-jannāt*. Lith. pers. 1307/1890. 4.
- Ibn al-Aṭīr, ʿIzz ad-Dīn Abū-l-Ḥasan ʿAlī b. Abī-l-Karīm Muḥammad. *Taʾrīḥ al-kāmil* / Ed. by Abū-l-Fidāʾ ʿAbd Allah al-Qāḍī. Beyrut, 1415/1996. 7.
- Ibn ʿArabī, Muḥyī-d-Dīn Abū Bakr Muḥammad. *Rasāʾil* / Introd. by M.M. al-Ġurāb. Beyrut, 1997.
- Ibn ʿArabī. *Kitāb al-bāʾ*. Ms. P., 1339.

- Ibn ad-Dā'ī, Abū Turāb Mirtaḍa ar-Rāzī. *Tabṣirat al-‘awwām fī ma‘rifa maqālāt al-anām*. Teheran, 1321/1895.
- Ibn al-Fārīd, ‘Umar b. ‘Alī Šaraf ad-Dīn Abū-l-Qāsim al-Miṣrī. *Dīwān*. Cairo, 1319/1901. 2.
- Ibn an-Nadīm, Muḥammad b. Abī Ya‘qūb Ishāq al-Warrāq al-Baḡdādī. *Fihrist*. Beyrut, 1398/1978.
- Ibn Fīl, Sirāj ad-Dīn Muḥammad. *Ḥitām al-misk al-aḍfar*. Ms. autogr. cat. Geuthner, 1912.
- Ibn Ḥallikān, Abū-l-‘Abbās Šams ad-Dīn Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Barmakī al-Irbilī. *Wa-fayāt al-a‘yān wa anbā‘ az-zamān* / Ed. by I. ‘Abbās. Beyrut, 1968. 2.
- Ibn Kaṭīr, ‘Isma‘īl b. ‘Umr ad-Dimašqī Abū-l-Fidā’. *Tafsīr*. Beyrut, 1401/1981. 4.
- Ibn Taymiyya, Abū ‘Abbās Taqī ad-Dīn Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm. *Kutub wa rasā’il wa fatāwī Ibn Taymiyya fī-l-‘aqida* / Ed. by ‘Abd ar-Raḥman M.Q. an-Najdī. [Riyadh], [s.a.]. 2.
- Ibn Taymiyya, Abū ‘Abbās Taqī ad-Dīn Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm. *Minhāj as-sunnat an-nabawiyya* / Ed. by M. Rašād Sālim. Cordova, 1406/1986. 5.
- Ibn Taymiyya, Abū ‘Abbās Taqī ad-Dīn Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm. *Al-Jawāb aṣ-ṣaḥīḥ li-man badala dīn al-Masīḥ* / Ed. by ‘A. Ḥasan Nāṣir, ‘A.A.I. al-Askar, Ḥamdān Muḥammad. Riyadh, 1414/1993. 4.
- Ibn Taymiyya, Abū ‘Abbās Taqī ad-Dīn Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm. *Šarḥ al-‘aqīdat al-Isfananiyya al-Wāsiṭa* / Ed. by I. Sa‘īdāy. Riyadh, 1415/1994.
- ‘Iyāḍ b. Mūsā b. ‘Amrūn al-Yaḥṣubī as-Sibtī. *Kitāb aṣ-ṣifā’ bi-ta‘rīf ḥuqūq al-Miṣṭafā’*. Stambul, 1312/1894. 4.
- Jāmī, Mawlanā ‘Abd ar-Raḥmān. *Nafaḥāt al-uns min ḥaḍrāt al-quds* / Ed. by M. Tāvḥidipur. Teheran, 1336/1957.
- al-Jildakī, ‘Alī Qulmaṭay b. Aydemūr. *Ġayat as-surūr*. Ms. Coll. Alūsī. F. 266–296.
- al-Kasirqī, Nūr ad-Dīn ‘Abd ar-Raḥmān. *Tafsīr*. 4. Ms. Cairo. Qor. 28:48.
- al-Kubrā, Najm ad-Dīn Abū Bakr ‘Abd Allah b. Muḥammad ar-Rāzī. *Miršād al-‘ibād ilā-l-mabda’ wa-l-ma‘ād*. Ms. P., 1082. F. 67a.
- Landolt H. *Die Briefwechsel zwischen Kašani und Semnani über wahdat al-wuḡud* // DI. 1973. 50/1.
- Landolt L. *Deux opusculs de Semnānī sur le moi théophanique* // MC. Téhéran, 1977.
- Makkī, Muḥammad b. Nāṣir ad-Dīn Ja‘far. *Baḥr al-ma‘ānī*. Ms. P. 966. F. 132.
- al-Maqdisī, ‘Izz ad-Dīn ‘Abd al-‘Azīz b. ‘Abd as-Salām. *Šarḥ āl al-awliyā’*. Ms. P., 1641.
- al-Maqdisī. *Ḥall ar-rumūz wa mafātīḥ al-kunūz*. Ms. Berlin, Wetzst., 2, 1757.
- Massignon L. *Kitab at-tawāsin texte arabe... avec la version persane d'al-Baqli* / Pub. par L. Massignon, P., 1913.
- Massignon L. *La passion d'al-Hosayn ibn Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam executé à Bagdad le 26 Mars 922*. 1–2. P., 1922.
- Massignon L. *Recueil des textes inédites concernat l'histoire de la mystique en pays de l'Islam*. P., 1929.
- Massignon L. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. 2 ed. P., 1954.
- Massignon L. *Ana al-Haqq. Etude historique et critique sur une formule dogmatique de théologie mystique, d'après les sources Islamiques* // Massignon, 1969. 2.
- Massignon L. *La survie d'al-Hallaj; tableau chronologique de son influence après sa mort* // Massignon, 1969. 2.
- Massignon L. *Le Christ les Evagiles selon al-Ghazālī* // Massignon, 1969. 2.
- Massignon L. *Opera minora*. Textes recuilles classes avec bibl. par Y. Moubarac. Vol. 1–3. P., 1969.
- Massignon L. [Anawati G.G.]. *Hulul* // EI. 3. 1999. P. 570b.
- al-Maybūdī, Amīr Ḥusayn b. Mu‘īn ad-Dīn. *Al-Fawātiḥ as-sab‘a*. Ms. As‘ad 1611.
- Mo‘ini M. Ḥallāj // DMT. 6. Teheran, 1371/1992.
- Muḥammad b. al-Munawwar. *Asrār at-tawḥīd*. Teheran, 1332/1958.
- Mullā Šadrā (Šadr ad-Dīn), Muḥammad b. Ibrāhīm Šīrāzī. *Kasr al-aṣnām al-jāhiliyya* / Ed. by M. Jāḥāngir. Teheran, 1381/2002.
- al-Murtaḍā, Abū-l-Fayḍ Muḥammad b. Muḥammad al-Ḥusaynī al-Wāsiṭī az-Zabīdī. *Iṭḥāf as-sāda al-muttaqīn bi-ṣarḥ Iḥyā’ ‘ulūm ad-dīn*. Cairo, 1311/1893. 1.
- Nwya P. *Exégèse coranique et langage mystique*. Beyrouth, 1970.
- Pourjavadi N. Ḥallāj dans les Sawānīh d’Aḥmad Gazzālī // *Mélanges littéraires et mystiques*. Téhéran, 1998.
- al-Qārī, ‘Alī b. Sulṭān Muḥammad al-Harawī. *Ar-Radd ‘alā-l-qā’ilīn bi-waḥdat al-wujūd* / Ed. by ‘A.R. b. ‘Abd Allah b. ‘Alī Riḍā’. Damasc, 1995.
- al-Qazwīnī, Zakariyya b. Muḥammad b. Maḥmūd. *Kitāb aṭār al-bilād* // *Zakariya Ben Muhammed Ben*

- Mahmud el-Gazwini's *Kosmographie*. 2. *Kitāb atār al-bilād*. Die Denkmäler der Länder /... von F. Wüstenfeld. Göttingen, 1848.
- al-Quṣayrī, Abū-l-Qāsim 'Abd al-Karīm b. Hawāzīn. *Ar-Risāla fī 'ilm at-taṣawwuf*. Cairo, 1318/1900. 4. ar-Rifā'ī, Abū-l-'Abbās Aḥmad b. 'Alī. *Al-Burhān al-mu'ayyad* / Ed. by 'A.Ġ. Nakahmī. Beirut, 1408/1988.
- Ritter H. *Das Meer der Seele*. Gott, Welt und Mensch in der Geschichten Fariduddin Attar. Leid., 1955.
- Rizāvi, M. *Āḥvāl vā ātār-i ḥvāje Nāsir Ṭusi*. Teheran, 1975.
- Rūmī, Jalāl ad-Dīn. *Maṭnavī-yi ma'navī* / Ed. by R.A. Nicholson. L., 1925–1940. Repr. Teheran, [s.a]. 2., 5, 6.
- Rūmī, Jalāl ad-Dīn. *Fī-hi mā fī-hi* / Ed. by B.Z. Foruzānfarr. 8 ed. Teheran, 1381/2002.
- Šabistārī, Maḥmūd b. 'Abd al-Karīm b. Yaḥyā. *Gulšān-i rāz*. Teheran, 1377/1958.
- as-Sahlaḡī, Abū-l-Faḡl Muḥammad b. 'Alī. *Kitāb an-nūr min kalimāt Abī Ṭayfūr // Badawī 'Abd ar-Raḥmān. Šataḡāt aš-šūfiyya*. 1. Cairo, 1949.
- aš-Šahrazūri, Šams ad-Dīn Muḥammad al-Iṣrāqī. *Kitāb ar-rumūz wa amṡāl lāḥūtiyya*. Ms. 'Omūmī.
- as-Sarraj, Abu Nasr 'Abd Allah at-Tusi. *Kitāb al-luma' fī 'l-Tasawwuf* / Ed. by R.A. Nicholson. Leid, L., 1914.
- aš-Šaṭṭanafwī, Nūr ad-Dīn Abū-l-Ḥasan 'Alī. *Bahjat al-asrār wa ma'dan al-anwār*. Ms. P., 2038.
- aš-Šaybī K.M. *Šarḡ Dīwān al-Ḥallāḡ b. al-Muḡīṭ al-Ḥusayn Maṣṣūr b. Muḥammad al-Bayḡawī 244–309/858–922*. Beirut–Baghdad, 1351/1973.
- Simnānī, 'Alā ad-Dawla. *Ta'wīlāt*. Ms. Cairo 1. 134.
- Simnānī. *Risālat dar taḡḡiq-i anā'iyyat* // Landolt L. *Deux opusculs de Semnānī sur le moi théophanique* // MC. Téhéran, 1977.
- Solamī, 'Abd al-Raḡman. *Tafsīr* // Massignon L. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. 2 ed. P., 1954.
- as-Suhrawardī, Abū Ḥafṣ 'Umar b. Muḥammad. *Kitāb 'awārif al-ma'ārif* / Ed. by 'Abd al-Qādir 'Allām. Beirut, 1358/1939.
- as-Suhrawardī, Šihāb ad-Dīn Yaḥyā b. Ḥabaš al-Maqtūl. *I'tiqād al-ḡkamā*. Ms. Paris 1247. F. 1446.
- as-Sulamī, 'Abd ar-Raḡman Muḥammad. b. al-Ḥusayn. *Kitāb ṭabaḡāt aš-šūfiyya* / Ed. by M. 'Abd al-Qādir 'Aṭā. Beirut, 1998.
- Sulṭān Valad, Bahā' ad-Dīn Muḥammad-i Valad. *Rabāb-nāma* / Ed. by 'A. Solṭāni Gerd Fārāmārzi. Teheran, 1377/1998.
- aṭ-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr b. Yazīd b. Jālid. *Tafsīr*. Beirut, 1405/1984. 17.
- Theologie dite d'Aristote* / Ed. F. Dieterici, P., 1882.
- at-Tilimsānī, 'Afīf ad-Dīn Sulaymān b. 'Alī. *Šarḡ al-Mawāḡif*. Ms. India Office 597.
- at-Tirmiḡī, Muḥammad b. 'Alī b. Ḥasan Abū 'Abd Allah al-Ḥakīm. *Nawādir al-uṣūl fī aḡādīṭ ar-rasūl* / Ed. by D. 'Abd ar-Raḡman 'Umayra. Beirut, 1992. 1.
- al-'Urḡī, 'Umar b. 'Abd al-Wahḡāb. *Šafḡ aš-šifā*. 12. Ms. Nūrī 'Oḡmāniye 1028.
- Waqf Wāli ad-Dīn*. Ms. 'Omūmī. Sтамbul 2061.

Г.Г. Исаев

Истоки ближневосточного конфликта: образование государства Израиль

Понятия «ближневосточный конфликт» и «ближневосточное урегулирование», существующие в современных исторической и политической науках, приняты для обозначения именно арабо-израильского конфликта и попыток его разрешения. Арабо-израильский конфликт стал причиной нескольких широкомасштабных войн, породил ряд серьезных проблем, став главным источником нестабильности на Ближнем Востоке. До сих пор большинство арабских стран не имеют не только дипломатических связей с Израилем, но и мирных договоренностей, предполагающих взаимное признание в существующих границах.

В контексте биполярной системы международных отношений, просуществовавшей вплоть до конца 80-х гг. XX в., арабо-израильский конфликт стал одной из горячих зон «холодной войны» между США и СССР, которые, поддерживая разные стороны, пытались обеспечить свое присутствие в стратегически важном регионе. США и СССР, с одной стороны, оказывали помощь в развитии экономики и промышленности стран региона, с другой – активно снабжали противоборствующие стороны техникой и вооружениями, создавая основу для военной составной конфликта. На наш взгляд, объективная оценка роли сверхдержав в ближневосточном конфликте заключается в понимании того факта, что их политика на Ближнем Востоке преследовала прагматичные цели и часто была далека от официально провозглашаемой цели «урегулирования» ближневосточного конфликта.

Отношения отдельных арабских или неарабских стран региона с Израилем строятся на разных принципах – от официальных мирных отношений и экономического сотрудничества (Египет, Иордания, Тунис, Турция) до открытой враждебности с постоянной угрозой военного столкновения (Иран, Сирия, Ливан). Основными проблемами в двусторонних отношениях являются нерешенные территориальные вопросы: Израиль до сих пор удерживает некоторые территории арабских

стран, и поддержка арабскими странами военизированных группировок на территории Израиля. Однако на протяжении всей истории арабо-израильских отношений самым серьезным остается вопрос положения палестинцев на оккупируемых территориях и палестинских беженцев вне Израиля.

Палестино-израильский конфликт, связанный с борьбой палестинского народа за право самоопределения, должен быть отдельно выделен и рассмотрен в рамках арабо-израильского конфликта.

Говоря об истоках арабо-израильского конфликта, необходимо затронуть вопрос еврейской колонизации Палестины. История еврейства в Новое время в первую очередь связана с историей Старого и Нового Света – например, к началу XIX столетия около 90% евреев проживало в Европе [Лакер, 2000, с. 17]. В этот же период еврейское население Палестины насчитывало всего лишь несколько тысяч человек, проживавших в четырех городах, а именно – в Иерусалиме, Сафед (Цфате), Тиверии и Хевроне [Очерки по истории..., 1972]. Небольшие группы поселенцев приезжали в Палестину, но в целом до конца XIX в. условий для создания еврейского очага не было – во многом по причине отсутствия концепции. Это была эпоха «старинного мессианского» и мифического сионизма, как обозначил ее американский исследователь Вальтер Лакер. В конце XIX в. под влиянием политических и социальных процессов в Европе возникает политический сионизм, который ставит своей задачей создание еврейского государства. Теодор Герцль, как один из основателей сионизма, пошел гораздо дальше простых деклараций о необходимости создания еврейского очага в Палестине, создав еврейское национальное движение, главной целью которого было обретение государственности. В конце XIX в. в Палестину уже каждый месяц иммигрировали несколько десятков евреев.

История сионистского движения заслуживает отдельного исследования. В контексте заявленной темы следует обратить внимание на подход сионистов к коренному населению Палестины – арабам. Вопрос «кто истинно коренной житель Палестины» до сих пор является краеугольным в споре между евреями и арабами. С одной стороны, евреи ссылаются на древнюю историю еврейского народа, связанную исключительно с Палестиной, с другой, арабы говорят о более чем тысячелетней истории пребывания на Святой Земле. В мире не существует примеров и юридических прецедентов, которые бы способствовали решению подобных споров. Вопрос взаимоотношений с арабами Палестины поднимался неоднократно лидерами сионистского движения. Некоторые сионисты игнорировали наличие арабского населения, выдвигая лозунг «землю без народа – народу без земли», такие авторы, как Хаим Хисин (известный публицист и журналист), критиковали политику еврейских колонистов по отношению к арабскому населению. С

самого начала сионисты отстаивали создание в Палестине именно еврейского национального государства, идея арабо-еврейской солидарности была чужда большинству переселенцев. Евреи-сионисты являлись носителями европейской культуры и считали себя оплотом цивилизованного прогрессивного Запада на отсталом варварском Востоке. Арабские крестьяне были для них не товарищами и союзниками, а отсталыми дикарями, помехой на пути национальной еврейской государственности. Так, сионизм оказался одновременно и национально-освободительной идеей и колонизаторским проектом [Инсаров, Магид, 2006]. Кроме Хаима Хисина, за большее уважение к местному населению ради создания добрососедских отношений выступал известный своей полемикой с Герцлем Ахад Гаам, также критиковавший поведение еврейских поселенцев в Палестине.

В 1917 г. в Великобритании была опубликована «декларация Бальфура», которая представляла собой письмо министра иностранных дел Великобритании барону Уотеру Ротшильду, представителю британской еврейской общины. Текст письма сводился к тому, что Великобритания гарантировала евреям государство в Палестине. Собственно, британцы вели двойную игру – в 1915–1916 гг. велась активная переписка между английским Верховным комиссаром в Египте сэром Генри Мак-Магоном и эмиром Мекки шерифом Хусейном, где поднимался вопрос будущего Палестины, которую англичане обещали предоставить арабам.

24 июля 1922 г. на международной конференции в Сан-Ремо Великобритания получает мандат Лиги Наций на управление Палестиной. Согласно мандату Великобритания обязалась способствовать иммиграции евреев и создать такие политические, административные и хозяйственные условия, которые обеспечили бы установление еврейского национального дома в Палестине. Однако к концу 30-х гг. XX в. позиция Великобритании претерпела серьезные изменения. В 1930-е гг. на территории подмандатной Палестины имели место столкновения между арабами и евреями, а также вооруженные выступления палестинцев против британской колониальной администрации (особенно остро в годы «Палестинской революции» 1936–1939 гг.).

Находившаяся в Палестине в конце ноября 1936 – начале 1937 г. королевская комиссия лорда Пила сделала неутешительные для англичан выводы – мандатный режим не в силах решить усугубляющийся конфликт между палестинцами и евреями. В своих выводах комиссия предлагала созвать конференцию с участием руководства еврейских и арабских общин в Палестине. «Сент-Джеймская» конференция, в которой приняли участие как арабы, так и евреи, собралась в Лондоне в феврале 1939 г., а в мае был опубликован отчет британского министра колоний Малькома Макдональда парламенту Великобритании, вошедший в историю как «Белая книга» Макдональда. Фактически «Белая книга» стала ревизией «Декларации Бальфура» – в ней содержались

предложения создать в Палестине через 10 лет независимое государство с арабским большинством, разрешить въезд в Палестину в ближайшие 5 лет 75 тысячам еврейских поселенцев, ограничить покупку земли евреями. Сионисты восприняли «Белую книгу» крайне негативно. Против британской администрации Палестины была развернута активная террористическая деятельность, не прекращавшаяся в течение всей Второй мировой войны.

В 1942 г. небольшая группа сионистских экстремистов под руководством Абрахама Штерна стала известна тем, что организовала в районе Тель-Авива ряд политических убийств и грабежей. На следующий год стало известно о широком заговоре, в котором была замешана «Хагана» (нелегальное военное формирование, контролируемое Еврейским агентством), с целью похищения оружия и боеприпасов у английских вооруженных сил на Ближнем Востоке. В августе 1944 г. Верховный комиссар едва не погиб при нападении из засады за чертой Иерусалима. Три месяца спустя, 6 ноября, английский государственный министр на Ближнем Востоке (лорд Мойн) был убит в Каире двумя членами группы Штерна. Еще одна нелегальная еврейская организация – «Иргун цеваи леуми» – нанесла в течение 1944 г. большой ущерб государственному имуществу... [*British Government...*, 1947, p. 32].

Ограничения на иммиграцию и политика британской администрации, тем не менее, по сути не помешали росту количества еврейских поселенцев в Палестине. Если после Первой мировой войны евреи составляли менее одной десятой населения Палестины, то в 1947 г. они уже составляли почти треть. Интересно в связи с этим привести слова известного британского историка и культуролога Арнольда Тойнби, работавшего в ту пору в министерстве иностранных дел Великобритании: «Причина существования на сегодняшний день государства Израиль и наличия 1,5 млн. палестинских арабов-беженцев заключается в том, что на протяжении тридцати лет еврейская иммиграция с помощью английской военной мощи навязывалась палестинским арабам до тех пор, пока иммигранты не стали достаточно многочисленны и достаточно хорошо вооружены, чтобы быть в состоянии позаботиться о себе с помощью своих танков и самолетов» [John, Nadawi, 1972, p. XIV–XV].

Англичане в условиях войны с Германией опасались, что арабы, разочарованные Великобританией, будут поддерживать фашистов. Поэтому в конце 1930-х гг. англичане инициируют появление проарабской «Белой книги», а высшие политические деятели заявляют о своем принципиальном согласии для создания в перспективе единого арабского государства.

Британское двурушничество не устраивало сионистов, которые ожидали более активной поддержки со стороны Великобритании в вопросе создания еврейского государства. Сионисты стремились заручиться поддержкой Соединенных Штатов взамен поддержки, которой

они лишились со стороны Великобритании. В мае 1942 г. исполком Еврейского агентства на своем заседании в Нью-Йорке официально огласил то, что известно как «программа Билтмора» – долгосрочную цель создания еврейского государства в Палестине путем неограниченной иммиграции [*Истоки и история проблемы Палестины...*].

После окончания Второй мировой войны вопрос о прекращении британского мандата на Палестину был поднят в рамках ООН. Поводом стали необходимость решения вопроса еврейского самоопределения и неспособность Великобритании обеспечить мир на Святой земле. Другими причинами были ослабление Великобритании после войны, распад британской колониальной системы, а также попытки США и СССР за счет Великобритании расширить сферы своего влияния в восточном Средиземноморье. Европейская и американская общественность ратовала за решение «еврейского вопроса» и создания независимого еврейского государства, которое сионисты видели только на территории Палестины. Попытки британской администрации договориться с арабами и евреями и решить вопрос без участия ООН не привели к успеху – английские предложения не удовлетворили ни сионистов, ни арабов. 14 февраля 1947 г. вопрос будущего Палестины был передан на рассмотрение ООН.

Принятие решения по палестинскому вопросу было возложено на Специальную комиссию ООН по Палестине (UNSCOP), созданную 15 мая 1947 г., куда вошли представители следующих государств: Австралии, Канады, Чехословакии, Гватемалы, Индии, Ирана, Нидерландов, Перу, Швеции, Уругвая и Югославии. 15 июня комиссия прибыла в Палестину для изучения положения на месте. 1 сентября Специальная комиссия представила в ООН свой доклад, в котором содержался ряд рекомендаций, принятых комиссией единогласно: отмена мандата на Палестину, предоставление Палестине независимости и др. Одновременно было представлено два плана будущего устройства Палестины, условно обозначаемые в литературе как «план большинства» и «план меньшинства».

«План большинства», одобренный представителями Канады, Чехословакии, Гватемалы, Голландии, Перу, Швеции и Уругвая, предусматривал раздел Палестины на два независимых государства – арабское и еврейское. Иерусалим переходил под опеку ООН. В переходный период, который должен был продлиться два года, управление Палестиной осуществлялось Великобританией под наблюдением ООН.

«План меньшинства», одобренный Югославией, Индией и Ираном, предполагал создание единого федеративного государства, состоящего из арабского и еврейского штатов со столицей в Иерусалиме.

Однако в судьбе Палестины решающее значение имели позиции США и СССР. Министр иностранных дел СССР Молотов послал указание своему заместителю Вышинскому в Нью-Йорк «...не возражать про-

тив мнения большинства по вопросу о разделе Палестины...» [*Телеграмма министра...*, 2000, с. 252]. Таким образом Советский Союз подтверждал свое согласие с созданием двух государств на территории Палестины. Позиция СССР в этом вопросе совпадала с позицией США. Арабские государства восприняли этот факт отрицательно. Еще недавно СССР поддерживал Египет и Индонезийскую республику и проводил политику «выдавливания» империалистов с Ближнего Востока. Но позиция СССР по палестинскому вопросу разочаровала лидеров арабского национально-освободительного движения.

Некоторые советские дипломаты высказывали другие мнения: например, в письме поверенного в Ираке А.Ф. Султанова содержится анализ ситуации и перечень негативных последствий позиции СССР по «палестинскому вопросу», среди которых опасения, что такая политика «поможет сколотить антисоветский мусульманский блок из стран Арабской лиги, Турции, Ирана и Пакистана... [...] Арабские правительства, «разуверенные в поддержке СССР и поощряемые англосаксами, используют это обстоятельство для прямого вступления с последними в явно антисоветское соглашение о дальнейшем открытом предоставлении баз и стратегических ресурсов на случай войны против нас» [Резюме письма..., 2000, с. 265].

Тем не менее СССР согласился с вариантом создания двух государств на территории Палестины: советское руководство надеялось, что еврейское государство сможет быть дружественным СССР – имелись в виду большое количество выходцев из России и благодарность евреев Советскому Союзу за освобождение Европы от фашизма.

27 ноября 1947 г. на Генеральной Ассамблее ООН была принята резолюция № 181 о разделении Палестины на еврейское и арабское государства. 33 государства проголосовали «за», 13 – «против», 10 воздержались.

Еврейскому государству отводилось около 56% территории Палестины, арабскому – 43% [*The United Nations Partition Plan*, 2006]. На тот момент в Палестине проживало около 650 тыс. евреев и 1200 тыс. арабов. При этом еврейское государство получало территорию, экономически более развитую [*United Nations Special Committee on Palestine*, 1947], имеющую выходы к Средиземному и Красному морям.

В кулуарных беседах представители сионистских организаций выражали свой взгляд на будущее устройство еврейского государства и на его вероятную позицию в международных отношениях. Так, в основе международной политики должен был быть нейтралитет наподобие швейцарского. «Еврейское государство стало фактическим в результате позиции главным образом США и СССР... В США имеется 5 млн. евреев, в СССР – 3 млн. евреев. Новое еврейское государство не хочет держать ориентацию на какую-либо определенную страну, поэтому наиболее правильным внешнеполитическим курсом для нового еврейского госу-

дарства был бы нейтралитет и ориентация на ООН» [*Запись беседы временного поверенного...*, 2000, с. 277]. Еще до создания государства Израиль приоритет в будущем экономическом сотрудничестве отдавался США. Это касалось закупок вооружения, оборудования и прочих необходимых предметов снабжения. Их предполагалось закупать главным образом в США, что должно было определить позицию еврейского государства в биполярном мире, создание которого уже шло полным ходом.

Следует отметить, что позиция США по палестинскому вопросу не отличалась последовательностью. Это было связано с внутриаполитическими процессами: с одной стороны, американские нефтедобывающие компании не разделяли просионистскую позицию своей страны, чреватую потерей доверия арабских нефтеэкспортирующих государств. С другой стороны, еврейское лобби призывало к поддержке своих соплеменников в Палестине. Следует отметить, что фактор «советско-еврейского секретного соглашения», якобы имевшего место, играл важную роль и активно использовался определенными кругами. С помощью него стимулировалось негативное отношение арабских стран к СССР, что заставляло сионистские круги все чаще обращаться к США из опасения быть уличенными в просоветской ориентации.

Вместе с тем определенный поворот в позиции США произошел, что проявилось в отказе от продажи оружия еврейским организациям и отказе от поддержки решения Генеральной ассамблеи ООН по разделу Палестины. После ухудшения ситуации в Палестине в марте 1948 г. постоянным членам Совета Безопасности ООН было поручено провести консультации и дать рекомендации относительно мер по осуществлению резолюции № 181 Генеральной Ассамблеи ООН от 29 ноября 1947 г. о разделе Палестины.

США представили документ, констатирующий невозможность осуществления резолюции о разделе без применения силы. США выступили с предложением временной опеки со стороны ООН, что было с гневом отвергнуто сионистами, особо радикальные даже обвинили США в империалистических притязаниях и предательстве дела евреев. Арабская сторона крайне позитивно восприняла эту информацию.

Синдром страха возникновения еврейского государства на территории Палестины оказал консолидирующее для арабского мира значение, но все же в недостаточной степени, чтобы организовать эффективное противодействие. В общих чертах позиция палестинских арабов, поддерживаемая соседями, сводилась к двум основным пунктам: прекращение иммиграции евреев в Палестину, создание единого и неделимого палестинского государства с многонациональным правительством на базе пропорционального представительства. Полностью противоположным было мнение сионистов, которые по арабскому варианту пропорционального представительства оказались бы на пози-

циях меньшинства, (составляя в то время не более трети населения Палестины), к тому же прекращение иммиграции не позволяло изменить существующие пропорции.

Все чаще вспыхивали вооруженные конфликты между арабами и евреями, приводившие к большим жертвам с обеих сторон. Английский флот блокировал порты на берегу Средиземного моря и препятствовал ввозу оружия. США, как было сказано выше, ввели эмбарго на поставку оружия. Тем не менее оружие еврейские поселенцы получали нелегальными каналами. Арабские страны снабжали английским оружием палестинцев. Крупные отряды добровольцев из Ирака, Трансиордании, Сирии, Ливана приехали в Палестину для борьбы с сионистами. Согласно решению ООН, срок действия английского мандата истекал 15 мая 1948 г. Поэтому англичане стремились использовать время для решения собственных задач, среди которых основной являлось сохранение своего влияния в Палестине. Одним из вариантов стало присоединение арабской части Палестины к Трансиордании. Английская администрация инспирировала арабо-еврейские столкновения с целью срыва решения ООН о разделе Палестины. Подобные утверждения сложно доказать или опровергнуть, однако можно констатировать пассивность английской администрации и ее попустительство, приведшее к обострению ситуации в Палестине. Англия официально заявляла о своей нейтральной позиции и стремлении обеспечить мир в Палестине. Однако с момента решения ООН о разделе Палестины вплоть до окончания английского мандата на территории Палестины развернулась гражданская война.

Одним из самых жестоких эпизодов этой войны была резня в арабской деревне Дейр-Ясин 9 апреля 1948 г., осуществленная руками боевиков еврейских иррегулярных отрядов Лехи и Иргун. В ходе штурма деревни с последующей расправой над жителями погибло 254 палестинца [*New York Times*, 3.04.1948; см. также: Milstein, 1991, р. 255–276]. Это событие вызвало серьезный резонанс, спровоцировав массовый исход арабов из Палестины, ответную жестокость со стороны арабов (уничтожение еврейского медицинского конвоя 13 апреля 1948 г.), и стало одним из трагических символов для палестинского сопротивления.

15 мая 1948 г. армии пяти арабских стран, стремясь не допустить появления еврейского государства, вступили на территорию Палестины. Началась первая арабо-израильская война, которая в Израиле получила название «Войны за независимость», в арабских странах – «Палестинской войны». Несмотря на то, что в войне приняло участие несколько арабских стран, их вооруженные силы, за исключением иорданских войск, представляли собой неорганизованные и плохо вооруженные формирования. Численность их была невелика: Египет – 5500 чел, Сирия – 6000 чел., Ирак – 4500 чел., Ливан – 1000 чел, Трансиордания – ок. 6000 чел.

На фоне боевых действий, подтвердивших опасения скептиков по вопросу разделения Палестины, посредник ООН по палестинскому вопросу граф Ф. Бернадотт (представитель Швеции) в июне 1948 г. называет резолюцию ООН от 29 ноября 1947 г. неудачной и предлагает ее пересмотр. План Бернадотта предполагал восстановление Палестины в границах 1922 г. (до выделения Трансиордании) в качестве унитарного государственного образования и выделение двух государств – еврейского и арабского – как членов единого союза. Негев отошел бы к арабам, Галилея – Израилю. Палестинские беженцы возвращались домой и получали обратно свое имущество. Иерусалим, согласно плану, вошел бы в состав арабского государства. Порт Хайфа и аэропорт Лодд становились свободными зонами. Предложение отвергли обе стороны. Евреи и так уже контролировали Западную Галилею, отторжение Негева означало потерю 2/3 территории Израиля. Вариант слияния Трансиордании с арабской частью Палестины, который так же предлагал Бернадотт, означал переход ее под контроль англичан, которые поддерживали тесные отношения с королем Трансиордании Абдаллой. Сирия, Египет и Ирак не хотели усиления Трансиордании за счет Палестины (с Негевом). Сионисты в принципе не были против этого варианта, надеясь, что смогут в итоге договориться с Абдаллой об оставлении Израилю Западной Галилеи и Негева.

Развернутые предложения посредника ООН были направлены им Совету Безопасности 16 сентября 1948 г., а 20 сентября включены в повестку дня сессии Генеральной Ассамблеи. План Бернадотта, измененный и дополненный, сводился теперь к следующим пунктам: подтвердить существование государства Израиль, призвать стороны решить споры мирными средствами, подтвердить право арабских беженцев на возвращение в свои дома, определить статус Иерусалима.

Англия обещала признать Израиль де-юре в случае принятия плана Бернадотта. Представители США также обещали признание де-юре и предоставление займа в случае согласия еврейской стороны. Сам Бернадотт был убит еврейскими террористами 17 сентября 1948 г. Причины неприятия плана Бернадотта Израилем заключались в следующем: потеря Негева отрезала остальную часть Израиля от залива Аккаба и Мертвого моря, международный статус Иерусалима Израиль устраивал, но еврейская часть должна была относиться к Израилю и быть связана с остальной частью страны широким коридором. Однако действия израильской армии вносили собственные коррективы, итогом войны стало поражение арабских армий.

СБ ООН, пытаясь остановить боевые действия, принял две резолюции 4 и 13 ноября 1948 г., в которых потребовал прекращения боевых действий от конфликтующих сторон. В первой половине 1949 г. арабские страны и Израиль сядут за стол переговоров на о. Родос с целью

заклЮчить перемирие. 24 февраля 1949 г. Израиль подписывает соглашение о прекращении огня с Египтом, 23 марта – с Ливаном, 3 апреля – с Иорданией и 20 июля – с Сирией.

Итоги войны были неутешительны для арабов. Вопреки решению ООН, арабское государство не было создано на территории Палестины – Израиль оккупировал 77% ее территории, равно как и большую часть Иерусалима, остальное захватили Иордания и Египет. В результате войны территория Израиля увеличилась на 46,4%. Поражение арабских армий в первой арабо-израильской войне стало следствием не только их экономической отсталости и военной несостоятельности, но и отсутствия единой политики по палестинскому вопросу. Одну из причин поражения арабы видели в действиях иорданцев и короля Абдаллы, который был больше озабочен вопросом расширения территории собственного государства за счет Палестины, чем судьбой палестинского народа. (Именно в отместку за свое «предательство» дела Палестины иорданский король был застрелен членом террористической палестинской организации на пороге мечети Аль-Акса в арабской части Иерусалима 20 июля 1951 г.)

Разобщенность и отсутствие единства в действиях арабских стран – как на стратегическом, так и на тактическом уровне – привели к их поражению. В результате первичные цели, не допустить образования Израиля, провалились, арабские войска потерпели фиаско, а Израиль не только не был «стерт с карты», но увеличил свою территорию.

Среди наиболее значимых с геополитической точки зрения территорий, которыми завладел Израиль, были:

западная часть Иерусалима (при том, что резолюция ООН предлагала интернационализацию, то есть оставление, Иерусалима под международным контролем);

Яффо – по преимуществу арабский пригород Тель-Авива (по плану ООН должен был остаться арабским анклавом, связанным с будущим арабским государством);

на севере – арабская часть (примерно треть) Галилеи;

на юге – Беэр-Шева и ее окрестности;

на юго-западе – полоса Ашдод–Ашкелон;

в центре – район Лод–Рамле [Зеев, 2001].

Одной из самых серьезных проблем, которую породила первая арабо-израильская война, стала проблема палестинских беженцев. Около 800 тыс. человек (по данным ООН – 711 тыс.) покинули свои дома и вынуждены были искать убежища в соседних арабских странах. Массовый исход палестинцев со своих земель получил название «аль-Накба» (катастрофа).

В резолюции ООН о разделе Палестины было сказано: «В еврейском государстве не допускается экспроприация арабских земель, кроме как на общественные нужды... Во всех случаях экспроприации

предварительно должна быть выплачена полная компенсация в размере, установленном Верховным судом». Но уже в декабре 1948 г. Временное правительство выпустило первые постановления о покинутых землях и брошенном имуществе, целью которых было предотвратить возвращение недвижимости их хозяевам – арабам, оставившим страну во время или сразу же после войны 1948 г. Поначалу казалось, что эти постановления относятся только к той, большей части арабского населения, которая бежала через линии фронтов в соседние арабские страны. Такова была цель закона, принятого Кнесетом первого созыва в 1950 г. Он уполномочил правительственного опекуна продать покинутые арабские земли и брошенные дома Земельному управлению, которое в свою очередь, имело право сдать землю и другое недвижимое имущество в аренду различным еврейским поселениям или, если речь шла о городских зданиях, отдельным лицам.

Однако в течение двух лет, прошедших с момента образования государства, выяснилось, что акты о брошенном имуществе санкционируют также конфискацию около 40% земли, принадлежащей арабским жителям Израиля. Арабы, владевшие собственностью в Акко, Лоде, Рамле, Иерусалиме, считались оставившими свое имущество даже в том случае, если они поселились в окрестных деревнях [Сакер, 1994, с. 45–60].

Трансиордания аннексирует территорию Западного берега реки Иордан – поглотив то, что должно было стать частью арабского государства. 23 апреля 1950 г. специально созданный парламент официально провозгласил единство Трансиордании и восточных областей Палестины в составе Иорданского хашимитского королевства [*Современная Иордания*, 1964, с. 102].

Военные успехи Израиля способствовали его признанию со стороны многих стран мира. Наместились улучшения в отношениях с США и даже с Великобританией. Тем не менее позиция израильского правительства официально продолжала оставаться «нейтральной» – в контексте разделения мира на два лагеря.

Страны Восточной Европы согласились на частичную репатриацию евреев в Израиль. Там, где еврейские общины составляли небольшой процент – Югославия, Польша, Болгария – проблем с репатриацией не было. Венгрия и Румыния, с самыми крупными еврейскими диаспорами (200 и 350 тыс. чел.), относились к эмиграции евреев негативно по причине опасения, что их отъезд может причинить вред этим странам.

Вопрос репатриации для Израиля имел большое значение. Планировалось интенсивное заселение Негева и других стратегических территорий. Все чаще поднимался вопрос о возможности переезда советских евреев в Израиль. Советское правительство разграничило вопрос поддержки политики Израиля в ООН и в международной политике и вопрос репатриации за счет советских граждан еврейской нацио-

нальности. Последний вопрос и являлся камнем преткновения в советско-израильских отношениях.

9 декабря 1949 г. Генеральной Ассамблеей была принята резолюция, подтверждавшая принципы решения Генеральной Ассамблеи от 29 ноября 1947 г. о выделении Иерусалима в качестве «*corpus separatum*» под управлением ООН. Совету ООН по Опеке поручалось доработать Статут Иерусалима и принять меры для введения его в действие. СССР, Франция, арабские и латиноамериканские страны голосовали за резолюцию; Израиль, США, Великобритания, Швеция, Дания, Уругвай и Югославия – против.

В 1949 г. Великобритания и США инициировали процессы создания военно-политической организации по типу НАТО на Ближнем Востоке. Несмотря на то, что арабские страны вряд ли согласились бы войти в блок вместе с Израилем, израильское правительство использовало свой отказ от участия в каких-либо военных блоках для того, чтобы подчеркнуть свою нейтральную позицию. Отказ от размещения на территории Израиля военных баз Великобритании и США позитивно воспринимался Советским Союзом. Можно сказать, что Израиль своим отказом от вступления в военно-политические блоки одним из первых заявил о собственном «неприсоединении» на несколько лет раньше создания «Движения неприсоединения».

Однако в контексте усиливающихся противоречий между СССР и США, сопровождавшихся борьбой за сферы влияния, сохранение «нейтральной» позиция Израиля, созданного при непосредственном участии Советского Союза и Соединенных Штатов, оказалось невозможным. В период с 1949 до 1953 г. советско-израильские отношения ухудшились, что сопровождалось острой полемикой в прессе и в беседах представителей МИД обеих стран. В ходе встречи министра иностранных дел Израиля М. Шаретта с министром иностранных дел СССР А.Я. Вышинским, состоявшейся 6 января 1952 г. в Париже, снова обсуждался вопрос иммиграции советских евреев в Израиль. Вышинский отметил проамериканскую позицию Израиля по ряду важных вопросов в ООН. Шаретт в свою очередь возразил, что без финансовой помощи США Израиль не мог бы встать на ноги и обеспечить репатриацию евреев со всего мира. Вышинский сказал, что СССР на определенном этапе своего развития находился в таком же положении и единственным выходом казалась раздача концессий иностранцам и потеря независимости, но страна смогла справиться своими силами. Полемика между лидерами министерств иностранных дел двух стран носила весьма острый характер, что отражало возросшее напряжение в советско-израильских отношениях.

Наверное, один из самых риторических вопросов был озвучен Шареттом: «Мы заинтересованы поддерживать равновесие в нашей международной позиции, но СССР не помогает нам добиться этого.

У американцев есть сильный козырь, которым вроде бы располагает и Советский Союз, но Москва почему-то совсем его не использует. В результате получается, что в этом плане перевес на американской стороне. Этот козырь – свободные связи между евреями диаспоры и Израилем» [*Запись беседы министра иностранных дел Израиля М. Шаретта...*, 2000, с. 323].

СССР не мог согласиться на эмиграцию тысяч своих граждан, так как на официальном уровне национальный вопрос был решен – ни один народ не мог бы искать лучшей жизни, чем в Советском Союзе. Признание за евреями права возвращения на родину означало бы признание сионизма – националистической идеологии, чуждой коммунистической и интернациональной. СССР признал права евреев (ленинский тезис права нации на самоопределение) и сам выступал за репатриацию евреев из послевоенной Европы, где они не могли устроиться. Но в СССР евреи считались неотъемлемой частью многонационального советского общества, поэтому их отторжение воспринималось советским руководством негативно.

9 февраля 1953 г. на территории миссии СССР произошел взрыв бомбы, брошенной неизвестными террористами. В ноте протеста от имени правительства Советского Союза ответственность за террористический акт возлагалась на правительство Израиля и сообщалось о разрыве дипломатических отношений между государствами.

Факт разрыва советско-израильских отношений был положительно отмечен в арабских странах. Так, в Пакистане посланник Сирии Джават аль-Моурабет заявил временному поверенному в делах СССР в Пакистане Дорофееву, что если советское правительство восстановит отношения с Израилем, это «серьезно огорчит все население арабских стран» [*Телеграмма Дорофеева...*, 2000, с. 446]. После смерти Сталина советско-израильские отношения были восстановлены. Возвращения к теплым отношениям периода 1947–1948 гг. не произошло – этому мешали в первую очередь связи между Израилем и США.

Список литературы

- Сакер Г. М. *История Израиля*. Т. 3. *Формирование израильской республики*. Иерусалим, 1994. Запись беседы временного поверенного в делах СССР в США С.К. Царапкина с представителем Еврейского агентства для Палестины в Вашингтоне Э. Эпштейном. 18 декабря 1947 г. // *Советско-израильские отношения: Сборник документов*. Т. 1: 1941–1953, Кн. 1. М., 2000.
- Запись беседы министра иностранных дел Израиля М. Шаретта с министром иностранных дел СССР А.Я. Вышинским. 6 января 1952 г. // *Советско-израильские отношения: Сборник документов*. Т. 1: 1941–1953, Кн. 2. М., 2000.
- Зеев Г. *Политические структуры государства Израиль*. М., 2001.
- Инсаров М., Магид М. *Сионизм. К истории одного национально-освободительного движения*. 2006 // <http://www.intersol.co.il/>
- Истоки и история проблемы Палестины. 1917–1988 гг.* // <http://www.un.org>
- Лакер В. *История сионизма*. М., 2000.
- Очерки по истории еврейского народа* / Под ред. С. Эттингера. Тель-Авив, 1972.
- Резюме письма временного поверенного в делах СССР в Ираке А.Ф. Султанова в Ближневосточный отдел МИД СССР. 5 ноября 1947 г. // *Советско-израильские отношения: Сборник документов*. Т. 1: 1941–1953, Кн. 1. М., 2000.
- Современная Иордания* / Под ред. Е.А. Лебедева. М., 1964.
- Справка Отдела стран Ближнего и Среднего Востока МИД СССР «О попытках Израиля восстановить дипломатические отношения с СССР». 18 мая 1953 г. // *Советско-израильские отношения: Сборник документов*. Т. 1: 1941–1953, Кн. 2. М., 2000.
- Телеграмма министра иностранных дел СССР В.М. Молотова заместителю министра иностранных дел СССР А.Я. Вышинскому, в Нью-Йорк 30 сентября 1947 г. // *Советско-израильские отношения: Сборник документов*. Т. 1: 1941–1953. Кн. 1. М., 2000.
- British Government, The Political History of Palestine (Memorandum to the United Nations Special Committee on Palestine)*. Jerusalem, 1947.
- Milstein Uri. *The War of Independence*. Vol. IV: *Out of Crisis Came Decision*. Tel-Aviv, 1991.
- New York Times*. 13.04.1948.
- John R., Hadawi S. *The Palestine Diary*. Vol. I (1914–1945) N.Y., 1972.
- The United Nations Partition Plan*. 2006 // <http://www.merip.org/>
- United Nations Special Committee on Palestine, Recommendations to the General Assembly, A/364, 3 September 1947*. Pt. I. Plan of partition with economic union justification // <http://www.mideastweb.org>

Н.Д. Кулюшин

Политическое и религиозное лидерство аятоллы Хомейни: опыт интерпретации политического лидерства в современном Иране

Исламская Республика Иран представляет собой уникальное для современного исламского мира государство с весьма развитой системой политических и социальных институтов, которые можно признать демократическими, с одной стороны, и сильным «исламским фактором» в политике – с другой.

В этой стране существуют советы разного уровня, выборы органов исполнительной власти (президент) и развитая система представительства через парламент. Функционирует развитая судебная власть, обладающая высокой степенью независимости. В стране развиты рыночные экономические институты, большой удельный вес имеет частный сектор, защищен институт собственности. Иран, как и большинство современных государств, декларирует необходимость соблюдения прав человека и гражданских свобод. Все сказанное свидетельствует о том, что современный Иран является в большой мере модернизированным обществом (иначе говоря, обществом «модерна»). Однако большинство перечисленных факторов имеют в Иране одну важную характеристику – «исламский» («Исламская Республика», «исламская демократия», «шариатский суд», «исламская экономика», «исламские права человека»). Это, а также то, что основной действующей социальной группой в политическом процессе является шиитское духовенство, позволяют большинству исследователей определять Иран как исламскую теократию и сомневаться в развитости и демократичности политических институтов в этой стране.

Исходя из этого, становится очевидной и актуальной следующая проблема: либо в Иране традиционное исламское общество использует риторику модерна, либо модернизированное общество использует риторику исламского традиционализма. И хотя весьма значительная часть ученых, в особенности западных, склоняется к первому общему тезису, представляется, что более адекватная исследовательская позиция будет находиться посередине.

В свете сказанного наиболее актуальным является анализ развития тех или иных социальных институтов власти в данной культурной среде, в непосредственной связи с ней. Необходимо понять, как в сознании иранского общества преломляются базовые категории институтов власти. Подобное рассмот-

рение институтов политического лидерства в контексте их связи с шиитским исламом позволит найти ответ на вопрос, чем является современное иранское общество, какова его политическая культура.

Несмотря на то, что Иран и Исламская революция не раз становились объектом пристального внимания ученых, следует признать недостаточную изученность в западной и отечественной историографии роли традиционного для этой страны шиитского ислама в модернизации политических институтов.

Еще одним аспектом, который возможно было раскрыть, является связь политического лидерства с социальной средой шиизма. Речь идет как о развитии нового религиозно-политического учения о том, кто должен возглавлять «общину», так и о трансформации религиозного лидерства в политическое на основе плотных социальных сетей шиитского духовенства. Данная активная группа в ходе модернизации оказалась вовлеченной в политический процесс в результате вытеснения из традиционных сфер деятельности. Однако механизмы неформальных отношений и выдвижения лидеров в шиитском духовенстве, взаимовлияние этих социальных сетей и политических институтов в XIX–XX вв. остались недостаточно изученными, чтобы ясно представлять, какое значение эти процессы имели для событий Исламской революции.

Центральной фигурой для исследования влияния шиитского ислама на политическое лидерство в Иране, безусловно, будет аятолла Хомейни, а также та политическая и религиозная структура общества, которая осталась после него и часто характеризуется как теократическая. Исламская революция является феноменом, который актуализирует проблему отношений ислама и политики и в то же время существенно ее структурирует. И хотя этому посвящено большое количество литературы, вопрос о политическом и религиозном статусе лидеров и институтов в ИРИ во многом остается открытым. В этом контексте для реализации обозначенных целей мы можем сузить рассматриваемую проблематику следующими вопросами: какова роль употребления титула «имам» по отношению к Хомейни в процессе дискурсивного формирования его политического статуса в современном иранском политическом контексте? какие потенциальные культурно-религиозные смыслы стали политически актуальными в результате функционирования этого статуса? каковы те социальные мотивации, механизмы, структуры, которые связаны с религиозно-политическим статусом Хомейни?

Мир мусульман сразу после смерти Мухаммеда и до сегодняшнего дня не остается единым в своем понимании и интерпретации вероучения. Известен хадис о том, что Пророк сказал, что его община распадется на семьдесят три секты. Не осталось единым и восприятие идеальной власти. В классическом исламе идея теократического правления в своем развитии сводится к нескольким идеальным типам. Шииты, выработав свое политическое учение, вновь попали в затруднительную ситуацию после «сокрытия» последнего двенадцатого имама. Положение это облегчалось тем, что вплоть до XVI в. шиитская община и ее лидеры, за редким исключением, не обладали серьезным политическим влиянием. Ситуация меняется с приходом в Иране к власти

династии Сефевидов, которые возрождают монархию и титул *шахиншах* и утверждают умеренный шиизм в качестве государственной религии. Это произошло при первом шахе династии Исмаиле I в 1501 г. [Алиев, 2004, с. 23]. Хотя и не все сефевидские шахи поддерживали шиизм, ситуация складывалась неоднозначная: власть в Иране, утверждая имамитское вероучение, априори не могла быть легитимной. Однако можно предположить, что поддержка шиитского направления легитимировала власть в глазах большинства населения, особенно бедных его слоев, большинство которых исповедовало это направление ислама. Вернее будет сказать, что шиизм позволил новой династии консолидировать азербайджанскую элиту, говорящую на турецком языке с общей массой персов. Последние не все исповедовали шиизм, однако впоследствии активно принимали это направление ислама [Бартольд, 2002, с. 54]. Исмаил и его преемники даже возводили свою родословную к седьмому шиитскому имаму [см.: Петрушевский, 1966, с. 362; Дорошенко, 1985, с. 39]. Но, тем не менее, их власть для шиитов все равно оставалась деспотической с религиозной точки зрения.

«Сефевидские правители, как и их предшественники, добрались до власти, опираясь на меч и силу. Так что их заслуги и плоды мудрости и компетентности некоторых из них не могут и не должны оправдывать деспотическую суть их государств» [Хатами, 2001, с. 40].

Причину такого мнения о власти шахов не только сефевидской, но и в большей степени каджарской и династии Пехлеви нужно искать не столько в деспотизме или жесткости их правления, сколько в религиозном принципе. Ведь для шиитской общины легитимным правителем может быть только «пречистый» имам, последний из которых сокрылся и осуществляет свое правление. Слабые попытки монархов доказать, что они представляют власть сокрытого имама Махди [см.: Дорошенко, 1985, с. 39], не увенчались успехом, и шиитской общине потребовалось новое политическое учение, которое бы предложило тип государства, по праву представлявший власть Махди. Можно сказать, требовался определенный институциональный проект.

Основным таким проектом стало учение *велайат-е факих* (перс.) или *вилайат ал-факих* (араб.). На русский язык это можно перевести как *власть мусульманского правоведа*, однако слово «власть» не точно передает смысл учения. *Велайат* можно перевести как «*правление*» или даже «*мандат*» (*authority, mandate*) [см.: Pick, 2000, p. 6].

Именно так чаще всего называют идеологию Исламской Республики Иран [см.: Abrahamian, 1993; Buchta, 2000; Zonis, Brumberg, 1987]. Однако данная концепция возникла задолго до «исламской революции» 1979 г. и Хомейни. Этот термин ввел шиитский богослов и правовед мулла Ахмад б. Мухаммад ан-Нараки (ум. 1828–29) [см.: Бехешти-Серешт, 1380 (2002), с. 17]. Однако следует сказать, что еще прежде появилась сама идея о политической роли мусульманского духовенства в среде шиитов.

Сефевиды, хотя и претендовали на определенную духовную легитимность, были уже светской династией. Шиитское духовенство, имея религиоз-

ный авторитет, прямо не влияло на принятие политических решений. Пост наместника сокрытого имама (*наиб ал-имам*) не предполагал серьезной власти. Однако в конце XVII – начале XIX в. актуализируется идея серьезного участия в государственных делах авторитетных *муджтахидов*. Весьма интересен тот факт, что в явном виде это проявилось довольно поздно. Хотя споры о том, как должно быть устроено государство после сокрытия Махди, начались практически сразу.

В качестве главной причины такой полемики исследователи, в частности Даниэль Пик, указывают внешнюю угрозу иранскому государству и шиизму либо серьезные исторические потрясения [Pick, 2000, р. 30]. Прежде всего, это угроза ваххабизма, война с Россией, а позднее – «табачный» кризис и конституционная революция. Именно в такие моменты, как указывает Пик, идеи о праве духовенства вмешиваться в политику и даже играть в ней определяющую роль актуализировались сильнее всего.

Одним из первых идеологов политического участия *муджтахидов* стал шейх Джафар ал-Кабир Кашиф ал-Гита (ум. в 1813 г.). Он использовал идею правления имама в борьбе против ваххабизма в Неджефе в 1805 г., а также издал фетву об объявлении джихада России в войне 1804–1813 гг.

Следующий идеолог, мулла Ахмад б. Мухаммад ал-Нараки, который не только ввел термин *велайат-е факих*, но и в одной из своих работ привел ряд аргументов в пользу концепции, согласно которой авторитетнейший *муджтахид*, *марджа'-е таклид* (факих), имеет право осуществлять правление (*велайат*) от имени сокрытого имама. Ал-Нараки писал: «Необходимо знать, что власть Бога над рабами осуществляется через Пророка и имамов, которые были властителями и шахами по праву. Цепочка их дел и полномочий бесспорно правомерна и не подлежит обсуждению. И все другие люди на земле находятся под их властью. Никакие другие лица не могут устанавливать законы, порядки и правление над остальными, если их не назначил для этого Бог, Пророк или имамы. Если же кто-либо определен, то будет осуществлять правление (*велайат*)» [цит. по: Бехешти-Серешт, 1380 (2002), с. 61].

Это служит подтверждением того, что любая власть, включая шахскую, незаконна, так как не «определена» для этого. Право на *велайат* имеет только компетентное и авторитетное духовенство.

Продолжил традицию утверждения концепции «правления мусульманского правоведа» шейх Мортеза Ансари (ум. в 1864 г.). Его называют одним из величайших и известнейших богословов шиитского ислама [Pick, 2000, р. 12; Бехешти-Серешт, 1380 (2002), с. 68]. Он выделил и обосновал три функции, которые должен выполнять факих:

- 1) *ифта* (араб.) – издание фетв;
- 2) *хукума* (араб.) – рассмотрение и решение всех спорных вопросов в общине;
- 3) *вилаят тасарруф ал-амвал ва-л-анфус* (араб.) – покровительство в вопросе распоряжения имуществом и людьми [см.: Enayat, 1983, р. 161].

Последняя функция вызвала большие споры среди богословов. Ансари также указал, что факих имеет право только на ограниченный *велайат*, так как абсолютно компетентным, справедливым может быть только пророк или «пречистый» имам [см.: Pick, 2000, p. 12–13].

Фактически уже был обоснован новый тип теократического государства в шиизме. Его должен был возглавлять в высшей степени квалифицированный, авторитетнейший богослов-правовед, объединявший, в нашем понимании, и законодательную, и судебную, и исполнительную власть. Авторитет и легитимность его правления исходили от «скрытого» имама, так как факих представлял его власть.

Таким образом, говоря в целом о развитии шиитской политической мысли, следует отметить, что после исчезновения последнего имама – события, которое сейчас шииты воспринимают как должное, потребовалась новая религиозно-политическая концепция устройства идеального шиитского государства в условиях «скрытого» правления имама. В результате этого к началу XIX в. выдвинулась идея, что только члены богословско-правовой корпорации могут осуществлять правление Махди. В процессе развития эта идея, называемая *велайат-е факих*, множество раз интерпретировалась каждым авторитетным богословом, и в итоге сложилось довольно разнообразное понимание того, как именно это должно происходить. Но самым важным и общим пониманием являлось то, что главой идеального государства должно быть духовное лицо, что в целом стимулировало политическую активность шиитского духовенства, особенно в моменты кризисов.

Участие исламского духовенства в политической жизни для Ирана отнюдь не нонсенс, уже по той причине, что, как было сказано выше, возникла идея активного политического участия духовенства и сформировалась концепция *велайат-е факих*, предполагающая новый тип теократического мусульманского государства. Очевидно, что в целом этому способствовало и само исламское учение, которое не предполагает разделения на светское и духовное ни в обыденной жизни, ни по отношению к власти. Но если до сих пор мы говорили о развитии политических концепций и выделяли в них типы теократических моделей, стараясь представить, как идеально должен выглядеть статус правителя и должны быть разделены те или иные функции, то следует учесть и складывавшиеся исторически социальные структуры шиитского духовенства, которые также неизбежно повлияли на формирование определенного восприятия статуса духовного лидера в Иране.

В момент установления династии Сефевидов начала более отчетливо складываться и структура шиитского духовенства. Оно возглавлялось двумя *садрами*, назначаемыми шахом. Однако эта система прекратила свое существование к концу XVII в. в связи с деятельностью такого шиитского улема, как Мохаммед Багир Меджлиси, духовного авторитета которого хватило, чтобы возглавить все духовенство.

Говоря об исламе, следует четко осознавать специфику социальной функции «людей религии» в мусульманских обществах. Фактически шиитские

духовные лица в Иране осуществляли юридические функции государства. Они формировали институты правового пространства. Судопроизводство, законодательство (в виде издания фетв, правовых постановлений богословских авторитетов), нотариальные функции (например, регистрация гербовых сделок), образование – все это находилось в руках духовенства вплоть до революции 1905–1911 гг.

С этого момента (хотя процесс этот начался и раньше) и до исламской революции 1979 г. наблюдается процесс «извлечения» из-под ведения духовенства некоторых правовых институтов: суда, законодательства и пр. В свою очередь, это сразу стимулировало вовлечение духовенства в политический процесс.

В принятой в 1979 г. конституции, закрепившей в качестве государственной религии ислам шиитского толка, участие духовенства в управлении страной оформилось юридически. Примером этого служит конституционная норма о создании на высшем уровне комитета из пяти благочестивых богословов-правоведов, обладающих наибольшим авторитетом, формирующегося путем голосования в Национальном совете. Предполагалось, что решения данного комитета будут обязательны для исполнения, а конституционная норма о нем будет неизменной [Конституции государств..., 1956]. Несмотря на это, во время правления династии Пехлеви такой орган не был создан. Но шахской власти все же приходилось регулярно публично консультироваться с авторитетными богословами.

Таким образом, духовенство, являясь социальной группой, имеющей определенную структуру и корпоративные интересы, теряя часть своих функций в обществе, неизбежно вымещало собственную активность в политическое пространство. Выражалось это и в том, что начиная с XX в. крупнейшие богословы постоянно издавали фетвы, касающиеся внешней и внутренней политики. Еще одним проявлением активного политического участия духовенства было возникновение в 1920-х гг. некоторого числа религиозно-политических организаций, возглавляемых виднейшими муджтахидами (например, «Союз ислама» и «Свободные мусульмане») [Дорошенко, 1985, с. 81].

Несколько слов следует сказать и о феномене лидерства в среде шиитского духовенства. Идея того, что в общине может присутствовать духовный лидер, чей авторитет будет наибольшим для своего времени, не является чуждой для шиизма. Вернее даже было бы сказать, что подобные лидеры появлялись в истории Ирана. Одним из них был упомянутый выше Мохаммед Багир Меджлиси в XVII в. С другой стороны, уже для середины XX столетия участие некоторых духовных лиц в политике в качестве самостоятельных лидеров было обычным явлением. Если, например, авторитетнейший богослов 1940–1950-х гг. Мохаммед Хосейн Боруджерди говорил о разделении религии и политики и в последнюю вмешивался неохотно, то его оппонент аятолла Абдоль Касем Кашани, можно сказать, был главным лидером оппозиции в данный период. Он фактически являлся светским политическим лидером. Активно критиковал шахскую власть, поддерживал правительство Мосаддыка в вопросе национализации нефтяной промышленности Ирана.

Можно сделать вывод о роли шиитского духовенства в политической истории Ирана до исламской революции. С XVII в. шиитское духовенство выполняло часть государственных функций. В процессе вытеснения духовных лидеров светскими институтами их активность переходила в поле политики. Многие из муджахидов становились заметными политическими лидерами. Все это говорит нам о том, что оппозиционная деятельность аятоллы Хомейни, его сторонников, а также других лидеров является вполне закономерной для политики Ирана. А духовенство обладает вековым опытом осуществления некоторых функций государства.

Революция в Иране, установившая исламскую республику, продолжает быть серьезной исследовательской проблемой, причем, как и любая революция. В частности споры не прекращаются о том, было ли это социальное потрясение «революцией». Вызывает сомнение вопрос об исламском характере событий. Нет единого мнения, какую именно роль сыграло наследие шиизма в политических событиях. Позиции разнятся до полной противоположности в вопросе глобальной роли этих событий. Часть исследователей считают, что эта революция – социокультурная реакция на вестернизацию, проводимую в патриархальном исламском обществе, или всплеск фундаментализма в ответ на модернизацию. С другой стороны, не является ли это вариантом модернизации в исламском мире? Ведь современный Иран серьезно опережает многих своих ближневосточных соседей в вопросах развития, в том числе и политических институтов. Говоря о революции в Иране, исследователи по-разному оценивают роль «антиамериканизма» в произошедших событиях и, выражаясь терминами геополитики, геостратегического фактора в целом. Таким образом, данная область является определенным вызовом политологам.

Безусловным фактором, повлиявшим на события, происходившие в 1960–1970-е гг. и позднее, можно назвать деятельность великого аятоллы Рухоллы Мусави Хомейни. Его фигура для политологов, не говоря уже о собственно политическом восприятии, остается столь же противоречивой, сколь и события, в которых он принимал участие. Как рассматривать его деятельность? Является ли он духовным лицом, которое вмешалось в политический процесс? Насколько это закономерно? Каков основной принцип его теократической власти? Все это вопросы, которые можно рассмотреть сквозь призму статуса политика.

Чем нетривиален пример Хомейни? Прежде всего тем, что в Иране до сих пор не возглавлял государственный аппарат представитель духовенства, да еще и наделенный святым для шиитов статусом имама.

Выше речь шла о том, что в мусульманской политической мысли и историческом опыте сложился целый ряд моделей теократического правления. Говоря об этом, мы постарались редуцировать их к определенным типам. С другой стороны, мы постарались взглянуть на политическое участие шиитского духовенства как на процесс, обусловленный политическим учением *вейлайат-е факих*, а также трансформацией государственных институтов. В ходе последнего процесса духовенство стало вытесняться из своей традиционной сферы деятельности судопроизводства, нормотворчества в рамках

фика. Данный фактор также подталкивал корпорацию духовных лиц к политической активности. Следовательно, сам факт активных действий аятолл в отношении власти и борьбы за нее не является чем-либо нетривиальным. Однако никого из самых видных, авторитетных и именитых богословов, участвовавших в политике, не называли «имамом». Однако признанный и ее сторонниками и противниками лидер исламской революции вошел в историю не иначе как «имам Хомейни».

Хомейни родился в маленьком городке Хомейн в очень благополучной семье¹. Мать (ум. в 1917 г.) – дочь очень авторитетного исфаганского богослова Ахунд Хадж Мулла Хосейн Хонсари, который был тесно связан с консервативным шейхом Фазлаллой Нури, казненным после конституционной революции в 1909 г. Отец, Сейyed Мустафа (1861–1902), был весьма авторитетным улемом. Он сначала обучался в Исфагане, затем был специалистом по богословию в Неджефе в Ираке (в тот момент – часть Османской империи), где имел титул «*фахр ал-муджтахидин*»² и вооруженную охрану. Остается неясным, был ли данный титул присвоен монархом или был распространен в данной местности [см.: Abrahamian, 1993, p. 6]. Старший брат Хомейни – Мортеза Пасандиде – также стал виднейшим богословом.

В 1902 г. спустя четыре месяца после рождения Хомейни его отца убивают по дороге в Арак. Скорее всего, это был обычный грабеж, однако во время исламской революции это событие ассоциировалось с Реза-Ханом.

В школе Хомейни изучал каллиграфию, арабский язык, персидскую литературу. В 1920 г. Хомейни едет в Арак изучать теологию у шейха Абдал-Карима Хаери, обладавшего титулом марджа' ат-таклид (перс. марджа'-е таклид) и ставшего покровителем Хомейни на следующие шестнадцать лет. Примерно тогда же Хаери и все его ученики переехали в Кум. Там Хомейни имел возможность обучаться не только у Хаери, но и у таких богословов, как Мирза Мохаммад Али, Хаджи Сейед Мохаммад Таки Хонсари, Сейед Али Ясоби Кашани и наиболее важный из них Мирза Мохаммад Али Шахабади, авторитетный в вопросах мистицизма (*'ирфан*). Суфизм был определенным вызовом религиозному истеблишменту. Мохаммад Бехбани, один из лидирующих муджтахедов XIX в., выступал против мистицизма, за что был прозван «убийцей суфиев» (*суфи-куш*). Начиная с 1930 г. Хомейни издает ряд богословских работ на арабском языке. Он также пишет мистические стихи.

Хомейни женился в 1929 г. на Батул, дочери известного духовного лица в Тегеране Ходжат ал-Ислам Сакафи.

В 1937 г. Хаери умирает и место наставника Хомейни занимает авторитетный аятолла Мохаммад Хосейн Боруджерди, с которым у Хомейни сложились очень близкие отношения. Дочь Хомейни вышла замуж в семью Боруджерди. Единственный, к кому Хомейни в письмах обращался «*айатолла ол-'узма*», был Боруджерди [см.: Abrahamian, 1993, p. 10].

1 | Одно из лучших биографических описаний деятельности Хомейни до революционных событий см.: [Abrahamian, 1993, p. 6–13].

2 | *فخر المجتهدين* – гордость правоведов.

В 1950-е гг. Хомейни преподает в богословском центре Фаизе в Куме, помогает Боруджерди и пишет свой богословский труд. В 1961 г. в Неджефе на арабском языке вышла книга «*Таудих ал-маса'il*». Это своего рода квалификационная работа, подтверждающая высокий богословский статус аятоллы.

Хомейни по-настоящему включился в политику в 1962–1963 гг., вскоре после смерти Боруджерди и начала серьезных реформ, которые позднее будут известны как «Белая революция». Против нее выступили практически все авторитетные богословы. Хомейни критиковал новое избирательное право и референдум по утверждению реформ. В 1963 г. Хомейни был арестован на два месяца, затем отпущен. В 1964 г. после резкой критики предоставления неприкасаемости американским военным власти высылают Хомейни из страны в Турцию, откуда он на тринадцать лет уехал в Неджеф.

В Неджефе он занимается исламским правом – *фиххом*, пишет академические труды на арабском языке. Его лекции вызывали огромный интерес и были очень популярны.

В начале 1970 г. Хомейни шокировал религиозный истеблишмент серией из 17 лекций, в которых он «громил» аполитичное духовенство. Считается, что главной мишенью этой атаки был аятолла Абуль-Касем Хои, старейший муджтахид в Неджефе. Запись этих лекций распространилась позднее в Иране под названием «*Велайат-е факих: Хокумат-е ислами*» («Правление факиха: исламская власть»). Эти публикации воспринимались как политическая программа Хомейни.

В целом биография Хомейни довольно типична для шиитского богослова. Родившись в семье духовного лица, он шел по той же карьерной лестнице. И хотя он достиг весьма высокого богословского положения, нельзя сказать, что на период 1960–1970-х гг. он был самым авторитетным муджтахидом в шиизме. Во время изгнания у Хомейни сложились не самые лучшие отношения с улемами Неджефа. В то же время в самом Иране оставались авторитетнейшие духовные деятели Кума, Мешхеда, других городов, которые так же активно вмешивались в политику, выступая против шаха.

Ясно, что не высокое положение в бюрократической или другой нормативной иерархии является атрибутом святости. А именно это подразумевает, как будет показано ниже, статус имама в случае с Хомейни.

Рассмотрим то, как Хомейни представлен в письменных источниках. Предполагается, что данные источники в полной мере представляют дискурс о Хомейни, так как эти тексты различаются по своей прагматике и сфере функционирования. И в то же время это важные документы. В данном случае, в меньшей степени интересно их полное содержание.

Конституция является документом, который описывает основы государственного устройства. Помимо юридической функции основного закона, конституция обладает статусом документа, отражающего фундаментальные ценности в данном государстве. Преамбула сама по себе не имеет юридической силы. Она в большей степени отражает вторую функцию конституции. Все это является верным относительно конституции ИРИ.

Первая редакция конституции была утверждена Конституционным собранием 15 ноября 1979 г. В июле 1989 г. в нее были внесены значительные поправки, в том числе и в преамбулу. Мы рассматриваем именно вторую редакцию документа.

Важность данного источника представляется исключительной прежде всего из-за характера самого документа. Во-первых, данный документ не имеет персонального авторства. Его разрабатывал ряд специалистов, утверждало текст Конституционное собрание, и принимался он всенародным голосованием. Таким образом, текст является продуктом коллективного сознания. Более того, документ претендует на то, чтобы представлять всю нацию. Хотя в практическом смысле это, конечно, не так. Во-вторых, в подобного рода документах форма и содержание текста максимально проработаны. Формулировки, характеристики, оценки максимально политически выверены с расчетом на продолжительный срок времени. Все это делает данный источник в большой степени репрезентативным для исследования политического дискурса.

Структура всей конституции весьма типична для подобных документов. Сначала идет ряд сообщений о том, когда был принят документ, какие поправки в него вносились [Конституция ИРИ, 1383 (2005), с. 5–8]³. Затем следует преамбула [там же, с. 9–20]. И после этого весь текст конституции, поделенный на тематические разделы: основные принципы, язык и государственные атрибуты, ветви власти и т. д.

Текст преамбулы делится на небольшие разделы: «Заря движения», «Исламская власть», «Гнев народа», «Цена, которую заплатил народ», «Способ исламской власти», «Правление факиха», «Экономика – средство, а не цель», «Женщина в конституции», «Исламская армия», «Правосудие в конституции», «Исполнительная власть», «СМИ», «Депутаты».

В каждом из них кратко поясняются основные принципы отношения к данной сфере, например: женщины, армия или правосудие, также объяснение исторической ситуации, в которой появилась конституция и Исламская Республика. Хомейни чаще упоминается в контексте последней цели преамбулы.

Первое упоминание содержится уже в разделе о поправках [там же, с. 5]. Оно указывает, что ряд поправок были разработаны под руководством Хомейни. В данном упоминании наиболее интересны титулы или официальные эпитеты, употребленные относительно Хомейни:

رهبر کبیر انقلاب جهانی اسلام و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران حضرت آیت الله العظمی امام خمینی قدس سره الشریف

Дословно с персидского языка это можно перевести следующим образом:
«Великий лидер мировой революции ислама и основатель ИРИ его святейшество великий аятолла имам Хомейни, да освятится его благородная могила».

Здесь содержится целый ряд статусов, которые могут быть многозначно проинтерпретированы. Статус «великого вождя мировой революции ислама» на первый взгляд, безусловно, политический. Но это верно, если воспринимать

3 | قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران. – تهران: نشر دوران، ۱۳۸۳، ص. ۵ – ۸.

понятие «революция» как чисто политическое событие даже в мировых масштабах. Но в данном случае речь идет даже не об «исламской революции», а о «революции ислама». Первую формулировку можно понимать как «революцию мусульман» или «соответствующую духу ислама». Вторая формулировка в большей степени указывает на особенное духовное значение событий. «Мировая революция ислама» – это процесс, который утверждает ислам в мире и в котором ислам участвует как духовное явление. Лидер подобного процесса выходит в своей деятельности далеко за рамки политики в нашем представлении.

Употребление слова *хазрат*, которое приблизительно может быть переведено как «святой», вполне традиционно в отношении высокопоставленных и авторитетных духовных лиц в значении «его святейшество». Выражение *хазрат-е айатолла ол-‘озма* – корректное упоминание титула духовного лица. Однако в данном случае в нем присутствует слово *имам*. Как уже говорилось, сам факт употребления в шиизме этого титула относительно духовного лица, пусть даже очень авторитетного, явление нетривиальное и весьма редкое. В сочетании со словом *хазрат* титул *имам* может быть воспринят как ассоциация с двенадцатью «пречистыми» или «непорочными» имамами.

На святость Хомейни указывает выражение: «да освятится его благородная могила», следующее после имени. Это перифраза славословия *قدس سره* (араб. *куддиса сирруху*), употребляемого после имени покойного святого. Добавленное слово *шариф* указывает на благородство или принадлежность к роду Пророка.

Далее в тексте Хомейни, как правило, упоминается просто со словом *имам*. В начале преамбулы говорится о том, что отличительной особенностью революции и народного движения в Иране стал исламский характер. Необходимость этого осознана народом под предводительством имама Хомейни [там же, с. 10]. В этом случае в качестве титула употреблено выражение *مرجع عالیقدر تقلید* (перс. *марджа‘-е ‘алигäдр-е тäглид*), что можно перевести как «высокий (значительный, высокопоставленный) пример для подражания». Выражение «пример для подражания» является распространенным титулом для шиитских муджахидов, обладающих правом на *идж-тихад*, т.е. на богословскую интерпретацию вероучения. Здесь оно усилено словом, которое обычно переводится как «высокопоставленный». В таком виде фраза ассоциируется с шиитским титулом *марджа‘ ат-таклид ал-мутлак*, «абсолютный (или совершенный) пример для подражания», которым Хомейни не обладал. Это чрезвычайно редкий титул, употребляемый относительно тех муджахидов, авторитет которых признавался всей шиитской общиной. В XIX в., например, шейх Мортеза Ансари обладал этим титулом [Pick, 2000, p. 12].

Таким образом, преамбула к основному закону ИРИ определяет лидерский статус Хомейни как исключительный для мусульман-шиитов и в политическом, и в религиозном смысле. Обратимся к источникам с иной прагматикой, которые содержат более широкие толкования лидерства Хомейни.

Биография Хомейни, написанная Хамидом Ансари после смерти лидера ИРИ, считается официальной⁴. Само название *حديث بيداری* («Предание о пробуждении») весьма символично. Использовано слово *хадис*, которое не просто может переводиться на русский язык как «предание», но также означает предание о Пророке ислама. Уже в подзаголовке и далее во всем тексте Хомейни назван имамом.

Сама структура текста указывает на то, что наиболее важным периодом признается время революции и становление Исламской Республики. Представляет значительный интерес то, как представлен Хомейни до этого периода.

Повествование начинается с указания, что *имам* Хомейни родился в день «*ал-Каусар*» (араб. «райский источник») – так называется день рождения дочери Пророка Фатимы, потомки которой и его зятя Али считаются у шиитов «пречистыми» имамами.

«В тот самый день нектар руководства и имамата пролился на землю, родилась ее святейшее Безгрешная (Фатима. – Н.К.), чтобы судьба определила ее в супруги нашему господину Али, вечному имаму справедливости и гуманизма, чтобы они вместе произвели потомство, которое дало одиннадцать звезд, чистых и непорочных имамов, показавших пример следования великому пути спасения» [Хамид Ансари, 1376 (1998), с. 12].

Подобная ретроспектива демонстрирует избранность рожденного в этот день ребенка. Еще более интересно, что буквально в соседних абзацах Хомейни называется имамом и говорится о «нектаре имамата», снизошедшем на землю.

Автор биографии указывает на стремление и способности к мусульманским наукам и такие качества, как скромность и благочестие [Хамид Ансари, 1376 (1998), с. 14–20]. А также говорится, что, преподавая *фикх*, мусульманское право, Хомейни просветил сотни и тысячи людей.

В этом же разделе упоминается случай, когда Хомейни, прилетев из Парижа в Иран, на вопрос, что он чувствует, ответил: «Ничего!» Автор говорит о том, что это является свидетельством того, что «угождение Богу» и «священные обязанности» важнее для *имам*а, чем даже возвращение на родину [Хамид Ансари, 1376 (1998), с. 19].

Автор в своем повествовании постоянно указывает на то, что у Хомейни изначально было предназначение. И, следовательно, его политический успех детерминирован не конъюнктурной политической ситуацией, а высшим предназначением, которое и определило наличие у него выдающихся качеств. Такая модель восприятия неизбежно добавляет портрету политика сакральные свойства. *Имам* вкпе с таким описанием не ограничивается в своем содержании смыслом «стоящего впереди».

Мы не останавливаемся подробно на описании деятельности Хомейни в тексте биографии, так как оно немного добавляет к представлению о статусе

4 حمید انصاری، حدیث بیداری: نگاهی به زندگینامه آرمانی، علمی و سیاسی امام خمینی. – تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام | ۱۳۷۶، خمینی

се лидера. Следует сказать, что в тексте при упоминании Хомейни часто употребляется слово *имам* без его имени. Это усиливает позицию слова в сочетании с именем.

В тексте постоянно указывается, что в любых событиях Хомейни всегда встает на «передний край». Это также усиливает значение слова *имам* как «стоящий впереди». Часто подчеркивается мудрость Хомейни и безошибочность принятия им решений. Этот атрибут – метафорическая отсылка к сакральной мудрости «пречистых» имамов. Постоянно указывается на то, что *имам* Хомейни – *защитник* ислама от «сил зла», «Запада» и «его агентов». Это подчеркивает особые функции лидерства, которые выходят за пределы политической сферы. Хомейни осознанно ставится автором в один ряд не просто с выдающимися религиозными деятелями. Значение его деятельности, по тексту, намного более глобально, чем просто сохранение вероучения. Все время говорится о «возрождении» ислама благодаря Хомейни. Он часто сравнивается с имамом Хусейном, жертвующим собой во имя Бога и ислама.

Биография, написанная Хамидом Ансари, заканчивается тем же символом, с которого и начинается: «Имам был проявлением *райского источника*⁵, и *райский источник правления*⁶ будет вечно питать жизнь на земле»⁷. Автор не говорит о «райском источнике имамата», так как в таком случае ему пришлось бы признать в Хомейни сокрытого имама Махди. Ведь именно он является *источником имамата* до конца времен. Однако его функции метафорически «перенесены» на Хомейни. Он признается *источником вelayата*, исламского правления во время сокрытия Махди.

Обратимся к тексту, который не просто является носителем дискурса о Хомейни и исламской революции, но и в значительной мере формирует его. Учебник по новейшей истории для школы имеет коллективное авторство⁸. Как в любом школьном учебнике в ИРИ на первой странице помещен портрет Хомейни. Обычно под ним подпись с цитатой о предмете, которому посвящен учебник. Так, например, учебник по литературе начинается с цитаты Хомейни о том, что «культура должна быть исламской и должна уйти от культуры, связанной с колонизацией»⁹. Также в учебниках под портретом Хомейни приводятся короткие истории о нем. В учебнике по истории Новейшего времени в этом месте говорится о том, что *имама* Хомейни очень почитали в одном городе в Турции, когда он там был в изгнании, и называли «*بابا*» – *баба*¹⁰.

Далее Хомейни упоминается как основное действующее лицо в событиях в разделе «Начало исламского движения в Иране под руководством

5 | *Ал-каусар*.

6 | *Каусар-е вelayат*.

7 | حميد انصاری، حدیث بیداری: نگاهی به زندگینامه آرماتی، علمی و سیاسی امام خمینی. – تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶، ص. 290.

8 | تاریخ سوم راهنمایی – ۱۳۶ / مؤلف گروه تاریخ دفتر برنامه ریزی و تألیف کتابهای درس. – تهران: شرکت چاپ و نشر کتابهای درسی ایران، ۱۳۷۶.

9 | ادبیات فارسی: سال اول. – تهران: شرکت چاپ و نشر کتابهای درسی ایران، ۱۳۷۶.

10 | Так называют отца или деда.

تاریخ سوم راهنمایی – ۱۳۶ / مؤلف گروه تاریخ دفتر برنامه ریزی و تألیف کتابهای درس. – تهران: شرکت چاپ و نشر کتابهای درسی ایران، ۱۳۷۶.

имам Хомейни» [Хамид Ансари, 1376 (1998), с. 65–72], в разделе «Исламская революция в Иране» [там же, с. 73–79] и «Смена движения на революцию» [там же, с. 80–86].

Само название первого раздела, где говорится о Хомейни, признает его роль руководящей и главной в революционных событиях в Иране. Следует сказать, что учебник построен таким образом, что всегда выделяются авторитетные муджтахиды в описываемом историческом периоде и говорится об их роли. До Хомейни, например, называются: Сейид Джамал ад-Дин Асадабади, аятолла Табатабаи, аятолла Сейид Абдолла Бехбехани, аятолла Модаррес, аятолла Кашани. Однако никто из них не назван имамом. Не назван так и аятолла Хаменеи, который указывается в последнем разделе учебника как новый «лидер исламской революции» [там же, с. 92].

Нельзя сказать, что роль остальных улемов принижается в повествовании. Например, особо говорится о важной роли аятоллы Телегани в революции [там же, с. 86]. Однако часто указывается, что именно Хомейни был первым, кто протестовал против шаха. Так, например, делается акцент на то, что первым *марджа'-е таклид* (перс. «примером для подражания»), который выступил против нового закона шаха о референдуме (1962–1963), был Хомейни [там же, с. 66]. В тексте в качестве основных субъектов протеста постоянно присутствуют народ (مردم, *мәрдом*) и *имам* Хомейни. Между ними устанавливается связь: Хомейни – глава, источник протеста; народ – основная сила протеста. Таким образом, *народ* становится субъектом только через Хомейни.

Итак, анализ письменных источников показывает нам некий смысл, который вкладывается в статус имама в отношении Хомейни: он – лидер нации; лидер уммы, религиозной общины; богословский авторитет; лидер революции, которая возрождает ислам; обладание исключительными качествами, которые предопределены ему вместе с лидерством.

Все эти атрибуты соответствуют шиитскому имамату, за исключением ряда факторов:

в текстах не говорится прямо, что Хомейни абсолютно «безгрешен»;

власть Хомейни наряду с предопределенными исключительными качествами легитимирована поддержкой народа;

у Хомейни нет атрибута «наследственного имамата», т.е. он не входит в число «пречистых» имамов, так как не является прямым потомком Али и Фатимы.

С Хомейни, однако, происходит то, что не случалось ни с одним политически активным авторитетным муджтахидом до него. Его начинают называть *имамом*, и этот статус закрепляется за ним как официальный (о чем свидетельствует, по меньшей мере, Конституция ИРИ). Как было продемонстрировано в предыдущих разделах, статус *имама* в политическом дискурсе хотя и не приравнивает Хомейни к «пречистым» имамам, но придает ему особые сакральные или даже мессианские атрибуты, которые сопоставимы с атрибутами двенадцати «непорочных» имамов. Возникает серьезный вопрос, какое влияние имеет этот факт на политические про-

цессы в Иране во время революционных событий, правления Хомейни и после его смерти.

Следует вспомнить, в каких обстоятельствах Хомейни выдвинулся как политический лидер. Так или иначе, можно констатировать, что в Иране в течение 1960–1970-х гг. сложилась исключительно сложная социальная обстановка. Валютные доходы от продажи нефти воздействовали на экономику Ирана с неожиданным отрицательным эффектом. Речь идет о так называемой импортируемой инфляции, когда малейшее сокращение сырьевых доходов вызывает серьезный дефицит бюджета [Алиев, 2004, с. 423]. Существенно сократились доходы сельского населения, которое массово бежало от нищеты в города [там же, с. 453]. Более всего страдали те социальные слои общества, которые являются наиболее религиозными, что опять-таки сделало протестное участие духовенства в политике органичным.

Здесь следует сказать, что практически все протестные социальные группировки были связаны с тем или иным духовным лицом [Дорошенко, 1985]. Хомейни не обладал, если можно так выразиться, таким «квалификационным» авторитетом, чтобы быть однозначно признанным главой шиитского духовенства. Речь идет о том, что в отсутствии четкой иерархии в шиитском духовенстве [об этом см.: Дорошенко, 1985; Buchta, 2000] Хомейни, даже обладая титулом *айатолла ол-‘узма и марджа’-е таклид*, не мог однозначно считаться *главным* духовным лицом в шиизме. Подчеркнем: именно в условной иерархии шиитского духовенства, но не в глазах населения. Именно для последнего он оказался наиболее ярким и харизматичным представителем этого духовенства. Народной популярности хватало для того, чтобы сразу после изгнания шаха возглавить страну. Тем не менее политическое доминирование необходимо было легитимировать, тем более что политическая ситуация оставалась весьма сложной и оппонентов у аятоллы, названного имамом, было достаточно. Статус имама стал одним из тех механизмов, которые позволили закрепить доминирующее положение. В политическом дискурсе данный статус одновременно концептуализировал и метафорически присвоил Хомейни ряд атрибутов и качеств, которые до этого были свойственны «пречистым» имамам. Оформляя новое политическое явление, а именно деятельность Хомейни, в концептуальную схему, метафора *имама* органично закрепила за ним политическое, духовное лидерство, сакральные качества, свойство безошибочно принимать решения, наконец, особую близость к Богу. Одновременно нельзя говорить, что между аятоллой Хомейни и святыми имамами был поставлен знак равенства.

Слово *имам* стало тем инструментом, который привлекает для легитимности лидерства Хомейни самые глубокие основания шиитской исламской культуры. Метафора *имама* сделала потенциальные смысловые поля актуальными. То, что заложено культурой и вероучением, становится одним из контекстов современной политики Ирана. Однако это закономерно, так как метафора не просто соотносит явления на основе их сходства. Она, как уже говорилось, структурирует знание о явлении, перенося определенный комплекс

свойств одного предмета на другой. Выражение «имам Хомейни» превращается не просто в определение харизматического лидера. Оно разворачивает для сознания, существующего в шиитском культурном контексте, целую концепцию исламской власти. И для воспринимающих этот дискурс становится естественным, что если *имам* Хомейни – преемник Пророка и святых имамов, то Исламская Республика – единственно верный вариант устройства государства истинных мусульман.

Однако этот, казалось бы, обычный идеологический прием дискурсивной легитимации власти создал еще один важный в политическом контексте прецедент. Он распространил политическую власть Хомейни на духовную. Ведь статус аятоллы и даже *марджа'-е таклида* не дает права богослову говорить о том, что его политический проект – единственно верный и угодный Богу. Зато это позволено имаму, который транслирует вселенскую власть Бога на земле, и его революция – это всегда мировая революция ислама.

Список литературы

- Алиев С.М. *История Ирана XX*. М., 2004.
- Бартольд В.В. Халиф и султан // Бартольд В.В. *Работы по истории ислама и Арабского халифата*. М., 2002.
- Бехешти-Серешт М. *Наği-е оляма дәр сийасәт*. Тегеран, 1380.
- Дорошенко Е.А. *Шиитское духовенство в современном Иране*. М., 1985.
- Конституции государств Ближнего и Среднего Востока*. М., 1956.
- Петрушевский И.П. *Ислам в Иране в VII–XV веках: курс лекций*. Л., 1966.
- Хатами С.М. *Традиция и мысль во власти авторитаризма*. М., 2001.
- Abrahamian E. *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*. N.Y., 1993.
- Buchta W. *Who Rules Iran?: The Structure of Power in the Islamic Republic*. Washington, 2000.
- Enayat H. Iran: Khomeini's Concept of the "Guardianship of the Jurisconsult" // *Islam in the Political Process*. N.Y., 1983.
- Pick D.D. *The Islamic Republic of Iran and the Importance of Khomeini's "Mandate of Jurist"*. Princeton: Princeton Univ., 2000.
- Zonis M. Brumberg D. Shi'ism as Interpreted by Khomeini: An Ideology of Revolutionary Violence // *Shi'ism, Resistance and Revolution*. Boulder; Colorado, 1987.
- ۸ – ۵. [Конституция ИРИ. *قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*. – تهران: نشر دوران، ۱۳۸۳، ص. ۸ – ۵. تهران، 1383 (2005)]
- حمید انصاری، حدیث بیداری: نگاهی به زندگینامه آرمانی، علمی و سیاسی امام خمینی. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶
- [Хамид Ансари. Предание о пробуждении. Тегеран, 1376 (1998)]

Р.И. Беккин

Теоретические истоки исламской экономической доктрины в Средние века

Основы экономических воззрений мусульманских ученых заложены в Коране и *сунне* Пророка Мухаммада. Однако в самом Коране содержится не так много положений, посвященных конкретным видам экономических отношений. Поэтому более существенную роль в *фикхе* (мусульманском праве) играют не прямые указания и разъяснения, как совершать те или иные виды экономических действий, а общие положения, которым мусульманские юристы на протяжении веков придают особое (специальное) толкование. Например, известный *айат* Корана «Он (Аллах) – тот, кто сотворил вам все, что на земле...» (2: 29) мусульманские правоведы толкуют как дозволяющий, помимо прочего, институт частной собственности, а *айат* «Аллах хочет для вас облегчения, а не хочет затруднения для вас» (2:185) лег в основу положения о том, что при коллизии двух правовых норм судья должен предпочесть ту, исполнение которой требует меньших усилий и, соответственно, меньших материальных затрат со стороны человека.

Таким образом, подобные *айаты*, не имеющие при поверхностном рассмотрении никакого отношения к экономике и предпринимательской деятельности, стимулировали мусульманских правоведов на протяжении веков создавать труды, затрагивающие вопросы регулирования экономических отношений в обществе.

Однако некоторые экономические проблемы в целом достаточно подробно освещены в Коране и особенно *сунне* – например, вопросы взимания и распределения *заката* (Коран, 2:215, 219; 51:15-19 и др.). В предпоследней по времени ниспослания суре Корана «Покаяние» приведен список тех категорий лиц, кому предназначаются средства от *заката*: «Милостыни – только для бедных, нищих, работающих над этим, – тем, у кого сердца привлечены, на выкуп рабов, должникам, на пути Аллаха, путникам, – по постановлению Аллаха...» (9:60).

Во всех авторитетных сборниках *хадисов* отдельная и большая по объему глава посвящена *закату*. Кроме того, значительная роль в вопро-

сах перераспределения собственности в обществе наряду с данным очистительным налогом принадлежит, по мнению мусульманских ученых, порядку наследования в соответствии с шариатом (4:7-9, 12, 33; и др.).

Следует отметить, что шариат уделяет огромное внимание защите права собственности. Например, за кражу в мусульманском деликтном (уголовном) праве существует жесткое фиксированное наказание: «...и вору и воровке рубите руку» (5:38), – в то время как убийство человека не обязательно влечет за собой возмездие в этой жизни. По шариату убийца может быть прощен родственниками убитого. Объясняется это тем, что кража входит в группу преступлений, представляющих наибольшую общественную опасность, влекущих за собой фиксированное наказание – *хадд* (мн. ч. *худуд*). Преступления этой категории направлены против интересов всей общины, нарушают права самого Аллаха. Убийство же человека относится ко второй категории – *кисас* (или *дийа*). Сюда входят менее опасные с точки зрения шариата преступления, нарушающие интересы отдельных людей (убийство и причинение телесных повреждений). За них Кораном и *сунной* предусмотрено другое фиксированное наказание. Например, за совершение умышленного убийства преступник может подвергнуться казни, если родственники убитого не согласятся взять с него выкуп за кровь – *дийа*, либо простить его. В последнем случае к убийце со стороны государства может быть применена какая-либо санкция, но это уже не будет высшая мера наказания.

Даже коранический запрет *риба'* (ростовщичества) следует рассматривать в контексте нарушения права собственности – тот, кто совершает ростовщические операции, незаконно присваивает собственность других (2:276, 278; 3:130; и др.).

Особое внимание уделено защите собственности уязвимых категорий населения, прежде всего сирот: «И не приближайтесь к имуществу сироты иначе как с тем, что лучше, пока он не достигнет крепости; выполняйте меру и вес по справедливости» (6:152).

Соблюдение справедливости не менее важно и при взаимоотношениях контрагентов по сделке. Подробные правила заключения договора описаны в суре «Корова» (2:282). В Коране неоднократно подчеркивается требование соблюдать договоры и быть справедливыми в деловых отношениях (2:177, 5:1, 16:90-95, 17:34). Существует знаменитый *хадис*, где говорится, что мусульмане связаны своими обязательствами¹. С этим согласны все мусульманские правоведы. Верующие должны равняться на Аллаха, который никогда не нарушает своих обязательств (2:80). Да и сам ислам есть не что иное, как договор с Аллахом (61:10-12).

Важную роль при заключении договора играют не только соблюдение необходимых формальностей (2:282), но и истинные намерения

1 | Приведено у ал-Бухари и Абу Да'уда [цит. по: Кардави, 2004, с. 244].

его участников. По свидетельству ‘Умара б. ал-Хаттаба, который передал слова Пророка: «Поистине, дела оцениваются по намерениям...»². Например, если одна из сторон при заключении договора имела намерение обмануть своего партнера, такой контракт будет признан недействительным, и обманщик будет обязан возместить нанесенный другой стороне ущерб. Словосочетание «торговля по взаимному согласию между вами», употребляемое в 29 *айате* суры «Женщины», подразумевает, помимо прочего, осведомленность каждой из сторон договора о сущности сделки, а также отсутствие обмана или злого умысла со стороны одного или обоих контрагентов: «О вы, которые уверовали! Не пожирайте имущества ваших между собой попусту, если это только не торговля по взаимному согласию между вами» (4:29).

Сунна Пророка существенно конкретизирует и дополняет экономические положения Священной Книги. Следование *сунне* (в том числе и в экономической жизни) является обязанностью каждого мусульманина. Пророк Мухаммад сказал: «...кто ищет свое пропитание так, как это описано в *сунне*, – то это его джихад» [цит. по: Абу Хамид аль-Газали, 2004, с. 120].

Отдельные главы в сборниках *хадисов* посвящены некоторым видам договоров: купли-продажи, займа, аренды, поручительства и др. Целый ряд *хадисов* посвящен вопросам справедливой конкуренции, этики поведения участников рынка и т.п.

Различного рода торговые операции издавна считались на Аравийском полуострове достойным для свободного мужчины занятием. Сам Пророк был вполне успешным коммерсантом. Еще подростком Мухаммад участвовал в торговых поездках в караванах своего деда – ‘Абд ал-Мутталиба. Впоследствии, набравшись опыта, Пророк нанялся к богатой вдове Хадидже бинт Хувайлид вести ее торговые дела. Хадиджа без колебаний наняла Пророка, известного в Мекке своей безупречной репутацией. Впоследствии Хадиджа стала женой Мухаммада и первым человеком, поверившим в его Пророческую миссию.

Ислам недаром называют религией торговцев: «О вы, которые уверовали! Не указать ли мне вам на торговлю, которая спасет вас от мучительного наказания? Вы веруете в Аллаха и Его Посланника, боретесь на пути Аллаха своим имуществом и своими душами. Это лучше для вас, если вы знаете!» (61: 10-11). Торговля во времена Пророка считалась одним из самых достойных занятий. Многие выдающиеся деятели исламской истории активно занимались торговлей. Так, трое из четырех праведных халифов, входивших в число ближайших сподвижников Мухаммада, – Абу Бакр, ‘Умар и ‘Усман, – а также отец четвертого праведного халифа ‘Али были купцами, а основатель самой крупной правовой школы в исламе Абу Ханифа удачно совмещал заня-

2 | Приведено у ал-Бухари и Муслима.

тие коммерцией с написанием выдающихся богословских и юридических трудов. Более того, само мусульманское право стало развиваться, прежде всего, как право частное – на основе *айатов* Корана и *хадисов*, посвященных тем или иным видам торговых и экономических отношений. Причем, «экономических» *хадисов* в *сунне* Пророка на порядок больше, чем преданий, посвященных вопросам государственного устройства в мусульманской общине.

Известен *хадис*, в котором рассказывается, что будущий праведный халиф Умар однажды был так увлечен торговлей на рынке, что не услышал одно из наставлений Пророка, касающееся этики взаимоотношений гостя и хозяина [Сахих аль-Бухари, 2002, т. 1, с. 424].

В *сунне* Пророка встречаются *хадисы*, где повествуется о том, как Пророк принимал важные решения, касающиеся экономической политики молодого мусульманского государства. Так, однажды, когда резко возросли цены, люди обратились к Мухаммаду с просьбой сделать цены фиксированными. Пророк ответил: «Воистину, Аллах – фиксирующий цены. Он Берущий, Дающий и Обеспечивающий, и я надеюсь, что когда встречу Аллаха, никто из Вас не предъявит мне иск в том, что я ущемил чье-либо право (по крови и имуществу)»³. Таким образом, Пророк отверг возможность произвольного вмешательства государства в объективные законы рынка.

Если учесть важность и первостепенность Корана и *сунны* в жизни мусульман, неудивительно, что именно толкователи Священной Книги (*муфассирун*), рассматривая соответствующие экономические положения Священной Книги, дали толчок развитию их последующей интерпретации в мусульманской среде.

Со становлением мусульманско-правовой доктрины (*фикха*) анализом правового регулирования экономического поведения людей стали активно заниматься *факихи* (правоведы). Достаточно вспомнить труды имамов-основателей богословско-правовых школ в исламе: Абу Ханифы, Малика б. Анаса, аш-Шафи'и, Ибн Ханбалы, Джа'фара ас-Садика и Зайда б. 'Али, рассматривавших отдельные экономические проблемы в контексте шариата. Основатели *мазхабов* не писали специальных работ, посвященных исламской экономике. В основном они рассматривали отдельные контракты с точки зрения их соответствия шариату. Например, основатель и эпоним *зайдитского мазхаба* Зайд б. 'Али подробно изучал вопрос о соответствии шариату договора о продаже товара в кредит и пришел к выводу, что данный договор не противоречит исламскому запрету ростовщичества [подробнее об этом см.: *Recent Works...*].

Большая роль в развитии исламской экономической доктрины принадлежит мусульманским мыслителям и ученым-энциклопедистам.

3 | *Хадис*, приведенный у ат-Тирмизи, Ибн Маджи, Абу Да'уда [цит. по: Кардави, 2004, с. 240].

Достаточно назвать имена ал-Газали и Ибн Халдуна, известных далеко за пределами мусульманского мира.

Таким образом, важнейшей особенностью исламской экономической мысли является то, что большинство работ, затрагивающих экономическую проблематику (по крайней мере, вплоть до 60-х гг. XX в.) написаны богословами, правоведами и мыслителями.

Другая важная особенность исламской экономической мысли – это отражение в ней концепции единства человеческой личности, основанной, в свою очередь, на концепции единства Бога (*таухид*). В соответствии с данной концепцией, все аспекты человеческой жизни: моральные, интеллектуальные, социальные, исторические, демографические и политические – близко взаимосвязаны между собой. В связи с этим невозможно изучать экономические науки в отрыве от других наук. Подобный подход преобладал в исследованиях мусульманских экономистов вплоть до нашего времени [Chapra, 2001, p. 5].

Цель данной работы не предполагает анализа воззрений всех мусульманских ученых, писавших по экономическим вопросам. Автором будут рассмотрены лишь взгляды наиболее ярких представителей исламской экономической мысли, уделявших большое внимание в своих исследованиях собственно экономической проблематике. В связи с этим больший интерес для нас представляет, например, не выдающийся правовед Абу Ханифа, практически не касавшийся в своих трудах экономических вопросов, а его не менее талантливый ученик Абу Йусуф, написавший оригинальный труд по вопросам мусульманского налогообложения.

Одним из первых мусульманских авторов, в чьих работах затрагивалась экономическая проблематика, был выдающийся правовед **Абу Йусуф** (731–798)⁴. Во многом благодаря стараниям Абу Йусуфа *ханафитская* правовая школа получила широкое распространение в мусульманском мире.

Особенностью работ Абу Йусуфа, как и многих других трудов мусульманских богословов и правоведов того времени, является использование междисциплинарного подхода. Так, в самой известной книге Абу Йусуфа «*Китаб ал-харадж*» – по сути пособию по налогообложению – рассматриваются не только вопросы, касающиеся взимания подушной подати и налога на землю, но и связанные с земле- и водопользованием, государственным управлением и даже преступлениями и наказаниями⁵.

«*Китаб ал-харадж*» была написана Абу Йусуфом в бытность его Верховным судьей по заказу халифа Харуна ар-Рашида. Цель написа-

4 | Подробно экономические взгляды Абу Йусуфа рассмотрены в работах мусульманских исследователей А.А. Ислахи, М.Н. Сиддики, А.-А. ал-Маудуди и др.

5 | В одноименной книге «*Китаб ал-харадж*» другого автора – Кудамы б. Джа'фара – лишь одна из девяти частей посвящена налогам [см.: Абу Йусуф, 2001, с. XVIII].

ния данного сочинения была сугубо практическая – найти оптимальное соотношение между государственными доходами и расходами. Абу Йусуф писал свои работы в контексте рассмотрения ответственности правителя перед подданными. К слову сказать, подобные труды не были редкостью для мусульманского государства. Известно по меньшей мере 21 сочинение по вопросам налогообложения эпохи раннего ислама. Однако до наших дней дошло только три [Абу Йусуф, 2001, с. XXVII]. Первая книга подобного рода принадлежала перу Му'авийи б. Убайдаллаха б. Йасара ал-Аш'ари – *вазира* омейядского халифа ал-Махди.

В «*Китаб ал-харадж*» содержится значительное число *хадисов* – около 550 [Абу Йусуф, 2001, с. XXIX]. Однако Абу Йусуф не просто цитирует положения Корана и *хадисы*, – он приводит их в качестве подтверждения собственных юридических выводов. В то же время, например, книга известного знатока преданий Йахьи б. Адама является лишь компиляцией *хадисов*, правовых наставлений, афоризмов. Из собственно налоговых вопросов там рассматривались: порядок налогообложения земель, проблема установления права собственности на землю, статус немусульман при регулировании землепользования и др. При этом лишь 40 из приведенных Йахьей б. Адамом *хадисов* вошли в 6 наиболее авторитетных сборников суннитских преданий⁶.

Автор другого дошедшего до нашего времени труда по мусульманскому налогообложению Кудама б. Джа'фар написал «*Китаб ал-харадж*» с целью доказать, что существовавшая на тот момент (начало правления 'Аббасидов) налоговая система вполне соответствует шариату. Однако работа Кудамы не была оригинальна и представляла собой компиляцию мнений и высказываний других правоведов, в том числе и Абу Йусуфа. Поэтому интерес исследователя вызывает прежде всего «*Китаб ал-харадж*» Абу Йусуфа.

Анализируя многочисленные налоги и сборы, имевшие место в халифате, Абу Йусуф приходит к выводу, что государство должно по возможности избегать взимания чрезмерных поборов, ибо это, в конечном счете, можете привести к его, государства, деградации и гибели [Хрестоматия по исламу, 1994, с. 167]. Именно Абу Йусуф сформулировал принципы, ставшие впоследствии классическими для налогообложения: принятие налоговыми органами во внимание способности со стороны налогоплательщика выплачивать налог, взимание налога в удобное для налогоплательщика время, централизация налогового ведомства в государстве и др. Абу Йусуф выступал последовательным противником сдачи налогов на откуп, широко распространенной в мусульманском мире в то время.

6 | Наиболее авторитетными сборниками *хадисов* у суннитов считаются: 1) «*Ал-Джами' ас-сахих*» ал-Бухари; 2) «*Ал-Джами' ас-сахих*» Муслима; 3) «*Китаб ас-сунан*» Абу Да'уда ас-Сиджистани; 4) «*Ал-Джами' ал-кабир*» ат-Тирмизи; 5) «*Китаб ас-сунан*» ан-Наса'и; 6) «*Китаб ас-сунан*» Ибн Маджи.

Неодобрение ученого вызывали и так называемые незаконные (с точки зрения шариата) налоги: для содержания 'амилей (сборщиков налогов) и их жилищ, для обмера урожая, для перевозки доли халифа, для составления списков и реестров и др. [Сихарулидзе, 1955, с. 17].

Одной из важнейших идей, высказанных Абу Йусуфом, является положение о равенстве представителей всех наций и конфессий во всех случаях применения закона, если при этом не затрагиваются базовые принципы ислама [*Хрестоматия по исламу*, 1994, с. 167–168]. Таким образом, утверждение, что в торговых и финансовых вопросах нет никаких изъятий в пользу мусульман, не могло не способствовать укреплению деловых отношений халифата с другими государствами, развитию свободной торговли.

В вопросах ценообразования Абу Йусуф был сторонником того, что цены устанавливает Аллах, поэтому рост предложения товаров не должен порождать низких цен, а, в свою очередь, увеличение спроса не должно автоматически приводить к поднятию цен.

Абу Йусуф выступал активным сторонником системы раздела урожая между арендодателем и арендатором, критикуя существовавшую практику взимания фиксированной арендной платы с арендатора. Ученый ставил во главу угла при взимании налогов фактическую возможность со стороны налогоплательщика уплачивать тот или иной налог, предлагая использовать в налоговой практике государства прогрессивную шкалу налогообложения.

Кроме того, Абу Йусуф выдвигал конкретные практические предложения по эффективной реализации долгосрочных проектов с использованием государственных средств, таких как возведение мостов и дамб, прорытие каналов и т.п.

Уже в более позднее время среди ученых, высказывавших экономические идеи, было немало правоведов.

Андалусский теолог и правовед Абу Мухаммад 'Али б. Ахмад **Ибн Хазм** (994–1064) был известен как последователь исчезнувшего еще в Средние века *захиритского мазхаба* и ярый противник *маликитской* правовой школы. По свидетельству сына Ибн Хазма, ученый написал около 400 работ по различным отраслям знания (теологии, юриспруденции, логике, истории и др.), однако до нашего времени дошло менее 40 [*Economic Thought of Ibn Hazm*]. Один из наиболее известных научных трудов Ибн Хазма – полемический трактат «Книга решений относительно религий, сект и толков» («*Ал-Фисал фи-л-милал ва-л-ахва' ва-н-нихал*»). Однако широкой читающей публике во всем мире Ибн Хазм известен прежде всего как автор высокохудожественного произведения о любви – «Ожерелье голубки» («*Таук ал-хамама*»).

В своих трудах Ибн Хазм касался, в том числе и экономических проблем. Его интересовали прежде всего такие вопросы, как проблема

преодоления бедности и удовлетворения основных потребностей людей, эффективность выплаты *заката* и других налогов, земельные отношения и др.

По мнению ученого, не только государство должно обеспечивать минимальные потребности людей (предоставление еды, питья, одежды и крова). Если богатые будут уклоняться от помощи бедным, то правитель государства должен принудить их поделиться частью своего богатства с бедняками (при условии, что средств, полученных от *заката*, недостаточно для удовлетворения основных потребностей нуждающихся) [*Economic Thought of Ibn Hazm*].

Ибн Хазм подчеркивал важную роль *заката* в деле преодоления пропасти между богатыми и бедными. Тот, кто отказывался от уплаты очистительного налога, должен был быть принужден к этому силой. Злостные же неплательщики могли быть даже признаны вероотступниками! Поскольку выплата *заката* является частью долга верующего перед Аллахом, то после смерти лица, не выплатившего при жизни *закат*, положенная часть оставленного имущества должна пойти на уплату данного очистительного налога. Неуплаченный *закат* не может ни при каких условиях быть признан так называемым безнадежным долгом, т.е. долгом, который едва ли возможно взыскать. Напротив, обязательство перед Аллахом является безусловным и не может быть отменено.

Что касается других налогов, то они имеют право на существование, если при этом не нарушается шариат. При введении новых налогов правителю необходимо учитывать прежде всего интересы людей. Отмечая прямую зависимость между благосостоянием налогоплательщиков и благополучием государства, Ибн Хазм предостерегал против чрезмерных, разорительных для людей налогов, поскольку в случае невозможности со стороны налогоплательщиков уплачивать налог, налоговая система станет в скором времени неэффективной. Слова ученого тем более актуальны, что в то время во многих частях мусульманского мира взимались налоги, которые люди неспособны были выплатить, даже если работали на пределе своих возможностей.

В отличие от большинства правоведов, Ибн Хазм считал недозволенной сдачу земель сельскохозяйственного назначения в аренду. Собственник такой земли мог либо сам обрабатывать свой участок, либо заключить соглашение о разделе урожая с тем, кто будет работать вместо него на земле [*Recent Works...*].

Современные исследователи исламской экономики считают, что экономическая мысль средневековья достигла расцвета в трудах таких ученых-энциклопедистов, как ал-Газали, Ибн Таймийа, Ибн Халдун и др.

Как уже говорилось выше, средневековые мусульманские авторы не создавали отдельных работ, посвященных исключительно экономическим вопросам. Их подход мы называем междисциплинар-

ным, когда сугубо экономические вопросы рассматривались в контексте других проблем: отношений правителя и подданных, мусульман и немусульман, исполнения верующими религиозных обязанностей и др.

Например, для выдающегося мусульманского богослова, философа и правоведа Абу Хамида Мухаммада б. Мухаммада **ал-Газали** ат-Туси (1058–1111) соблюдение норм ислама в экономической жизни (при условии, что подобная экономическая деятельность приносит пользу людям) – это тоже своего рода поклонение Всевышнему, часть исполнения верующими своих религиозных обязанностей (*фард кифайа*), что можно встретить и в протестантской этике бизнеса [Ghazanfar, Islahi, 1419 (1999), p. 9]. Один из доводов в пользу подобного подхода: если мусульмане не будут обращать внимания на экономику, то это приведет к экономическим проблемам в обществе, что в конечном счете может нанести вред самому исламу, поскольку будет ослаблена его материальная база.

По мнению большинства мусульманских правоведов, основанному на известном *хадисе*, гораздо большую пользу исламу принесет не тот, кто целые дни проводит в молитве и, ничего не делая, материально зависит от других людей, а тот, кто активно участвует в экономической деятельности, тем самым принося пользу обществу и религии: «Все создания зависят от Аллаха, и больше всех Аллах любит того, кто более всего полезен его созданиям. А если ты скажешь: «Люди бывают трех видов: человек, который занимается своей будущей жизнью в ущерб настоящей, – этот в выигрыше. Человек, сегодняшняя жизнь которого отвлекает его от следующей, – этот гиблый человек. И человек, который занимается ими обеими, – этот подвергается опасности и рискует, и победитель лучше, чем подвергающийся опасности», то знай, что в этом есть секрет, это о том, что высокого положения можно достичь, лишь преодолев опасности» [Абу Хамид аль-Газали, 2004, с. 119]. Таким образом, наиболее предпочтительный путь – избрание некоей золотой середины между мирской и духовной жизнью.

Более того, ал-Газали при изучении эсхатологических вопросов высказывает мнение, что одним из мотивов разделения Аллахом суток на день и ночь было стремление предоставить светлое время суток для удовлетворения мирских нужд [Ghazanfar, Islahi, 1419 (1999), p. 8].

Иными словами, ал-Газали не призывает к аскетизму и отстраненности от мирской жизни: «И если ты обратишь внимание на богатство Сулеймана и положение пророка, что было дано ему, то поймешь, что аскетизм – аскетизм в душе, а не в бедности» [Абу Хамид аль-Газали, 2004, с. 121].

В самом известном труде ученого «Воскрешение наук о вере» (*Ихйа' 'улум ад-дин*) сочетаются две интерпретации бедности. С одной стороны, человек должен стремиться к бедности, поскольку она явля-

ется похвальной «стоянкой»⁷, качеством, приближающим человека к совершенству. С другой стороны, бедность описывается как несчастье, посланное людям свыше [Абу Хамид аль-Газали, 1980, с. 69].

Аллах предусмотрел все существующие на Земле блага для того, чтобы человек ими пользовался (Коран). Однако человек не должен превращать имеющиеся в его распоряжении активы в сокровище, поскольку это будет противоречить целям, начертанным Аллахом. Иными словами, средства должны использоваться так, как предписал Аллах, а пустое накопительство или, хуже того, ростовщические операции являются нарушением установленных Всевышним правил. Ал-Газали уподоблял тех, кто копит деньги ради денег, тому, кто держит в заточении правителя государства, не давая ему возможности выполнять его функции [Ghazanfar, Islahi, 1419 (1999), p. 29].

В другой работе ал-Газали, «Эликсир счастья» («*Кимийа-йи са'адат*»), которую некоторые исследователи до сих пор ошибочно считают популярным переложением «Воскрешения наук о вере» [см. об этом: Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси, 2002, с. XXI–XXIII], подробно рассматриваются вопросы, связанные с *закатом*, в контексте роли государственных финансов в мусульманской общине. Однако больше внимания ал-Газали уделяет не собственно экономическим и правовым аспектам сбора и распределения данного налога, а этическим аспектам. Ученый дает рекомендации как тому, кто выплачивает *закат*, так и тому, кто принимает его, чтобы обе стороны не формально подходили к исполнению всех требований, связанных с очистительным налогом, а делали это всем сердцем. Однако ал-Газали не отрицает возможность введения правителем новых, не предусмотренных шариатом налогов, если того требуют интересы верующих и государства.

При этом ученый с сожалением констатировал: «Государственные финансы в наше время полностью или в большинстве своем основаны на незаконных источниках... Законные источники, такие, как *закат*, *садака* (добровольное пожертвование на различные благотворительные цели. – Р.Б.), *фай'* (имущество, полученное мусульманами от иноверцев мирным путем. – Р.Б.) и *ганима* (военная добыча, изъятая у врагов мусульман после окончания боевых действий. – Р.Б.), не существуют⁸. *Джизйа* (подушная подать с иноверцев, – Р.Б.) существует, но собирается незаконным образом. В то же время имеют место различные налоги, налагаемые на мусульман, конфискация их собственности, взяточничество и все виды несправедливости» [Ghazanfar, Islahi, 1419 (1999), p. 39].

Изучая сочинения ал-Газали нельзя не отметить, что им свойственна некоторая противоречивость. По мнению Ибн Рушда, она объяс-

7 | Стоянка (*макам*) – важный *суфийский* термин, означающий стоянку на мистическом пути. Достижение любой из стоянок, число которых варьировалось в *суфийских* сочинениях от 7 до 100, требует перманентного самосовершенствования со стороны *суфия*.

8 | Подробнее о категориях *фай'* и *ганима* см. далее.

няется тем, что ал-Газали обращался в своих книгах в разных случаях к разной читательской аудитории, стараясь говорить с философом на языке философии, а с суфием на языке суфизма и т.д. [Ислам..., 1991, с. 52]. Благодаря такому подходу, в работах ал-Газали иногда можно обнаружить, на первый взгляд, взаимоисключающие друг друга высказывания.

Высказывая важные суждения, касающиеся действия различных рыночных механизмов (в том числе при рассмотрении законов спроса и предложения), ученый, тем не менее, иногда игнорировал законы рынка, целиком полагаясь на моральные ценности как регулятор экономической активности [подробнее об этом см.: Ghazanfar, Islahi, 1419 (1999), p. 21].

Выдающийся теолог, суфий и правовед Таки ад-дин Ахмад **Ибн Таймийа** (1263–1328), как и другие его предшественники, не является, строго говоря, экономистом в современном понимании этого слова. Однако именно этот ученый высказал идеи, которые оказали влияние на последующих мусульманских авторов, писавших на экономические темы [подробно об экономических взглядах Ибн Таймийи см.: Islahi, 1988; Islahi, 1985, p. 55–56 etc].

Ибн Таймийа подчеркивал важность роли государства в регулировании экономических отношений. Как и другие мусульманские авторы, писавшие о государстве, он затрагивал в своих работах значение такого института, как *хисба*⁹. По мнению ученого, основной целью *хисбы* является поощрение того, что общеизвестно как благое (*ал-ма'руф*), и запрет того, что общеизвестно как предосудительное (*ал-мункар*), в тех сферах, на которые не распространяются полномочия губернаторов, судей или других официальных представителей государства [Economic Concepts...]

Посредством *хисбы* государство может осуществлять контроль над торговлей, промышленностью, сферой услуг, стандартизацией продукции, предотвращать преступления ростовщиков. Однако *хисба* не должна исчерпываться исключительно экономической сферой. С помощью данного института государство может следить за исполнением верующими религиозных обязанностей, к числу которых, помимо прочего, как известно, относится выплата очистительного налога – *заката*.

Ибн Таймийа рассматривал *закат* в качестве одного из трех основных источников государственных доходов наряду с *ганимой* и *фай'*:

1) *Закат*. Как и многие другие юристы, Ибн Таймийа подчеркивал одну из главнейших функций *заката* – преодоление разницы между богатыми и бедными. Ученый объяснял причину, по которой ставка очистительного налога не может быть единой. Основным критерием

9 | *Хисба* – контроль за соблюдением норм шариата в различных сферах общественной жизни. В более узком значении: контроль за торгово-ремесленной деятельностью (качеством товаров, правильностью мер и весов и т.п.), а также поведением людей в общественных местах.

определения ставок *заката* является труд. Чем больше труда затрачено на получение того или иного вида дохода, тем ниже должна быть ставка очистительного налога.

Ибн Таймийа достаточно подробно изучал вопрос о том, можно ли выплачивать *закат* деньгами. Анализируя точки зрения своих предшественников, он занял промежуточную позицию, полагая, что в ряде случаев удобнее платить натурой, но иногда уплата *заката* в денежном эквиваленте предпочтительнее. Все зависит от конкретных обстоятельств. Так, например, если товары, полученные в виде *заката*, нужно транспортировать для распределения в другую местность и обеспечить их сохранность, то это потребует дополнительных расходов. Очевидно, в такой ситуации предпочтительнее уплачивать *закат* деньгами.

2) *Ганима*. Трактовка *ганимы* Ибн Таймийей мало чем отличалась от трактовки этого источника дохода, данной другими юристами. Ученый понимает под *ганимой* военную добычу, изъятую у немусульман после окончания боевых действий.

3) *Фай'*. В понятие *фай'* Ибн Таймийа включал все остальные (кроме *заката* и *ганимы*) доходы государства, что отличается от классической трактовки *фай'* как имущества, получаемого мусульманами от иноверцев мирным путем, а не на поле боя [*Ислам...*, 1991, с. 248].

При этом, в отличие от *заката* и *ганимы*, *фай'* предназначается всем категориям населения государства и даже более того – последующим поколениям.

Важно также отметить, что, в отличие от других мусульманских ученых, Ибн Таймийа не ограничивает источники дохода государства *закатом* или другими, разрешенными шариатом налогами. Он предусматривает возможность учреждения иных налогов. В своей аргументации ученый критикует тех, кто считает, что введение новых налогов является недозванным новшеством (*бид'а*) и ссылается на *хадис*, переданный Фатимой и приведенный у ат-Тирмизи, что верующие должны выплачивать иные налоги кроме *заката* [*Economic Concepts of Ibn Taimiyyah*]. До этого подобную точку зрения отстаивал лишь Ибн Хазм.

Ибн Таймийа осуждал уклонение от уплаты налога, даже если этот налог несправедлив. Объясняется это тем, что если кто-то уклонится от выплаты такого налога, то его доля пропорционально распределится между другими его единоверцами, усиливая налоговое бремя. Ученому принадлежит следующее правило: «Даже если налог в основе своей несправедлив, лицо, уполномоченное собирать налоги, должно проявить справедливость в этом несправедливом деле» [*ibid.*]. Он обращал внимание, что при взимании налогов не должно быть исключений, поскольку люди тяжело переносят такой дифференцированный подход.

Однако Ибн Таймийа более подробно пишет о государственных расходах, чем о доходах. Он выделял такие приоритетные направления государственных расходов, как помощь бедным¹⁰, снаряжение армии и другие оборонные нужды¹¹, поддержание внутреннего порядка в государстве, пенсии и зарплаты чиновникам, образование и др.

В основе разделения государственных доходов на три категории лежит не только происхождение их источников, но и классификация бенефициариев, или получателей данных средств.

Так, *ганима* и *закат* должны распределяться так, как это установлено в Коране (см.: 8:41; 9: 60; и др.). Кроме того, Ибн Таймийа считал, что главными критериями для получения *заката* являются исполнение мусульманином своих обязательств и поддержка ислама (если речь идет о немусульманах). Однако, если правитель несправедлив, то можно, минуя правителя, направлять *закат* непосредственно получателям средств от данного очистительного налога. *Закат* должен выплачиваться, даже если в местности, где он собирается, нет тех, кому он предназначается.

Глава государства имеет не больше прав на государственный доход, чем обыкновенный гражданин. В защиту данного довода Ибн Таймийа ссылается на слова халифа Умара, сравнивавшего правителя с лицом, которому его спутники доверили в пути свою собственность на сохранение, и он не может претендовать на то, что не принадлежит ему [*Economic Concepts of Ibn Taimiyyah*].

Среди других экономических проблем Ибн Таймийа подробно изучал вопросы ценообразования и функций денег.

При рассмотрении вопросов ценообразования ученый оперировал таким понятием, как «справедливая цена». Само понятие «справедливая цена» придумано не Ибн Таймийей, оно упоминается в хадисах. Например: «По свидетельству Абу Хурайры, который передал слова Посланника Аллаха: “Отпускающий на волю раба, которым он владеет совместно с кем-либо, должен выплатить (совладельцу) его часть (стоимости этого раба), а если у него нет денег, то раба следует оценить по справедливости и предоставить ему посильную работу (чтобы он мог выплатить остаток)”» [Сахих аль-Бухари, 2002, т. 2, с. 48]. Упоминание о справедливой цене встречается и в высказываниях праведных халифов Умара и Али.

Ученый различает этико-правовые и экономические аспекты справедливой цены. Он использует термин «эквивалентная компенсация», когда речь идет об этико-правовых аспектах, и «эквивалентная цена», когда имеются в виду экономические аспекты. По мнению Ибн Таймийи, эквивалентная компенсация – сравнительно прочный фак-

10 | В отличие от многих ученых и суфиев, Ибн Таймийа не идеализировал бедность.

11 | Будучи современником завоевания монголами значительной части мусульманского мира, Ибн Таймийа считал, что оборона государства столь важна, что средства на нее могут выделяться как из категории *фай'*, так и из *заката* и *ганимы*.

тор, зависящий от установленного обычая, в то время как эквивалентная – величина меняющаяся, зависящая от законов рынка и поведения его участников [*Economic Concepts of Ibn Taimiyyah*].

Ибн Таймийа считал, что когда все идет по законам рынка и цены растут по причине нехватки товаров (что вызвано уменьшением предложения¹²) или благодаря росту населения (что вызвано увеличением спроса), то государству не следует оказывать давление на рынок с целью установления фиксированных цен. Анализируя причины роста цен, Ибн Таймийа опровергает распространенный в те времена взгляд, что единственной причиной повышения цен является сговор и другие нарушения со стороны продавцов. Он убедительно показывает роль законов рынка, именуемых им как действо Аллаха, указывая на объективность рыночных законов.

Ибн Таймийа рассматривает труд как товар, подверженный тем же законам спроса и предложения. Здесь он использует термин «эквивалентная оплата труда», которая может быть зафиксирована так же, как и эквивалентная цена. Например, если люди нуждаются в каких-либо услугах, но те или иные специалисты не спешат предоставлять их, то государство может установить эквивалентную заработную плату с тем, чтобы работник не мог требовать больше, чем установленная ставка, а государство не могло бы уменьшать его вознаграждение за труд.

К понятиям «эквивалентная цена» и «эквивалентная оплата труда» тесно примыкает понятие «эквивалентной прибыли». Ибн Таймийа здесь опирается на *хадис*, в котором сказано, что продавцу запрещено обогащаться за счет ограниченного в средствах покупателя. В связи с этим торговец не должен получать за счет нуждающегося человека прибыль большую, чем за счет других покупателей, используя его нужду и зависимое состояние. Например, паломнику, намеревающемуся совершить *хаджж*, требуется специальная одежда (*ихрам*). Он не может обойтись без нее и так или иначе должен ее приобрести, но торговцу запрещено использовать эту зависимость и назначать завышенную (несправедливую) цену.

Ибн Таймийа полагал, что фиксирование цен – это крайняя мера, необходимая тогда, когда участники рынка (прежде всего, продавцы) ведут себя несправедливо, – особенно, если речь идет о жизненно важных товарах. По мнению ученого, есть два способа фиксирования цен: справедливый и действительный (законный) и несправедливый и недействительный (незаконный). Однако в любом случае, прежде чем осуществлять политику фиксирования цен, государству необходимо всесторонне обсудить указанную проблему с участниками рынка (чтобы учесть их интересы).

12 | Под выражением «уменьшение количества товара» Ибн Таймийа понимал то, что в наши дни называется уменьшением предложения. В то же время «рост населения» означает в терминологии Ибн Таймийи рост спроса.

Ибн Таймийа категорически осуждает монополию, равно как и монополию, однако, в отличие от некоторых мусульманских экономистов и правоведов, он не запрещает покупателям покупать товар у монополистов. По мнению Ибн Таймийи, такой запрет привел бы к проблемам, одной из которых является дефицит товаров. Однако, если товар был приобретен покупателем по чрезмерной цене, то он вправе расторгнуть договор.

При рассмотрении функций денег Ибн Таймийа ясно выделяет две важнейшие: меры стоимости и средства обмена. Он подробно рассматривал вопросы, связанные с понижением стоимости денег. В эпоху, когда жил Ибн Таймийа, широко практиковалось то, что мусульманские правоведы называют торговлей деньгами. Для производства денег мамлюкские султаны не только пользовались имевшейся в наличии государственной медью, но и импортировали ее из других стран.

Изучая вопросы денежного обращения, Ибн Таймийа пришел к выводу, что чеканка ничем не обеспеченных денег приводит к следующим последствиям: люди начинают утрачивать доверие к валюте, что, в свою очередь, порождает инфляцию; не заключаются долгосрочные контракты; люди, получающие фиксированную заработную плату, теряют в доходах; нарушается стабильность во внутренней и внешней торговле и т.п. В итоге ученый высказал идею, которая много столетий спустя нашла отражение в том, что было названо Законом Грэшема: плохие деньги вытесняют из обращения хорошие (т.е. монеты из обесценившегося металла вытесняют в обращении монеты из другого металла в условиях биметаллизма).

Ибн Таймийа описывает ситуацию, когда параллельно с находящейся в обращении монетой выпускается другая, сделанная из неравноценного металла, что в итоге приводит к постепенному вытеснению последними более ценных монет. А монеты из более ценного металла, которые начинают рассматриваться как товар и уже не могут использоваться по той стоимости, которую они олицетворяли раньше, постепенно перетекают в страны, где вытесняют местную, более слабую валюту. Как следствие люди будут получать меньше денег за товары, которые они приобрели по более высокой цене. Товары начинают дешеветь. Таким образом Ибн Таймийа раскрыл одну из важнейших составляющих Закона Грэшема, указав на утеkanie денег за границу, не упомянув, однако, о таких способах их изъятия из оборота, как накопление и переплавка [*Economic Concepts of Ibn Taimiyyah*].

Ученик Ибн Таймийи Шамс ад-Дин Абу Абдалла Мухаммад б. Аби Бакр, или **Ибн Каййим** ал-Джаузийя (1292–1350), анализировал в своих работах как общие вопросы, которые можно охарактеризовать как экономическую философию ислама, так и конкретные проблемы, с которыми сталкивалась и сталкивается мусульманская община: особенности ценообразования в мусульманском государстве, преодоление пропасти

между богатыми и бедными, толкование исламского запрета ростовщичества, роль *заката* в экономике и др.

Подобно своему учителю, Ибн Каййим не считал богатство пороком. Сам факт владения материальными ценностями не является, по мнению ученого, признаком милости Аллаха, равно как отсутствие каких-либо средств к существованию отнюдь не свидетельствует о немилости Аллаха. Главное преимущество богатства, – вслед за ал-Газали и Ибн Таймийей полагал Ибн Каййим, – стоит в том, что оно позволяет верующему выполнять все предписания ислама, в том числе совершать такие недоступные для бедного человека действия, как: паломничество (*хаджж*), строительство общественно полезных объектов, широкая благотворительная деятельность, брак и др. В качестве примера Ибн Каййим ссылаясь на биографии многих сподвижников Пророка Мухаммада и других признаваемых исламом пророков (Да'уда, Сулеймана), которые были весьма состоятельными людьми, что не мешало им добросовестно выполнять свои религиозные обязанности, подавая пример другим верующим [*Economic Thought of Ibn al-Qayyim*].

Выступая за незыблемость частной собственности, Ибн Каййим считал, что право собственности может быть ограничено в интересах общества. Однако, если государство производит какие-либо действия, нарушающие или ограничивающие чье-либо право собственности, оно должно выплатить потерпевшей стороне соответствующую компенсацию.

Ибн Каййим разделял общепринятую среди мусульманских ученых точку зрения, что *закат* позволяет стирать границы и сглаживать противоречия между богатыми и бедными и фактически выполняет функцию ограничения права собственности отдельных лиц в интересах общества.

Ибн Каййим поясняет причину, по которой установлены различные ставки *заката* (20% – с сокровищ; 10% – с урожая, для получения которого потребовалось лишь возделывание и засеивание земли; 5% – с урожая, если потребовалось вложение большего труда, в том числе орошение искусственным способом; 2,5% – когда требуется продолжительный труд в течение года). Если бы была установлена единая ставка *заката*, – полагал ученый, – то это привело бы к утрате у людей стимула к работе [*ibid.*]. Подобные взгляды перекликаются со взглядами Ибн Таймийи.

Ибн Каййим подробно рассматривал вопросы, связанные с запретом ростовщичества (*риба*). По его мнению, в Коране ясно и недвусмысленно поставлен знак равенства между *риба* (ростовщичеством) и процентом, поэтому все рассуждения о допустимом и чрезмерном проценте с точки зрения шариата не имеют никакой силы. Равно как и всевозможные уловки, направленные на то, чтобы скрыть под другим названием ростовщические операции. В полном соответствии с ключевыми положениями и принципами шариата Ибн Каййим считал, что главное

не то, как назван тот или иной контракт или в какую форму он облечен, а сама сущность и цели данного договора.

Выступая последовательным сторонником того, что деньги выполняют преимущественно функции средства обращения и меры стоимости, ученый отрицал за деньгами функции товара, опираясь на серию известных *хадисов*, где содержится запрет на обмен золота на золото, серебра на серебро, а также некоторых продуктов питания друг на друга в неравной пропорции [Сахих аль-Бухари, 2002, т. 1, с. 438–440]. Ученый предлагал закрепить за деньгами функцию своего рода фиксированного ценового инструмента, не подверженного изменениям в его стоимости. В своих работах Ибн Каййим выступал сторонником биметаллизма.

Вместе с тем, отрицая возможность обмена золота на золото и серебра на серебро, Ибн Каййим допускает покупку золотых и серебряных изделий за золото и серебро соответственно, поскольку изделия из драгоценных металлов – это уже товар, в то время как золото и серебро как в слитках, так и в виде монет таковым не являются [*Economic Thought of Ibn al-Qayyim*].

Обращая внимание на то, что продукты питания выполняют функцию обеспечения одной из важнейших потребностей людей, Ибн Каййим выступал противником их продажи в кредит, считая, что если позволить людям делать это, то они никогда не будут продавать продукты немедленно в надежде получить в будущем большую прибыль.

Ибн Каййим вслед за Ибн Таймийей рассматривал вопрос о справедливой цене. Справедливая цена – это, по его мнению, обычная цена, устанавливаемая посредством рыночных механизмов. В случае если таковая не была установлена с помощью рыночных механизмов, ее необходимо зафиксировать. Главной целью справедливой цены является поддержание справедливости среди членов общества и обеспечение руководства для властей в деле защиты людей от эксплуатации. В целом же Ибн Каййим развивает или почти дословно воспроизводит идеи, изложенные Ибн Таймийей в книге «Институт *хисбы* в исламе» («*Ал-хисба фи-л-ислам*»).

При этом Ибн Каййим, как и многие его предшественники, описывал идеальную модель, а не то, что фактически имело место в эпоху, современником которой он был. В экономических вопросах он, в отличие от более ранних исламских мыслителей, уделял больше внимания сельскохозяйственным вопросам, чем вопросам торговли. При анализе экономических проблем Ибн Каййим руководствовался такими критериями, как справедливость (*‘адл*), общественный интерес (*ал-маслаха ал-‘амма*), используя такой метод мусульманской юриспруденции, как превентивные меры, направленные на защиту справедливости и общественного интереса (*сadd аз-зара’и*)¹³.

13 | Суть *сadd аз-зара’и* состоит в том, что какое-либо дозволенное действие может быть запрещено в случае, если оно может привести к недопустимым результатам.

Особое место в ряду мусульманских экономистов средневековья принадлежит первому в мире социологу, ученому-энциклопедисту ‘Абд ар-Рахману Ибн Мухаммаду **Ибн Халдуну** ал-Хадрами (1332–1406). Самой крупной работой Ибн Халдуна является «Большая история», или «Книга поучительных примеров и диван сообщений о днях арабов, персов и берберов и их современников, обладавших властью великих размеров» («*Kitab al-‘ibar...*»). Однако большую известность приобрело не само указанное сочинение в целом, а «Введение» («*Мукаддима*») к нему, где на основе экономических взглядов рассматривается родоплеменная организация кочевых и оседлых бедуинских племен, содержится информация о социально-экономической жизни эпохи, в которую жил Ибн Халдун¹⁴.

После смерти Ибн Халдуна «*Мукаддима*» оказалась временно забытой, и только спустя почти пять веков на нее обратили внимание исследователи. Долгое время оставалось в тени и имя самого Ибн Халдуна, хотя по мнению ряда исследователей (в том числе и западных), этот великий ученый, заложивший краеугольные камни в основание современной экономической теории, не меньше, чем Адам Смит заслуживает право называться «отцом экономики» [Ibrahim M. Oweiss]. Так, известный американский экономист и социолог Й. Шумпетер, считающий Адама Смита одним из величайших философов, внесшим неоценимый вклад в экономическую науку, признает, что «в области экономической мысли Ибн Халдун был даже более оригинален, чем Адам Смит, хотя он и опирался на переработанные им идеи предшественников – такие, как разделение труда в “идеальном” государстве Платона, анализ сущности и природы денег у Аристотеля, идеи Тахира ибн ал-Хусайна¹⁵ об управлении государством» [цит. по: Ibrahim M. Oweiss].

У Ибн Халдуна много ценных выводов и соображений по экономическим вопросам, – при этом важно, что многие вещи он вывел умозрительно. Одним из главных достоинств Ибн Халдуна как экономиста является то, что он впервые высказал мысль о прогрессивном развитии общества, независимо от каких-либо внешних воздействий. В основу взглядов Ибн Халдуна на ход исторического процесса положена не эволюция политического строя, а эволюция форм хозяйства – от кочевого быта к городской жизни. Внутренним источником развития общества ученый считал трудовую деятельность людей [Шапра, 2001, р. 6].

14 | На русском языке подробный анализ «*Мукаддимы*» см.: [Бациева, 1965]. Выборочный перевод некоторых частей «*Мукаддимы*», сделанный С.М. Бациевой, см.: [Избранные произведения..., 1961]. Эти же фрагменты, дополненные рядом отрывков в переводе А.А. Игнатенко см.: [Игнатенко, 1980]. См. также перевод А.В. Душак и А.Ш. Столыпинской и статью И.Л. Алексеева в данном номере (с. 6-30).

15 | Тахир ибн ал-Хусайн – основатель династии Тахиридов, фактический правитель Хорасана в 821–822 гг. Известен как мудрый и справедливый правитель, оставивший одному из своих сыновей ‘Абдаллаху письмо-наставление, содержащее важные советы по управлению государством. В русском переводе письмо было опубликовано отечественным востоковедом А.Э. Шмидтом [см.: *Бюллетень...*, 1925, № 8].

Ибн Халдун так же, как и его предшественники, рассматривал экономические вопросы в контексте других проблем, используя междисциплинарный подход. Большое внимание ученый уделял географическому фактору и его влиянию на экономическую активность людей при добывании ими средств к существованию. В этом его сходство с представителями концепции географического детерминизма (Ш.-Л. Монтескье, Р. Элизе, и др.). Ибн Халдун полагал, что в зависимости от того, какие возможности предоставляет географическая среда человеку, развиваются его потребности, – сначала в пище, жилье, а по мере их удовлетворения – духовные запросы в сфере науки, искусства. Таким образом, у человека, который живет в умеренном климате, климат стимулирует стремление к труду, а у тех, кто проживает вне данного пояса (к северу и к югу), такой стимул соответственно ослабевает [Мухаммед Хейр Зейдан, 1982, с. 7].

Однако в каком бы климате человек не проживал, он не может выжить и добыть средства к существованию в одиночку. «Человеку необходима во всем помощь ему подобных; если не будет такой взаимной помощи, то человек не сможет добыть себе пропитание, и не сможет жить, ибо Бог предопределил ему необходимость в пище для жизни. Ему без оружия не удастся защитить свою жизнь. Его растерзают звери, и настигнет его преждевременная гибель, и прекратится род человеческий. А если существует взаимная помощь, то добудет он пищу для пропитания и орудие для защиты. Тогда исполнится мудрое предназначение Аллаха о существовании человека и сохранении рода его. Таким образом, это объединение необходимо для рода человеческого» [Ибн Халдун, 2001, с. 486].

Вместе с тем, по мнению Ибн Халдуна, «условия, в которых живут поколения, различаются в зависимости от того, как люди добывают средства к существованию» [Игнатенко, 1980, с. 131]. В соответствии с классификацией ученого, люди делятся на две категории: тех, кто добывает средства к существованию естественным путем (животноводство, земледелие), и тех, кто пребывает в состоянии цивилизации. Люди из первой группы не в состоянии добыть то, что превышает пределы их потребностей, или, иными словами, находятся в состоянии примитивности.

Но с появлением излишка, чей размер превышает объем человеческих потребностей, общество эволюционирует из состояния примитивности в состояние цивилизации, что, в конечном счете, может привести к кризису перепроизводства, пассивности, застою и гибели такого общества [Степанянц, 2001, с. 65].

При этом людям мало объединиться. Человечество объективно нуждается в институте государства. Основное предназначение государства, по Ибн Халдуну, – обеспечение нормальных условий для общественной жизни, обеспечение условий производства и товарообмена [Мухаммед Хейр Зейдан, 1982, с. 11]. Государству также принадлежит

функция активизации экономической жизни, улучшения условий спроса на производство товаров. Кроме того, государство обеспечивает самый большой рынок, на котором находят сбыт все товары [там же].

При этом рост благосостояния людей находится в прямой зависимости от политического положения государства. Уподобляя государство человеческому организму, Ибн Халдун считал, что каждое государство обречено на гибель, переживая, как правило, пять фаз своего развития: от фазы победы до фазы растрат и расточительства [Игнатенко, 1980, с. 90].

Само развитие цивилизации идет, по мнению Ибн Халдуна, от «*умран бадави*» (сельской жизни) к «*умран хадави*» (городской жизни), которая и является высшей и последней формой развития общества. Под термином «*умран*» Ибн Халдун понимает совокупность ряда социальных, экономических и демографических понятий [Мухаммед Хейр Зейдан, 1982, с. 8].

На благосостояние государства и его граждан существенное влияние оказывает численность населения. Увеличение населения в государстве неизбежно приводит к увеличению спроса на продукты труда (то есть имеется в виду то, о чем писал Ибн Таймийа). Чем больше людей проживает в том или ином городе, тем больше материальных благ выпадает на душу населения. В свою очередь, рост благосостояния благоприятствует росту населения. (Последнее положение Ибн Халдуна отражает менталитет восточных народов и не всегда может быть применено к народам западным, особенно если речь идет о современности. На Западе в последние десятилетия наблюдается обратная тенденция: состоятельные семьи не спешат обзаводиться многочисленным потомством, многодетные семьи стали уделом бедных).

Взаимопомощь и объединение между людьми напрямую связаны с разделением труда, проистекающим из нужд человека в разных орудиях¹⁶. Разделение труда позволяет производить больше продуктов как для удовлетворения нужд производителя, так и для обмена. Разделение труда лежит в основе создания необходимых условий для производства прибавочного продукта, становящегося предметом обмена [Ibn Khaldun's Analysis...].

С.М. Бациева справедливо указывает, что Ибн Халдун был первым известным в настоящее время экономистом, разгадавшим тайну стоимости, – он первый увидел в труде субстанцию стоимости [Бациева, 1965, с. 172].

Человеческий труд, по Ибн Халдуну, является источником не только общественного развития, но и индивидуального существования. «Всякий доход, – пишет ученый, – из которого люди извлекают пользу, соответствует стоимости их труда. Если бы кто-нибудь совсем не рабо-

16 | Однако Ибн Халдун был далеко не первым в мусульманском мире, кто писал о разделении труда. До него подобные вопросы изучали Шамс ад-дин ас-Сарахси, Джа'фар ад-Димашки и др.

тал, то он лишился бы всякого дохода. Стоимость дохода определяется затраченным трудом» [цит. по: Мухаммед Хейр Зейдан, 1982, с. 10].

Однако теория Ибн Халдуна наталкивалась на противоречие, проистекавшее из того, что знатные люди, не вкладывавшие практически никакого труда, имели больший доход, чем бедняки, посвящавшие труду большую часть своей жизни. Данное противоречие ученый объяснил тем, что доход знатного человека формируется за счет того, что на него работают другие, которые не получают взамен чего-либо эквивалентного их труду. Так, например, излишки продукта в сельском хозяйстве и ремесле представляют собой различные формы избыточного труда, который присваивается влиятельными людьми [там же].

Ибн Халдун разделил потребительные стоимости на *ризк* и *касб*. Все, что человек приобрел благодаря своим способностям и вложенному труду, называется *касб*, – термин, который можно перевести как «достояние». Если все, что человек приобретает (*касб*), может быть использовано на удовлетворение его нужд, это называется *ризк*, что можно перевести как «предметы потребления» [Мухаммед Хейр Зейдан, 1982, с. 14].

Важно высказывание Ибн Халдуна о том, что труд овеществляется в продукте. Человек же приобретает результаты труда в ходе обмена равноценных стоимостей, а не самого труда, который не является объектом купли-продажи. В свою очередь, затраченный на производство товара труд реализуется в ценах.

Существенное внимание Ибн Халдун уделял такому вопросу, как функции денег. Появление денег связано, по мнению ученого, с оживлением торгового обмена, расширением связей. Рассматривая природу и причины возникновения денег, Ибн Халдун полагал, что золото и серебро стали деньгами в силу того, что их цена не подвержена колебаниям на рынке. Редкость этих металлов и большие трудовые затраты на их добычу и обработку являются причиной их высокой стоимости. Однако следует помнить, что золото и серебро – это всего лишь инструменты, а не товар в силу выполняемых ими функций. Что касается количества находящихся в обращении денег, то оно находится в зависимости не только от определенного уровня развития общества, но и от возможности экспорта товара в другие страны [Мухаммед Хейр Зейдан, 1982, с. 16–17].

При этом, по мнению Ибн Халдуна, наличие золотых или серебряных запасов (или других природных ресурсов) в государстве еще само по себе не обеспечивает экономическое развитие. Последнее зависит от экономической деятельности и разделения труда, которое в свою очередь зависит от объемов рынка и орудий¹⁷. При этом сами орудия могут

17 | Ранее этот вопрос рассматривался в Древней Греции. В Новое время к нему на Западе обратился лишь Адам Смит. Некоторые идеи Ибн Халдуна предвосхищали теорию сравнительных преимуществ в международной торговле.

быть созданы за счет дополнительных средств или излишка, который возникает после удовлетворения потребностей людей. Расширение же рынка повышает спрос на услуги и товары, что, в свою очередь, способствует росту производства, увеличивает доход людей, способствует развитию науки и образования, ускоряет процесс развития [Charpa, 2001, p. 6].

Подобно другим мусульманским экономистам Ибн Халдун уделял значительное внимание вопросам налогообложения, считая, что «налоги и поборы образуют материю государства» [Бациева, 1965, с. 374]. Чрезмерные поборы с населения (тем более с применением насилия) лишают людей результатов их труда и тормозят прогресс в государстве. Если же налоги не растут, то у людей появляется заинтересованность в труде и производстве [Мухаммед Хейр Зейдан, 1982, с. 9].

«Знай, – писал Ибн Халдун в «Мукаддиме», – что [статьи] налогов в начале существования государства невелики по своим долям, а сумма налогов велика, тогда как в конце существования государства доли велики, а сумма мала. Причина этого в том, что государство, если оно следует религиозным установлениям, не требует ничего, кроме установленных сборов: *садаки*, т.е. добровольных пожертвований; *хараджа*, т.е. поземельного налога; *джизьи*, т.е. подушной подати, – а размер их невелик... Это касается и десятины, выплачиваемой зерном или скотом, и *джизьи*, и *хараджа*, и всех установленных сборов, ибо они имеют границу, которую нельзя преступать. Если государство следует законам преобладания и ‘асабийи¹⁸, то оно в своем начале является примитивным, как было сказано. А примитивность требует снисходительности, щедрости, отсутствия гордыни, воздержания от изъятия имущества людей, что порой может случаться по невнимательности. А если доли (статей налогов. – Р.Б.) невелики и статьи немногочисленны, то подданные стремятся к труду и желают его и увеличивают освоение мира, и умножается оно на радость людям по причине малого количества податей. А если увеличивается освоение людьми мира, увеличиваются количества, приходящиеся на каждую статью, и растет каждая доля, а из-за всего этого увеличивается сбор налогов и их сумма» [Игнатенко, 1980, с. 143].

Всем известно, какую роль играла и продолжает играть торговля в жизни мусульманского общества. Однако Ибн Халдун, выступая последовательным сторонником свободы предпринимательской деятельности, высказывается достаточно критично в отношении торговли как средства

18 | Среди исследователей средневекового арабского Востока есть множество толкований термина ‘асабийи. Его толкуют как сословный дух, солидарность, общественная солидарность, национализм и др. В работах Ибн Халдуна термин ‘асабийи употребляется для обозначения как связи внутри рода и племени, так и родственной группировки самой по себе, и не может быть понят вне кровнородственных отношений [см.: Бациева, 1965, с. 188–189]. При этом ‘асабийи свойственна преимущественно сельскому и кочевому обществу (*‘умран бадави*).

получения человеком средств к существованию. По его мнению, торговля хотя и является естественным видом обретения средств к существованию, но ее методы и способы большей частью – уловки с целью получить разницу между стоимостями купленного и проданного [там же, с. 155].

Опираясь на общие и конкретные положения Корана и *сунны*, мусульманские ученые исследовали целый ряд экономических вопросов, имевших актуальное значение для их эпохи. Вместе с тем, изучая проблемы, с которыми сталкивалось современное им мусульманское общество, исследователи чаще писали не о том, что происходит, а описывали некую идеальную модель экономических взаимоотношений в общине, недостижимую по разного рода причинам.

Однако это не означает, что сами мусульманские экономисты прошлого были далеки от реальности. Многие из них принимали активное участие в политической жизни и не могли не знать реальную экономическую ситуацию в государстве. Наблюдая несправедливость и отход от базовых установок ислама в хозяйственной жизни, они стремились, используя свои знания, побудить общество к соблюдению справедливости в экономических взаимоотношениях, ссылаясь не только на положения Корана и *сунны*, но и приводя в защиту своих взглядов рациональные доводы. Подобное утверждение справедливо не только в отношении «прагматика» Ибн Халдуна, но и такого этически ориентированного автора как ал-Газали.

Используя междисциплинарный подход, мусульманские авторы обращались к экономической проблематике в контексте других актуальных проблем современности: отношений правителя и подданных, мусульман и немусульман, исполнения верующими религиозных обязанностей и др. Данная особенность исламской экономической доктрины вполне органично вытекает из специфики мусульманского права, где отсутствует жесткое деление на отрасли, как в западных правовых системах, и где тесно переплетаются сугубо моральные (этические) и правовые вопросы. Собственно говоря, первыми мусульманскими экономистами были именно мусульманские правоведы – достаточно вспомнить Абу Йусуфа, который в своей классической работе «*Китаб ал-харадж*» затрагивал не только правовые аспекты налогообложения, но и обращался к вопросам экономической политики государства, будучи фактически советником халифа Харуна ар-Рашида по налоговым вопросам.

Последующих мусульманских экономистов можно без преувеличения назвать учеными-энциклопедистами: ал-Газали известен как выдающийся философ, теолог и правовед; Ибн Таймийа, помимо собственно богословия, прекрасно разбирался в философии, праве, экономике, политике; Ибн Халдун, отец социологии, был также блестящим философом и экономистом.

Несмотря на то, что они не сформулировали единой концепции исламской экономики, можно с уверенностью сказать, что без них не было бы современной исламской экономической модели. Многое из того, о чем писали средневековые мусульманские экономисты в условиях полного несоблюдения и даже пренебрежения положениями ислама в экономической жизни, не существовало на тот момент в современном им обществе, но было реализовано много столетий спустя в рамках концепции исламской экономики. В наши дни задача исследователя облегчена тем, что со стороны общества и государства во многих мусульманских и даже немусульманских странах наблюдается интерес к реализации принципов ислама в экономической жизни, созданы специальные исследовательские институты и научные центры по изучению исламской экономики.

Список литературы

- Абу Йусуф. *Китаб ал-Харадж*. СПб., 2001.
- Абу Хамид ал-Газали. *Воскрешение наук о вере* / Пер. с араб. иссл. и комм. В.В. Наумкина. М., 1980.
- Абу Хамид аль-Газали. *«Весы деяний» и другие сочинения*. М., 2004.
- Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси. *Кимийа-йи са'адат (Эликсир счастья)* / Пер. с перс. А.А. Хисматулина. СПб., 2002.
- Бациева С.М. *Историко-социологический трактат Ибн Халдуна «Мукаддима»*. М., 1965. *Бюллетень Средне-Азиатского государственного университета*. 1925. № 8.
- Ибн Халдун. *Мукаддима* // Степанянц М.Т. *Восточная философия*. М., 2001.
- Игнатенко А.А. *Ибн-Хальдун*. М., 1980.
- Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока* / Под ред. С.Н. Григоряна. М., 1961.
- Ислам: Энциклопедический словарь* / Г.В. Милославский и др. М.: Наука, 1991.
- Кардави Ю. *Дозволенное и запретное в исламе* / Пер. с араб. М. Саяхетдинова. М., 2004.
- Мухаммед Хейр Зейдан. *Социально-экономические воззрения Ибн Халдуна по «Аль-Мукаддиме»*. Автореф. дисс. на соискание уч. ст. канд. эконом. наук. М., 1982.
- Сахих аль-Бухари. *Краткое изложение*. Т. 1, 2. / Пер. с араб. В.А. Нирши. М., 2002.
- Сихарулидзе Э.Т. *«Китаб ал-Харадж» Абу Йусуфа Йакуба, как источник по истории феодальных отношений в халифате. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук*. Тбилиси, 1955.
- 40 хадисов имама ан-Навави* / Пер. с араб. В.А. Нирши // www.koran.ru
- Степанянц М.Т. *Восточная философия*. М., 2001.
- Хрестоматия по исламу* / Сост. и отв. ред. С.М. Прозоров. М., 1994.
- Chapra M.U. *Islamic Economic Thought and the New Global Economy* // *Islamic Economic Studies*. 2001. Vol. 9. No. 1.
- Economic Concepts of Ibn Taimiyyah* // www.islamic-world.net
- Economic Thought of Ibn al-Qayyim* // www.islamic-world.net
- Economic Thought of Ibn Hazm* // www.islamic-world.net
- Ghazanfar S.M., Islahi A.A. *Economic Thought of al-Ghazali (450–505 A.H / 1058 – 1111 A.D.)*. Jeddah, 1419 (1999).
- Ibn Khaldun's Analysis of Economic Issues* // www.islamic-world.net
- Ibrahim M. Oweiss. *Ibn Khaldun, Father of Economics* // www.islamic-world.net
- Islahi A.A. *Ibn Taimiyah's Concept of Market Mechanism* // *Journal of Research in Islamic Economics*. 1985. Vol. 2. No. 2.
- Islahi A.A. *Economic Aspects of Ibn Taimiyah*. Leicester, 1988.
- Recent Works on History of Economic Thought in Islam: a Survey* // www.islamic-world.net

История исламских обществ

4

А.Ю. Хабутдинов

Институты ислама в Волго-Уральском регионе в эпоху Оренбургского Магометанского Духовного Собрания (1788–1917)

Вопрос о том, насколько «классическими» являются мусульманские институты Волго-Уральского региона, Центральной России и Сибири¹, является во многом открытым. В отечественном исламоведении эти институты, как правило, изучаются на материале Кавказского региона, Средней Азии, иногда Крыма. Важнейшими причинами этого прежде всего было уничтожение структуры мусульманской городской цивилизации в регионе исследования в XVI в. и чересполосное расселение в нем весьма разнообразных в этническом и конфессиональном отношении групп населения. По крайней мере, такая ситуация была характерна для всех экономически и стратегически важных зон. Если учесть, что речь идет о весьма узкой территории между тайгой и степью, к тому же расположенной в бассейнах крупнейших рек Северной Евразии, то такие зоны покроют большую часть округа Оренбургского Магометанского Духовного Собрания (ОМДС). В современной России подобное этническое разнообразие можно встретить на Кавказе, но там зоны расселения русских и других народов или, более точно, мусульман и православных, традиционно обособляются.

Напротив, в шести республиках Приволжского Федерального Округа различные этносы, принадлежащие к разным конфессиям, – мусульмане и православные – расселены чересполосно. При этом только в Татарстане и Чувашии титульная нация имеет абсолютное большинство, а в Башкортостане татары и башкиры составляют мусульманское

1 | Для удобства, говоря о мусульманском населении всего этого региона, мы будем использовать обобщающий термин «мусульмане округа Оренбургского Магометанского Духовного Собрания (ОМДС)». Территория ОМДС охватывала практически всю сегодняшнюю Россию кроме Северного Кавказа. Несмотря на то, что его границы с 1788 по 1917 г. официально серьезно менялись, практически мы можем говорить о единстве территории и этнического состава верующих, преимущественно тюрков. Поскольку в царской России в официальных документах указывалась, как правило, религиозная и сословная, а не национальная в современном смысле слова принадлежность, то термин «мусульмане» в данном контексте является наиболее адекватным. Что же касается языка, на котором написаны документы ОМДС, и языка преподавания в конфессиональных школах, источники однозначно указывают на «татарский».

большинство. Результаты переписи 2002 г. показали, что среди татар Татарстана 66,5% составляют горожане. Индустриальная составляющая и вовлеченность в высокотехнологичные отрасли производства у мусульман округа ОМДС гораздо выше, чем у мусульманского населения Северного Кавказа. По этим показателям их скорее можно сравнить с мусульманами Европы. Но большинство современных европейских мусульман являются мигрантами-горожанами, тогда как тюркское население к востоку от Волго-Окского бассейна две тысячи лет обитает на этой территории и сохраняет традиции более чем тысячелетней развитой земледельческой цивилизации. Кроме того, мусульмане округа ОМДС отличаются тем, что прежде чем войти в состав российского православного государства, они пережили многовековой опыт мусульманской государственности (особенно татары Поволжья), в отличие, скажем, от мусульман Боснии-Герцеговины и в целом Балкан, где историческое первенство было у христианских государственных образований.

Таким образом, для исламоведа обозначенный нами регион (называемый в дальнейшем округ ОМДС) предоставляет уникальный материал, для исследования которого необходимо выстроить модель и, в первую очередь, – с теоретической институциональной точки зрения.

Среди мусульманских институтов округа ОМДС отметим следующие: **мектеб, махалля, медресе, вакф** и само ОМДС как орган **ограниченной автономии и шариатского судопроизводства**. Эти институты по своей сути принадлежат еще к *regime ancien* (т.е. эпохе до Нового времени). При этом *мектеб* и *махалля* являются институтами локальными. *Вакфы* постепенно к концу XIX в. превращаются из локальных в общенациональные. Некоторые *медресе* имеют локальное значение (их посещают жители нескольких соседних населенных пунктов), однако медресе Каргалы под Оренбургом уже в конце XVIII в. собирали учеников со всего округа ОМДС. Крупнейшие *джадидские* медресе в начале XX в. с самого начала своего существования привлекали *шакирдов* (учащихся) с весьма обширных территорий. Наконец, само ОМДС становится матрицей, в которой из инварианта института *миллета*² зарождается татарская нация.

Мектеб³. В Поволжье их наличие отмечено с начала X в. Мектебы и медресе существовали за счет средств населения. Правительственная и земская статистика относительно числа мектебов не слишком достоверна. К началу прошлого века образование в мектебах, существовавших практически при всех мечетях, вероятно, охватывало почти всех мусульман в сельской местности, татарских (мусульманских)

2 | *Миллет* (от араб. *милла* – «религиозная община», «религия») – в Османской империи форма религиозного самоуправления, применяющая обычное право, особенно в отношении таких факторов личного статуса, как брак, развод и наследование.

3 | *Мектеб* (от араб. *мактаб* – «место, где пишут») – с VII в. начальная мусульманская школа, ставившая своей целью обучение основам арабской письменности, исламского вероучения и нормам шариата.

слободах городов [Обухов, 1915]⁴ и начало распространяться среди рабочих в новых индустриальных зонах [см. статью И.К. Загидуллина в настоящем издании].

В традиционном мектебе отсутствовали четкое разделение по предметам и ориентация на родной язык учащихся. Даже букварь «Бидан» был персоязычным, что отражало влияние Бухары. Системообразующим фактором образования здесь были не конкретные знания, а придание учащимся навыков для обеспечения собственного статуса в мусульманской общине. Поэтому основное внимание уделялось не первоисточникам (Корану и сунне), а их толкованиям в рамках существующей традиции, то есть определенное восприятие Ислама. По утверждению миссионера Я.Д. Коблова, «конфессиональная школа имеет для магометан огромное значение: она дисциплинирует их, превратив в строго организованную массу, в которой на практике нередко осуществляется лозунг “один за всех и все за одного”» [Коблов, 1916, с. 64–65].

К концу позапрошлого века в новометодном (джадидском) мектебе добавляется светский компонент, что сближает его с современной начальной школой. Здесь обучение было четырехгодичным и велось на татарском языке. Об изучаемых предметах и методике преподавания можно судить по книге «Помощник учителю» (*Рахбар му'аллимин яки му'аллимнарға юлдаш*), представляющей собой справочник для учителей джадидской школы, выпущенный в 1898 г. И. Гаспринским [Гаспринский, 1898]. В число предметов входили чистописание, письмо, чтение на тюркском и арабском языках, счет в объеме четырех действий арифметики, тюркская морфология, а также основы веры. Таким образом, происходит введение обучения на родном языке, где религиозные предметы занимают только четыре часа в неделю.

Одновременно в 1898 г. в Уфе, в резиденции ОМДС, проходит совещание представителей духовенства, интеллигенции и буржуазии, заложившее основы создания литературного татарского языка и реформы просвещения. Оно приняло решения о реформе тюркского языка, школ и распространении просвещения среди татар. В решениях утверждалось: «Опираясь на опыт всего мира, считается, что основы религии и науки у каждого племени должны излагаться на собственном языке». Язык нации назывался тюркским и казанским. Основы школьной реформы гласили: «Нам нужна религия и нужны другие прочные знания, школа должна быть по возможности единообразной». В начальной школе предусматривалось преподавание чтения, письма, религии, Корана с *таджвидом* (правильным чтением), счета, диктанта, правописания, правил тюркского языка. Создание необходимой

4 | Книга М.И. Обухова была написана на материалах Уфимской губернии 1914/1915 учебного года и представляет собой прекрасный образец земской статистики, к сожалению, уникальный.

литературы поручалось, в частности, Г. Баруди, Ф. Карими, Х. Максуди, Ш. Тагирову, Х.-Г. Габяши, которые обеспечили выход учебников в свет [Карими, 1907, с. 33–39].

Махалля⁵. Впервые о мечетях Поволжья у болгар и буртасов пишет Ибн-Даста (Ибн-Русте) в 913 г. Тогда же, вероятно, появляется махалля. После ликвидации мусульманской государственности в российский период истории махалля становится прежде всего конфессиональной единицей, где основную роль играет *имам*. Эти изолированные махалли обеспечивали стойкость мусульман в вере и бесполезность репрессий против религии ислама. По мнению русского исследователя Михаила Пинегина, причиной этой стойкости была приспособленность сущности мусульманского учения для потребностей простого народа и выборность мулл, в отличие от православного духовенства. Мулле принадлежало беспорное духовное лидерство в общине как самому образованному человеку, учителю, судье и лекарю. Нормы шариата продолжали регулировать повседневную жизнь татарского общества, обеспечивали внутреннюю стабильность общин [Пинегин, 1890, с. 149–150]. С созданием ОМДС контроль над ранее свободными имамами должен был обеспечить контроль над духовной жизнью татарского народа.

По утверждению отца джадидизма Исмаила Гаспринского, «всякая такая община представляет собой миниатюрное государство с прочной связью частей с целым и имеет свои законы, обычаи, общественные порядки, учреждения и традиции, поддерживаемые в постоянной силе и свежести духом исламизма» [Гаспринский, 1993, с. 16–58]. Однако в эпоху ОМДС, когда имамы стали утверждаться муфтиятом, а финансовая необеспеченность заставляла их обращаться за помощью к буржуазии, реальными лидерами махаллей стали наиболее богатые члены общины – бай. Особенно это было характерно для зон Казани и Каргалы. Обычай единолично обеспечивать мечеть с ее мектебом и/или медресе способствовал тому, что финансирующий их бай становился непререкаемым лидером махалли. Однако его соперник-имам, даже потерпев поражение, мог возглавить приход в другом регионе. Случай Хабибуллы Оруви, вытесненного из родной деревни в Заказанье, но нашедшего сторонников в Нижегородской губернии, вряд ли является исключительным [Хабутдинов, 2007(1), с. 140]. Если бай мог контролировать отдельный регион, то имам (особенно одновременно бывший шейхом) мог передвигаться по всему пространству татарского мира. В дальнейшем, примерно ко второй четверти XIX в., ОМДС в сотрудничестве с губернскими властями достаточно строго привязало каждого имама к определенной мечети.

5 | *Махалля* – локальная мусульманская община (от араб. *махалла* – «место», «поселение»). У каждой махалли есть свое место для коллективных молитв – мечеть.

Однако либерализация эпохи Александра II, совпавшая с ослаблением татарской буржуазии, дает имамам новую возможность для контроля над жизнью махалли. Так, имам 1-го прихода Казани Шихаб ад-дин Марджани, опираясь не среднюю буржуазию прихода в противостоянии его лидеру – миллионеру Ибрагиму Юнусову, в 1870-х гг. учреждает попечительский совет (*мутавааллият*⁶). Это создает новую модель самоуправления махалли, имевшую множество продолжений [Хабутдинов, 2001(2), с. 128].

В эпоху ОМДС махалля сохранила право избрания *мусульманского духовенства*, а также самостоятельно принимала решение об образовании новой общины и строительстве мечети. Но все эти решения требовали утверждения как ОМДС, так и губернского правления. Махалля не совпадала с государственными структурами в лице сельского общества или городских татарских слобод. С рубежа XVIII–XIX вв. наличие нескольких махаллей в городе или большом селе создавало возможности для конкуренции между приходами прежде всего за ресурсы (в том числе в форме *вакфов*) и *шакирдов* медресе. Отсутствие среднего звена управления в лице губернских мусульманских правлений или *мухтасибатов*, необеспеченность *ахунов*⁷ реальными ресурсами давала махаллям почти неограниченные возможности для самоуправления, если в них не возникали конфликты и протвостояние партий, требующие вмешательства ОМДС или светских властей.

Медресе⁸. Медресе в городах Поволжья существовали как минимум с эпохи Золотой Орды, но были уничтожены после падения Казанского ханства в 1552 г. На рубеже XVII–XVIII вв. начинается возрождение мусульманской учености среди татар. Этот процесс в основном возглавлялся либо самими татарами, зачастую получившими образование в мусульманских странах, либо выходцами из мусульманских государств, преимущественно Кавказа, и из Бухары. Образование на Кавказе отличалось в целом свободой и отсутствием государственного контроля. Как указывал Р. Фахретдин, *кадий*⁹ ОМДС в 1891–1906 гг., особое значение дагестанские улемы сыграли в передаче знаний по таким дисциплинам, как право (*фикх*), риторика, синтаксис

6 | В эпоху ОМДС (1788–1917) этим словом именовался и попечительский совет вакфа или медресе. Его члены назывались *мутавааллиями*. Обычно в каждой махалле из числа наиболее уважаемых людей избирался мутавааллият, главным попечителем которого становился, как правило, предприниматель. Мусульмане часто создавали мутавааллияты по управлению приходскими учебными заведениями без опоры на определенную вакуфную собственность.

7 | *Ахун* (от перс. *ахунд* – «наставник») – старший духовный сан у мусульман, глава духовенства региона. До создания ОМДС в 1788 г. ахуны были главами духовенства больших городов и башкирских *даруг*. В эпоху ОМДС, при отсутствии губернских структур ОМДС, ахуны были главами духовенства городов (например, ахуном Казани был Ш. Марджани, а ахуном Уфы – Х. Усманов), а также сельских регионов. Они осуществляли посредничество между ОМДС и приходскими имамами. В 1889 г. в округе ОМДС действовали 60 ахунов.

8 | *Медресе* (от араб. *мадраса* – «место, где учатся») – среднее и высшее профессиональное религиозное учебное заведение для подготовки мусульманского духовенства. Программой обучения в медресе предусмотрено изучение, прежде всего, Корана и хадисов, а также всех других источников, объясняющих кораническую истину, в том числе права – *фикха*.

9 | *Кадй*, *кадий* (тат. *казый*) – судья (см. ниже раздел ОМДС).

(*нахв*) и морфология (*сарф*) арабского языка, мораль (*ахлак*), догматика (*‘ака’ид*), толкование Корана (*тафсир*) и изучение хадисов.

С середины XVIII в. начинается возрождение образования в медресе одновременно в широкой зоне от Нижегородчины и Заказанья и до зоны Оренбурга. *Мударрисы*¹⁰ этой эпохи отличались тем, что редко получали образование в странах мусульманского мира или у *‘алимов*, выходцев из этих стран. Получение основных доходов от торговли с Туркестаном требовало от татар знания и следования канонам среднеазиатского схоластического образования. Первые медресе схоластического бухарского образца появляются на средства буржуазии в Казани, Заказанье и Каргале (близ Оренбурга), то есть в наиболее экономически развитых регионах. Напротив, наиболее известные своим свободомыслием и научной направленностью медресе размещались не в Казани и Каргале, а в Кышкаре, Мачкаре (Заказанье), Стерлибаше (Приуралье). Только создание «Марджании» в Казани в 1870-е гг., «Мухаммадии» в Казани в 1880-е гг., «Хусаинии» в Оренбурге и «Расулии» в Троицке в 1890-е гг. обозначали начало роста теоретического уровня городских медресе по сравнению с сельскими в Поволжье и на Южном Урале.

Лучшее представление о системе обучения в старометодном медресе бухарского типа дал Дж. Валиди. В медресе обычно поступали после окончания мектеба. Первый год обучения посвящался *сарф*, а следующие два – *нахв*. На четвертый год начиналось обучение умственным наукам – *‘аклийат*. Валиди так оценивал роль этого этапа схоластической школы: «Ее катехизическая система требовала от *шакирда* полного напряжения умственных способностей, мелочность ее рассуждений не могла не содействовать развитию силы критического анализа, а богатство всевозможных научно-философских знаний давало возможность более или менее свободно оперировать в области отвлеченной мысли». Последним этапом обучения был *наклийат*, т.е. преподавание таких религиозных дисциплин, как *калама*, *фикх* и *усул ал-фикх*.

В отсутствие заметного технического прогресса целью медресе Средней Азии становится подготовка духовной и светской национальной элиты, владеющей абстрактным понятийным аппаратом, языками, шариатом и знанием образа мысли Востока [Фархшатов, 1994, с. 72]. Системообразующим фактором образования в медресе Средней Азии было придание учащимся навыков для обеспечения собственного статуса в современной мусульманской общине. Поэтому основное внимание уделялось не первоисточникам (Корану и сунне), а их толкованиям в рамках существующей традиции: «медресе не только воспроизводило образованную элиту, но и определенное восприятие ислама» [Khalid, 1998, р. 20–33]. Арабский язык как язык Священного Писания и права имел то же значение, что латынь в католической Европе. Как писал великий

10 | *Мударрис* (араб. «преподаватель») – преподаватель религиозных дисциплин в медресе, зачастую – его ректор.

историк Марк Блок: «Латинский был не только языком – носителем образования, он был единственным языком, которому обучали» [Блок, 1986, с. 140].

Традиционные медресе готовили *имамов-мударрисов* и буржуазию для торговли преимущественно со Средней Азии. С конца XIX в. джадидские медресе начали подготовку «образованных имамов» и светской интеллигенции. Целостная реформа медресе началась, по сути, в 1905–1907 гг. Центрами джадидизма в округе ОМДС стали медресе «Мухаммадия», «Апанаевское» (оба в Казани), «Галия», «Усмания» (оба в Уфе), «Хусаиния» (в Оренбурге), «Расулия» (в Троицке), «Буби», где программа включала в себя преподавание религии на основе Корана и сунны, истории ислама, татарского языка, тюрко-татарской истории и научных дисциплин [Малашенко, Набиев, Хабутдинов, 2004, с. 78]. Максимальный срок обучения составлял 14 лет [Хамматов, 2006, с. 166]. Татарский здесь занял стабильную позицию языка обучения и предмета изучения.

Диплом этих семи основных джадидских медресе в 1948 г. Постановлением СНК СССР был приравнен к диплому педтехникума. Ряд медресе либо не сумели провести преподавание по полному циклу по причине закрытия, либо осуществили не так много выпусков. Они дали пятерых муфтиев, поочередно возглавлявших ОМДС-ЦДУМ в 1917–1950 гг. (Баязитов, Баруди, Фахретдин, Расули, Хиялетдинов). Если учесть, что предыдущий муфтий ОМДС был назначен в 1885 г., то реально деятельность этих пятерых муфтиев охватывает исторический период, вместивший в себя революции, мировые войны и переход России от аграрного общества к индустриальному. Из этого же круга формировался состав казыев до разгрома ЦДУМ в 1937 г. и членов Голямалар Шурасы при ЦДУМ. Эти медресе связаны с именами выдающихся улемов – Мусы Биги, Зыи Камали, Закира Кадыри.

Медресе сыграли выдающуюся роль в формировании татарской советской бюрократии, особенно в Уфимской и Оренбургской губерниях. Несколько меньший вклад внесли медресе в формирование общероссийских политиков, но среди них братья Максуди и Гаяз Исхаки. Преподавателями медресе были созданы тюрко-татарская история (Хасан-Гата Габяши, Юсуф Акчура, Ахмад-Заки Валиди, Газиз Губайдуллин), татарское литературоведение и текстология (Саид Вахиди, Газиз Губайдуллин, Гали Рахим, Джамал Валиди), языкознание (Галимджан Ибрагимов, Худжа Бадиги). В стенах этих медресе учились, пожалуй, все классики литературы, кроме Тукая. В 1922 г. религиозные школы в РСФСР были закрыты, хотя в 1924 г. мектебы были временно восстановлены, однако последние медресе в сельской местности функционировали еще в 1927 г. [подробно об этом см.: Хабутдинов, 2006(1), с. 17–24].

Вакф¹¹. Большая часть вакфов в Поволжье была конфискована сразу после уничтожения Казанского ханства, окончательно же этот процесс был завершён в 1730-е гг. Вакфы в Приуралье были незначительны. Рост их числа начинается во второй половине XIX в., но и тогда доходы от них оставались несравнимыми с соответствующими доходами в мусульманских государствах. По «Положению о Таврическом Магометанском Духовном Правлении» от 23 декабря 1831 г. вакфы не являлись собственностью государства, и доходы от них распределялись через *мутаваллиев* при контроле со стороны Духовного Правления. Это положение вошло в Свод Законов Российской Империи, где указывалось, что «главнейшие средства для содержания мечетей, училищ и определенного для мечетей духовенства суть недвижимые имущества, именуемые вакуфами, и денежные капиталы. Духовное Правление заведует вакфами по правилам, при сем приложенным».

До революции в Казани почти все 17 мечетей города, являясь по сути бездоходными вакфами, в то же время обладали доходным вакуфным имуществом. Первый официально зарегистрированный доходный вакф в Казани был оговорен в 1830 г. в завещании первой гильдии купца Губайдуллы б. Мухаммад Рахима Юнусова, который передал в пользу Первой соборной мечети («Марджани») две каменные лавки на Сенной площади.

В свою очередь *имам-хатыб* Первой соборной мечети г. Казани Ш. Марджани в 1870 г. создал на базе медресе *мутаваллият* (попечительский совет) и получил санкцию на его существование в ОМДС и таким образом вывел медресе из-под подчинения конкретному баю [Марджани, 1915, с. 99]. В дальнейшем, как правило, независимые от баев и подконтрольные попечительским советам медресе, контролируемые представителями махалли, стали центрами общественного движения [Хабутдинов, 2006(2), с. 145–149].

В начале XX в. в завещаниях о создании вакфов усиливается социальный характер этого института. В завещании Ахмеда Хусаинова на нужды национального образования ассигновано почти полмиллиона рублей, заключенных в вакуфном имуществе. В его завещании фактически сформулирована долгосрочная программа по финансированию и развитию татарского просвещения, включая получение образования в светских вузах и религиозных вузах за рубежом [Салихов, 2006, с. 35].

11 | *Вакф* – движимое и недвижимое имущество, переданное или завещанное на религиозные и благотворительные цели, неотчуждаемое и необлагаемое налогом. По мнению некоторых мусульманских правоведов, вакф, несмотря на то, что он держится человеком и может передаваться по наследству, в конечном счете находится во владении Аллаха. Этим подчеркивается обезличенный, общественный характер вакуфной собственности. Шариат объявляет также особым бездоходным вакфом здания мечетей, медресе и прилегающей к ним территории с момента передачи их благотворителем общине. В XIX в. в Османской империи примерно треть всех земель относилась к категории вакфов. В Бухаре до 1920 г. они составляли 24,6% орошаемых земель. Превращение вакфов в основной источник существования культовых учреждений (примерно с XII в.) способствовало профессионализации и консолидации лиц, связанных с мусульманским культом, в особую социальную группу, которую условно можно назвать мусульманским духовенством.

Основные средства были выделены в распоряжение попечительского совета (из 12 человек) вакфа медресе «Хусаиния» в соответствии с законодательством. В досоветский период медресе в него входили представители педагогического коллектива (ректор Габдулгалим Давлетшин и др.), общественные деятели, включая депутатов Государственной Думы (Мухаммад-Закира Рамиева (Дэрдменда), Гайсу Еникеева, ахуна Хайруллу Усманова), баев Хусаиновых [Хабутдинов, 2001(2) с. 166].

Итак, вакфы в царской России были собственностью, доходы от которой направлялись на религиозные, образовательные и благотворительные задачи. Наличие вакфов у медресе, зачастую даже не в городах их нахождения, обеспечивало их благополучное финансовое существование и возможность проводить преимущественно бесплатное обучение, не завися от государства и иностранных организаций. В дореволюционной России вакфы принадлежали конкретным приходам, мектебам или медресе, но никогда не ОМДС, и возглавлялись попечительскими советами. Эти попечительские советы обладали правами юридических лиц. ОМДС контролировало юридическую сторону проблемы, прежде всего, фиксировало акты дарения, направленные на вакуфные цели, не получая от этого доходов [Загидуллин, 2006, с. 61–94].

В начале XX в. в завещаниях видных представителей мусульманской буржуазии о создании вакфов усиливается социальный характер. В завещании А.Г. Хусаинова (1837–1906) на нужды национального образования ассигновано почти полмиллиона рублей, заключенных в вакуфном имуществе. В его завещании фактически сформулирована долгосрочная программа по финансированию и развитию татарского просвещения. Основные средства были выделены в распоряжение попечительского совета (*мутаваллията*) из 12 человек вакфа медресе «Хусаиния» в соответствии с законодательством [Салихов, Хабутдинов, Хайрутдинов, 2007, с. 33–35]. Вакф А. Хусаинова приобретает уже общенациональный характер.

В соответствии с решениями III Всероссийского мусульманского съезда 1906 г. Духовным Соборам передавались все религиозные дела мусульман, включая контроль над вакфами [Хабутдинов, 2001(2), с. 213]. Однако здесь речь шла о пяти органах религиозной автономии, объединенных в единую религиозную автономию, чей глава – Раис аль-улама – имел бы ранг имперского министра. Программы на местах ориентировались на использование конкретных вакфов для обеспечения финансирования образования [там же, с. 230].

На практике именно буржуазия финансировала создание вакфов. В 1917 г. нужды медресе стали обеспечиваться на общенациональном уровне после создания национальных фондов, то есть финансовых институтов автономии. 24 марта 1917 г. в Казани в доме бая Валиуллы Ибрагимова проходит собрание наиболее уважаемых членов-

старейшин общины под председательством имама Галимджана Баруди всех классов. Буржуазия приняла решение официально создать *Милли Сермая* (Национальную казну), составившую 825 223 рубля на 27 марта. *Милли Сермая* возглавило бюро из 12 человек, включавшее только одного имама Габдуллу Апаная и 11 представителей буржуазии. Мударрис медресе «Мухаммадия» (будущий муфтий) Галимджан Баруди пожертвовал 1000 рублей [Хабутдинов, 2001(1), с. 9–10].

Новый импульс финансирования религиозных нужд на общенациональном уровне был достигнут после создания правительства национально-культурной автономии тюрко-татар – *Милли Идара* [Хабутдинов, 2004(1), с. 238–240]. Оно состояло из трех *назаратов* (министерств): *Диния* (религиозного во главе с муфтием Г. Баруди), *Малия* (финансов) и *Магариф* (просвещения). 10–13 октября 1917 г. в Уфе прошло совещание при *Малия Назараты*, на котором обсуждался вопрос создания «национальной казны тюрко-татар Внутренней России и Сибири». *Милли Хазина* (Национальная казна) должна была обеспечить финансирование нужд органов автономии, образовательных учреждений, больниц, приютов и ремесленных школ. Было принято решение отчислять минимум 1% имущества на национальные нужды. Предусматривались такие способы сбора финансов, как налог, непосредственное обращение к состоятельным гражданам, подписка. В результате совещания была создана центральная комиссия *Милли Хазина* (Национальной казны) в составе шести членов коллегии *Малия Назараты*, председателя *Милли Идара* Садри Максуди, муфтия Галимджана Баруди, представителя *Магариф Назараты* Губайдуллы Буби и казанского бая Сулеймана Аитова [Хабутдинов, 2004(1), с. 22]. *Милли Хазина* приобретает роль уже общенационального фонда, схожую с современными турецкими вакфами.

По конституции автономии общенациональные, финансовые, просветительские, политические вопросы изымаются из рук *Диния Назараты*. Вакфы были переданы *Малия Назараты*. *Диния Назарат* сохраняет контроль лишь в сфере назначения духовенства, строительства мечетей, создания духовных учебных заведений и их программы, вопросах брака, регистрации, раздела имущества. Даже *Низам-нама* (Распорядок, Устав) Духовного Собрания принимается всем Миллет Меджлисе (Национальным Собранием) [Хабутдинов, 2004(1), с. 25; Хабутдинов, 2004(2), с. 240–241]. *Малия Назараты* создало *Милли Хазина*, в которой находилось более миллиона рублей. Расходы *Милли Идара* между октябрем 1917 г. и 23 апреля 1918 г. распределялись следующим образом. Медресе «Галия» и «Усмания» в Уфе получили 25 000 рублей, Казанское отделение *Диния назараты* и журнал «Мухтариат» – 122 604 рубля. Таким образом, медресе финансировались *Малия Назараты* [Хабутдинов, 2004(1), с. 39]. Активы *Милли Хазина* были конфискованы советской властью.

Миллет. На первоначальном этапе развития мусульманское татарское общество Европейской России и Сибири было выделено российским государством в форму Оренбургского Магометанского Духовного Собрания (ОМДС), близкую к *миллету*. Ш. Марджани сравнивал институт ОМДС с Шейх-уль-Исламами и казиями Румелии и Анатолии в Османской Империи [Марджани, 1900, с. 285].

В 1788 г. контуры татарской нации были определены миллетом ОМДС. Концептуально модель гражданской нации берет начало в идеях Ш. Марджани о религиозной автономии и равноправии мусульман с христианами. Она продолжается в доктрине либералов: в идее И. Гаспринского о нации российских мусульман и в концепции *Милли Идара* и *Миллет Меджлисе* у С. Максуди. Используя терминологию Эрика Хобсбаума, можно отметить, что, начиная с Ш. Марджани, у татар закладывались традиции, которые «устанавливали или символизировали социальную связь, членство в группах, подлинных или искусственных общинах» [Hobsbawm, 1983, p. 9]. У татар не существовало местных законов, и юрисдикция ОМДС распространялась на всех членов общин одинаково. Высшим апелляционным судом в догматических вопросах и в сфере семейного права было ОМДС. Члены ОМДС (*муфтий* и *казый*) имели право на издание *фетв* – законодательных актов в пределах компетенции Собрания. Организация татарского общества строилась по законам шариата, утверждавшим равенство всех мужчин. Теоретическим выразителем этого равенства у богословов являлась кораническая концепция *Шура* (Совета), т.е. собрания всех мусульман. Для светских лидеров идея демократии основывалась на принципе тюрко-монгольского Курултая. Нарушение равенства внутри общины рассматривалось как отход от норм шариата. Например, наличие крепостных-мусульман (*коллар-«рабов»*) у Тевкелевых рассматривалось как факт нарушения норм ислама [Марджани, 1900, с. 310]. Татары стремились превратить ОМДС в автономный орган, то есть центр общенационального общественно-политического развития. Окончательно эта идея была реализована в мае 1917 г. В июле этого же года было создано общенациональное правительство в лице *Милли Идара*, а в декабре была провозглашена Конституция нации, получившей название «мусульмане тюрко-татары Внутренней России и Сибири».

Система *миллетов* являлась основной формой существования немусульманских конфессиональных общин в рамках мусульманских государств. Она была сформирована еще в X в. и регулировалась нормами шариатского права. По ней мусульманский владыка обладал всей полнотой власти над территорией страны, ее военной организацией и налоговой системой. Одновременно халиф являлся главой мусульманской общины – *уммы*. Немусульманские общины, верящие в единого Бога, образовывали *миллеты* и имели право самостоятельно выбирать своего главу, который затем утверждался халифом. В функции

патриарха входили вопросы внутрицерковной жизни, образование детей-мирян, вопросы церковного права. Патриарх считался единственным законным представителем *миллета* перед органами власти. *Миллет* обладал недвижимым имуществом, включающим в себя здания мест богослужения и поклонения, образовательные и благотворительные учреждения. За немусульманскими общинами признавался такой вид собственности, как вакфы. Швейцарский исламовед Адам Мец писал: «Сохранившиеся законы патриархов грозят лишь церковными карами...». Халиф выступал гарантом стабильности системы *миллетов* [Мец, 1996, с. 46, 54]. В итоге, если за соблюдением мусульманского правопорядка наблюдали правители, сочетавшие в себе церковную и светскую власть и соответствующие права на наказание, то среди немусульман лидеры общин обладали только правами церковного наказания.

Деление на *миллеты* в Османской империи носило и классовый характер. Мусульманский *миллет* представлял собой класс *аскери* (военнослужащих), а немусульманские *миллеты* – класс *райа* (опекаемых), то есть не служащих в армии. Мусульмане округа ОМДС проходили воинскую службу на общих основаниях, а вакуфная собственность не признавалась российским законодательством для внутренних губерний. Таким образом, между османской системой *миллетов* и российской системой религиозного устройства мусульман наблюдается ряд значительных различий. Следует также отметить, что существует различие между *миллетом* – средневековым конфессиональным образованием и такими политическими образованиями Нового времени, как *миллет* мусульман России и затем татарская нация – *миллет*. До создания Советских татарских органов под татарской нацией-*миллетом* понималась только мусульманская часть татар, и в название почти всех татарских организаций включалось слово «мусульманский».

В России признание определенной автономии татар обозначало не только стабилизацию ситуации во внутренних районах Империи, но и обеспечивало возможности для экономического и политического проникновения в казахские степи и Центральную Азию. В конце XVIII в. произошло достижение компромисса между татарской элитой и российским государством. В результате признания официального статуса ислама мусульмане Внутренней России и Сибири получили религиозную автономию в весьма усеченном виде. Главным достижением была структуризация всех мусульман России, кроме мусульман Крыма, в единую административную единицу – *миллет*. Практически все современные татары являются потомками мусульман, объединенных в данный *миллет*. Взамен татарская элита обеспечивала лояльность мусульман, а также выполняла функции торговых и политических агентов российского государства в казахских степях, Центральной Азии и в целом ряде других мусульманских государств.

ОМДС (Оренбургское магометанское духовное собрание) – государственно-религиозное учреждение в форме ограниченной религиозной автономии (*миллета*). ОМДС было единственным органом, объединявшим всех мусульман Внутренней России и Сибири. 22 сентября 1788 г. был принят именной указ императрицы Екатерины II «Об определении мулл и прочих духовных чинов магометанского закона, и об учреждении в Уфе духовного собрания для заведывания всеми духовными чинами того закона, в России пребывающими». При этом основное место уделялось их лояльности российскому государству («люди, в верности надежные...»). В этот же день по именному указу Сената *ахун* Каргалы М. Хусаинов стал муфтием всех мусульман России, «исключая Таврическую область».

ОМДС было учреждено с целью контроля над мусульманским духовенством, кадровый состав которого полностью определялся государством, и для дальнейшего использования официальных исламских институтов в проведении российской политики среди мусульманского населения как внутри Империи, так и за ее пределами, прежде всего в Средней Азии и Казахстане. ОМДС было коллегиальным органом, деятельностью которого руководили председатель (муфтий) и три заседателя-судьи (*казыи, кади*). В отличие от России, в Османской империи немусульманские *миллеты* (коллективы единоверцев) пользовались правом самостоятельного избрания главы национальной церкви. Российской особенностью являлся и институт указов на должности духовных лиц.

Указами Сената было установлено, что дела в ОМДС решаются простым большинством голосов, а личные решения муфтиев не имеют силы и не должны приниматься к исполнению.

На протяжении XIX столетия правительство решало вопрос об избрании или назначении муфтия. В 1817 г. Александр I подписал указ об образовании Министерства духовных дел, в котором было определено, что муфтий должен избираться мусульманским обществом. Данное положение вошло и в утвержденный Николаем I в 1836 г. Устав Департамента духовных дел иностранных исповеданий. Однако эти законодательные акты не исполнялись, и муфтии назначались на должность императором по представлению министра внутренних дел. Только в сентябре 1889 г. Государственный совет внес соответствующие изменения в законодательство, и обычная практика обрела силу закона. Кадии ОМДС избирались мусульманским духовенством Казанской губернии; после 1889 г. – назначались Министерством внутренних дел по представлению муфтия.

ОМДС было высшей инстанцией духовного суда с распорядительными (назначение духовного лица для разбирательства) и контролирующими (отмена решения духовного лица и вынесение окончательного постановления) функциями. В правоприменительной

практике оно руководствовалось своеобразным синтезом норм шариата и общероссийского законодательства. Издание фетв муфтием и кадиями протекало под наблюдением губернской администрации и Министерства внутренних дел. Под давлением властей ОМДС принимало постановления, запрещавшие религиозным служителям применение тех положений шариата, которые противоречили законам Российского государства. ОМДС были поручены следующие функции: «давать мусульманам подчиненного им округа фетвы о верности или ошибочности деяний в религиозных делах; принятие экзаменов у лиц, назначаемых на должности выполняющих обязанности по шариату: *ахунов, мухтасибов, мударрисов, хатыбов, имамов и муэдзинов* – в вопросах науки, практики и морали; выдача разрешений на строительство и ремонт мечетей; раздел имущества мусульман (*мирас*), заключение браков (*никах*) и разводов (*талак*) по шариату». ОМДС не обладало централизованной системой образования и не выступало сторонником идей джадидизма, но в ряде циркуляров приветствовало преподавание светских предметов и русского языка. В конце XIX – начале XX в. при ОМДС начали проводиться совещания по проблемам образования. В 1912 г. в ведении ОМДС находилось более 4,5 млн. прихожан, проживавших в 32 губерниях, 5771 приход и 12 341 духовное лицо.

ОМДС не имело четкой структуры и отделений на местах. Проекты создания органов среднего звена – губернских Духовных Собраний и *мухтасибатов*¹² – отвергались властями. ОМДС стремилось выйти из-под опеки Оренбургского, а затем и Уфимского губернского правлений, превратиться в автономную общероссийскую организацию. В 1780–1850-е гг. ОМДС выступало инструментом интеграции казахов в структуры российской администрации, и муфтии были *алимами*. После Крымской войны 1853–1856 гг. ОМДС было запрещено вмешиваться в дела казахов, и муфтиями стали назначаться светские лица. В 1860-е гг. проект реформ Ш. Марджани, направленный на создание местных отделений и централизованной системы мусульманского образования, был отвергнут. Правительство выступило против всех реформаторских инициатив и в начале XX в. появились проекты закрытия ОМДС и создания на его месте нескольких духовных управлений. Поддержка ОМДС различных действий правительства зачастую, особенно после революции 1905–1907 гг., приводила к стремлению национальной элиты взять ОМДС под свой контроль. Это стремление усилилось после назначения в 1915 г. муфтием М. Баязитова, подвергнутого бойкоту татарской элитой. Сразу после Февральской революции 1917 г. национальные деятели Уфы взяли под контроль ОМДС и сместили муфтия М. Баязитова. Для управления ОМДС была создана комиссия из 16 человек под председательством имама Хабибуллы Ахтямова [Хабутдинов, 2007(1), с. 138–139].

12 | *Мухтасибат* – региональный мусульманский орган управления, контролирующий религиозную сферу.

Таким образом, в эпоху ОМДС мусульмане его округа обладали целым рядом институтов в лице *мектеба*, *махалли*, *медресе*, *вакфа*, ОМДС. Они стабильно функционировали и развивались в течение всего периода его существования (1788–1917). Поэтому необходим комплексный подход исследования этого региона в сравнительно-сопоставительном анализе с другими регионами мусульманского мира.

Список литературы

- Блок М. *Апология истории*. М., 1986.
- Гаспринский И. *Рахбар му'аллимин яки му'алимлэре юлдаш*. Бакчасарай, 1898.
- Гаспринский, Исмаил Бей. Русское мусульманство: мысли, заметки и наблюдения // *Россия и Восток*. Казань, 1993.
- Загидуллин И.К. Вакуфы в имперском правовом пространстве // *Ислам и благотворительность*. Казань, 2006.
- Коблов Я.Д. *Конфессиональные школы казанских татар*. Казань, 1916.
- Карими М.-Ф. *Аннан-буннан*. Оренбург, 1907.
- Малашенко А., Набиев Р., Хабутдинов А. Джадидизм // *Ислам на европейском Востоке. Энциклопедический словарь*. Казань, 2004.
- Марджани Ш. *Аль-кыйсме ас-сани мин китаби мустафад аль-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар*. Казань, 1900.
- Марджани*. Казань, 1915.
- Мец А. *Мусульманский ренессанс*. М., 1996.
- Обухов М.И. *Начальные народные училища Уфимской губернии. 1914–1915 учебный год. Статистический очерк*. Уфа, 1915.
- Пинегин М. *Казань в ее прошлом и настоящем*. СПб., 1890.
- Салихов Р.Р. Татарская буржуазия России и трансформация традиционной мусульманской благотворительности во второй половине XIX – начале XX в. // *Ислам и благотворительность*. Казань, 2006.
- Салихов Р., Хабутдинов А., Хайрутдинов Р. Вакуф // *Ислам на Нижегородчине. Энциклопедический словарь*. Нижний Новгород, 2007.
- Фархшатов М.Н. *Народное образование в Башкирии в пореформенный период*. М., 1994.
- Хабутдинов А. *Органы национальной автономии тюрко-татар Внутренней России и Сибири в 1917–1918 гг.* Вологда, 2001(1).
- Хабутдинов А. Ю. *Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII – начале XX в.* Казань, 2001(2).
- Хабутдинов А. Миллет Меджлисе // *Ислам на европейском Востоке. Энциклопедический словарь*. Казань, 2004(1).
- Хабутдинов А. Милли Идарэ // *Ислам на европейском Востоке. Энциклопедический словарь*. Казань, 2004(2).
- Хабутдинов А. Опыт подготовки конкурентоспособной мусульманской элиты: джадидская система образования // *Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты*. 2006(1). № 2(4).
- Хабутдинов А.Ю. Российские вакфы: традиции и пути развития // *Рамазановские чтения. Статьи, лекции, выступления* / Ежегодный научно-богословский сборник. Нижний Новгород, 2006(2). № 1.

- Хабутдинов А. Оруви Х. // *Ислам на Нижегородчине. Энциклопедический словарь*. Нижний Новгород, 2007(1).
- Хабутдинов А. Оренбургское Магометанское Духовное Собрание // *Ислам на Нижегородчине. Энциклопедический словарь*. Нижний Новгород, 2007(2).
- Хамматов Ш.С. Программа преподавания в медресе «Мухаммадия» в начале XX в. (соотношение светских и религиозных дисциплин) // *Векторы толерантности: религия и образование*. Казань, 2006.
- Hobsbawm E. The invention of tradition // *The invention of tradition* / Ed. by E. Hobsbawm and T. Ranger. Oxford, 1983.
- Khalid A. *The politics of Muslim cultural reform: Jadidism in Cental Asia*. Berkeley–Los Angeles–London, 1998.

И.К. Загидуллин

Особенности организации религиозно-обрядовой жизни рабочих татар-мусульман в Европейской части России и Сибири (вторая половина XIX – начало XX в.)

Хозяйственно-промышленное освоение окраин и индустриализация обусловили появление в стране новых промышленных районов и центров. Наряду с техническим перевооружением старых предприятий на Урале (две трети уральских заводов были сосредоточены в Пермской и Уфимской губерниях. В последней к Уральскому району относились Златоустовский уезд и восточные части Уфимского и Бирского уездов) [*Положение рабочих Урала...*, 1960, с. 3], в 80-е гг. XIX в. стали бурно развиваться новые промышленные районы: Донецкий угольный бассейн, Криворожские рудники и Бакинские нефтепромыслы [Тихонов, 1988, с. 46, 47]. К началу XX в. в Южном районе свыше трех четвертей заводов составляли оснащенные передовой техникой предприятия, возникшие в 90-е гг. XIX в.

Спутником каждого промышленного предприятия становилось рабочее поселение. Приметой Центрального, Южного горнопромышленных и Уральского горнозаводского районов явилась сеть «экономических» городов и городков, не входивших в официальную иерархию городских поселений. Они выделялись мобильностью жителей и преобладанием среди них мужчин. Основная масса прибывших на заработки крестьян трудилась по временным паспортам, сохраняя прописку в родном селении. Поскольку трудоустройство и обустройство на новом месте зависели от ряда социально-экономических факторов, для многих оставление семьи в хозяйстве считалось оптимальным вариантом [Водарский, 1972, с. 201]. В пореформенный период многие крупные и средние предприятия стали превращаться в самостоятельные промышленные учреждения, стремящиеся формировать собственный постоянный контингент профессиональных кадров, видя в этом залог организации круглогодичного производства и повышения производительности труда.

В пореформенный период татарский капитал в основном оставался торговым. В 1890 г. в Казанской, Сармарской, Симбирской, Саратовской, Вятской, Оренбургской, Уфимской, Пермской, Рязанской и

Тамбовской губерниях татарские капиталисты владели 76 предприятиями с контингентом рабочих численностью 4653 человек и годовой производительностью 2 млн. 455 тыс. руб. Большинство промышленных заведений были мелкими: на 41 предприятии трудилось до 10 человек на каждом, на 24 – от 10 до 100, и только на 11 – от 100 до 1000 и более рабочих [Хасанов, 1977, с. 106–107].

В начале XX в. на территории формирования татарской нации (Волго-Уралье и Западная Сибирь) насчитывалось более 30 тыс. рабочих-татар (с членами семей 68626 душ обоего пола), в том числе на Урале – более 4 тыс. рабочих, в Симбирской губернии – одна пятая часть всех занятых на промышленном производстве. На Кокшанском и Бондюжском химических заводах Елабужского уезда Вятской губернии, Алафузовском заводе в Казани – 30–60% рабочих татар. Большие группы татарских крестьян уходили на временные и постоянные заработки в шахты интенсивно развивающегося Донбасского угольного бассейна (90 тыс. рабочих) (в 1901 г. татары в этом регионе составляли 1% всех рабочих) [*Каменноугольная промышленность...*, 1902, с. LX], на нефтепромыслы Баку (3 260 человек), на фабрики в Орехово-Зуево (5 тыс. рабочих) [Хасанов, 1977, с. 232; Нафигов, 1964, с. 20–21]. В конце XIX в. татары «освоились» на сибирских золотых приисках, составляя в начале XX в. до 13% пролетариата, а также среди железнодорожников Сибири (1%) [Тагиров, Валеев, 1995, с. 389].

В 1914 г. официальная статистика зафиксировала 154 торговых дома татар, из которых 18 занимались главным образом промышленным производством: обработкой кож, мыловарением, книгопечатанием, изготовлением строительных материалов, хлебобулочных изделий и др. Число предприятий мусульман увеличилось до 141. Из них 91 предприятие (64%) действовали в Поволжье и Приуралье, 19 – в Средней Азии, 18 – в степных областях, 8 – в центральных губерниях и 6 – на Кавказе. Занятые на производстве 12 тыс. рабочих (по 110 предприятиям из 141), согласно подсчетам Х.Х. Хасанова, производили различных товаров на сумму 10 млн. 42 тыс. руб. [Хасанов, 1977, с. 218–220; *Татария в прошлом и настоящем...*, 1975, с. 219].

Таким образом, в предприятиях мусульман трудилось весьма ограниченное число их единоверцев. Основная масса татарского пролетариата добывала средства к существованию на промышленных предприятиях вдали от исторической родины. Перед началом Первой мировой войны татары представляли значительную группу национального пролетариата, занимая по численности четвертое место после русских, украинцев и латышей [*Очерки истории...*, 1973, с. 17].

Производственные условия и житейский быт рабочих сильно контрастировали с образом жизни традиционной сельской махалли. Ритм жизни в поселке был подчинен производственному графику. Впервые «вероисповедальный аспект» дней отдыха рабочих был рассмотрен в за-

конец от 2 июня 1897 г. «О продолжительности и распределении рабочего времени в заведениях фабрично-заводской промышленности» [ПСЗ, т. XVIII, № 14231; Крузе, 1976, с. 246], согласно которому продолжительность трудового дня была сокращена до 11,5 часов, а в субботу и накануне двенадесятих праздников – до 10 часов (что, однако, не везде и не всегда соблюдалось). Было установлено празднование воскресных дней и двенадесятих праздников – всего 66 в году, а в 1900 г. прибавилось еще 3 дня. Исключение допускалось лишь в отношении занятых на непрерывных производствах и в ряде других случаев.

Согласно закону от 2 июня 1897 г. трудящимся «инославных» вероисповеданий разрешалось вносить в расписание праздников дни своих религиозных праздников. Для нехристиан внесение знаменательных дат православной церкви в список почитаемых ими праздников признавалось необязательным, им разрешалось включать в расписание праздников и другие дни в соответствии со своей религиозной традицией. По взаимной договоренности между владельцем промышленного заведения и рабочими, трудящиеся могли выйти на работу в воскресенье взамен отдыха в дни своих религиозных праздников. О достигнутом соглашении должны были «быть уведомляемы» должностные лица, которым поручалось осуществление «надзора над его исполнением».

Действие введенного с 1898 г. закона распространялось на предприятия, деятельность которых регулировалась «Уставом горным», но им не были охвачены все объекты отечественной промышленности.

Отходничество «вырывало» человека из устойчивых традиций, быта и образа жизни. Вчерашний сельский житель, у которого привычки к религиозным обрядам были воспитаны с детства, на промышленном предприятии вовлекался в новые, многообразные социальные отношения, приобретал новый жизненный опыт и знания, корректируя ценностные ориентации. В жизни человека, находящегося вдали от родины, семья и соседская община теряли свою контролирующую роль. Махалли призваны были способствовать адаптации их на новом месте трудоустройства, сохранению в поликультурной среде своей этноконфессиональной идентичности.

Как известно, в горнодобывающей отрасли широко применялась артельная форма организации труда. Мусульмане стремились формировать автономные трудовые коллективы: нанимали для себя кухарку, вели общие расходы, расселяясь совместно в бараке. Договор о найме превалировал над действующими законоположениями, и теоретически, при желании владельца предприятия, мусульмане могли отдыхать не только в дни годовых религиозных праздников, но и в пятницу. При наличии в фабрично-заводском поселении мечети или духовного лица, независимо от того, содержало их предприятие или нет, правомерно утверждать о существовании общественного договора с мусульманами о днях отдыха в годовые религиозные праздники [Загидуллин, 2006(2), с. 245–246].

Важно отметить, что законы, регулирующие духовные дела мусульман, были ориентированы на сельскую местность, где расселялась основная часть уммы. Согласно действующему законодательству, непременным условием регистрации махали было наличие мечети, что давало возможность обзавестись духовным лицом. Правила постройки мечети сводились к следующим положениям: 1) наличие в поселении не менее 200 наличных душ мужского пола; 2) заявление общины, посредством составления общественного приговора, о желании построить храм, что было равнозначно подтверждению необходимости мечети; 3) обязательство прихожан содержать за свой счет мечеть и причт; 4) возможность возведения исламского культового здания только в случае отсутствия соблазна для живущих вместе с мусульманами новокрещеных и русских; 5) получение светским начальством по поводу ходатайства «заключения» местной епархиальной власти православного ведомства; 6) выявление местной администрацией насущной необходимости в мечети и достаточности средств у прихожан для ее «приличного содержания» [*Устав строительный...*, т. XII, ч. 1, ст. 261–265].

В округе Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС) в выборах духовного лица участвовали лица, считавшиеся старейшинами в семействе. Поэтому от участия в выборах автоматически устранились «неотделившиеся сыновья, меньшие братья, племянники» и т.п. [*Уставы духовных дел...*, т. XI, ч. 1, ст. 1431]. Однако в условиях городского и поселкового быта понятие домохозяина являлось анахронизмом. Здесь в выборах участвовали не главы семейств постоянных жителей, а в большинстве случаев прибывшие на заработки холостяки или «отходники», семьи которых остались на родине.

Поселковые или городские условия не учитывались законодательством и при оформлении общественного приговора, согласно которому на собрании непременно должен был участвовать сельский староста. Вне сельской местности на учредительное собрание махалли собирались представители крестьянского сословия, не имеющие в поселении органа самоуправления, или представители различных сословий (крестьяне, мещане, купцы, разночинцы, чиновники). На данное собрание, которое как публичное мероприятие могло состояться лишь с разрешения властей, приглашался местный полицейский. Однако в силу мобильности населения недостающие подписи собирались путем обхода квартир единоверцев одним из активных прихожан или уполномоченным лицом, который объяснял суть вопроса и собирал их подписи или «тамги». Такой обход уполномоченным мог производиться и без предварительного собрания, лишь на основании составления инициатором или группой лиц текста общественного приговора о выборе муллы или обзаведении молитвенным домом.

В традиционной религиозной общине норматив численности махалли учитывал всех без исключения жителей мужского пола, начиная

от младенцев и кончая стариками. На предприятиях, как правило, трудилось взрослое трудоспособное население. По сравнению с сельской местностью, в рабочих поселках для регистрации махалли нужно было иметь взрослого населения как минимум в 3-4 раза больше, чем в сельской махалле, что означало регистрацию прихода из рабочих нескольких соседних предприятий.

Под приходом подразумевалась религиозная община, состоящая из постоянных жителей данного поселения. В большинстве же случаев в рабочих поселках мусульманские общины представляли трудящиеся, прибывшие на заработки по временным билетам, хотя и могли проживать на предприятии по несколько лет. Это обстоятельство становилось одной из преград в учреждении традиционных религиозных институтов.

Например, в 1904 г. имеющие свои дома и занимающиеся торговлей 12 мусульман в Саткинском чугунно-литейного заводе (Златоустовский уезд Уфимской губернии) решили возвести пятивременную мечеть (дом без минарета) вместо действовавшего молитвенного дома. В общественном приговоре указывалось о расселении и занятости в Саткинском заводе 124 мусульман, на Бакальском руднике — 59, в Саткинском лесничестве — 9, на станции Бердяуш — 18 мусульман, всего 210 душ мужского пола. По сведениям же полиции, на территории предприятия постоянно проживало всего 76 мусульман мужского пола (остальные — временно работающие), что и послужило в 1906 г. поводом для отказа администрации [РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 695, л. 108–108об.].

В своей жалобе министру внутренних дел уполномоченный рабочих Биктагир Фаткуллин сетовал на то, что норматив 200 душ мужского пола, во-первых, относится только к местностям, населенным мусульманами «без примеси других национальностей», во-вторых, «означает преграду деревенскую» и не учитывает специфику промышленных предприятий и поселков, потому что на рудниках и в куренях временно работают тысячи мусульман [РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 695, л. 103–103об.]. Думается, для набора установленной законом численности прихожан активистам общины пришлось сильно постараться, что и обеспечило им успех при повторном ходатайстве. В 1907 г. здесь проживало 147 мужчин-одиночек и 63 души мужского пола семейных.

В начале XX в. мулла А.А. Масагутов являлся имамом г. Бодайбо (Иркутская губерния) и всего приискового района Витимского и Ленского горных округов [ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 6, д. 4144, л. 3].

Новым явлением следует признать изменение роли религиозных институтов рабочей махалли. Здесь ключевой фигурой в национально-культурной автономии рабочих-мусульман являлось духовное лицо, в чьи обязанности входило исполнять духовные «требы», обучать их детей основам ислама и татарской грамоте, вести акты гражданского состояния. Обзаведение богослужebным зданием при регистрации прихода становилось вторичным. Трансформация поселковой махалли была обу-

словлена особенностями правового положения членов рабочего прихода, их жилищно-бытовых и производственных условий.

Вследствие экономической слабости мусульманской общины, состоящей из переселенцев из разных регионов, не имеющих своей недвижимости и в значительной степени находящихся в городе временно, новая община первым делом заявляла не о возведении мечети, а об избрании духовного лица, которому впоследствии и поручались вопросы аренды молитвенного помещения или строительства мечети, обустройства школы и другие проблемы по налаживанию религиозного быта прихожан.

Отсутствие или малочисленность постоянных жителей становились главными препятствиями в устройстве исламских религиозных институтов в рабочих поселениях. В таких случаях стало практиковаться избрание *временных духовных лиц*. Их появление определялось общественным приговором трудового люда. В частности, 27 августа 1910 г. мусульмане г. Вологды в числе 28 человек, достигших 25-летнего возраста, заявили в своем общественном приговоре об избрании городским имамом уроженца Нижегородской губернии Якуба Халикова сроком на три года [РГИА, ф. 821, оп. 133, д. 517, л. 25]. В 1913 г. проживающие на Пышминско-Ключевском медном руднике Акционерного общества Верхне-Исетских горных и механических заводов (бывших Яковлева) избрали «временным имамом» Хакимуллу Тукаева, возложив на него постройку по утвержденному плану молитвенного дома.

В ряде случаев рабочие некоторых промышленных предприятий использовали административный ресурс Оренбургского магометанского духовного собрания. Пользуясь своим правом командировки на определенный срок духовных лиц в другие местности, предварительно разрешив все формальности (получив согласие имама и прихожан, уведомив рапортом о своем решении «для сведения» местное губернское правление, а также администрацию той губернии, куда временно выезжало духовное лицо), религиозное управление направляло в промышленный центр муллу с правом совершать «все праздничные и пятивременные богомоления в молитвенном доме и вообще с правом самостоятельного имама-хатыпа и ведения метрических книг». Это было равнозначно появлению полноценного прихода в малочисленной рабочей общине. Дело в том, что направленное в промышленное поселение духовное лицо на новом месте временного проживания не утверждалось местным губернским правлением, которое оказывалось не у дел и не могло придаться к действиям ОМДС. Командировка считалась внутренним делом религиозного управления, потому что официально основным местом службы муллы считался приход, куда он был утвержден местной администрацией.

Данная практика успешно применялась рабочими частных и казенных предприятий. Например, в середине 1890-х гг. по просьбе ра-

бочих государственного Саткинского чугунно-литейного завода Духовное собрание направило сюда сельского имама, который остался жить на предприятии [РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 695, л. 108–108об.]. Появление указного муллы давало возможность обзавестись молельней независимо от численности общины. Исполняющий духовные «требы» мусульман в Бондюжском химическом заводе П.К. Ушкова (учрежден в 1868 г.), имам ближайшей д. Камаевой Елабужского уезда Вятской губернии стал получать с 1898 г. метрические книги, что свидетельствовало о существовании здесь полноценной махаллы [ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 7, д. 454, л. 1, 12–13]. После его смерти 9 декабря 1904 г. возникла проблема приглашения нового муллы. В это время на заводе насчитывалось около 1 тыс. человек, проживающих здесь более 10 лет. Именно они составили приговор-обращение в Духовное собрание о назначении к ним лица, «достойного звания муллы». Религиозное управление рекомендовало имама 3-й мечети д. Агрыз Сарапульского уезда Ахметшакира Сюндюкова, который был временно командирован сюда в 1905 г. [ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 6, д. 807, л. 2–14]. В мае 1907 г. он был окончательно утвержден на должности указного муллы завода [ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 6, д. 807, л. 18].

Следующий вариант появления временных мулл связан с комплектованием рабочей артели. Известно, что в конце XIX – начале XX в. предприниматели Донбасского угольного бассейна отправляли в Казанскую губернию специальных агентов-вербовщиков, набиравших целые артели крестьян. Артелью руководил «задобренный» артельщик. Нередко вместе с партией рабочих-татар на Юг отправлялся и «мулла», который мог быть одним из духовных лиц прихода, или лицо, имевшее свидетельство Духовного собрания, но не занимающее духовную должность, или хорошо знающий религиозные обряды человек. Для выезжающей на определенное время группы такой путь оставался чуть ли не единственным способом иметь своего пастыря. Укомплектованный таким образом рабочий «приход» являлся автономной хозяйственной и социокультурной единицей, заботящейся об этнокультурной идентичности своих членов, сохранении модели традиционного образа жизни, и становился ключевым звеном в адаптации для впервые оказавшихся в инокультурной среде татарских крестьян, не знающих русского языка. Когда артель возвращалась на родину, «мулла» также следовал за товарищами.

В условиях автономности предприятия, неформальное устройство религиозно-культурной жизни занятых на производстве не привлекало полицию, обычно содержащуюся за счет предприятия. Внешним проявлением существования неформальной общины становилось появление общественного муллы, т.е. лица, избранного рабочими для исполнения духовных «треб».

Как было сказано, основной причиной отсутствия указного муллы являлась малочисленность общины. Примечательно, что до составле-

ния в январе 1904 г. рабочими г. Иваново-Вознесенска приговора об избрании муллой Башкирова, они уже 10 лет безвозмездно пользовались выделенным органом городского самоуправления молитвенным помещением и имели общественного муллу [ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 6, д. 610, л. 1, 6].

Недостаточное техническое оснащение предприятий в целом и отдельных производственных процессов в частности, выполнение многих работ вручную, высокая степень травматизма, антисанитарные жилищные условия обусловили высокую смертность в поселениях. Независимо от наличия махали, практически при каждом предприятии возникали мусульманские кладбища. Погребальный обряд в случае отсутствия по близости указного муллы совершал один из рабочих артели, знающий порядок исполнения ритуала. На приисках, и большинстве предприятий с малочисленным контингентом мусульманских рабочих имелся избранный общиной общественный мулла. За гибель рабочих на производстве или на территории предприятия несло ответственность местное руководство. Обеспечение кладбищами поликонфессиональных общин было обязанностью начальства, а погребение погибших на производстве являлось моральной ответственностью местной администрации. Существование общественных мулл позволяло передать эти неприятные и деликатные хлопоты в руки общественного муллы, что было на руку властям. В лице общественного муллы администрация приобретала и рычаг воздействия на рабочих. Он руководил общественной молитвой, в том числе пятничной, нарекал имя новорожденным, но не имел метрических книг для записи гражданских актов. Общественный мулла также избирался временно, «до лучших времен».

Ограничимся двумя примерами. В 1916 г. на горно-промышленных рудниках в 4-м Заседательском участке Таганрогского округа области Войска Донского имелись мусульманские кладбища в Товариществе «Пороховское», Ремовских копиях Южно-русского горно-промышленного общества, АО «Воскресенские копи», Товариществе «Давыдовское», АО «Эрастовские каменноугольные копи», Чистяковских копиях Южно-русского горнопромышленного общества, Ильинских копиях Торгового дома «П. Брокер и А. Катюк», Адреевском руднике, Торговом доме «Эстерович и Коновалов». В первых пяти рудничных предприятиях кладбищами «заведовал» мулла Товарищества «Пороховское», в остальных четырех – имам Чистяковских копий. Еще неизвестно, были ли эти лица указными муллами [ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 6, д. 3913, л. 11об.].

В том же 1916 г. ОМДС, обеспокоенное информацией о погребении умершего рабочего-мусульманина на православном кладбище при руднике Кальберга, запросил у пристава Боровского горного района Таганрогского округа сведения по данному факту. Оказалось, что на расположенном рядом с православным кладбищем участке земли обряд

погребения над телом умершего Василия Хамидуллина совершил общественный имам Фазлеев, избранный рабочими рудника Акопинского общества «Русский Антрацит». Он не имел ни свидетельства Духовного собрания, ни указа областного правления [ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 6, д. 3913, л. 13–13об.].

Неслучайно в ряде местностей общественный мулла получал жалованье как духовное лицо и социальный работник. Скажем, когда в 1909 г. 205 мусульман копей Торгового дома «Братья И. и Г. Бердинские» (при железнодорожной станции Усеево в Пермской губернии) [ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 2, д. 8, л. 615об.] ходатайствовали о постройке молитвенного дома и избрании указного имама¹, последний в качестве общественного муллы получал от администрации за свои труды ежемесячно по 7 руб. Рабочие начали отчислять на его содержание по 1 коп. с каждого заработанного рубля [ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 6, д. 2029, л. 2–2об.].

Дальность расстояния для поездки общественного муллы в резиденцию ОМДС в г. Уфу для сдачи экзамена в знании основ ислама и связанные с этим командировочные расходы, слабость подготовки его на этом поприще (главное – умение совершать религиозные «требы»), проблема обеспечения его квартирой в суровых жилищных условиях также становились препятствием для легализации махалли.

Во время регистрации махалли общественный имам являлся потенциальным кандидатом на должность указного муллы.

Порой власти стали использовать изъяны действующего законодательства для решения насущных задач рабочих-мусульман. Они направляли переписку об утверждении духовного лица, а не о возведении мечети в ОМДС, которое, закрывая глаза на малочисленность общины, всегда высказывалось за необходимость имама в поселении, что становилось порой основой для положительного решения вопроса на местном уровне. Например, в 1906 г. Духовным собранием были одобрены материалы об избрании 105 рабочими рудника Франко-Прусского общества при станции Ханженковское Екатеринбургской железной дороги (Таганрогский округ) муллой Хамидуллы Маняфева. В следующем году имам уже проводил богослужение в отведенном конторой завода помещении [ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 6, д. 1227, л. 1–9].

Таким образом, возведение мечети, обзаведение молитвенным помещением или открытие школы становились, как правало, следующим этапом становления рабочей махалли. Переселенцы в Сибирь также сначала путем избрания муллы регистрировали свой приход, а уже затем обзаводились мечетью. Например, татары, расселенные в поселках Тукаевское (98 душ мужского пола), Ново-Уфимское (75 душ мужского пола) и Камаевское (46 душ мужского пола) Мариинского уезда Томской губернии, в 1914 г. избрали имама, а мечеть воз-

1 | На духовную должность был избран крестьянин д. Мамашировой Кошкинской волости Малмыжского уезда Вятской губернии Мухаметгалим Аюпов.

вели лишь в 1917 г. [ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 6., д. 3426, л. 8–15]. Одними из первых в Мариинском горном округе мечеть построили в 1913 г. татары в поселке Нуркат (рудник Берикуль) [ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 6., д. 3427, л. 6–17].

В дореформенный период в Казанском пороховом и Ижевском оружейном заводах военного ведомства на казенные средства строились мечети и содержались мусульманские духовные лица [Загидуллин, 2006(2) с. 96–99]. Во второй половине XIX – начале XX в. эта практика прекратилась: в казенных предприятиях и военного, и гражданского ведомств нехристианские вероисповедания не могли рассчитывать на жалование духовному лицу и на бесплатное выделение места под мечеть, не говоря уже о ее строительстве бесплатно [РГИА, ф. 821, оп. 133, д. 631, л. 1–9].

В городах мечеть строилась на земле, выделенной безвозмездно органом местного самоуправления или частным лицом. В случае запрета продажи земли на территории казенного предприятия, где расселялся поселок, возведение мечети становилось невозможным. В таком случае под исламское молитвенное помещение приспособлялся жилой дом или арендовалось какое-либо другое помещение.

Следует отметить, что поселки и заводы не значились в «Уставах духовных дел иностранных исповеданий» как поселения, в которых могли быть возводимы мечети. Они не попадали под категорию ни селения, ни города. Вопрос тесно переплетался с имущественными правами жителей на недвижимость и правом учреждения местных органов самоуправления. В 1906 г. Департамент духовных дел иностранных исповеданий указал, что вопрос о владении землей в промышленном заведении не состоит в непосредственной связи с устройством духовных нужд мусульман. Даже в случае отказа собственника выделить под мечеть землю губернскому правлению было рекомендовано разрешить мусульманам устроить молитвенный дом в любом пригодном для этого частном помещении [РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 700, л. 116–118об.].

В реальности, вследствие принадлежности практически всех построек предприятию, этноконфессиональная община, при всем своем желании, была лишена возможности аренды частного жилья под молитвенные собрания и для расселения имама. В Донском промышленном регионе почти все земли принадлежали Войску Донскому: здесь предприниматели сами арендовали земельные участки для промышленного освоения. Поэтому вопросы обустройства религиозного быта полностью зависели от руководства предприятия. Не случайно большинство рабочих молелен локализовались комнатой в бараке или другим помещением, выделяемым предприятием, как правило, безвозмездно. В некоторых случаях наряду со строительством за свой счет церкви, хозяева строили и исламское молитвенное здание, мечеть [ЦГИА, ф. И-295, оп. 2, д. 1. л. 135–136]. Как правило, содержание отданного безвозмездно для

пользования под молитвенные собрания помещения или новой мечети возлагалось на мусульман.

Выделение помещения для совершения общественных молитв или возведение мечети с большой благодарностью воспринималось трудящимися и формировало лояльное отношение к руководству предприятия.

В промышленных заведениях рабочие махалли существовали в экстремальных условиях инокультурной и иномысленной среды. Если татарам удавалось открыть свое дело, то представители именно этой группы лиц с коммерческой жилкой первыми обзаводились собственными домами и начинали представлять «верхушку» рабочей махалли, беря на себя инициативу и нередко расходы по устройству исламских институтов.

Нередко инициаторами учреждения прихода становились лица, имеющие свидетельство Духовного собрания или желающие получить духовную должность. Скажем, общественным лидером уммы в Павловском руднике Екатеринославской губернии выступил уроженец д. Мочалькиной Мочалькинской волости Чембарского уезда Пензенской губернии Насретдин Акзегитов (свидетельство от 2 августа 1911 г.)², возбудивший в 1912 г. ходатайство о разрешении официально открыть действовавший здесь молитвенный дом с правом получения метрической книги. До этого времени рабочие рудника находились в религиозно-административном ведении муллы Юрьевского молитвенного дома Славяносербского уезда Шайхутдина Хансеева [ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 6, д. 2613, л. 1–7, 19–20].

В силу экономической слабости большинства городских мусульманских общин на рубеже XIX–XX вв. одним из путей возведения богослужебного здания явилось проведение публичных сборов пожертвований во всероссийском, губернском или городском масштабах. Благодаря таким публичным мероприятиям удалось собрать средства на постройку мечети в городах: Ярославль (1907–1915) [РГИА, ф. 821, оп. 133, д. 590, л. 1–5], Ново-Николаевск (1912–1916) Томской губернии, Самара (мечеть третьего прихода) (1907–1910) [ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 6, д. 1193, л. 23–24об.; РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 683, л. 113], Иваново-Вознесенск (1909–1914) [ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 6, д. 610, л. 33], Ростов-на-Дону (1908–1915) [РГИА, ф. 821, оп. 133, д. 555, л. 61–63].

Попытки проведения публичных благотворительных мероприятий рабочими общинами г. Вологды (1910) [РГИА, ф. 821, оп. 133, д. 517, л. 1–4], г. Златоуста (1907) Уфимской губернии [ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 3, д. 16521, л. 25, 46] не были разрешены вследствие их малочисленности. Ко времени падения самодержавия не завершилось возведение мечети на собираемые с 1914 г. средства рабочими г. Благовещенска Амурской области [РГИА, ф. 821, оп. 133, д. 582, л. 7–13].

2 | Приговор об избрании муллы был засвидетельствован полицейским надзирателем Павловского и Юмашевского рудников 14 июля 1914 г.

В рабочей общине в условиях жесткого производственного графика значение богослужебного помещения как центра религиозной жизни уходило на задний план – некому было совершать пятидневные молитвы. Для трудящихся, детские и юношеские годы которых прошли в традиционной общине, принципиально важным становилось обеспечение этноконфессиональной преемственности, религиозное и национальное воспитание своих детей, вырастающих в стесненных бытовых условиях иную культурной среды. Поэтому неудивительно, что порой открывалось сначала учебное заведение с общественным учителем. Видимо, после проявленного интереса полиции относительно права последнего преподавать, он заявлялся в качестве указного муллы, а действующая школа объявлялась молитвенным домом. Например, в Усть-Косыинском прииске наследников графа П.П. Шувалова, расположенного в Кресто-Воздвиженской волости Пермского уезда и губернии, по просьбе мусульман была устроена управлением школа. С учетом отсутствия в радиусе 100 км селений с мечетями, в 1907 г., идя навстречу желанию рабочих, руководство приисков обратилось в ОМДС об открытии при молитвенном доме-школе махалли и о назначении духовного лица с выдачей метрической книги для записи 200 семейств мусульман в приисках. Имамом был избран учитель данной школы, уроженец Старо-Юмьинской волости Мамадышского уезда Казанской губернии Мухамедкасым Асрапов [ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 6, д. 1477, л. 1–1об., 15].

Еще в предреформенный период в Приуралье многие рабочие жили своими хозяйствами. Заводские власти не препятствовали желанию мусульман расселяться вместе, формируя «татарские улицы». В результате в конце XIX в. в крупных уральских заводах сформировались «ярко выраженные национальные группы» татар. Они выделялись не только численностью, компактным расселением, но и автономным укладом быта. В Нижнем Тагиле умма начала формироваться из уроженцев Симбирской губернии, устраивавшихся на завод и рудники в качестве чернорабочих. Некоторые татары поступили на службу к купцам и с течением времени превратились в мелких торговцев. Так возникло поселение, получившее в народном лексиконе название «Татарская деревня», объединяющее несколько улиц. Татары стойко сохраняли национальные особенности, не допускали смешанных браков с русскими [Крупянская, 1953, с. 69]. Согласно сведениям ОМДС, на Нижне-Тагильском заводе мусульманский молитвенный дом появился в 1907 г.

Одной из особенностей существования приходского имама в городах является, прежде всего, выделение помещения для жилья с отоплением и освещением и жалованья [РГИА, ф. 821, оп. 133, д. 611, л. 6–7], в рабочих поселках, промышленных центрах же выплачивалось четко зафиксированное в общественном приговоре жалованье. (Вопрос с жильем решался с администрацией предприятия.) Кажется, поэтому и

вследствие бедности рабочих семей прихожане делали духовным лицам несущественные подношения за совершение духовных «треб».

В целом выделяются несколько моделей содержания мусульманского духовного лица.

Первую модель условно назовем традиционной. По предварительной договоренности с кандидатом на духовную должность определялась причитающаяся ему сумма содержания. Скажем, имаму г. Вологды было в 1907 г. установлено ежемесячное жалованье в размере 25 руб. «из пожертвований, сделанных на эту цель, и из денег, собранных по раскладке со всех магометан, живущих в г. Вологде» [РГИА, ф. 821, оп. 133, д. 517. л. 25]. Как видно, содержание имама превращалось в обязательство. Очевидно, что подсчет взносов осуществлял имам лично или это поручалось кому-либо из прихожан. Например, имам Фатхуллин махалли рудника Товарищества «Е.Т. Паркманов и сыновья» близ поселения Грушевского (земли Войска Донского), в 1914 г. ежемесячно удерживал с рабочих от 25 копеек до 1 рубля, собирая в год до 300 руб. [ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 6, д. 3260, л. 7–7об.].

Татарские рабочие Егоршинских каменноугольных копей (Больше-Трифоновская волость Ирбитского уезда Пермской губернии) в числе 255 наличных душ (с детьми) в апреле 1917 г. ходатайствовали об открытии молитвенного дома на безвозмездно уступленном администрацией помещении и пригласили муллой имама махалли Алпаевска Верхотурского уезда Шагиаздина Миннекаева, обязавшись содержать за свой свет молитвенное помещение и выплачивать ему ежемесячно жалованье по 25 руб. [ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 6, д. 4191, л. 10]. В эту схему финансового обеспечения были вовлечены как постоянно, так и временно проживающие, независимо от их прописки.

Приметой **второй модели** является обязательный ежемесячный взнос со всех без исключения работающих мусульман по уравнительному принципу (определенный процент с получаемой заработной платы). Она возникла путем проецирования на махаллю (по согласованию с ее членами) действующей схемы содержания православного причта, церковно-приходской школы русскими рабочими. Эта традиция претерпела некоторые изменения после отмены крепостного права: с прекращением обязательных отношений, возложенных «Уставом горным», владелец старался переложить непроизводственные издержки на плечи трудящихся. В таких случаях на содержание школ и церкви с рабочих собирался специальный взнос в размере 1% с каждого заработанного рубля [Положение рабочих Урала..., 1960, с. 5]. Как свидетельствуют архивные документы, аналогичная уравнительно-принудительная модель финансирования русскими рабочими своего причта стала широко применяться у мусульман.

Финансовая прозрачность, системность и своевременность выплаты содержания имаму осуществлялись за счет привлечения бухгал-

терии предприятия, по сути освободившей общину от содержания специального казначея. Тем самым контролирующие институты сельского общества за выплатой *гушера* были заменены финансово-учетным органом предприятия. В день получения заработной платы на предприятии имам также приходил в кассу, где ему выдавалось жалование, состоящее из определенного процента денег, заработанных мусульманами, занятыми на производстве. В частности, для жалования ахуну Сендюкову на Бондюжском заводе Товарищества химических заводов П.К.Ушкова и К° (Елабужский уезд Вятской губернии) заводская контора удерживала проценты из ежемесячного заработка рабочих [ЦИА РБ, ф. И-295, оп. 6, д. 2024, л. 21]. Утвержденный в 1912 г. «имам-хатып и мугаллим»³ при молитвенном доме и мектебе в Чермозском заводе (Соликамский уезд Пермской губернии) содержался путем сбора по 2 коп. с каждого заработанного прихожанами рубля [ЦИА РБ, ф. И-295, оп. 6, д. 2814, л. 6–6об., 9–9об.].

Третью модель содержания духовного лица условно назовем комбинированной. На частных предприятиях, на которых работало значительное число мусульман, эта практика содержания православного причта распространялась на муллу: помимо взноса от прихожан, администрация выделяла жалование имаму, которое являлось частью источника его существования. Другая часть складывалась из сумм, поступающих от рабочих. В 1902 г. администрация в Луньевских каменноугольных копях Александровского завода Н.П. Демидова на Урале – единственном поставщике местного кокса – перестроила молельный дом под мечеть и определила имаму ежемесячное содержание в размере 10 руб. [РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 675, л. 171–173].

Другой пример. Занятые на рудниках Рутченковского Горно-промышленного общества (Бахмутский уезд Екатеринославной губернии) 250 мусульман в своем приговоре от 11 сентября 1911 г. об открытии при шахте № 31 «временного молитвенного дома в деревянном бараче, отведенном управлением рудников», написали, что содержание молитвенного помещения и избранного имамом уроженца д. Старые Тинчали Буинского уезда Симбирской губернии Мухаметсаяды Камадетдинова обеспечивают ежемесячным сбором по 15 коп. с каждого прихожанина. Помимо этого руководство рудников обязалось выплачивать мулле по 15 руб. в месяц [ЦИА РБ, ф. И-295, оп. 6, д. 2639, л. 3]. На этом основании в промышленном центре в 1912 г. была зарегистрирована махалля.

В случае, если жилищный фонд принадлежал руководству предприятия, этот вопрос решался совместно с администрацией, которая могла выделить имаму безвозмездно даже квартиру [ЦИА РБ, ф. И-295, оп. 6, д. 807, л. 15].

3 | Уроженец д. Простые Челны Чистопольского уезда Казанской губернии Мухамедназир Таипов, получивший богословское образование в медресе д. Нижние Метески Казанского уезда.

Полное содержание муллы руководством предприятия имело место как правило, в тех случаях, когда хозяином являлся мусульманин [Загидуллин, 2006(1), с. 66–100].

Условия производства приводили к разительному отличию структуры поселковой этноконфессиональной общины от действующей модели традиционной сельской махалли. По большому счету, несколько рабочих-мусульман являли собой этноконфессиональную общину. Инокультурная среда сплавивала и консолидировала группу вчерашних крестьян, плохо знающих русский язык. Производственно-бытовой единицей в промышленных условиях выступала этноконфессиональная артель. Промышленники с пониманием относились к стремлению рабочих учреждать свои артели, становившиеся автономными хозяйственно-производственными единицами, сформированными по этноконфессиональному признаку. В договорах о найме, заключенных руководством и артелью, в случае существования в поселке молитвенного дома или проживания духовного лица, как и в случае с рабочими православного вероисповедания [*Положение рабочих...*, 1960, с. 204 и др.], регламентировались источник и механизм содержания культового здания и причта, а также могли быть уточнены некоторые стороны этносоциального уклада общины.

В условиях единого внутреннего распорядка на предприятии, религиозно-обрядовая жизнь рабочих-мусульман выступала как производное христианского церковного ритуала и традиции. Многое зависело от особенностей производства и жилищно-бытовых условий трудящихся. Поэтому в поселке понятия «мечеть» и «приход» сильно девальвировались. Приход объединял артели рабочих, уроженцев из разных регионов страны, на уровне поселка или нескольких ближайших поселений.

В плане финансовой поддержки в выгодном положении оказывались трудящиеся частных промышленных заведений, администрация которых безвозмездно выделяла земельный участок и помещение под молельню, а также брало на себя обязательство по частичному содержанию общественного или указного духовного лица. Это был судьбоносный вопрос для экономически слабых рабочих общин.

На рубеже XIX–XX вв. в значительной части промышленных предприятий действовали официальные или не зарегистрированные приходы, выступающие, как правило, единственными общественными организациями в инокультурной среде обитания. При увеличении численности занятых на производстве мусульман, в том числе постоянно работающих, процесс регистрации махаллей ускорился.

Коренной деформации подверглась традиционная модель жизнеобеспечения приходского духовного лица. В рабочих поселках, как правило, причт состоял из одного духовного лица, которое и курировало религиозно-обрядовую жизнь мусульман-рабочих нескольких предприятий.

Однородность социального состава прихода, бедность рабочего люда⁴, миграционная подвижность ее членов – преобладание в числе прихожан сезонных рабочих – и другие факторы сформировали принудительно-обязательную модель содержания в рабочих поселениях исламских институтов: путем сбора специального налога в пользу духовного лица, молельни и школы (последняя появлялась при расселении в местности известного числа семейных).

В силу отсутствия недвижимости, особенностей производственного графика работы, принадлежности земель предприятию и экономической зависимости рабочего люда от работодателя в налаживании религиозно-обрядовой жизни ключевой фигурой выступало руководство предприятия. Без согласования с ним и его ходатайства не решался вопрос ни об утверждении духовного лица, ни об обустройстве молитвенного дома или мечети, не говоря уже о его участии в обустройстве исламских институтов.

Известную роль в налаживании традиционного религиозно-бытового уклада в малочисленных общинах при индустриальных центрах сыграла деятельность Оренбургского магометанского духовного собрания, по мере возможности опекавшего приходы отходников временным духовным лицом.

Приметами мусульманских рабочих приходов стали: отсутствие недвижимой собственности большинства рабочих махаллей, экономическая слабость, низкий культурный уровень и миграционная мобильность рабочего люда, определенная интеграция в русскую рабочую среду, устройство молитвенного здания, как правило, не имевшего внешних атрибутов традиционной мечети (исключение – предприятия промышленников-мусульман), на земельном участке или в помещении предприятия, финансирование исламских институтов по обязательной и уравнительной системе. Порой руководство предприятий, содержащее за свой счет православный храм и причт, принимало на себя частичное финансирование нужд мусульманской общины, зарабатывая на этом политический капитал.

4 | Работая по 10–16 часов в сутки, рабочие получали нищенскую зарплату. Среднестатистическая годовая зарплата трудящихся на предприятиях Екатеринбургской губернии, подчиненных надзору фабричной инспекции, составляла в 1901 г. 323,23 руб., в 1904 г. – 337,38 руб.

Сокращения

ЦГИА РБ – Центральный государственный исторический архив Республики Башкортостан.

Список литературы

- Водарский Я.Е. *Промышленные селения центральной России в период генезиса и развития капитализма*. М., 1972.
- Загидуллин И.К. Махалля в промышленных и торговых поселениях России (XIX – начало XX в.) // *Татарские мусульманские приходы Российской империи: Материалы всероссийской научно-практической конференции. Казань, 27–28 сентября 2005 г.* Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2006(1).
- Загидуллин И.К. *Мусульманское богослужение в учреждениях Российской империи (Европейская часть России и Сибирь)*. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2006(2).
- Каменноугольная промышленность Южной России в 1901 году*. Харьков, 1902.
- Крузе Э.Э. *Условия труда и быта рабочего класса России в 1900-1914 гг.* / Под ред. Т. М. Китаниной. Л. 1976.
- Крупянская В.Ю. Опыт этнографического изучения уральских рабочих второй половины XIX века // *Советская этнография*. 1953. № 1.
- Нафигов Р.И. *Формирование и развитие передовой татарской общественно-политической мысли*. Казань, 1964.
- Очерки истории партийной организации Татарии*. Изд. 2-е. Казань, 1973.
- Полное собрание законов Российской империи (ПСЗ)*. 3-е собр. Т. XVIII. № 14231. СПб.
- Положение рабочих Урала во второй половине XIX – начале XX века. 1861–1904*. Сборник документов. М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1960.
- Российский государственный исторический архив (РГИА)*. Ф. 821. Оп. 8. Д. 675. Л. 171–173; Д. 695. Л. 103–103об; Л. 108–108об.; Д. 700. Л. 116–118об.; Д. 683. Л. 113; Д. 695. Л. 108–108об.; Оп. 133. Д. 517. Л. 1–4, 25; Д. 555. Л. 61–63; Д. 582. Л. 7–13; Д. 590. Л. 1–5; Д. 611. Л. 6–7; Д. 631. Л. 1–9.
- Тагиров И.Р., Валеев Р.К. *Общественно-политическая жизнь в первой четверти XX века // Материалы по истории татарского народа / АН Татарстана. Отд. гуманитарных наук. Ин-т яз., лит. и ист. им. Г. Ибрагимова; Редкол.: Алишев С.Х., Закиев М.З., Ураманчиев Ф.И., Хасанов М.Х.* Казань, 1995.
- Татария в прошлом и настоящем*. Сборник статей. Казань, 1975.
- Тихонов Б.В. *Каменноугольная промышленность и черная металлургия России во второй половине XIX в.* М., 1988.
- Устав строительный. – Изд. 1857 г. // *Свод законов Российской империи*. Т. XII. Ч. 1. СПб.
- Уставы духовных дел иностранных исповеданий. – Изд. 1896 г. // *Свод законов Российской империи*. Т. XI. Ч. 1. СПб.
- Хасанов Х.Х. *Формирование татарской буржуазной нации*. Казань, 1977.

Н.А. Нефляшева

Из России в Мекку: хаджж как опыт социокультурного пограничья

Проблематика «перехода» и «пограничья», относительно новая для отечественной культурологии, в которой «переход» осмысливается как универсалия, охватывающая все уровни культуры – от субъекта культуры до всей смысловой целостности, как особое сочетание хаоса и конструирования [Земсков, 2002, с. 6; Сайко, 2000 и др.], дает принципиально новые возможности для анализа традиционных исторических сюжетов, позволяя значительно расширить смысловое поле их значений.

В ряду таких явлений, дающих материал для применения новых подходов, находится *хаджж* – мусульманское паломничество в святыне города ислама Мекку и Медину из Российской империи в конце XIX – начале XX в.

Источники, на основании которых возможно такое исследование, исходят из внешнеполитических ведомств Российской империи – это переписка, отчеты, отзывы министерства иностранных дел, посольства в Константинополе, консульства в Джидде. С другой стороны, конец XIX в. отмечен появлением единичных источников, написанных мусульманами – это отчет штабс-капитана А. Давлетшина, командированного с секретной миссией в Хиджаз в 1898 г. для оценки потенциальной опасности хаджжа для Российской империи, а также недавно опубликованные путевые заметки мусульман из различных регионов. Несмотря на различные обстоятельства написания этих материалов, разный уровень информационной отдачи, их безусловная ценность заключается в том, что они позволяют воссоздать «взгляд изнутри», объективно отличающийся от подходов к этому вопросу русских чиновников, профессионально занимавшихся организацией хаджжа, и невозможный у них.

Мусульманская культура в Российской империи в ее поволжском, крымско-татарском, северокавказском и среднеазиатском вариантах, имеющих бесконечное множество субвариантов, складывалась и развивалась в ощущении себя в условиях пограничности с православием.

Выстроенная к началу XX в. система взаимоотношений Центра с мусульманскими регионами, в которую были вписаны созданные Духовные управления-муфтиаты как органы государственного контроля за духовной и гражданской жизнью мусульман империи, шариатское судопроизводство, своеобразно адаптированное имперским судопроизводством, институт вакуфной собственности, система мусульманского образования и сами мусульманские элиты, сконструированные как условие, была системой сдержек и противовесов.

Предложенные границы развития создавали новый тип взаимодействия империи с мусульманами, в котором лояльность православной империи не была противопоставлена этнической и религиозной самоидентификации мусульман. А.В. Елисеев, русский врач и путешественник конца XIX в., наблюдая за утренней молитвой среднеазиатских хаджжи на пароходе, направлявшемся в Джидду, среди пассажиров которого были и хаджжи из России, писал: «Кроме турок, египтян и немногих персов, среди пассажиров нашего парохода находились арабы различных стран Востока, сирийцы, алжирцы, два марокканца, один курдский ага, шейх из Фецуана, нубийцы, галласы, негры различных национальностей, такруры из Судана и, наконец, целая группа русских мусульман. Среди последних были паломники с Кавказа, Средней Азии и несколько приволжских татар, одетых в знакомые нам одеяния и пересыпавших свою тюркскую речь обильными русскими словами... Прислушиваясь к громко и отчетливо выговариваемым словам молитвы и фэтвы, я ясно услышал, что наши мусульмане молились за здоровье Русского Царя. Имя «Искандер» (Александр), с титулом падишаха, неоднократно слышалось в их молитве, и я сожалел, что мое малое знакомство с турецко-татарским языком не позволило мне уразуметь содержания всей этой любопытной фэтвы. Несомненным было только одно, что полудикие азиаты, наши недавние враги, начавшие новую жизнь под властью России, молились за нашего Царя» [Елисеев, 1898, с. 176, 177–178].

Очевидно, что «пограничность» мусульманского сознания как ощущение себя между культурами формировалась также в условиях одновременного следования и воспроизводства арабской письменной традиции как маркера религиозной принадлежности («Когда исчезает арабское письмо, отсутствуют предпосылки для существования самой культуры ислама», – пишет современный ученый Ш. Шукуров [Шукуров, 2004, с. 51]) и необходимости освоения кириллицы и русского языка для успешного социального продвижения.

В этой системе хаджж – мусульманское паломничество – занимал особое место. В культурном сознании самих мусульман хаджж являлся их религиозной обязанностью, единственным ритуалом ислама, активизирующим религиозно-мифологический опыт, сближающий идеальное и земное. Хаджж мыслился духовным и телесным возвращением к Единому Творцу, к истокам своей истинной сущности, рубежным эта-

пом и реализацией личных амбиций, испытанием в укреплении веры, терпения, обретением мудрости.

О значении хаджа в исламском мировоззрении свидетельствует один из коранических аятов: «А у Аллаха – на людях обязательство хаджа к Дому, – для тех, кто в состоянии совершить путь к нему» (3:97) [Коран, 1990, с. 58].

О хадже как о внутреннем преодолении на пути к Всевышнему говорится и в ряде хадисов: «Однажды Пророка спросили: «Какое дело является наилучшим?». Он ответил: «Вера в Аллаха и Его Посланника». (Его) спросили: «А после этого?». Он ответил: «Борьба на пути Аллаха».

Его снова спросили: «А после этого?». Он ответил: «Безупречный хадж»» [Абд аль-Хамид Махмуд Тахмаз, 2005, с. 198].

Согласно мусульманской традиции, обязанность совершения паломничества к Каабе, дому Аллаха, была предписана самим Творцом: «И завершайте хадж и посещение ради Аллаха» (2:192) [Коран, 1986, с. 47]. Регламентация же этого обряда связана с политической и профетической деятельностью Пророка Мухаммада: находясь в Медине в течение двух лет после хиджры¹, он по-новому обосновал историко-религиозную роль главного мусульманского святилища – Каабы, поставив в центр предшествующей истории взаимоотношений Аллаха и человека фигуру Ибрахима [см.: Большаков, 1989, с. 106]. Согласно союзу, заключенному между Аллахом и Ибрахимом в Мекке, Всевышний приказал последнему построить «Дом», т.е. Каабу, установить законы и призвать людей совершать паломничество к Каабе. Кроме того, Пророк, совершив свое «прощальное паломничество» в Мекку в 632 г., ввел в обряд, существовавший еще в языческий период, ряд новшеств. Введя в хадж новые элементы, собственно и сделавшие его мусульманским, Мухаммад обозначил разрыв с прежними языческими традициями и сблизил обряды всех арабийских племен, почитавших святыни Мекки еще во времена джахилии [см.: Большаков, 1989, с. 180].

Паломничество в Мекку – место рождения пророка Мухаммада, место ниспослания первых сур Корана, «мать городов», город, именем которого клялся Всевышний², – с другой стороны, было единственным ритуалом ислама, позволяющим мусульманам расширить границы их реального повседневного пространства до границ пространства духовного, в котором этнические, расовые, лингвистические различия нивелируются религиозной общностью. Хадж, формируя мусульманскую «картину мира», выступает одним из средств религиозной социализации мусульманина, идентификации его как человека, принадлежащего умме.

В самой Мекке мусульмане должны были совершить следующие обряды, заканчивающиеся жертвоприношением.

1 | *Хиджра* – переезд Мухаммада и его сторонников-мусульман из языческой Мекки в Медину в 622 г.

2 | «Чтобы ты увещал мать городов...» (6:92) [Коран, 1990, с. 113].

Вхождение в состояние *ихрама*, что означает намерение совершить хаджж, сопровождающееся обязательным ритуальным одеванием и запретами на целый ряд действий – охоту, сквернословие, ссоры;

Обход Каабы;

Бег между священными холмами ас-Сафа и аль-Марва, воспроизводящий метания Хаджар, изгнанной из своего дома Ибрахимом вместе с сыном Исмаилом³;

Бросание камешков в три каменные столба в долине Мина, символизирующее победу над Сатаной;

Стояние у горы Арафат⁴.

Эти топографические символы – Кааба, ас-Сафа и аль-Марва, Арафат, Мина – размечали и структурировали единое для всех паломников время и пространство, в котором протекало и вновь воспроизводилось время первых веков единобожия, в этих координатах жили и творили божественный «порядок» в противовес «хаосу» джахилии первые герои мусульманской истории: Ибрахим, Хаджар, Исмаил.

В опыте хаджжа важное место занимает «дорога», она перестает быть компонентой материальной среды, обладающей только функциональным значением. Хаджжи эмоционально и духовно «переживает» ее, подвергая осмыслению, и таким образом «дорога» вплетается в духовный контекст паломничества. «Дорога» может быть определена как пространство, где личность, выходя за рамки обыденности и повседневности, проходит внутренние испытания, а движение как изменение противостоит оседлому существованию. (Философия суфизма, мистического направления в исламе, также включает идею суфийского пути и стоянок, каждая из которых наполнена своими смыслами духовного очищения.)

Российские мусульмане прибывали в Мекку тремя маршрутами – северным, закавказским и южным. Северный путь, начинавшийся в черноморских портах – г. Батуми, Потти, Сухуми, Новороссийске, Феодосии, Керчи, Херсоне, Одессе и иногда Севастополе, – использовали мусульмане-сунниты европейской части России, Северного Кавказа и Закавказья [Григорьев, 1999, с. 95]. Из этих городов через Стамбул они следовали на пароходах до Александрии или Порт-Саида.

Закавказский маршрут использовался мусульманами-шиитами, посещавшими на пути в Аравию священные для них Неджеф и Кербелу – города, где произошли драматические события, связанные с личностью

3 | Жена Ибрахима, Сара, была бездетна, и Ибрахим взял себе в жены рабыню египтянку Хаджар (в Библии – Агарь). Вскоре раздоры между женами зашли слишком далеко, и Ибрахим по настоянию Сары выгнал Хаджар в пустыню между Меккой и Иерусалимом. В пустыне Хаджар родила сына. В поисках воды для ребенка Хаджар металась по пустыне и вдруг услышала голос, раздавшийся между холмами Сафа и Марва: «Вот вода!» Сначала Хаджар бросилась по направлению к холму Сафа, но не нашла воды. Потом кинулась к холму Марва, но и там воды не оказалось. Семь раз прошла она между холмами и, не найдя воды, воскликнула: «Услышь, о Господи, Господи!». Вернувшись к плачущему сыну, Хаджар увидела рядом с ребенком источник с чистой водой.

4 | Согласно Корану (2:34–36), Адам и Хавва (Ева), после того как поддались искушению Сатаны, были изгнаны из Рая и обречены на скитания по земле в печали, трудах и горести. Они утратили не только Бога, но и друг друга, и пребывали в состоянии одиночества и смятения до того момента, пока не осознали содеянное и не принесли искреннего покаяния. Получив прощение, они воссоединились на равнине Арафат, в центре которой возвышается небольшой холм, гора Арафат, называемая также Горой Милости (Джабаль ар-Рахма).

халифа Али, основателя шиизма. После посещения этих городов они собирались в Багдаде и в составе больших караванов направлялись в Мекку. Наконец, третий путь, наиболее удобный для мусульман центральной Азии, Сибири и Урала, проходил через г. Мазар-и-Шериф на севере Афганистана, Кабул, Хайбарский проход, соединявший Афганистан с Британской Индией, и Пешавар. В Пешаваре после открытия железнодорожного сообщения паломники садились на поезд, перевозивший их в Карачи или Бомбей, а оттуда морским путем хаджжи прибывали в Джидду или Янбо. Особенность этого маршрута в том, что на пути в Мекку мусульмане посещали знаменитый мазар – усыпальницу халифа Али в г. Мазар-и-Шериф.

Известен и путь паломников из Петербурга до Стамбула, по железной дороге, с остановками и пересадками на железнодорожных станциях в Варшаве, Вене, Будапеште, Белграде, Софии. Из Стамбула паломники добирались морем через Афон, Салоники, Измир, Триполи в Бейрут, откуда на пароходе добирались до Александрии, затем поездом до Каира, а затем пароходом в Суэц и Джидду [Альмушев, 2006].

Существовали еще два маршрута, которые немногочисленные пилигримы из России проходили вместе с караванами паломников из Египта и Сирии. Путь из Египта мог быть сухопутным – через Суэцкий перешеек, Синайский полуостров, порт Акабу до Мекки. Ф.М. Ацамба и С.А. Кириллина, посвятившие отдельную главу своего исследования организации мусульманского паломничества в Османском Египте, указывают, что в пределах Аравии мусульмане перемещались на юг, через аль-Мувайлих, Азлем, аль-Ваджх, а также Янбо и Джидду [Ацамба, Кириллина, 1996, с. 59]. Второй паломнический маршрут вместе с египетским караваном проходил по морю из Суэца до Джидды, главного порта Хиджаза.

Сирийский караван формировался в Дамаске, где российские паломники присоединялись к своим единоверцам из Сирии, Персии, Анатолии и под охраной особого вооруженного отряда добирались до священных городов ислама [АВПРИ, ф. Турецкий стол (новый), оп. 502/2, д. 3272, раздел «Паломничество в Аравию»]. До развития пароходства и строительства Суэцкого канала Дамаск и Каир служили главными сборными пунктами для мусульман, отправляющихся в Хиджаз с севера и запада [там же].

Интересно философское осмысление хронотопа дороги известным ученым М.М. Бахтиным, который писал, что «на дороге пересекаются в одной временной и пространственной точке пространственные и временные пути многообразнейших людей... Здесь могут случайно встретиться те, кто нормально разъединен социальной иерархией и пространственной далью, здесь могут возникнуть любые контрасты, столкнуться и переплестись любые судьбы. Здесь своеобразно сочетаются пространственные и временные ряды человеческих судеб и жизней, ос-

ложняясь и конкретизируясь социальными дистанциями, которые здесь преодолеваются. Это точка завязывания и место совершения событий. Здесь время как бы вливается в пространство и течет по нему» [Бахтин, 2000, с. 177–178].

Для человека, впервые покидавшего северокавказские или крымские аулы, татарские деревни, море, порты, вокзалы, гостиницы, поезда и пароходы включались в этот «дорожный пейзаж», в карту паломнического Пути.

Важным рубежом на пути в Мекку являлись *микаты* (микат в переводе с арабского – «определенное время») – пункты, где паломники входили в особое ритуальное состояние – *ихрам*, подразумевающее не только намерение совершить паломничество, но и облачение в особую ритуальную одежду. Для мужчин – это две белые накидки, одну из которых обертывают вокруг пояса, другую перекидывают через левое плечо; для женщин – это простое белое неподшитое платье. Одежда паломника символизирует удаление от роскоши, проявление смирения и покорности перед Всевышним. Она аналогична савану, а само переодевание призвано напоминать мусульманам об ответственности перед будущим Судным днем, когда люди предстанут перед ликом Аллаха нагими и босыми в ожидании своей участи.

Мусульманское предание – Сунна – определяет четыре миката для хаджжи в зависимости от страны, из которой они направляются в святые земли ислама.

Следующий символический порог паломнического Пути – это границы *харамы*, священной территории вокруг Мекки.

Преодолевая эти границы-рубежи, паломник совершает переход от ритуального «Чужого» к ритуальному «Своему» и, осваивая этот Путь, подвергается трансформации через свое новое духовное рождение, в самом себе, снимая противоречие между сакральным и профанным. На мой взгляд, харам Мекки напоминает то, что М.М. Бахтин назвал «единством места», которое «ослабляет и смягчает все временные грани между индивидуальными жизнями и между различными фазами одной и той же жизни» [Бахтин, 2000, с. 158], и, видимо, пространство, притягивающее паломника, и есть мир, где восстанавливается подлинная вера и «подлинный порядок».

Путешествие в Аравию требовало не только материальных затрат, но и силы духа, физического здоровья. Уже упомянутый А.В. Елисеев писал о своем плавании по Красному морю как об одном из самых утомительных в мире: «Самый вид унылых, безжизненных, словно обожженных скал и островов, лишенных всякого признака обитания, наводит какую-то **особую тоску** (выделено мною. – Н.Н.), и немудрено, что многим пассажирам кажется, что более унылого и безотрадного вида островов и береговых скал, как в Красном море, не встречается нигде более на свете» [Елисеев, 1898, с. 181].

В самой Аравии хаджжи попадали под покровительство *мутавафов*, или *делилей* (гидов, проводников), и их доверенных лиц – *векилей*. Мутавафов и векилей можно рассматривать в качестве людей между границами, контактеров; роль, которую они играли в процессах межкультурной и лингвистической коммуникации во время хаджжа, очень значительна. Кроме того, они, выходя из разных областей мусульманского мира, сами были порождением хаджжа, грандиозного мегапроекта, который, по словам М. Миропиева, заставлял правоверных раз в год жить «одною жизнью, одними мыслями, чувствами и стремлениями» [цит. по: *Сборник материалов...*, 1899, с. 150].

Мутавафов и векилей возглавлял шейх. Делили рассчитывались за паломника с таможней, нанимали для него верблюдов, передавали своим доверенным векилям непосредственно в Мекке. Источники сохранили имена мекканских делилей и векилей в Джидде, обычно сопровождавших различные группы паломников из России.

Черкесских паломников курировали в Мекке делили Саид-Ахмед, о котором известно, что он был муэдзином, и Халиль Дуби; их векилями в Джидде были уроженец этого города Ахмед Гурояни и Мухаммад-Салех-Бангяш; делиями дагестанцев в Мекке были Ибрагим Сильсилэ и Ибрагим Мирэ, а их векилем в Джидде – тот же Ахмед Гурояни. Андижанцев и паломников из Оша в качестве векиля в Джидде сопровождал уроженец Мекки Мухаммад Гиритли. В Мекке первые попадали под покровительство делиля Али Махмуда Шукри, а вторые – делиля Али Биринджи. Делилем хивинцев и туркмен в Мекке был шейх Мухаммад Асгар, а их векилем в Джидде – шейх Хусейн, уроженец Триполи. Векилем наманганцев в Джидде был Мухаммад Дехахини, уроженец этого же города, а их делилем в Мекке – дагестанец Сейид Абдул Кадыр. Паломников из среднеазиатских городов Самарканда, Ташкента, Ходжента, Маргелана и Туркестана в Джидде курировали ходжентец Мухаммад Джан и кашгарец Хаджи-Муса, а в Мекке – выходец из Бухары Сеид Мухаммад Кучек. Наконец, киргизы, татары и некоторые группы бухарцев вообще не имели векилей в Джидде и делилей в Мекке, зато в Медине их встречали бухарец Мухаммад Али и мединец Сеид Шафи [АВПРИ, ф. Турецкий стол (старый), оп. 502а, д. 1586, л. 131–132].

В самой Аравии пилигрима ждали ветер самум – «дыхание смерти», – зной, пыль, опасность заразиться чумой или холерой. Последние силы паломников, проходящих в составе караванов путь к Мекке, отнимало движение по пустыне и ее созерцание. Англичанин Ричард Бертон, обращенный в ислам и принявший новое имя – шейх Хаджи-Абдалла, совершивший хаджж в 1853 г., писал: «Шли только ночью, день же проводили во сне или в полубессознательном состоянии... В беспорядке нагроможденные груды гранита местами заваливали дорогу. Почва покрыта была рубцевидными трещинами, которые переходили в пещеры или были забиты переносным песком. Небо напоминало

собой голубую полированную сталь. Навстречу не попадалось ни птицы, ни зверя» [Ралли, 1913, с. 189].

Особую опасность представляли бедуины, которых франко-алжирский фотограф Жерве Куртелемон, посетивший Хиджаз в 1894 г., образно назвал «черными призраками прошедшего, людьми бесконечных пустынь, мертвого запустения и выжженных солнцем пространств» [Ралли, 1913, с. 284]. Они нападали на караваны в самых неожиданных местах и обирали паломников. «Появилось значительное число бедуинов, – вспоминал наблюдательный Р. Бертон, – роившихся, подобно шершням, по гребням гор, с оружием громадных размеров в руках, и карабкавшихся (по скалам) не хуже кошек» [Ралли, 1913, с. 190].

Однако по прибытии в Мекку оказывалось, что ожидания паломников не соответствовали прозаической реальности, которая встречала их в святой земле Аравии. Доклад 1900 г. Комиссии о мерах предупреждения и борьбы с чумной заразой содержит описание хаджжа: «...отсутствие самых необходимых удобств и приспособлений для жилья, страшная всюду грязь и запущенность, постоянный недостаток воды для питья и годной к употреблению пищи, невероятно дурная гигиеническая обстановка у Арафата и в особенности в Мине, полное отсутствие медицинской помощи, а равно и санитарного надзора – все это дает обильную пищу ежегодным эпидемиям, уносящим в обыкновенное время не менее 20, а в особенно неблагоприятное и до 50% всего числа паломников» [РГВИА, ф. 400, оп. 1, д. 2904, л. 18об].

Весь паломнический путь сопровождался нескончаемыми поборами со стороны турецких чиновников – за прохождение карантина, пошлины за проезд и багаж, платы делиям за верблюдов и сопровождение. «Наживой с хаджжи занимаются не только отдельные лица, но даже целые организованные шайки, с которыми невозможно бороться, так как ими все и вся подкуплены, а потому, конечно, и не думают защищать нас, а напротив, явно покровительствуют разным хищникам», – писали о своем бедственном положении на пути из Янбо до Медины российскому консулу в Джидде пассажиры-паломники парохода «Царица» [АВПРИ, ф. Турецкий стол (новый), оп. 502б, д. 3371, л. 62]. Образ Мекки на пути к ней постепенно профанировался за счет удручающего технического состояния турецких пароходов, запасы угля у которых часто заканчивались среди моря, корабли иногда вынуждены были долго простаивать у входа в Суэцкий канал.

«В сердце Ислама бедуины, соплеменники Пророка, грабят своих единоверцев, приехавших с такими трудностями для совершения священных обрядов общей им религии, их поражает также безнаказанность и дерзость этих грабежей... они удивляются полной индифферентности властей и безучастному отношению их к судьбе паломников; они бывают очень изумлены, увидев со стороны коренных жителей Хиджаза, которых привыкли считать на родине чуть ли не святыми, очень легкое

отношение к выполнению главных обрядов религии и преобладание у них денежных интересов над всеми другими. Им кажется очень странным и отсутствие порядка и чистоты в самой “Матери городов” и в “Городе Пророка”; им очень неприятно отсутствие тишины и благоговения в самих херемах, у священной Каабы и у гробницы Пророка...» [*Отчет штабс-капитана Давлетшина...*, 1899, с. 117].

Р. Бертон описывает вид долины горы Арафат после окончания молитвы: «Каждый паломник изо всех сил подгонял свою скотину; вся равнина покрылась, как щетиной, древками шатров; носилки разбивались; пешеходы попадали под копыта животных; верблюдов опрокидывали; возникали поединки на палках или каком-нибудь оружии; здесь женщина, там дитя, в другом месте животное терялись – все находилось в хаотическом беспорядке» [цит. по: Ралли, 1913, с. 206].

Разрыв между реалиями хаджжа и представлением о нем усугублялся за счет коммуникативной дистанции между различными группами паломников, принадлежащих не только к разным этногенетическим и лингвистическим традициям, но даже между паломниками – выходцами из одной страны. А. Давлетшин пишет, что татары и киргизы не испытывали к друг другу симпатий [*Отчет штабс-капитана Давлетшина...*, 1899, с. 117].

Все это дало основания штабс-капитану А. Давлетшину сделать категоричный вывод о том, что хаджж не способствует интенсификации связей внутри мусульманского мира: «самой этой идеи (единства мусульманского мира. – Н.Н.) не существует». Даже если принять во внимание специфические условия, в которых формировался его отчет как исторический источник, и его идеологическую тенденциозность, не будет преувеличением предположить, что в опыте хаджжа появляется новая тема, в контексте которой пространство Мекки могло осознаваться как «чужое». Для паломников из России это имело принципиальное значение: находясь в сердце ислама, они по-прежнему оказывались в ситуации «пограничья».

Паломничество в святые земли ислама для российских мусульман и теперь порождает ситуацию пограничья и преодолевает его, создавая новое качество в осмыслении своих личных духовных переживаний, обусловленных историческим контекстом.

Сокращения

АВПРИ – Архив внешней политики Российской империи

Список литературы

- ‘Абд аль-Хамид Махмуд Тахмаз. *Ханафитский фикх в новом облике*. Кн. 3. Н. Новгород, 2005.
- Альмушев Х. *Хадж-наме. Книга о хадже. Путевые заметки*. Н. Новгород, 2006.
- Ацамба Ф.М., Кириллина С.А. *Религия и власть: ислам в Османском Египте (XVIII – первая четверть XIX в.)*. М., 1996.
- Бахтин М.М. *Эпос и роман*. СПб., 2000.
- Большаков О.Г. *История халифата. Т. 1. Ислам в Аравии (570–633)*. М., 1989.
- Григорьев С.Е. Российские паломники в святых городах Аравии в конце XIX – начале XX в. // *Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки*. СПб., 1999.
- Елисеев А.В. *По белу свету. Очерки и картины из путешествий по трем частям Старого света. Т. II*. СПб., 1898.
- Земсков В.Б. Одноглазый Янус. Пограничная эпоха – пограничное сознание // *Кануны и рубежи. Типы пограничных эпох – типы пограничного сознания. Ч. I*. М., 2002.
- Коран* / Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. М., 1986.
- Коран* / Пер. с араб. И.Ю. Крачковского. М., 1990.
- Отчет штабс-капитана Давлетшина о секретной командировке в Хиджаз*. СПб., 1899.
- Ралли А. *Мекка в описаниях европейцев*. Ташкент, 1913.
- Российский государственный военно-исторический архив (РГВИА)*. Ф. 400. Оп. 1. Д. 2904. Л. 18 об.
- Сайко Э.В. Переход как феномен социальной эволюции (хаос и конструктивные характеристики) // *Искусство и наука об искусстве в переходные периоды истории культуры*. М, 2000.
- Сборник материалов по мусульманству*. Составлен по распоряжению и указаниям Туркестанского генерал-губернатора, генерала от инфантерии С.М. Духовского под редакцию поручика В.И. Ярового-Равского. СПб., 1899.
- Шукуров Ш.М. *Образ человека в искусстве ислама*. М., 2004.

М.В. Минц

Православный обряд и жизненный цикл русских глазами ученого-мусульманина

Долгие годы о египетском профессоре Санкт-Петербургского Университета шейхе Мухаммаде 'Аййаде ат-Тантави ничего не было известно в нашей стране. Только в 20-е годы XX века российский ученый академик Игнатий Юлианович Крачковский занялся подробным исследованием жизни и личности этого выдающегося преподавателя кафедры арабского языка. Опираясь на найденные рукописи, свидетельства сослуживцев Тантави [Григорьев, 1870, с. 252–254; Веселовский, 1879, с. 133–134] и другие документы, он занялся описанием рукописного наследия Тантави, анализом его научного и литературного творчества. О труде арабского ученого «Подарок смышленным с сообщениями про страну российскую» («Описание России») И. Ю. Крачковский писал следующее: «Это – одно из немногих, быть может, единственное сочинение Тантави, которое заслуживает специального исследования; только такое исследование даст возможность вполне оценить его значение» [Крачковский, 1929, с. 72].

Рукопись, хранящаяся в отделе рукописей Российской национальной библиотеки в Санкт-Петербурге, до сих пор не переведена полностью на русский язык. Небольшие фрагменты перевода приведены в тексте кандидатской диссертации арабской исследовательницы М. М. А. Реда, посвященной рукописи «Описание России» как памятнику арабской литературы XIX в. [Реда, 1984]. Культурологический анализ произведения Тантави мог бы показать особенности уникального свидетельства о русской культуре XIX века, сделанного не просто носителем, но и ученым хранителем египетской мусульманской культуры.

Рукопись-автограф этого сочинения сохранилась в одной из стамбульских мечетей (Риза Паша в Румели Хисар). Копия данного сочинения, сделанная, скорее всего, неким турком, по счастливой случайности в 1927 г. попала в руки И.Ю. Крачковского. Впоследствии, получив и второй экземпляр рукописи (о нем речь пойдет ниже), Крачковский назвал данную первую рукопись «стамбульской». Современный шифр

этой копии Кр. 49 (она хранится в Российской Национальной библиотеке (РНБ) в Санкт-Петербурге)¹. Но на этом моменте история самой рукописи не заканчивается, т.к. в начале осени 1928 года в руки И. Ю. Крачковского попал второй экземпляр рукописи «Описание России». Открыт он был молодым семитологом А. Я. Борисовым у одного букиниста на проспекте Володарского и подарен Крачковскому².

Эта рукопись имеет наибольшую ценность, так как является автографом Тантави. Скорее всего, эта рукопись, которая именуется «ленинградской», была черновым экземпляром. В ней значительное количество поправок или изменений на полях к отдельным словам, много позднейших вставок и дополнений. При сличении со «стамбульской» рукописью становится понятно, что почти все поправки и дополнения внесены в основной текст.

Текст наполнен комментариями к истории русских, климату и географии России XIX века, повседневной бытовой жизни русских, их обычаям, увлечениям, порядкам, религии, нраву и языку. Уникальность конкретного контакта двух культур, особенности восприятия ученым мусульманином России в один из интереснейших периодов ее культурно-исторического развития могли бы стать важным предметом культурологического изучения.

Тантави прожил в России около 10 лет к тому времени, когда была закончена рукопись (1850). Можно предположить, что многие страницы стали плодом долгих наблюдений и постепенного вхождения в чужую культуру. Кроме того, Тантави не создавал путевых записок в западном понимании этого жанра литературы. «Описание России» вы-

1 | Рукопись содержит 194 пронумерованные в тексте страницы и 68 листов (из них 3 чистых) размера 27 x 21 см, 26 строк на странице, бумага линованная с водяным знаком ORIENTAL TYPE WRITING PAPER и флаг с буквами FH, переплета нет, имя писца не указано, но, несомненно, копия была сделана в Стамбуле в 1927 г. Здесь имеется титульный лист следующего содержания:

Эта книга «Подарок смысленным с сообщениями про страну российскую», написанная бедным рабом [Божьим] шейхом Мухаммадом 'Аййадам ал-Мисри ат-Тантави. Да отпустит Аллах его грехи и простит его пороки.

В этой рукописи также имеется оглавление сочинения, воспроизведенное И. Ю. Крачковским [Крачковский, 1958, с. 167–170].

«Описание России» состоит из введения, содержащего рассказ о путешествии Тантави из Каира в Петербург в 1840 г. и трех глав.

Первая глава посвящена истории древней Руси, вторая – истории Петербурга, и она распадается на три раздела: 1) о реке Неве, 2) о Петре I, 3) история Петербурга в 1725–1850 гг. (с перечислением важнейших архитектурных и скульптурных памятников). Третья глава посвящена обычаям русских и разделена на 10 разделов: 1) обычаи русских, 2) одежда русских, 3) религия русских, 4) брак у русских, 5) крещение, именины и похороны, 6) праздники, 7) театр, 8) прогресс русских в науках и искусствах, 9) жилище русских, 10) русский язык.

2 | Никаких признаков происхождения рукописи не было. Единственной зацепкой были «французские буквы "I. N.", вытесненные на корешке, которые дают право предполагать, что книга принадлежала Иринею Георгиевичу Нофалю (1828–1902), преподаванию ат-Тантави по преподаванию в Учебном отделении восточных языков при Министерстве иностранных дел. К нему она попала, очевидно, или от самого владельца, или из его библиотеки после смерти в 1861 г. Сам И. Нофаль умер в 1902 г., и, вероятно, после этого рукопись постепенно дошла до букиниста на проспекте Володарского» [Крачковский, I, 1958, с. 171].

Современный шифр этой рукописи, Кр. 47, и она также хранится в Российской Национальной Публичной библиотеке (РНБ) в Санкт-Петербурге. Рукопись не пронумерована по страницам, содержит 112 листов (из них 3 чистых) размера 24x17 см, на странице в среднем по 23 строки. Бумага турецкая с филигранью. Переплет картонный синего цвета с кожаным коричневым корешком, чернила черные и темно коричневые, почерк шейха Тантави – беглый, небрежный насх с элементами рик'а, огла-совка появляется лишь в отдельных словах, на полях часто бывают дополнения автора.

На форзаце имеются две записи Крачковского: первая с датой получения рукописи 27 августа 1928 г. и его подписью, а вторая гласит: «Подарено А. Я. Борисовым, купившим рукопись у антиквара Наумова на Литейном проспекте». На отдельных листах имеются некоторые замечания (карандашом сделанные Крачковским). Им же пронумерованы листы также карандашом. На форзаце остались следы карандашной пометы одного из ранних владельцев рукописи «География Ру/си?/(или Ру/копись?/).

держано в сухом, строгом и объективном тоне, здесь нет ни сюжета, ни действия. Сочинение написано, как следует из авторского предисловия, по просьбе османского султана, друзей шейха и других ученых, очевидно, для их услаждения и для удовлетворения бескорыстного интереса ко всему необычному, диковинному.

Здесь мы намерены ограничиться фрагментом рукописи, посвященным религиозной традиции русских. Религия представляется в данном случае важнейшим и определяющим фактором восприятия чужой культуры, влияющим на ход мысли, отбор и интерпретацию реалий, авторскую установку и т.д. Культурный контекст «Описания России» связан, в первую очередь, с арабо-мусульманской цивилизацией и со своеобразной культурой арабской учености. Тантави родился в Египте и получил богословское образование в крупнейшем и лучшем университете страны – ал-Азхаре. Этот факт сам по себе свидетельствует не только о сильнейшей самоидентификации арабского шейха, но и говорит о том, что шейх был знаком с наследием лучших и известнейших ученых, писателей и богословов арабского Востока, что подтверждается в его автобиографии [Крачковский, 1929, с. 89–93].

Православие, в свою очередь, занимало в культуре России середины XIX века центральные позиции, определяя глубинные пласты национального самосознания. Во фрагменте, посвященном религии, наиболее ярко и полноценно проявило себя взаимодействие двух культур. К этому стоит добавить, что существовали, очевидно, предпосылки для процесса познания шейхом православной культуры еще до приезда в Россию. Если он не пребывал на родине в изолированной культурной среде, то мог наблюдать деятельность православной и коптской церквей Египта.

Преимущественный интерес к повседневным проявлениям православной культуры, которые Тантави мог сам наблюдать в Петербурге, не помешал ему обратиться и к истории русской церкви, а также высказать свое мнение по поводу отличия православной ветви христианства от римско-католической. Исторический взгляд на религию русских, проявившийся также в знании современной церковной иерархии, мог быть достигнут благодаря книжным и другим источникам, дополнявшим личные наблюдения. Относительно западной церкви можно предположить, что Тантави многое узнал у своих европейских учеников и адресатов ученой переписки. Что касается русского православия, то, судя по тексту, вряд ли автор пользовался серьезными историческими источниками. Во всяком случае, вопрос о возможных источниках Тантави может стать предметом отдельного изучения. Тантави подошел к описанию русского православного обряда с веротерпимостью истинного мусульманина и с объективностью ученого. Относительно первого качества можно привести любопытное заключение А. Клот-бея: «Арабы вообще более веротерпимы, чем другие мусульманские народы, а Египтяне или по природной мягкости своего характера, или по отношениям,

в каких они были с Европейцами во время экспедиции Наполеона, еще превосходят их в этом» [Клот-бей, ч. I, 1845, с. 190].

Не оставляет чувство, что религиозный вопрос Тантави принимает ближе к сердцу, нежели некоторые другие. Возможно, это выражается в прямых сравнениях с мусульманской религиозной культурой. Его больше волнует отсутствие благочестия, нежели иноверие. В то же время сравнения нечасты и ненавязчивы. Приведем соответствующий фрагмент «Описания России»:

«Ранее русские были идолопоклонниками до тех пор, пока не приняли христианство во времена [князя] Владимира по византийскому канону. Однако митрополит не является единственным главой, как в Риме папы, а высшая духовная власть принадлежит царю, как султану у мусульман. А под ним [в его подчинении находятся] три архиепископа, несколько епископов, совет духовных лиц [Синод]. Византийский канон, который исповедуют русские, не сильно расходится с латинским религиозным канонам. Эта разница может существовать между двумя направлениями одной веры. А заключается она в том, что византийцы верят так же, как и латиняне, в божественное воплощение и в то, что Иса спасет мир от грехов в последний день [День Страшного Суда], еще они верят в посмертное наказание и воздаяние, в Первородный грех и в то, что Бог всемилостив. Поистине, различие между ними заключается в вере в тройственную природу, и латинское учение говорило о том, что Святой Дух исходит от Отца и Сына, а византийцы утверждают, что он исходит от Отца при посредстве Сына. И нет большой разницы между ними и между католиками и греческой церковью, которые крестятся, сжимая вместе три первых пальца, т.е. кроме мизинца и безымянного пальца на правой руке, затем они ведут их от груди до правого плеча, а от него к левому плечу».

Обращает на себя внимание резкий переход от фразы о религиозном выборе Руси к вопросу о чинопоследовании. Как известно, выбирал Владимир из трех вер – ислама, иудаизма и христианства. Примечательно, что Тантави не останавливается на этом моменте, который мог бы показаться любопытным для ученого мусульманина, и даже не упоминает ислам как возможный выбор Владимира и возможную официальную религию Руси. Это может объясняться элементарным незнанием данного факта истории либо сознательным умалчиванием в связи с тем, что это могло ударить по религиозному самосознанию шейха. Если верно последнее предположение, остается отметить такт автора, его объективность и внешнюю бесстрастность в столь существенном вопросе.

Система чинопоследования в России менялась много раз. Долгое время был принят византийский порядок, где «император считался «епископом дел внешних», т.е. особой священной, занимавшей высший ранг в церковной иерархии. Константинопольский патриарх правил

церковью, руководствуясь волей и желанием императора» [Замалеев, 2005, с. 16]. Что касается титула митрополита, который, как правильно указывает Тантави, управлял церковью во времена правления Николая I, то необходимо пояснить, что «во главе православной церкви до введения сана патриарха (1589) стоял митрополит. Со времени учреждения Петром I Святейшего Синода (1721) возведение архиереев в сан митрополита прекратилось и вновь началось при Елизавете Петровне (1741–1761)» [Скляревская, 2000, с. 142]. Тантави не впадает во все эти перипетии истории русской церкви, связанные с ее становлением, достижением статуса самостоятельной (автокефальной) церкви и сложными отношениями со светской властью. Автор «Описания» предпочитает акцентировать некое сходство со структурой мусульманского государства. Здесь мы видим сравнение императора с султаном, который также одновременно находится во главе религиозной и светской власти.

С точки зрения Тантави, византийский канон не сильно расходится с католическим каноном. Он даже отмечает, что такое возможно в рамках одной религии между разными религиозными течениями. Очень интересно, что последнее замечание сделано, скорее всего, с отсылкой к мусульманской религии, в которой известно большое количество религиозных течений, сохраняющихся в рамках ислама, но имеющих разногласия по поводу сущности верховной власти, которые связаны с представлением об Аллахе или возникли по поводу каких-то юридических аспектов. Тантави вполне верно передал основные положения христианства и написал о различиях между восточным и западным христианством, которые «выявились еще в эпоху вселенских соборов (IV–VIII вв.). Яблоком раздора стал провозглашенный папством догмат *filioque*, утверждавший исхождение Святого Духа не только от Бога-Отца, но и от Бога-Сына, что категорически отвергалось Константинополем» [Замалеев, 2005, с. 15]. Для православных Бог един в трех ипостасях. Но, вернувшись к «несильному расхождению» между католиками и православными, о котором пишет шейх, заметим, что он заблуждается относительно крестного знамения. «Католики и протестанты – [крестятся] всей ладонью и слева направо» [Скляревская, 2000, с. 125], в отличие от православных, чей обряд крестного знамения Тантави описал правильно. Решающим моментом в интерпретации различий становится тот факт, что автор находится в позиции внешнего наблюдателя, который склонен не придавать принципиального значения расхождению внутри чужой культуры.

Хотелось бы отметить, что он использует коранический вариант, называя Иисуса везде Исой, при том что, например, у арабских христиан используется форма Йасу'. Таким образом, Тантави остается верен мусульманской традиции, хотя и не употребляет обязательных почтительных слов после каждого упоминания пророка Исы.

Наибольший интерес у Тантави вызывает богослужебный канон и повседневные проявления православной культуры. Он пытается описать то, что сразу бросается в глаза наблюдательному приверженцу иной религии. Описание неизбежно фрагментарно и, возможно, отражает те пласты родной культуры автора, которые связаны с его жизненным миром, с привычным и глубоко укоренившимся циклом жизненного поведения. Однако Тантави касается и таких серьезных моментов православной культуры, как таинства, при этом не погружаясь в их глубинный смысл. Вот как он описывает богослужение, убранство храма, домашнюю религиозную атрибутику и поведение верующих:

«Проповеди у русских [ведутся] на славянском языке, так же как проповедование у мусульман на арабском языке. И они сопровождаются процессиями, великим благолепием, зажженными свечами и сосудами, чаще всего позолоченными и инкрустированными драгоценными камнями, также сопровождаются изображениями и образами, необходимыми у русских в церкви и дома. Так церкви заполнены ими [образами], иногда они [встречаются] даже на рынках, а в каждом доме в особой комнате имеются изображения Девы Марии и Христа, покрытые золотом, серебром или инкрустированные драгоценными камнями в зависимости от достатка [хозяев]. Иногда [встречаются] другие изображения, и входящий поворачивается к тому углу, в котором [находится это] изображение, и в первую очередь приветствует его наклоном головы и крестится несколько раз. А затем [русские приветствуют] хозяев дома и делают так же при прощании и уходе, когда проходят мимо церкви или часовни на рынке. Однако так все происходит у простого народа и купцов, а что касается дворян и знатных людей, то они ничего такого не делают».

Тантави сравнивает язык проповедования у русских и мусульман, имея в виду церковнославянский и классический арабский язык. И у арабов, и у русских язык проповедования был книжным языком и языком духовного сословия (церковнослужителей в России и улемов в Египте), что не остается без внимания шейха. Далее он описывает внутреннее убранство храмов и роскошную обрядность, которая сопровождает все церковные богослужения и процессии. Глубинную суть внутреннего убранства человеку другой религии познать трудно. Известный религиозный мыслитель протоиерей А.В. Мень писал о русских храмах: «Древнерусский храм был развитием византийского с его центрическим купольным построением. Внутри такого храма, как и в Византии, изображали все бытие, Вселенную, человека и историю его спасения. Так же глядел с вышины строгий лик Вседержителя, так же предстояли Ему сонмы святых и бесплотных сил. На четырех сторонах центрального свода писали четырех евангелистов. По стенам развешивались картины библейских и церковных событий, а на западной стене в огромной многоплановой композиции нередко находилась фре-

ска Страшного Суда» [Мень, 1991, с. 17]. А вот каковы впечатления французского путешественника маркиза де Кюстина от роскоши русского храма: «В восточной церкви все служит символом. Блеск церковной службы, казалось мне, еще увеличивает величие дворцового торжества. Стены, плафоны церкви, одеяния священнослужителей – все сверкало золотом и драгоценными камнями. Здесь было столько сокровищ, что они могли поразить самое непоэтическое воображение» [Кюстин, 1990, с. 100]. Следует заметить, что православные храмы и богослужения в старину выглядели более строго. Роскошь стала своеобразным знаком эпохи. Это могло поразить воображение египтянина, ибо в мечетях на его родине отсутствовала пышность внутреннего убранства. По свидетельству французского автора, там не было ни украшений, ни стульев, ни лавок [Клот-бей, ч. I, 1845, с. 180].

Под словом «образы» Тантави имеет в виду, конечно же, иконы (образа). Очевидно, разнообразие, художественность и «благотворение» русских православных икон могло поразить взгляд иностранца, а тем более мусульманина, в религии которого запрещены какие-либо изображения.

Шейх, скорее всего, часто наблюдал, как русские крестятся при входе в дом, правда, он не интересовался подробностями и поэтому не дал точного названия места, где был расположен иконостас. А называется это место красный угол: «(от ст.-слав. *Краснь* – красивый, прекрасный) – часть жилого помещения, где установлена икона, либо домашний иконостас, а также сам этот иконостас. Как жилое помещение православного христианина считается символом православного храма, так и красный угол рассматривается как аналог алтаря. Красный угол – самое важное и почетное место в доме» [Покровский, 2007]. Каждому православному предписано церковное благочестие, т.е. «отношение к храму, к святыням, которые в нем находятся, отношение к самому себе как к участнику церковных богослужений, как к христианину, как к дому Святого Духа, отношение к богослужению, к иконам, ко всем предметам, которые так или иначе связаны с христианским верованием» [Книга о церкви]. Поэтому православный человек крестится каждый раз при виде иконы, проходя мимо церкви или «часовни на рынке»³, проявляя таким образом христианское благочестие.

Автора «Описания России» также волнует национальный культурный облик жизненного цикла в России. Он описывает крещение человека почти при рождении, повествует об именинах, дне рождения и похоронах:

«Когда рождается новорожденный, приходит священник и нарекает ему имя в соответствии с пожеланиями его родных. И он берет мла-

3 | В этом месте в рукописи Тантави, возможно, имеется в виду церковь на Сенной площади, которую заложили «во имя Успения Божьей Матери... [и она] стояла на большой торговой площади ... входила в число особенно посещаемых храмов Петербурга» [Павлов, 1995, 65]. А.А. Бахтияров в книге «Брюхо Петербурга» (1887) упоминает и другую часовню – при церкви Андрея Первозванного на Андреевском рынке [Бахтияров, 1994, с. 37].

денца и благословляет его. После этого через некоторое время он крестит [его] дома и в церкви. Он приносит таз с водой, которую он освящает. Затем он кладет ребенка в воду, а достает его оттуда крестная мать, т.е. мать по крещению, и заворачивает в новую рубашу и [надевает] шапочку. Она дает священнику платок, с помощью которого он проводит по руке младенца. И берет его [младенца]. Также присутствует крестный отец, который отдает плату священнику и покупает крестик для младенца. Все люди с этого момента [момента крещения] носят на шеях крестики, особенно женщины. Однако взрослые люди не показывают их. После этого крестная мать обходит с младенцем три раза, держа в руке свечку. То же самое делает и крестный отец. В это время священник поет и помазывает [младенца] освященным маслом. Затем ночью бодрствуют, танцуют и пьют вино. Между крестным отцом и матерью обычно [возникает] родство, и из-за этой родственной связи им запрещено жениться. И то же самое между [крестным] отцом, матерью и крестником, поэтому крестник называет своих крестных отцом и матерью».

Обряд крещения в России может совершаться не только над младенцем, но и над взрослым, однако в XIX веке чаще всего крестили в младенчестве. М. Забылин собрал в конце XIX века информацию об этом обряде. «Русские спешили крестить младенца, и чаще всего крещение происходило на восьмой день, но иногда и в сороковой, так как эти числа напоминали в младенческой жизни Иисуса Христа события обрезания и сретения. Имя давали чаще всего случайно, по названию святого, память которого случалась в день крещения. Крещение происходило у всех сословий в церквях, и в домах допускалось только по болезни или крайней слабости новорожденного и непременно не в той же комнате, где он рожден, так как та комната долгое время считалась оскверненной» [*Русский народ*, 1994, с. 404]. А православные источники посвящают нас в необходимость белой рубашки, в которую заворачивают крестника: «Светлая рубашка или риза символизирует новую одежду души, полученную от Бога в Таинстве Крещения. Перед началом его была снята старая одежда, как груз греха, к которому уже не надо обращаться, а из купели вышел новый человек — ему нужна и новая одежда, светлая и чистая» [*Книга о церкви*]. Что касается платка, который дает священнику крестная мать, возможно, Тантави имеет в виду белый платок, который священник возлагал на шею восприемника и «связывал его обеими концами, а по окончании обряда платок этот снимался и оставался в церкви» [*Русский народ*, 1994, с. 404]. Либо это мог быть обыкновенный платочек, которым протирали руки младенца после троекратного погружения в воду. При крещении, действительно, на новорожденного надевают медный, серебряный или золотой крест, который чаще всего остается на нем всю жизнь. Тантави демонстрирует наблюдательность, подмечает, что особенно женщины носят кре-

стики, а взрослые люди и вовсе прячут его под одеждой. Такие детали описания русскому человеку или европейцу должны показаться излишними, но надо вспомнить о том, что автор рукописи мусульманин, а в исламе не положено носить подобных отличительных знаков. Тантави верно отмечает и то, что крестные родители и крестник с момента крещения становятся как бы родственниками и не имеют права вступать в брачные отношения.

«Младенца называют именем святого, например, Петр или Мария. Для этого имени устраивается день, который празднуется каждый год и это – день рождения этого святого, например, день рождения Девы Марии 3-го Декабря. И если мы назвали младенца именем [какого-то святого], то день этого святого становится и праздником его имени [именинами]. День рождения также устраивается каждый год. И [приходят] друзья, знакомые и родственники, чтобы поздравить, и иногда они устраивают праздничные вечера и танцуют или [устраивают] пир и пьют вино за здоровье хозяина праздника. У разных людей по-разному».

В данном отрывке необходимо пояснить, что под «праздником имени» или «днем имени» Тантави имеет в виду именины, но иногда по незнанию этот день называют днем ангела, что неверно. Составитель православной энциклопедии Наталья Будур пишет, что «многие миряне у нас обыкновенно смешивают святых людей, именами которых мы называемся, с нашими Ангелами-Хранителями. Смешение это особо ясно из того, что день «именин» известного человека, то есть день, посвященный памяти святого, имя которого он носит, называют часто «днем ангела» этого человека» [Будур, 2003, с. 85]. В этом отрывке Тантави явно ошибся, написав, что 3 декабря день рождения Девы Марии, ведь он сам позже в части, посвященной праздникам, отметит другую правильную дату ее рождения – 8 сентября. А с датой 3 декабря не связан день рождения ни одного святого, и лишь 8 декабря католики празднуют день непорочного зачатия Девы Марии. Обычай празднования дня рождения человека остается неизменным и до сих пор, поэтому он не нуждается ни в каких дополнительных комментариях.

«Когда человек умирает, то приходит священник и отпевает его. Также он приходит перед тем, как человек испускает душу, для соборования. Затем его моют и обряжают в такую же одежду, которую он носил при жизни, вплоть до обуви. Кладут его с открытым лицом в хороший гроб и зажигают вокруг него три свечи [Александрийский]. При нем все это время находится священник [причт] и читает над ним. Каждый день приходит священник и молится за него [служит заупокойный молебен]. Пока не истечет три дня, его не хоронят, по причине того, что он, возможно, жив. На третий или четвертый день [человек], ответственный за погребение, готовит церковь. Скамьи, на которых сидят люди, покрывают черным сукном и также подготавливают коляску, покрывая ее черным сукном. И впряженных в нее лошадей тоже покрыв-

вают черным сукном. Похоронную процессию сопровождают факелами, и священник держит факел, это зависит от положения умершего. Чем тот знатнее, тем больше факел. Коляску накрывают красивым шатром. Затем несут гроб из дома в церковь в сопровождении скорбящих [провожающих]. Иногда гроб приносят в день смерти и кладут в притвор церкви до дня погребения. Печатают приглашения на окаймленных черным листках. И люди присутствуют, когда священник отпевает. И зажжены свечи. Затем после окончания отпевания мужчины несут гроб из церкви в коляску, ожидающую у ворот, чтобы везти [на кладбище], и ставят его туда. Некоторые провожающие идут пешком, затем садятся в коляску. Некоторые просто едут, а другие идут пешком до кладбища. Там происходит погребение. Приходит священник, и при опускании гроба в могилу он и присутствующие посыпают его землей. Затем опускают его. По обычаю устраивают угощения у могилы для провожающих, они едят и пьют вино за помин души, готовят рис с изюмом [кутья]. Каждый, мимо кого пройдет процессия, снимает шляпу, то же самое делают провожающие. Иногда кладут какие-нибудь зеленые ветки дерева по дороге в церковь».

Тантави в этом рассказе только касается обряда соборования или елеосвящения, представляющего собой «таинство, в котором Церковь призывает на больного благодать Божию, которая исцеляет болезни души и тела, через помазание освященным маслом. Когда больной находится при смерти, сначала совершается Исповедь и Причащение, а затем Соборование» [*Книга о церкви*]. Иногда этот обряд для очищения души совершают каждый год, а не только в период болезни или перед смертью. Большинство источников сообщают сходную информацию об обрядах, связанных со смертью человека: «Мертвеца обмывали теплой водой, надевали чистую сорочку и завертывали в белое покрывало, или саван, обували в сапоги или башмаки, на голову ему надевали корону» [*Русский народ*, 1994, с. 427]. Известно также о том, что в некоторых районах был принят обычай класть венчальные свечи в гроб. Этот факт может чуть-чуть прояснить обряд, описанный Тантави: он сообщает, что вокруг покойника ставили три свечи, при этом после слова свечи в тексте стоит несогласованное определение «александрійский». Нами, к сожалению, не было найдено никаких сведений по поводу порядка постановки свечей или чего-либо, что может связать слово «александрійский» с погребальными свечами. Поэтому можно заключить, что Тантави здесь ошибся либо сообщил о факте, неизвестном большинству исследователей и православных авторов. Достоверно известно лишь то, что православная церковь предписывает «во время молитвы всем молящимся держать в руках зажженные свечи» [Будур, 2003, с. 208]. Кстати, тот же автор приводит другую числовую символику: во время крещения – три свечи в честь Святой Троицы, во время соборования – семь в честь семи даров Святого Духа, а во время погребения – четыре

как символ креста. Может быть, шейх имел в виду египетскую Александрию: ведь в Александрийской православной церкви складывался канон православного богослужения в Египте. Возможно, Тантави ассоциирует русский обряд со сходным на его родине. Он приводит еще один интересный факт, когда рассказывает о традиции хоронить на третий день. Православные источники редко объясняют данную традицию, а шейх полюбостовал у людей, и ему, видимо, объяснили, что данный срок необходим для того, чтобы проверить, точно ли умер человек. Далее Тантави описывает процесс приготовления к похоронам. Скорее всего, обычай покрывать все черным сукном пришел из Европы и существовал только в столице и, может быть, крупных городах, так как в источниках по народным деревенским похоронам ничего не сказано о такой традиции. А вот сведения о факелах вокруг похоронной процессии и еще некоторые интересные подробности мы находим у некой Элизабет Джастис, жившей в Петербурге гувернанткой у английского купца Эванса с 1734 по 1737 год. «Я не видела похорон, пока не пробыла там [в Петербурге] два года, хотя и жила в очень населенной части города и близко от двора. И в тот день я не видела ничего, кроме необычного света. Подойдя узнать, что это такое, обнаружила, что это многочисленные факелы: их средь бела дня несли перед телом. Я сочла это в высшей степени абсурдным. Но человек, в чьей компании я была, рассказал мне, что русские кладут в гроб, а это еще более абсурдно: туда кладут пару башмаков, несколько свечей и пропуск. Последний – чтобы покойника впустили, но я не знаю куда. Полагаю, русские считают, будто существует несколько степеней счастья, ибо такой пропуск можно купить в лавке или на рынке, и его действенность зависит от цены» [Джастис, 1988, с. 203]. Тантави ничего не пишет о таком пропуске, хотя во многих источниках мы находим сведения о нем. Но называется этот пропуск отпустительной грамотой, и клал ее в руки покойника чаще всего священник [*Русский народ*, 1994, с. 427]. Фраза по поводу того, что иногда гроб приносят в церковь и ставят там до дня погребения, должно быть, относится к традиции зимой не спешить с похоронами. «Покойника ставили в церковь, где духовенство служило каждодневную литургию и панихиды; на восьмой день предавали тело земле» [*Русский народ*, 1994, с. 427]. Тантави рассказывает о традиции печатать определенного вида приглашения, что вполне соответствовало этикету того времени, но, к сожалению, не описывается более подробно ни в одном из найденных нами источников. А вот по поводу действий, совершаемых непосредственно при погребении, написано много, и здесь можно отметить точность и достоверность, с которой шейх описывает весь процесс, вплоть до традиции выкладывать зеленые ветки по дороге в церковь.

Внешняя атрибутика и символика религиозной культуры, ее поведенческий пласт создают особую атмосферу новизны для иноземца, отражают больше всего тот момент знакомства с иной культурой, ко-

торый можно назвать культурным шоком. Вместе с тем долгие наблюдения автора способствовали тому, что он стал воспринимать и описывать все, что сразу обратило его внимание, как обрядовую и символическую атрибутику культурной системы, так и фрагменты полноценного жизненного цикла религиозной культуры. Следование канону для Тантави – это признак благочестия и глубокой веры. Его внимание привлекают вопросы религиозной морали, что естественно для строгого приверженца классического ислама. В то же время позиция ученого заставляет шейха скорее констатировать или философствовать, сетовать по поводу негативных моментов, нежели выражать свое мнение в проповедническом тоне.

Тантави старался в мельчайших деталях изложить все то, что увидел или узнал в России и про Россию. Шейх собирал этнографический материал. При этом он не делал обобщающих выводов, не доискивался истоков обычаев и традиций и не пытался понять и объяснить суть вещей, культурных символов и действий. Его произведение лишено духа критики и анализа. В отличие от некоторых западных путешественников, он не заостряет внимания на культурном контрасте Запада и Востока, хотя и приводит данные о европейском влиянии.

В отличие от европейских путешественников, которые ужасались дикими и варварскими условиями жизни русских крестьян и уподобляли их рабам, Тантави явно не может прочувствовать этих антигуманных, именно в европейском понимании, условий существования русского народа. На Востоке еще с древности взращивался культ обожествленного правителя и торжествовала концепция «богоданности» царской власти [Фадеева, 1993, с. 31]. Все древние деспотии Востока были теократиями. Таким образом, на Востоке образ правителя низводил человека почти в ничто, зачастую приучая к мысли о своей ничтожности. Поэтому нет ничего странного в том, что Тантави не удивляется увиденному в России, он спокойно сравнивает русских крестьян с рабами, не вкладывая в это никакого негативного оттенка. Шейху не с чем сравнивать, поскольку на его родине такая же ситуация. Таким образом, мы видим, что Россия в восприятии египетского шейха все же во многом сходна с Востоком.

Тантави, описывая обычаи, традиции и быт России, иногда обращается к аналогам в своей культуре. Он видит много схожих вещей и порой пишет о них открыто, например, когда сравнивает колокольную с минаретом или русские способы награждения и поощрения ученых и студентов с египетскими. Но чаще всего мы видим параллели, невысказанные шейхом вслух, но подразумеваемые. Ведь Тантави писал эту работу для всех мусульман и своих соотечественников, в частности, и понимал, что они без лишних слов поймут все акценты, расставленные им, и удивятся тому, чему удивлялся шейх. В этих моментах и раскрывается во многом особый взгляд человека восточной культуры.

В заключение повторим, что труд Тантави является неоценимым вкладом в изучение русской культуры. Он с изумительной любознательностью описал мельчайшие детали русского быта, обрядов, обычаев, традиций и строя жизни. Несмотря на все ошибки и неточности, шейх создал единственное в своем роде произведение для арабского читателя, так как мусульманский Восток не имеет ни одной другой работы, посвященной описанию России XIX века.

Список литературы

- Бартольд В.В. Мусульманский мир. // *История* / Под ред. С.А. Жебелева, Л.П. Карсавина, М.Д. Приселкова. Вып. 22. Петербург, 1922.
- Бахтияров А.А. *Брюхо Петербурга*. СПб., 1994.
- Будур Н. *Православный календарь*. М., 2003.
- Веселовский Н.И. *Сведения об официальном преподавании восточных языков в России*. СПб., 1879.
- Всенощное бдение*. Саратов, 1992.
- Григорьев В.В. *Императорский Санкт-Петербургский университет в течение первых пятидесяти лет его существования. Историческая записка*. СПб., 1870.
- Джастис Э. Три года в Петербурге / Вступ. ст., пер. и примеч. Ю.Н. Беспярых // *Нева*. 1988. № 5.
- Замалеев А.Ф. *История русской культуры*. СПб., 2005.
- Ильин В. Эстетический и богословско-литургический смысл колокольного звона // Ильин В. *Эссе о русской культуре*. СПб., 1997.
- Клот-бей А.Б. *Египет в прежнем и нынешнем своем состоянии*. В 2-х ч. / Пер. с франц. А. Краевского. СПб., 1845.
- Книга о церкви* // <http://www.ortho-rus.ru/book/home1.htm>, 12.04.2007
- Крачковский И.Ю. *Шейх Тантави профессор Санкт-Петербургского университета (1810–1861)*. Л.: Изд-во АН СССР, 1929.
- Крачковский И.Ю. Арабские писатели и русский арабист // *Крачковский И.Ю. Избранные сочинения в 6 т.* Т. 1. М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1958.
- Кюстин А. де. *Николаевская Россия*. М., 1990.
- Мень А.В., протоиерей. *Таинство, слово и образ*. Л., 1991.
- Покровский Д. *Словарь церковных терминов* // www.philosophy.ru/edu/ref/slovar/index.html, 3.04.2007
- Редя М.М.А. «Описание России» Шейха Тантави как памятник арабской литературы XIX века. Дис. на соиск. учен. ст. канд. филолог. наук. Л., 1984.
- Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия*. / Собр. М. Забылиным. СПб., 1994.
- Скляревская Г.Н. *Словарь православной церковной культуры*. СПб., 2000.
- Фадеева И.Л. *Концепция власти на Ближнем Востоке. Средневековье и новое время*. М., 1993.
- Федосюк Ю.А. *Что непонятно у классиков, или энциклопедия русского быта XIX века*. 7-е изд. М., 2003.
- Encyclopedia of Islam and the Muslim World* / Ed. R.C. Martin. Vol. 1–2. N.Y., 2004.
- Encyclopaedia of Islam*. Koninklijke Brill NV. Leiden, The Netherlands., 1999.

Рецензии и библиография

6

И.Л. Алексеев

Рецензия на книгу:

Рустам Батыр.

Абу-Ханифа: жизнь и наследие. Ч. 1.

Под общ. ред. Д.В. Мухетдинова.

Нижний Новгород–Ярославль:

Издательский дом «Медина», 2007. 288 с.

Книга Р. Батыра (Батрова), бывшего ярославского имама, а ныне одного из руководителей Российского исламского университета в Казани, посвященная Абу Ханифе – «величайшему предстоятелю» (*ал-имам ал-а'зам*), основателю и эпониму ханафитской школы (*мазхаб*) мусульманского права, представляет интерес по ряду причин. Прежде всего, это первая научная работа на русском языке, написанная имамом. При этом автор предпринял нетривиальную попытку совместить богословско-назидательный трактат и историческое исследование. Можно сказать, что своей работой Р. Батыр открывает в русской мусульманской литературе совершенно новый жанр, который можно было бы обозначить как научно-популярное историко-богословское исследование.

Батров пишет прекрасным русским языком – он легок и доступен для понимания, лишен, с одной стороны, столь модного нынче среди интеллектуалов «научнообразия», а с другой – распространенного в работах пишущих по-русски мусульман злоупотребления специфически исламской арабской терминологией. При этом представляется весьма удачным, что в работе выдержан характерный для русской научно-популярной литературы художественно-публицистический стиль, – работа Батрова вполне могла бы быть издана, скажем, в серии ЖЗЛ.

С этим популярным стилем несколько контрастирует, на первый взгляд, развернутый справочный аппарат, система ссылок и комментариев, документирующих едва ли не каждый тезис автора и практически каждый факт, приводимый в его работе. Однако при более близком знакомстве с текстом становится очевидным, как органично ложится этот академический аналог традиционного исламского иснада в авторский замысел научно-популярной агиографии. Автор не просто использует работы своих предшественников, а действительно опирается на солидную, фундаментально и критически проработанную базу источников – памятников средневековой арабо-мусульманской историографии и житийной литературой,

а также исследовательских работ, которая включает в себя как современные арабские и турецкие исследования по фикху и его истории, так и труды отечественных и западных исламоведов. Такой подход существенно расширяет исследовательскую оптику и дает ему возможность мобилизовать методологический инструментарий как традиционной исламской науки, так и западной науки об исламе, которые, в свою очередь, очень удачно взаимообогащают друг друга в рамках рецензируемой работы. Да и так называемому широкому читателю, которому адресована книга, будет в высшей степени полезно представить хотя бы приблизительно ту базу, на которой строит свои рассуждения автор. Отмечу кстати, что сегодня образованный мусульманский читатель достаточно искушен, чтобы по достоинству оценить этот труд.

Сложность темы, за которую взялся автор, состоит в том, что Абу Ханифа одновременно и хорошо известен, и парадоксальным образом почти не известен мусульманской и немусульманской науке. Действительно, сведения о жизненном пути Величайшего имама приводятся в большом количестве исторических хроник и биографических сочинений, а его взгляды многократно изложены и препарированы в трудах его учеников и последователей. Тем не менее исторический портрет Абу Ханифы, сложившийся на основании этих данных, нельзя назвать полным и исчерпывающим.

Анализируя доступные источники и труды предшественников, автор справедливо указывает на издержки апологетики и агиографии. Так, справедливо указывая, что «изобилие источников не всегда облегчает работу исследователя» (с. 9), Р. Батыр отмечает, что Абу Ханифа – «самый противоречивый образ в истории мусульманской религиозной науки» (с. 10). В отношении современных мусульманских работ автор констатирует, что их общей особенностью является «робость, а в отдельных случаях и полное отсутствие критичного отношения к источникам, стремление любым способом согласовать противоречивые сведения вместо того, чтобы ставить под сомнение и выявлять недостоверные из них» (с. 10).

В первой части книги автор на основе широкого круга средневековых арабских текстов стремится реконструировать биографию Абу Ханифы и его мировоззрение. При этом он справедливо и метко замечает, что Абу Ханифа – «это не эпический герой, жизнь которого интересна сама по себе, а в первую очередь мыслитель», поэтому его биография «излагается под таким углом зрения, который позволяет увидеть социокультурные корни его миропонимания, понять, почему он придерживался тех или иных взглядов» (с. 11).

Во второй части собраны исторические анекдоты, связанные с Абу Ханифой, взятые по большей части из тех же источников. Как указывает сам автор, часть этих историй приводится в переводе, часть в адаптированном изложении.

В третьей части содержится авторский перевод пяти богословских трактатов, возводимых к Абу Ханифе. В научном отношении именно последний раздел представляет особый интерес.

Проблему методики и техники перевода исламских вероучительных текстов и передачи исламской богословской терминологии на русском языке нельзя назвать новой для отечественной науки. Тем не менее никакого общего стандарта подобного перевода выработать так и не удалось. Различные научные и переводческие школы предлагают свои решения, но, пожалуй, господствующим, по крайней мере в академической среде, является принцип так называемого филологического, максимально дословного перевода, близкого к подстрочнику. Формально считается, что такой подход дает возможность наиболее адекватно передать грамматико-синтаксическую структуру оригинального текста, и потому он незаменим при филологическом анализе. Однако существенной проблемой остается то, что успешно использовать такой перевод может только специалист, знакомый с языком оригинала, и только для сугубо профессиональных технических целей. Обычный же читатель, работая с текстом в таком переводе, сталкивается с рядом проблем, так как калькирование чуждой для языка перевода синтаксической структуры и дословный перевод с постоянным использованием оставленных без изменений оригинальных терминов неизбежно затрудняют для него понимание смысла написанного.

Рустам Батыр, пишущий для более широкой читательской аудитории, удачно избегает такого подхода. Прекрасное чувство русского языка позволяет ему ясно и вполне адекватно передать не только смысл, но и стиль оригинала, не злоупотребляя арабизмами, как лексическими, так и синтаксическими. В немалой степени переводчик добивается этого, используя лексику, характерную для русской духовной культуры, сформировавшейся в русле православной традиции. При этом он избегает сугубо христианской церковной терминологии, за что всегда филологи-арабисты подвергали жесткой критике дореволюционные русские переводы мусульманской литературы. Представляется, что такой подход может быть довольно продуктивным именно для мусульманской просветительской литературы, ориентированной на читателя-неспециалиста. Действительно, читатель, специально не знакомый с исламом, крайне нуждается во взвешенной информации, исходящей, что и ценно в первую очередь, из собственно мусульманской среды и изложенной одновременно доступно и научно корректно.

Таким образом, работа Р. Батрова не сводится лишь к переводу текста определенного памятника – она оказывается не только «переводом смыслов», но и переводом одной культуры на язык другой. Крайне примечательно, что за эту миссию взялся не академический ученый (в чьи профессиональные обязанности такая задача входит), а мусульманский

религиозный деятель, осуществляющий свою проповедь в центре России и не имеющий другого выхода, как делать это на языке той культуры, которая его окружает, а именно – русской культуры. Этот интеллектуальный и культурный взаимообмен, состоявшийся в сознании отдельно взятого мусульманина, вселяет некоторую надежду на возможность его дальнейшего развития в более широком общественном контексте.

П.В. Башарин

Рецензия на книгу:

Л.Р. Додыхудоева, М.Л. Рейснер.

**Поэтический язык как средство
проповеди: концепция «Благого Слова»
в творчестве Насира Хусрава.**

М.: Наталис, 2007. 383 с.

Изучение наследия Насира-и Хусрау, известного русскоязычному читателю больше как Насир Хосров, или Хусрав (1004–1088), началось в XX в., что было связано с открытием исмаилизма как самобытного религиозного феномена. Начало серьезного изучения жизненного пути мыслителя и его обширного наследия было положено А.А. Семеновым, В.А. Жуковским, В.А. Ивановым. Позже к этой теме обратился Е.Э. Бертельс. Ко второй половине XX в. изучение Насира-и Хусрау достигло значительных успехов в связи с публикацией его сочинений (издания Х. Таки-Заде, М. Йахйи ал-Хашшаба). Подлинный прорыв в этой области, обусловленный быстрым развитием текстологических исследований (М. Минови, М. Мохаттег, М. Мо'ин, А. Корбен и др.), был осуществлен во второй половине XX в., когда появился ряд новых критических изданий текстов. В конце прошлого века исследования трудов Насира-и Хусрау стали проводиться в Таджикистане. Большие заслуги в освоении его творческого наследия принадлежат Institute of Ismaili Studies в Лондоне. В настоящее время наибольшее количество работ, посвященных Насиру-и Хусрау, написано Э.К. Хансбергер. Ее монография «Насир Хусрав. Рубин Бадахшана. Портрет персидского поэта, путешественника, философа» в 2005 г. была переведена и на русский язык.

К сожалению, новых работ о Насиру-и Хусрау на русском языке во второй половине XX в. практически не появилось, хотя, как уже было сказано, именно русские ученые выступили первооткрывателями в этой области. Рецензируемая монография Л.Р. Додыхудоевой и М.Л. Рейснер, таким образом, представляет собой первый за последние годы труд на русском языке, посвященный этому мыслителю. Она состоит из введения, пяти глав и приложения. Во введении представлена биография Насира-и Хусрау, а также приводится краткая библиография его сочинений. В главе 1 повествуется о поэтическом наследии мыслителя, концепции его поэтического творчества. Во главе 2 авторы анализируют мировоззрение Насира-и Хусрау на материале его «Дивана». Две следующие главы посвящены авторскому дискурсу:

глава 3 – терминологии и глава 4 – поэтическим приемам. В главе 5 концепция Благого Слова анализируется в рамках этических и эстетических категорий. В приложении приводятся избранные касыды Насир-и Хусрау и их русский перевод.

В рецензируемой монографии Насир-и Хусрау рассматривается как ключевая фигура в становлении философско-аллегорического жанра персидской дидактики. На его концепцию слова ориентировались такие корифеи персидской литературы, как Сана'и, Фарид ад-Дин 'Аттар, Джалал ад-Дин Руми, Са'ади, Хафиз. Каждый из них воспринял новаторские достижения Насир-и Хусрау. По мнению авторов монографии, Насир-и Хусрау был одним из первых поэтов, рассматривавших проблему о соотношении слова (*лафз*) и смысла (*ма'ни*) как о соотношении формы и содержания, внешнего и внутреннего аспектов. Он провел, как они утверждают, «реформу касыды», состоявшую в расширении дидактического спектра классической придворной касыды (для персидской поэзии классические примеры – «Унсури и Фаррухи»).

Для трансформирования касыды поэт широко использовал транспозицию (*накл*), активно вводил новую топику, что вылилось в придание слову (*сухан*) нового смысла (*ма'ни*). Как яркий пример авторы приводят трансформацию знаменитой метафоры дождевой тучи, от слез которой смеется земля: туча черна, как грешник в аду, сад светел, как райские обитатели.

Введя в зачин аллегория, поэт трансформировал функции зачина как перехода к главной части касыды, соединив восхваление (*мадх*) и дескриптивную часть (*васф*). Насир-и Хусрау превратил дидактику из второстепенной, вспомогательной, задачи – в ключевую. Его дидактика сказала на обновлении тематического репертуара касыды.

Слово и речь занимают в системе Насир-и Хусрау центральное место. Он выработал свою теорию Слова и создал учение о познавательных свойствах речи как свойства глаголющей, рациональной души (*нафс*). В связи с этим в центре исследования Л.Р. Додыхудоевой и М.Л. Рейснер находится концепт «Благого Слова» (*сухан-и нйк*), порождающий феномен проповеди Насир-и Хусрау. Именно он, по мнению авторов, формирует и моделирует весь жанровый и идейный репертуар мыслителя.

Важное место в монографии занимает анализ терминологии Насир-и Хусрау. Центральное место авторы уделяют терминам, связанным с гносеологией. Важное место занимает принцип парных оппозиций. Одной из фундаментальных антитетических пар выступает душа (*нафс*) (как часть Мировой Души), инструмент интуитивного зания – ум ('*акл*') (инструмент искурсивного знания). Другая пара: *фикр* (мысль) – *назар* (интуитивное постижение). Авторы полемизируют с утверждением, что Насир-и Хусрау провозглашал примат разума ('*акл*') над интуитивным познанием при помощи души. Приводя ряд цитат, они доказывают, что мыслитель признавал их равенство. В центре этики Насир-и Хусрау стоит понятие *хилм* (кротость).

Несмотря на то, что в своей работе авторы привлекают все известные сочинения Насир-и Хусрау, наиглавнейшее место в их исследовании занимает анализ поэзии. В нем язык поэзии Насир-и Хусрау рассматривается на двух уровнях – буквальном, денотативном (словарное значение слова) и символическом, коннотативном (метафорическая интерпретация, за которой скрывается первый уровень, например, Благое Слово – суть исмаилитского учения). По мнению авторов, поэт «наполнил метафору этическим и дидактическим смыслами, соединив при этом этическую и эстетическую перспективы восприятия». Слово всегда отсылает слушателя к коннотативному уровню, с которым связано истинное послание автора. Данный вид подачи текста способствовал введению в традицию новых образов и мотивов.

Таким образом, центральный вывод рецензируемой книги состоит в том, что Насир-и Хусрау был поэтом в не меньшей степени, чем мыслителем и проповедником. Он облек свои проповеди в форму изящной словесности, тем самым повлияв не только на историю исмаилитской мысли, но и на классический канон персидской поэзии, введя туда дидактику. В этом состоит его новаторство. В качестве жанра Насир-и Хусрау выбрал касыду.

Однако мне представляется, что картина трансформации стиха Насир-и Хусрау значительно глубиннее. Его поэзия четко отразила модель исмаилитской онтологии: источник творения – плерома, макрокосм – творение, микрокосм – человек, мезокосм – исмаилитская община (*ахл-и бāтин*), иерокосм – истинная вера. Она свободно вписалась в модель традиционной персидской метафоры, трансформировав и расширив ее. Таким образом, каждая реальность может содержать несколько духовных уровней экзегезы (*та'вил*).

Текст Насир-и Хусрау был создан на основе иносказаний: метафор, аллегорических примеров (*масал*), загадок (*луғаз*). Как поэта, для которого стих не только средство, но и цель, его характеризует собственная концепция поэтического творчества. По мнению Л.Р. Додыхудовой и М.Л. Рейснер, функциональный (прагматический) и художественный аспекты равно сочетались в творчестве мыслителя и поэта. Насир-и Хусрау, оценивая себя именно как поэта, называет в ряду своих предшественников именно поэтов (Хасана ибн Сабита, Рудаки, а также ал-Бухтури, Джарира, ‘Унсури и др). Еще одной важной чертой, характеризующей Насир-и Хусрау как поэта, является его оценка придворной поэзии. Он относился к ней откровенно негативно, главным образом в связи с тем, что поэтический талант придворных стихотворцев превращается всего лишь в средство существования, вырождаясь в бесконечные панегирики правителям. Поэтому их слово ложно в сопоставлении со Словом его проповеди. Такая позиция, критика поэтического канона как прокрустова ложа, в которое не укладывается живая мысль, характерна для многих оригинальных персидских и арабских поэтов. Характерна критика канонических примеров («Маджнун и Лайли», «Джамил и Бусайна») без всякого рационального вывода, которая также роднит Насир-и Хусрау с поэтами-реформаторами.

Примечательно также, что Насир-и Хусрау критикует принятое у придворных поэтов обыкновение сравнивать правителя с персонажами священной мусульманской истории. Из этого может следовать только один вывод: поэзия как нарративная форма воспринималась мыслителем позитивно только потому, что его поэзия существовала в парадигме Фатимидского халифата. Подобно тому как поэт мыслился только при дворе конкретного правителя, Насир-и Хусрау имел право писать стихи, поскольку мог адресовать их исмаилитскому халифу, противопоставляя власть различных правителей и истинного правителя, служение которому являлось религиозным долгом.

С этим связано переосмысление и трансформация традиционного панегирика и осмеяния (*хаджв*), отмеченные авторами монографии. Панегирик становится восхвалением не отдельного правителя, но главы всех исмаилитов, осуществляющего связь земной истории с историей священной, посредником между земным и горним. Также и осмеяние из поношения отдельного лица трансформируется в поношение греха и утверждение религиозной добродетели, став, по наблюдению авторов монографии, частью жанра *зухдийат*. Восхваляются шиитские и исмаилитские лидеры как персонификация сил добра, порицаются 'Аббасиды – персонификация метафизического зла. Поэтические приемы применяются к сфере истинной религии, создавая своеобразную этику и эстетику. Например, поэт противопоставляет описание грешников Аббасидов описанию праведных Фатимидов (темно-синий цвет – цвет вина, серебро снега – зелень полей, зимний ветер, реющий словно флаг – благовонный дымок курящегося фимиама, слепота – прозрение, темно-синие ножны – блистающий меч, адская чернота – райская чистая белизна, тьма – свет, утро – ночь, весна – зима, роза и соловей – черный ворон, глина – алый рубин и чистая амбра, сердце несведущего – разум знающего и т.д.). Это противопоставление незнающего и постигшего Божественную истину (цвет шафрана – алый цвет, прах – небеса, камень – рубин, прах – амбра). И дело здесь не только в «эмоциональном усилении воздействия проповеди». Авторы монографии подчеркивают, что Насир-и Хусрау берет и обрабатывает такие элементы канона классической персидской поэзии, как весенние мотивы, переосмысляя воскрешение природы как воскрешение мира. Этот прием Насир-и Хусрау необходимо связать не столько с его поэтическим мастерством, сколько с потребностью создать при дворе истинного правителя истинную поэзию.

Как для мыслителя, для Насир-и Хусрау весьма показательно сочетание в рамках дидактики ссылок на коранических персонажей и фигуры мусульманской священной истории – Александр Македонский (Искандар), мудрец Лукман, Давид, Соломон, греческих мудрецов и философов – Сократ, Аристотель, Платон, а также героев иранского предания – Кийаниды, Рустам, Хосров Ануширван, Бузургмихр. Эта модель замыкается на святом семействе имама 'Али (*ахл ал-байт*), шиитских имамах, Фатимидской династии и патроне Насир-и Хусрау халифе ал-Мустансире. Подобную легитимацию исмаи-

литской доктрины как апофеоза сочетания всех признанных мировых культур мыслитель предложил впервые не только в узко исмаилитской практике, но, видимо, и в контексте всей мусульманской историософии.

Позже подобная историософская модель будет обоснована в традиции *хикмат ал-ишрақ* (мудрость озарения) Шихаб ад-Дина ас-Сухраварди, который возвел свою философию к Гемесу, давшему начало двум ветвям: восточной – легендарные первые цари Ирана (Пишдадида) и пророк Заратуштра, чьи идеи восприняли суфии экстатического толка (ал-Бистами, ал-Халладж, ал-Харакани) и западной – греческие мудрецы и носители античной мудрости в исламе: Асклепий, Эмпедокл, Пифагор, Платон, Зу-н-Нун ал-Мисри, Сахл ат-Тустари.

В связи с этим, думается, что рассматривать Насир-и Хусрау только как поэта невозможно. Он был в первую очередь именно проповедником (*да ʿи*), использовавшим поэзию в практических целях. Авторы монографии считают, что феномен его поэзии представляет собой поиск нового способа подачи поэтического текста (поэзия, как самоцель). Однако, скорее всего, его поэзия – новая форма проповеди в процессе поиска истины:

*О Худжжат, доколь земля Хорасана
не вступит в сражение с дивом,
В государстве Фатимидов готовь
диван со своими стихами, исполненный доводов,
Чтобы принес свет с запада (т. е. из государства Фатимидов)
подлинный смысл (таʿвил) утренней молитвы.*

(Диван 24: 57, 58; пер. Л.Р. Додыхудовой, М.Л. Рейснер).

Несмотря на добротность рецензируемого исследования, некоторые тезисы монографии вызывают возражение. Авторы основываются на гипотезе А. Корбена о синтезе исмаилитских идей и мотивов с суфийскими в XII–XIII вв. (на примере суфийского сочинения XIV в. Махмуда Шабистари «Гулшāн-и рāз», в котором использован исмаилитский метод *таʿвила*, популярность в исмаилитской среде суфийского трактата ʿАзиза Насафи «Зубдат ал-хақāʿиқ», почитание некоторых суфиев, особенно ʿАттара, как своих единоверцев). Центральной фигурой в процессе этого синтеза А. Корбен считал Насир-и Хусрау. Позже Ф. Дафтари объяснял этот феномен принципом *тақийа* (сокрытие подлинной веры в интересах ее выживания во враждебном окружении). В связи с этим авторы часто безапелляционно постулируют влияние поэтики и даже отдельных идей Насир-и Хусрау на таких суфийских поэтов, как Санаʿи, ʿАттар, Руми.

Например, они утверждают, что многие мотивы поэзии Насир-и Хусрау позже стали известны как «суфийские» (с. 209). Однако на современном этапе изучения исследователи относятся к взаимовлиянию исмаилизма и суфизма крайне осторожно. Установлено, что безусловное сходство прослеживается между поэзией Насир-и Хусрау и Санаʿи. Санаʿи – первый известный персидский поэт-суфий, работавший в жанре касиды. В его поэзии можно

проследить много мотивов, известных до этого только по творчеству Насир-и Хусрау. Кроме того, дидактическая поэма Сана'и «Сайр ал-'ибад» похожа на «Раушанā 'й-нāма» Насир-и Хусрау как типологически, так и идейно. Однако никаких прямых свидетельств о непосредственном влиянии последнего на Сана'и не обнаруживается [см., например: de Bruijn J.T.P. Persian Sufi Poetry. An Introduction to the Mystical Use of Classical Persian Poems. L., 1997. P. 34–35]. Такие мыслители, как 'Аттар и Руми также не обнаруживают прямого влияния именно Насир-и Хусрау. Что касается 'Аттара, то влияние на него шиизма и исмаилизма, которое предполагалось в связи с упоминанием 'Али в его поэзии, было полностью опровергнуто еще Х. Риттером. Большинство мотивов и метафор суфийской поэзии после X в. было разработано предшествующей суфийской традицией непосредственно. Что же касается идей, то мысли Насир-и Хусрау и упомянутых суфиев, за исключением типологических черт, общих для всей раннеисламской мистики, содержат очень мало общего.

Авторы также считают, что Насир-и Хусрау опередил Джалал ад-Дина Руми и других поэтов-суфиев в учении о соотношении поминания (*зикр*) и практики размышления (*тафаккур*) (с. 155). В действительности же Руми и другие поэты восприняли это учение от более ранних суфиев. Дискуссия о примате одного из двух концептов – *фикр* или *зикр* – началась в среде мусульманских интеллектуалов еще в VIII в. (идеи ал-Хасана ал-Басри, ранних му'тазилитов, имамитов, каррамитов). Особое внимание этой проблеме уделял ал-Халладж.

Анализируя дихотомию разум ('*акл*) – страстная любовь ('*ишк*), авторы монографии утверждают, что психологическая терминология и топика в исламской мысли в XI в. еще не сформировалась, а оформилась она только к XIII в. (с. 157). Это также не совсем верно. Данная терминология развивалась уже в первые века ислама. Трактат «Рисāла фй-л-'ишк» ал-Джахиза был написан в IX в. К X в. данная проблема получила развитие в среде суфиев начиная с басрийской школы, особенно в экстатическом суфизме (ан-Нури, ал-Халладж). Разработка инструментария в суфизме произошла задолго до XIII в. Трактаты основных систематизаторов «науки о суфизме» ('*илм ат-тасаввуф*) (Абу Насра ас-Сарраджа ат-Туси, Абу Бакра ал-Калабази, Абу Талиба ал-Макки, Абу 'Абд ар-Рахмана ас-Сулами, Абу Ну'айма ал-Исфахани, Абу-л-Касим ал-Кушайри, 'Али б. 'Усмана ал-Худжвири, 'Абдаллаха ал-Ансари) относятся к X–XI вв., не говоря уже о подлинной ревизии и унификации терминологического аппарата Абу Хамидом ал-Газали (1058–1111).

Насир-и Хусрау стал последним крупным исмаилитским философом, построившим свою доктрину на концепте знания и индивидуального спасения через познание истины: Абсолютное блаженство достигается через умственное блаженство; Знание – предназначение человека, завещанное Творцом; Человеческая душа нисходит в этот мир для совершенствования с

помощью знания; Именно через знание человек становится «ангелом в потенции». Л.Р. Додыхудоева и М.Л. Рейснер в своей монографии впервые рассмотрели процесс вербализации Божественной истины через Благое Слово в поэтическом корпусе мыслителя. Хочется надеяться, что рецензируемая книга станет знаковым явлением не только в отечественном, но и в мировом изучении феномена исмаилизма.