Вестник Челябинского государственного университета

Философские науки

Выпуск 58

ISSN 1994-2796

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

Основан в 1991 году

№ 9 (443) 2020

УЧРЕДИТЕЛЬ
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Челябинский государственный университет»

Главный редактор
доктор психологических наук, профессор ***Д. А. Циринг***

Ответственный секретарь
доктор филологических наук, профессор ***М. В. Загидуллина***

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

В. И. Бархатов, доктор экономических наук, профессор (Челябинский государственный университет, Россия); **Н. Н. Болдырев**, доктор филологических наук, профессор (Тамбовский государственный университет им. Г. Р. Державина, Россия); **А. В. Бузгалин**, доктор экономических наук, профессор (Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Россия); **Е. И. Голованова**, доктор филологических наук, профессор (Челябинский государственный университет, Россия); **Р. М. Качалов**, доктор экономических наук, профессор (Центральный экономико-математический институт РАН, Россия); **А. Б. Невелев**, доктор философских наук, профессор (Челябинский государственный университет, Россия); **Р. М. Нижегородцев**, доктор экономических наук (Институт проблем управления РАН, Россия); **С. А. Питина**, доктор филологических наук, профессор (Челябинский государственный университет, Россия); **Ж. Ришар**, PhD, профессор университета Париж-Дофин (Франция); **Н. Л. Худякова**, доктор философских наук, профессор (Челябинский государственный университет, Россия); **А. Н. Чумаков**, доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института философии РАН (Россия); **П. Элиопулос**, PhD, главный редактор научного журнала Papyri&Delty (Греция)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ НАУЧНОГО НАПРАВЛЕНИЯ

А. Б. Невелев, главный редактор научного направления (Челябинск, Россия), **А. Я. Камалетдинова**, ответственный секретарь (Челябинск, Россия), **О. В. Настаева**, технический секретарь (Челябинск, Россия), **В. И. Гладышев** (Челябинск, Россия), **В. А. Жилина** (Магнитогорск, Россия), **И. Лирицис** (Родос, Греция), **В. И. Ионесов** (Самара, Россия), **Н. С. Кирабаев** (Москва, Россия), **А. Д. Королев** (Москва, Россия), **В. А. Кузнецов** (Челябинск, Россия), **М. Моравчикова** (Тырново, Словакия), **И. Я. Мурзина** (Екатеринбург, Россия), **В. С. Невелева** (Челябинск, Россия), **Р. К. Писипати** (Канчипурам, Индия), **Р. Уадлоу** (Женева, Швейцария), **В. А. Рыбин** (Челябинск, Россия), **Э. А. Тайсина** (Казань, Россия), **Г. Тромпф** (Сидней, Австралия), **В. С. Хазиев** (Уфа, Россия), **Н. Л. Худякова** (Челябинск, Россия), **А. Н. Чумаков** (Москва, Россия), **Б. С. Шалютин** (Курган, Россия), **В. П. Щенников** (Кемерово, Россия), **М. Н. Щербинин** (Тюмень, Россия)

Журнал включен в перечень рецензируемых научных журналов, утвержденный ВАК Минобрнауки РФ, по отраслям: экономические науки, филологические науки, философские науки.

Издание включено в базы данных: UlrichsWeb Global Serials Directory; EBSCO's research collections.

Журнал выходит 12 раз в год

Адрес издателя:
Россия, 454001, Челябинск,
ул. Братьев Кашириных, 129

Адрес редакции:
Россия, 454001, Челябинск,
ул. Братьев Кашириных, 129, каб. 350

Адрес редакции научного направления «Философские науки»:
Россия, 454084, Челябинск,
пр. Победы, 162в, каб. 204
Тел.: (351) 799-72-75
e-mail: filos@csu.ru

С требованиями к оформлению статей можно ознакомиться на сайте www.csu.ru (раздел Наука/Вестник ЧелГУ)

Редакция журнала может не разделять точку зрения авторов публикаций

Ответственность за содержание статей и качество перевода аннотаций несут авторы публикаций

Журнал зарегистрирован в Роскомнадзоре.
Свидетельство ПИ № ФС77-66312

Индекс П7832
в каталоге «Почта России»

Редактор *Е. С. Меньшениной*
Верстка *Е. С. Меньшениной*
Подписано в печать 09.11.20.
Выход в свет 11.11.20.
Формат 60×84 1/8. Бумага офсетная.
Гарнитура Times. Усл. печ. л. 11,2.
Уч.-изд. л. 11,8.
Тираж 500 экз. Заказ 439.
Цена свободная

Отпечатано:
Издательство Челябинского государственного университета
Россия, 454001, Челябинск,
ул. Молодогвардейцев, 57б

Bulletin of Chelyabinsk State University

ISSN 1994-2796

ACADEMIC PERIODICAL

Founded in 1991

Philosophy Sciences

Issue 58

№ 9 (443) 2020

FOUNDER
Chelyabinsk State University (CSU)

Editor-in-chief
D. A. Tsiring, Doctor of Psychology, Professor

Executive secretary
M. V. Zagidullina, Doctor of Philology, Professor

EDITORIAL BOARD

V. I. Barhatov, Doctor of Economics, Professor (Chelyabinsk State University, Russia); **N. N. Boldyrev**, Doctor of Philology, Professor (Tambovsky State University named after G. R. Derzhavin, Russia); **A. V. Buzgalin**, Doctor of Economics, Professor (Moscow State University named after M.V. Lomonosov, Russia); **E. I. Golovanova**, Doctor of Philology, Professor (Chelyabinsk State University, Russia); **R. M. Katchalov**, Doctor of Economics, Professor (Central Economics and Mathematics Institute of RAS, Russia); **A. B. Nevelev**, Doctor of Philosophy, Professor (Chelyabinsk State University, Russia); **R. M. Nizhegorodtsev**, Doctor of Philosophy, Professor (Institute of Control Sciences of RAS, Russia); **S. A. Pitina**, Doctor of Philology, Professor (Chelyabinsk State University, Russia); **J. Richard**, PhD, Professor at the Paris-Dauphine University (France); **N. L. Khudyakova**, Doctor of Philosophy, Professor (Chelyabinsk State University, Russia); **A. N. Chumakov,** Doctor of Philosophy, Professor, Leading Researcher at the Institute of Philosophy of RAS, Russia); **P. Eliopulos**, PhD, Editor-in-chief of the Scientific Journal "PAPYRI&DELTI" (Greece)

EDITORIAL BOARD OF SCIENTIFIC DIRECTION

A. B. Nevelev, editor-in-chief of the scientific direction (Chelyabinsk, Russia), **A. Y. Kamaletdinova**, executive secretary of the direction (Chelyabinsk, Russia), **O. V. Nastaeva**, technical secretary of the direction (Chelyabinsk, Russia), **V. I. Gladyshev** (Chelyabinsk, Russia), **V. A. Zhilina** (Magnitogorsk, Russia), **I. Liritsis** (Rhodes, Greece), **V. I. Ionesov** (Samara, Russia), **N. S. Kirabaev** (Moscow, Russia), **A. D. Korolyov** (Moscow, Russia), **V. A. Kuznetsov** (Chelyabinsk, Russia), **M. Moravčiková** (Tarnovo, Slovakia), **I. Ya. Murzina** (Yekaterinburg, Russia), **V. S. Neveleva** (Chelyabinsk, Russia), **R. K. Pisipaty** (Kanchipuram, India), **R. Wadlow** (Geneva, Switzerland), **V. A. Rybin** (Chelyabinsk, Russia), **E. A. Taisina** (Kazan, Russia), **G. Trompf** (Sydney, Australia), **V. S. Khaziev** (Ufa, Russia), **N. L. Khudyakova** (Chelyabinsk, Russia), **A.N. Chumakov** (Moscow, Russia), **B. S. Shalyutin** (Kurgan, Russia), **V. P. Shchennikov** (Kemerovo, Russia), **M. N. Shcherbinin** (Tyumen, Russia)

The journal is included into the list of peer-reviewed journals, approved by the State Commission for Academic Degrees and Titles of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation, in the following branches of knowledge: Economic Sciences, Philological Sciences, and Philosophical Sciences.

This journal is currently listed in: UlrichsWeb Global Serials Directory; EBSCO's research collections.

The journal is published 12 times per year

Address of Publisher:
129 Bratiev Kashirinykh St.,
Chelyabinsk, 454001, Russia

Editorial office's addres:
of. 350, 129 Bratiev Kashirinykh St.,
Chelyabinsk, 454001, Russia

"Philosophy Sciences" editorial office's addres:
of. 204, 162v Prospect Pobedy,
Chelyabinsk, 454084, Russia
Telephone: + 7(351) 799-72-75
e-mail: filos@csu.ru

All the requirements are available on the web-site www.csu.ru

The Editorial Board may not share the views of the authors

Authors are responsible for the article content and quality of annotations' translation

Academic periodical is registered in Federal Supervision Agency for Information Technologies and Communications
Certificate ПИ № ФС77-66312

Index П7832
in catalog "Russian Post"

Editor *Ye.S. Menshenina*
Imposition by *Ye.S. Menshenina*

Passed for printing 09.11.20.
Date of publication 11.11.20.
Format 60×84 1/8. Litho paper.
Font Times.
Conventional print. sh. 11,2.
Ac.-publ. sh. 11,8.
Circulation 500 copies.
Order 439. Open price

Printed:
Publishing Office
of Chelyabinsk State University
57b Molodogvardeitsev St.,
Chelyabinsk, 454021, Russia

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ, РЕЛИГИЯ, МИФ

С. А. Семедов. Философия Зейнуллы Расулева — «отстаивание» правоверия суфийского учения 5

Р. Р. Фасхудинов. Зайнулла Расулев: величайший просветитель и духовный ориентир для современной мусульманской молодежи России 11

И. Ф. Сафаргалеев. От «Расулевских чтений» к Расулевскому клубу 17

Norihiro Naganawa. Reconfirming the Khalidiyya Ties: ‘Abd Allāh al-Ma‘ādhī on his Hajj in 1910 21

Мохаммад Седги Аланаг, Хесам Альдин Халатбари, Муса Абдоллахи. О назначении халифа в 30-м аяте суры Аль-Бакара (Корова) с точки зрения четырех современных толкователей 26

И. В. Герасимов, Т. А. Пан. Формирование мусульманских общин в Китае и исламские святыни Иньчуани (Нинся-Хуэйский автономный район, КНР) 37

К. Б. Шадманов. Ислам в эволюции общественно-политических взглядов узбекских джадидов, их роли в формировании идеи национальной независимости 46

Д. В. Жигульская. Механизмы формирования коллективной идентичности и социальные институты в алевизме 51

Д. А. Зайцев, А. И. Мацына. Предметно-энергийный аспект преодоления религиозного экстремизма 56

С. С. Бредихин, О. В. Сёмкин, Е. В. Щетинина. Постсекулярная трансформация ценностей в радикальных формах религии 64

В. С. Христофоров, Ю. Н. Гусева. Ишанизм как аналитическая категория в документах Восточного отдела ОГПУ и его подразделений в 1920-е годы 70

А. В. Беляков. Бакшеи в России XVI—XVII веков (постановка вопроса) 76

МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО И НАСТОЯЩЕГО

И. В. Шведов, Л. А. Мацына. Салах ад-Дин — рыцарь Востока. Образ Саладина в средневековой европейской литературе 81

А. Я. Камалетдинова. Философское видение аль-Фараби человека и общества 85

А. И. Мацына, Ш. Ш. Хайрулин. К евразийской культуре преодоления религиозных различий: путь вмещающего сердца Мохиддина Ибн аль-Араби 90

Объявление о ретракции 95

CONTENTS

PHILOSOPHY, RELIGION, MYTH

S.A. Semedov. Zeynulla Rasulev's philosophy — «Defending» the orthodoxy of the Sufi doctrine 5

R.R. Faskhudinov. Zaynulla Rasulev: the great enlightener and the spiritual guide for modern muslim youth in Russia 11

I.F. Safargaleev. From «Zeinulla Rasulev readings» to Rasulev club 17

Norihiro Naganawa. Reconfirming the Khalidiyya Ties: ʻAbd Allāh al-Maʻādhī on his Hajj in 1910 21

Mohammad Sedgi Alanag, Khesam Aldin Khalatbari, Musa Abdollahi. On the appointment of the Caliph in the 30th verse of Surah Al-Bakar (Cow) from the point of view of four modern interpreters 26

I.V. Gerasimov, T.A. Pan. The formation of Muslim communities in China and the Muslim shrines in Yinchuan (Ningxia-Hui autonomous region, China) 37

K.B. Shadmanov. Islam in the evolution of socio-political views Uzbek Jadids, their role in shaping the idea national independence 46

D.V. Zhigulskaya. Collective Identity Formation Mechanisms and social institutions in Alevism 51

D.A. Zaitsev, A.I. Matsyna. The subject-energy aspect of overcoming religious extremism 56

S.S. Bredikhin, O. V. Syomkin, E. V. Shchetinina. Postsecular transformation of values in radical forms of religion 64

V.S. Khristoforov, Yu.N. Guseva. Ishanism as an analytical category in documents Eastern Department of the OGPU and its divisions in the 1920s 70

A.V. Belyakov. Baksheis in Russia XVI—XVII centuries (question formulation) 76

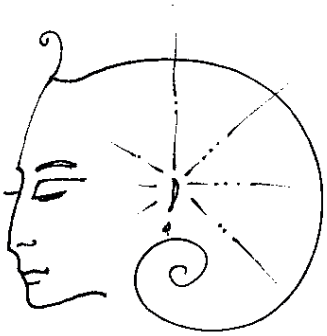
THINKERS OF THE PAST AND THE PRESENT

I.V .Svedov, L.A. Matsyna. Salah ad-Din — knight of the East. The image of Saladin in medieval european literature 81

A.Ya. Kamaletdinova. Al-Farabi's philosophical vision of man and society 85

A.I. Matsyna, Sh.Sh. Khairulin. To the Eurasian culture of overcoming religious differences: the way of the integrating heart Mohiddin Ibn al-Arabi 90

Retraction announcement 95



Вестник Челябинского государственного университета. 2020. № 9 (443).
Философские науки. Вып. 58. С. 5—10.

УДК 13.129
ББК 86.38-3

DOI 10.47475/1994-2796-2020-11001

Философия Зейнуллы Расулева — «отстаивание» правоверия суфийского учения

С. А. Семедов
Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия

В основе философии выдающегося богослова, мистика, суфия Зайнуллы Расулева добро, просветительство, стремление ответить на насущные вопросы простых людей и одновременно, поиск истины и правильного пути человека к Богу. Выдающийся шейх Зайнулла исходил из суфийского суждения «Я есть Бог» и «Бог в каждом человеке». Совершенствование человека, по его мнению, происходит через его духовный рост, душевное обогащение.

Ключевые слова: *суфизм, Накшбандийский тарикат, Расулев, философия, бог, просветительство, мазхаб, медресе, силсила.*

Анализ философского наследия шейха Зейнуллы Расулева — задача сложная, ибо многогранность жизни и деятельности ишана предполагает и многоаспектность анализа. Как у представителя рода, на протяжении нескольких веков относящего себя к Накшбандийскому братству, у меня есть личный интерес к великому теологу и мистику.

Ни в коем случае не претендуя на полный многосторонний анализ философии шейха Зайнуллы, хотелось бы остановиться на его обосновании суфизма как правоверной традиции в исламе, а точнее, что суфизм и есть настоящий ислам. Вопрос о значении и значимости суфизма в жизни многих мусульманских народов уже не подвергается сомнению. Суфизм — явление интернациональное. Последователями суфизма разных направлений являются многие известные политические и общественные деятели как в России, так и во всем мусульманском мире. Например, мы можем поразному относиться к деятельности современного турецкого богослова и философа Ф. Гюлена, но не признавать его влияние на события в Турции не можем. Зайнулла Расулев принадлежал к «неформальной интернациональной сети своих духовных учителей-пиров», которые обменивались знаниями и информацией через огромное количество своих учеников-мюридов [15].

З. Расулев оставил небольшое, можно сказать, даже скромное письменное наследие в виде сборника «Макалат [статьи] Зайнийа» и методического пособия для муридов «Божественные истины», переведенные и изданные замечательным востоковедом Ильшатом Насыровым, а также «Приведение доказательств против носителей ложных мнений и мыслей», «Похвальные качества [шейха Ахмада] Зияэтдина ал-Кюмюшханави», «Троицкие духовные ученые и новый метод [обучения грамоте]» и «О букваре».

Одним из важных аспектов жизни Зейнуллы Расулева является его отношение к светской власти в условиях, когда мусульманская община (умма) фактически находиться в иноверческой среде и является конфессиональным меньшинством. В отличие от северокавказских шейхов Накшбандийского

ордена (Джамал ад-дин ал-Кумухи, Мухаммед эфенди ал-Яраги, имам Шамиль), З. Расулев не призывал к борьбе с существующим строем, не участвовал в национально-освободительных движениях. А соблазн был большой: в начале XX века в России возникает много национально-религиозных партий и движений, выступающих с позиций как широкой культурно-религиозной автономии, так и полной самостоятельности отдельных национальных окраин.

Интересным представляется критика Зайнуллой Расулевым антропоморфизма (*ахл ат-ташбих*) Ибн Таймийа Таки ад-дин Ахмада (1263—1328) — выдающегося арабского теолога, философа и правоведа. Ибн Таймийа подчеркивал необходимость описывать Аллаха только так, как Он характеризуется в Коране и Сунне. Однако в области догматики теолог одинаково опровергал и отрицание божественных атрибутов (*тайтил*), и сравнение Аллаха с его творениями (*ташбих*) и символико-аллегорическое толкование священных текстов (*тавил*). Шейх Зайнулла отмечает, что «Ибн Таймийа и его сторонники допустили много ошибок… Ваххабиты слишком далеко зашли и перешли все рамки» [14]. Расулев подробно анализирует идеи Таймийа, апеллируя к авторитетным богословам и мусульманским философам: Сайид Ибн Дахлан, Таки ад-дин ас-Субки, Мулла Абд ал-Хайи… «Ибн Таймийа утверждал, что все хадисы об абдал и кутб (суфийских великих шейхах) — плод позднего сочинительства (мавду). Он фанатично выступал против суфизма, и слова его нельзя принять [как истинные]», — пишет Зейнулла-шейх [14].

Справедливости ради необходимо отметить, что Ибн Таймийа не был ярым противником суфизма и даже был последователем кадирийского тарикатa Абдул-Кадира Джиляни. Он может быть назван провозвестником ваххабизма, так как принадлежал к самому строгому, ханбалитскому мазхабу[1] и резко отрицательно относился к *бид'а* (новшествам). В то же время, Ибн Таймийя прославился как ярый сторонник права на *иджтихад* (рациональный поиск решений по вопросам, оставленным в шариате без точных детальных правил) на основе Корана и хадисов. Таймийа отрицал культ «святых» шейхов, ангелов и практику паломничества в Медину, к могиле пророка Мухаммада. По его мнению, исламские богословы — улемы — несут прямую ответственность за сохранение шариата, а государство может осуществлять свои функции только при условии безоговорочного проведения в жизнь законов шариата [2]. В XVIII веке учение Ибн Таймийи, адаптированное Мухаммедом Ибн Абд ал-Ваххабом (1702—1792) легло в основу религиозно-политического движения ваххабизма. Новый арабский Мессия, каковым считал себя Абд ал-Ваххаб, примитизировал и переработал идеи Таймийа для решения политических вопросов, в первую очередь идеология будущего государства арабов и орудие, направленное против Османской империи. Он выступил против основного постулата суфиев: единства человека с Богом. Отступлением от «истинного ислама» он считал: празднование дня рождения пророка (мавлид), упоминание имен пророка Мухаммада и святых суфийских шейхов и ангелов в молитвах, испрашивание заступничества у существа иного, кроме Аллаха и символически-аллегорическое толкование Корана. Все эти вещи, по мнению ал-Ваххаба, ведут к многобожию — *ширку* [2].

Для З. Расулева это принципиальный вопрос, поэтому он подробно аргументирует свою позицию, суть которой в том, что суфизм — это истинная и вечная вера. Он выступает оппонентом эндогамному исламу в Поволжье — ваххабизму. Шейх Зайнулла выступал за то, что истоки суфизма в Священной книге — Коране.

Делал ли Расулев акцент в своей деятельности только на тюркоязычные народы (татар, башкир, казахов…)? Скорей всего, нет, потому что по сути своей великий мистик исходил из суфийского суждения «Я есть Бог» и «Бог в каждом человеке». Совершенствование человека через его духовный рост, душевное обогащение. Одним из важнейших постулатов ислама, как и других мировых религий, является равенство всех перед богом — в этом главное отличие ислама, христианства и буддизма от остальных религий. Интересно отношение З. Расулева к пантюркизму — идеологии единства всех тюрков, выдвинутая крымскотатарским религиозным и политическим деятелем Исмаилом Гаспринским? Отношение Расулева к национализму, охватившему в начале XX века российских мусульман, было, скорей всего, положительным. Шейх, без сомнения, был сторонником национального самоопределения башкир, татар и казахов. Хотя он об этом нигде публично не заявлял, такой вывод следует из многих фактов его биографии. Например, он профинансировал издание исторического сочинения своего мюрида Мурада Рамзи «Талфик аль-ахбар», написанное в духе тюркского национализма.

Сократизм поведения Расулева заключается в том, что он оставил после себя небольшое количество философских и теологических работ. К све-

[1] Ханбалитский мазхаб — от имени Ахмада Абу Ханбала (783-855) — считается самым строгим, так как безоговорочно отрицает любые новшества (бид'а).

дению, Сократ не оставил после себя ни одной работы, а все его идеи и слова были изложены его учениками в своих трудах.

Сакрализация личности в исламе всегда существовала. Нам кажется, что Зайнулла Расулев в конце XX — начале XXI вв являлся одной из таких сакральных (священных) личностей. Он вопрошал в себе одного из самых популярных *ишанов*. Как отмечала известный историк А. Б. Юнусова, «ишаны Урала и Поволжья представлял собой широкий круг мусульманских религиозных деятелей, занятых в различных видах социальной практики…» Она же подчеркивает, что ишаны — это и практикующий целитель, и ясновидящий, и прорицатель, «хранитель традиций того или иного тариката», «уважаемый учитель» [16]. Так же, как и на Кавказе, ислам в Поволжье прошел процесс этнизации и представляет собой синтез доктринального ислама с домотеистическими верованиями. Шейх Зайнулла Расулев одновременно был воплощением традиции, т. е. его философия, судя по его немногочисленным работам, не противоречила канонам ислама. В то же самое время, как мистик, «лично общающийся с Богом», человек обладающий экстрасенсорными способностями, он имел колоссальные влияние на мусульманскую общину Поволжья. Об этом свидетельствует огромное количество его мюридов-учеников-последователей: их было более 3000.

З. Расулев принимал силсила дважды от выдающихся суфийских шейхов Накшбендийского ордена: Абд ал-Хакима Сардаклы (Курбангангалеев) и Зия ад-Дина Гюмюшханеви. Как писал Мурад Рамзи, Зайнулла Расулев «впервые принял тарикат от шейха ‘Абд аль-Хакима аль-Чардаклы — да смилуется над ним Аллах!». ‘Абд аль-Хаким Курбангалиев происходил из зауральских башкир и относился к роду Айле. Согласно данным VI ревизии населения 1811 г., предок Курбангалиевых — Хамит (‘Абд аль-Хамид) Бурсыкаев — отправлял должность указного муллы в несуществующем ныне ауле Исма‘ил, располагавшемся на территории современной Курганской области. [10].

Хамид Алгар приводит некоторые подробности: «‘Абд аль-Хаким был главным преемником Шарафетдина бен Зейнетдина Истерлитамаки (умер в 1846 г.), который был одним из халифов (преемников) Ниязкули-хана Туркамани среди татар и башкир. Силсила (генеалогическая цепь) Ниязкули-хана восходит к Шейху Ахмаду Сирхинди; таким образом, он принадлежит к ветви Муджаддидийа братства Накшбандийа» [15].

Как пишет Хамид Алгар, что Зайнулла Расулев в 1859 году отправился в аул Чардаклы для вступления в братство Накшбандийа-Муджаддидийа под руководством шейха ‘Абд аль-Хакима. «Причем он отнюдь не был самым выдающимся учеником, так как кроме него муршид назначил, по крайней мере, пять преемников (халифов)» [15].

Зия ад-дин Гюмюшханеви — один из самых популярных суфийских шейхов Накшбендийского тариката. «Его текке в стамбульском квартале Чагалоглу было, вероятно, наиболее популярной и посещаемой из всех суфийских обителей столицы. Здесь собирались не только представители османской элиты, но и многочисленные посетители из других регионов мусульманского мира», — так охарактеризовал суфия выдающийся исследователь суфизма А.Д. Кныш [3]. В 1970 году Зайнулла Расулев совершает хадж и по пути в Мекку и Медину останавливается в Стамбуле. Здесь его представили шейху братства Накшбандийя-Халидия Зия ад-Дину Гюмюшханеви — самым популярным суфием Османской империи. Турецкий философ и мистик вел активную благотворительную, просветительскую и общественную деятельность. Гюмюшханеви провел с Расулевым практику «*хальвет*» — в течении 40 суток мастер учит своего мюрида навыкам трансцендирования — прорыву познавательной способности на сверхчувственный уровень. Зайнулла Расулев принял от Гюмюшханеви силсила. Возможно, этот факт сыграл свою роль в последующей судьбе З. Расулева, когда он был арестован в России в 1873 году. Гюмюшханеви, в частности, вместе со своими последователями принимал активное участие в русско-турецкой войне 1877 года. Расулев, таким образом, был членом двух ответвлений тариката Накшбандийа: Муджадидийа и Халидия, соответственно, он был учеником двух шейхов.

Что представлял собой тарикат, членом которого стал Зайнулла Расулев? Хамид Алгар пишет: «Халидийа, отпочковавшийся от Муджаддидийа, филиала братства Накшбандийа — в сущности, мало чем отличился от него; в Халидийа-Накшбандийа также придавалось особое значение умеренности в духовной практике и тесной связи с шариатом. Новой была только энергичность, с которой пропагандировался новый мистический путь его основателем Мауланой Халидом аль-Багдади, который одновременно с этим хотел создать централизованное и строго дисциплинированное братство с подчинением его собственной персоне. Строгая иерархическая структура братства недолго прожила после смерти своего создателя в 1827 г., но Халидийа быстро распространился в Анатолии, Курдистане, на Балканах, в Сирии, Ираке, Дагестане, Малайзии и Индонезии, — везде распространяя свои идеи, сдобренные воинственностью, ориентированной на шариат» [15].

Возвратившись из хаджа, З. Расулев активно начинает делиться своими приобретенными в ходе «долгого хаджа» (1870—1873) знания среди башкир, татар, казахов, применяя, при этом, новые методы обучения.

Внучка Зайнуллы Расулева, Сафуат Рахманкулова, писала: «Вместе с ростом популярности Ишан Хазрата росло количество людей, которые ему завидовали, начали писать доносы. Писали доносы Духовному правлению мусульман, обвиняли Ишан Хазрата в отклонении от законов ислама. Другие писали доносы на имя губернатора, обвиняя его в стремлении поднять восстание башкир против русского царя». Перед глазами властей встал призрак давно отгремевших башкирских восстаний XVII—XVIII вв., хотя с тех пор минуло сто лет [9]. XIX век в истории России прошел под знаменем борьбы с Наполеоном и ожесточенных сражений с Ираном и Турцией на юге и юго-востоке империи, с поражением в Крымской войне (1853—1856). В то же самое время — это период долгой изнурительной Кавказской войны (1817—1864), где горцы Северного Кавказа сражались с царскими войсками под знаменем мюридизма — религиозно-политического движения под руководством шейхов Накшбандийского тариката, наиболее известным из которых является Шамиль из Гимры (1797—1871). Интересная деталь, в 1870 г., когда шейх Зайнулла совершал хадж в Мекку и Медину, из Киева в Стамбул и далее в священные города Неджа двигался почетный пленник русского царя, знаменитый имам Шамиль. Шейх Зайнулла и имам Шамиль принадлежали к одному суфийскому братству Накшбандийа, мало того — к одному и тому же его ответвлению Халидийа.

Шейх Зайнулла проповедовал ненасилие, не «джихад руки», а «джихад души». Хорошо зная социально-политическую обстановку в России, Расулев абстрагировался от политической борьбы и сосредоточился на просвещении народа. Он проповедовал сопротивление нравственной силой, подобно Махатме Ганди и Льву Толстому. В конце XIX века в Чечне и Дагестане возникает движение пассивного сопротивления, которое характеризуется как «зикризм», в основе которого идеи суфия Кадирийского тариката Кунта-хаджи Кишиева (1). Думаю, что в контексте событий на Северном Кавказе следует рассматривать ссылку З. Расулева в Волгодскую губернию в 1873—1881 гг.

В 1882 году З. Расулев отправляется во второй раз в хадж. В ходе этой поездки Расулев встретился в Стамбуле со своим муршидом Зия ад-Дином Кумушханеви [12] .

Шейх Зайнулла, как и Рене Генон, считал антитрадицию (протестантизм/салафизм) признаками упадка и редукции. Шейх Зайнулла Расулев полагал, что общиной Мухаммеда, которой уготован рай, являются последователи суфийской традиции. Он писал: «Знание “тасаввуфа” (суфизма) является достоверным, истинным знанием с опорой на знание пророка Мухаммада — да благословит его Аллах и приветствует! — посредством Абу-Бакра ас-Сиддика — да будет доволен им Аллах! — также при посредстве ‘Али ибн Абу Талиба — да облагородит Аллаха его лицо! Ученые [суфии] — надежные, авторитетные [13].

Суфии под влиянием идей египетского богослова и философа М. Абдо (1849—1905) признавали ценность рационального знания и его значение в век научнотехнического прогресса. Не случайно, Зайнулла Расулев поддерживал реформы в сфере образования в духе джадидской программы. Однако выдающийся суфий, не мог отдавать приоритет разуму лишь применительно к феноменальному миру, одновременно отрицая его познавательные возможности для постижения абсолютного бытия. Также он вряд ли согласился бы с идеей полного отрицания *таклида.* Поэтому его нельзя считать настоящим приверженцем *джадидизма*. Современные веяния он воспринимал как вынужденную необходимость, диктуемую временем.

Шейх Зайнулла Расулев воспитал поколение мусульманской интеллектуальной и политической элиты, которая в 1917 г. включилась в борьбу за национальное самоопределение своих народов. Один из его мюридов муфтий ‘Алимджан Баруди стал одним из деятелей «тюрко-татарского» движения. Другой его ученик Риза ад-Дин Фахреддинов стал выдающимся просветителем и участником башкирского национального движения, который возглавил Центральное духовное управление мусульман в 1922—1936 гг. Он оказал большое влияние на лидера башкирского национального движения А.-З. Валиди.

Одним из важнейших элементов исторической памяти народа является символы и герои. Мне кажется, что одним из героев башкирского и татарского этноса является шейх Зайнулла Расулев — интернационалист, богослов, философ, просветитель и «духовный учитель». Задача научного сообщества — «через века» вплести в историческую память народа имя Зайнуллы Расулева. В этой связи символичным является открытие мечети имени З. Расулева в Махачкале в признании той роли, которую сыграл шейх в распространении суфизма не только в Поволжье, но и в других регионах России.

Список литературы

1. Аликберов, А. К. Эпоха классического ислама на Кавказе: Абу Бакр аль-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хакаик» (XI—XII вв.) / А. К. Аликберов. — Москва : Восточная литература, 2003. — С. 686.

2. Ислам на территории бывшей Российской империи : энцикл. слов. Т. 1 /сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. — Москва : Восточная литература, 2006. — С. 31—85.

3. Кныш, А. Д. Мусульманский мистицизм: краткая история / А. Д. Кныш. — Санкт-Петербург : ДИЛЯ, 2004. — С. 260—261.

4. Йылмаз Хасан Камиль. Тасаввуф и тарикаты / Йылмаз Хасан Камиль. — Москва : САД, 2007.

5. Тримингэм, Дж. С. Суфийские ордены в исламе / Дж. С. Тримингэм. — Москва : Наука : Главная редакция восточной литературы, 1989.

6. Шиммель, Аннемари. Мир исламского мистицизма / Аннемари Шиммель. — Москва : Алетейа : Энигма, 2000.

7. Насыров, И. Р. Онтологические и гносеологические основания исламского мистицизма (генезис и эволюция) : автореф. дис. … д-ра филос. наук / И. Р. Насыров. — Москва : Институт философии РАН, 2007. — С. 7.

8. Насыров, Р. Х. Шейх Зайнулла Расулев / Р. Х. Насыров. — Уфа : Китап, 2008. — С. 33.

9. Рахманкулова, С. Г. Муфтий Габдрахман Расулев — старший сын Ишан Хазрата Расулева / С. Г. Рахманкулова. — Челябинск, 2000. — С. 18.

10. Рамзи, М. Талфик аль-ахбар ва талких аль-асар фи вакаи‘ Казан ва Булгар ва мулюк ат-татар. Т. II / М. Рамзи. — Оренбург : Матба‘а аль-Каримийа ва-ль-Хусайнийа, 1908. — С. 491—492.

11. Риза ад-Дин Фахр ад-Дин. Асар. Т. 2. Ч. 15 / Риза ад-Дин Фахр ад-Дин. — Оренбург : Изд-во Каримова, Хусаинова и К°, 1908. — С. 542.

12. Фархшатов, М. Н. «Дело» шейха Зайнуллы Расулева (1872—1917) / М. Н. Фархшатов // Власть и суфизм в пореформенной Башкирии : сб. док. / сост., автор предисл., введения, коммент., прим., указ. и глоссария М. Н. Фархшатов. — Уфа : ИИЯЛ УНЦ РАН, 2009. — С. 150, 171

13. Расули (Расулев) ан-Накшбанди, З. Избранные произведения / З. Расули (Расулев) ан-Накшбанди ; пер. с араб. под ред., с ком. и прим. И. Р. Насырова. — Уфа, 2000. — С.76

14. Расулев, З. Божественные истины / З. Расулев ; сост., коммент., пер. И. Р. Насырова. — Уфа : Китап, 2008. — С. 103—104, 156.

15. Хамид, Алгар. Шейх Зайнулла Расулев — последний Великий Шейх суфийского братства Накшбандийа в Волго-Уральском регионе / Алгар Хамид // З. Расулев. Божественные истины / сост., ком., пер. И. Р. Насырова. — Уфа : Китап, 2008. — С. 156, 158, 183.

16. Юнусова, А. Б. Ислам в Башкортостане / А. Б. Юнусова. — Москва : Логос, 2007 — С. 72—73.

Сведения об авторе

Семед Абакаевич Семедов — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой международного сотрудничества Института управления и регионального развития Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия. *sa-semed@mail.ru.*

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 9 (443).
Philosophy Sciences. Iss. 58. Pp. 5—10.

Zeynulla Rasulev’s philosophy — «Defending» the orthodoxy of the Sufi doctrine

S.A. Semedov
Russian Academy of National Economy and Public Administration
under the President of the Russian Federation, Moscow, Russia. sa-semed@mail.ru

Good, enlightenment, the urge to respond to all pressing issues of the people with the simultaneous search of truth and the right path to God underlines the philosophy of one-of-a-kinnd mystic, theologian and practitioner of Sufism, Zaynulla Rasulev. A distinguished Sheikh, Zaynulla based his philosophy on Sufi truths “I am God” and “God is in everyone”. According to him, human enhancement can be achieved through spiritual growth

and spiritual enrichment. Z. Rasulev is engraved in the historical memory of modern Bashkirs and Tatars as one of the symbols of Islam.

Keywords: *Sufism, Naqshbandiyah, Rasulev, philosophy, God, enlightenment, madhhab, madrasa, Silsila.*

References

1. Alikberov A.K. *Epokha klassicheskogo islama na Kavkaze: Abu Bakr al'-Darbandi i ego sufiiskaya entsiklopediya «Raikhan al-khakaik» (XI—XII vv.)* /[The era of classical Islam in the Caucasus: Abu Bakr al-Darbandi and his Sufi encyclopedia «Raikhan al-hakaik» (XI—XII centuries)]. Moscow, Vostochnaya literatura, 2003. P. 686. (In Russ.).

2. *Islam na territorii byvshei Rossiiskoi imperii* [Islam in the territory of the former Russian Empire]. Moscow, Vostochnaya literatura, 2006. Pp. 31—85. (In Russ.).

3. Knysh A.D. *Musul'manskii mistitsizm: kratkaya istoriya* [Muslim mysticism: a short history]. St. Petersburg, DILYa, 2004. Pp. 260—261. (In Russ.).

4. Iylmaz Khasan Kamil'. *Tasavvuf i tarikaty* [Sufism and Tariqah]. Moscow, SAD, 2007. (In Tadzhik).

5. Trimingem Dzh.S. *Sufiiskie ordeny v islame* [Sufi orders in Islam]. Moscow, Nauka, Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury, 1989. (In Russ.).

6. Shimmel' Annemari. *Mir islamskogo mistitsizma* [The World of Islamic Mysticism]. Moscow, Aleteia, Enigma, 2000. (In Russ.).

7. Nasyrov I.R. *Ontologicheskie i gnoseologicheskie osnovaniya islamskogo mistitsizma (genezis i evolyutsiya)* [Ontological and epistemological foundations of Islamic mysticism]. Abstract of thesis. Moscow, Institut filosofii RAN, 2007. P. 7. (In Russ.).

8. Nasyrov R.Kh. *Sheikh Zainulla Rasulev* [Sheikh Zainulla Rasulev]. Ufa, Kitap, 2008. P. 33. (In Russ.).

9. Rakhmankulova S.G. *Muftii Gabdrakhman Rasulev — starshii syn Ishan Khazrata Rasuleva* [Mufti Gabdrakhman Rasulev is the eldest son of Ishan Khazrat Rasulev]. Chelyabinsk, 2000. P. 18. (In Russ.).

10. Ramzi M. Talfik al'-akhbar va talkikh al'-asar fi vakai' Kazan va Bulgar va mulyuk at-tatar [Talfik al-Akhbar and Talhiq al-Asar fi waqi 'Kazan and Bulgar and Mulyuk at-Tatar]. Orenburg, Matba'a al'-Karimiia va-l'-Khusainiia, 1908. Pp. 491—492. (In Tatar).

11. Riza ad-Din Fakhr ad-Din. *Asar* [Asar]. Orenburg, Izdatel'stvo Karimova, Khusainova i K°, 1908. P. 542. (In Russ.).

12. Farkhshatov M.N. «Delo» sheikha Zainully Rasuleva (1872—1917) [«The case» of Sheikh Zainulla Rasulev (1872—1917)]. *Vlast' i sufizm v poreformennoi Bashkirii* [Power and Sufism in post-reform Bashkiria]. Ufa, IIYaL UNTs RAN, 2009. Pp. 150, 171. (In Russ.).

13. Rasuli (Rasulev) an-Nakshbandi Z. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected works]. Ufa, 2000. P.76. (In Russ.).

14. Rasulev Z. *Bozhestvennye istiny* [Divine truths]. Ufa, Kitap, 2008. Pp. 103—104, 156. (In Russ.).

15. Khamid Algar. Sheikh Zainulla Rasulev — poslednii Velikii Sheikh sufiiskogo bratstva Nakshbandiia v Volgo-Ural'skom regione [Sheikh Zainulla Rasulev — the last Great Sheikh of the Naqshbandiyya Sufi brotherhood in the Volga-Ural region]. *Z. Rasulev. Bozhestvennye istiny* [Divine truths]. Ufa, Kitap, 2008. Pp. 156, 158, 183. (In Russ.).

16. Yunusova A.B. *Islam v Bashkortostane* [Islam in Bashkortostan]. Moscow, Logos, 2007. Pp. 72—73. (In Russ.).

Вестник Челябинского государственного университета. 2020. № 9 (443).
Философские науки. Вып. 58. С. 11—16.

УДК 297
ББК 86.38-67

DOI 10.47475/1994-2796-2020-11002

Зайнулла Расулев: величайший просветитель и духовный ориентир для современной мусульманской молодежи России

Р. Р. Фасхудинов
Московский исламский колледж теологии и права,
Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ,
Болгарская исламская академия, Москва, Россия

Цель данной статьи заключается в решении задачи духовного просвещения мусульманской молодежи с использованием богатейшего наследия и опыта величайшего мусульманского богослова и просветителя Зайнуллы-ишана Расулева (1833—1917 гг.), воспитавшего не одно поколение мусульманской интеллигенции. Творчество Зайнуллы ишана Расулева выделяется научной и практической актуальностью духовно-нравственных идей и педагогических методов, которые остаются актуальными и в наши дни. Анализ и практическое применение данных идей, несомненно, будут способствовать взращиванию нового поколения мусульманской интеллигенции, укреплению мира и нашей государственности, а также послужат основанием для единения многомиллионного мусульманского сообщества России. Зайнулла-ишан Расулев на своем личном опыте показал, что духовное просвещение и нравственное воспитание формируют осмысленное бытие человека, делают жизнь общества полноценной и счастливой.

Ключевые слова: *Зайнулла-ишан Расулев, духовность, просвещение, богословие, тасаввуф, ислам, образование.*

В декабре 2013 года Министерством образования России был представлен проект о стратегическом развитии молодежи, рассчитанный до 2025 года. Настоящий проект ориентирован на выстраивание эффективной молодежной политики и инвестирование концепций, программ, общественных организаций, направленных на работу с молодежью. Программа находится в стадии постоянного развития и совершенствования. Главный вектор ее развития направлен на формирование духовно-нравственного просвещения и воспитания молодежи. В связи с этим обращение правительства страны и общественных институтов к нормам духовно-нравственного просвещения и воспитания вполне обосновано. За последние годы активизировался двухсторонний диалог с представителями традиционных конфессий России.

В частности, 25 января 2018 года Владимир Путин провел встречу с руководителями ведущих духовных управлений мусульман России и руководством Болгарской исламской академии. Встреча проходила в столице республики Татарстан в Казани. В рамках встречи президентом страны было сказано о том, что традиционный, истинный ислам с его общечеловеческими ценностями, высокой нравственностью и многовековой культурой является одним из главных элементом российского культурного кода. Мусульмане России были и продолжают оставаться неотъемлемой частью многонационального народа нашей страны. Владимир Путин также подчеркнул, что в дореволюционный период представители отечественного исламского богословия имели повсеместное признание и за свой неоценимый вклад в науку и общественную жизнь заслужили уважение и высокою оценку. Необходимо возрождать и развивать тот духовный потенциал и наследие, которые были утрачены за советский период. Кроме того, глава государства отметил, что традиционное исламское образование — это весьма важный фактор в деле воспитания молодежи, которая зачастую подвержена всевозможным деструктивным идеям [12].

Духовно-нравственное воспитание молодежи невозможно без религиозного образования, где на первое место ставится морально-нравственное воспитание и обучение. А для эффективного привития духовно-нравственных качеств личности необходимо благоприятное педагогическое воздействие, которое основано на личностном и ориентированном взаимодействии. Вызвать личностные реакции способна лишь обладающая высокой нравственностью и богатым духовным миром личность педагога. Духовность и нравственность являются фундаментальными оценками личности.

Среди отечественных религиозных деятелей, богословов и просветителей, относящихся к представителям традиционного, истинного ислама дореволюционного периода, выделяется личность

Зайнуллы-ишана Расулева. Его уникальная личность обрела очень широкую известность и авторитет как в самой России, так и за ее пределами. Его личный пример и просветительская деятельность продолжают притягивать к себе все новые поколения исследователей и ученых-педагогов. Предметом их исследований становятся жизнь, творчество Зайнуллы-ишана и его взгляды.

Без сомнения, в одной статье не получится провести обстоятельное и масштабное исследование религиозного, философского и этического наследия Зайнуллы-ишана Расулева. На это понадобится не одно десятилетие. В таком случае нужно признать истинность следующего выражения: «Изучение жизни и трудов одного единственного мистика может составить содержание всей жизни ученого» [10, с. 18].

Творческая деятельность Зайнуллы-ишана является неопровержимым свидетельством того, что духовное просвещение и воспитание — важнейшие добродетели в формировании сознательной жизни индивида и они могут сделать эту жизнь духовно богатой и счастливой.

Прокладывать свой непростой путь к знаниям Зайнулла-ишан начал в возрасте 7 лет. Поначалу он учился в своей родной деревне в медресе своего дедушки. Последующие 6 лет он обучался в деревне Мало-Муйнаково, расположенной по соседству. Руководителем и преподавателем этого медресе был Якуб-хазрат. В 1851 году, когда Зайнулле-ишану исполнилось 18 лет, он продолжил свое обучение в учебном заведении Троицка у Ахмада-хазий Рахманкулова. В 1858 году Зайнулла-ишан назначается имамом мечети в деревне Аккужа. В 1859 году, а потом и в 1869 году он был дважды посвящен в тарикат Накшбандийа. В том же году Зайнулла-ишан совершил паломничество в Мекку. Благодаря прилежности, усердию и терпению Зайнуллла-ишан получает отличное образование. В скором времени его высокая нравственность и образованность помогают ему обрести заслуженное признание и известность, круг адептов яркого представителя тасаввуфа начинает увеличиваться.

В 1884 году при мечети, в которой он нес службу, открывается медресе «Расулия». Под руководством Зайнуллы ишана медресе завоевало признание у мусульманской интеллигенции России, включая Урал и Поволжье. За знаниями к ишану приезжали из Индии, Турции и других мест.

Большая известность Зайнуллы-ишана, его религиозное и социально ориентированное мировоззрение, а также духовно-просветительский труд в области образования стали местом притяжения. Медресе «Расулия» стало самым крупным и знаменитым исламским учебным заведением России. Одновременно в «Расулии» могло обучатся до 400 человек. Авторитет, духовное подвижничество и профессионализм Зайнуллы-ишана способствовали массовому повышению уровня грамотности, устремляли молодое поколение верующих к науке и различным научным изысканиям. Активное введение новых методов Зайнуллой-ишаном привели к тому, что медресе «Расулия» по уровню подготовленности учащихся, согласно взгляду Г. Баттала, стало заметно опережать учебные заведения Оренбурга и Каргалы [7, с. 24].

Внедряя в учебную программу «Расулии» широкий спектр светских дисциплин и используя новые педагогические подходы, Зайнулла-ишан выводит свое «детище» на новый и самый высокий университетский уровень образования в исламском мире. В учебную программу «Расулии» вошли следующие светские дисциплины: алгебра анатомия, антропология, арифметика, биология, география, геометрия, законоведение, история, литература, медицина, математика, музыка, педагогика, природоведение, психология, рисование, физика, химия, хронология, черчение, чистописание, экономика и др. [1, с. 246]. Учащиеся «Расулии» изучали родной, арабский, персидский, турецкий и русский языки. Приобщались к «вершинам» древнегреческой философии: Платону и Аристотелю, знакомились с работами Аль-Фараби (872—950), Авиценны (980—1037), Аль-Газали (1058—1111) и Ибн-Рушда (1126—1198). Преподаватели медресе не обходили стороной и знакомство учащихся с трудами Рудаки (858—941), Фирдоуси (935—1020), Омара Хайяма (1048—1131), Низами (1141—1209), Руми (1207—1273), Саади (1210—1292), Хафиза (1325—1390). Во внеурочное время была начата практика по проведению литературных, музыкальных и театральных вечеров.

Зайнулла-ишан подвел к разумному концу и скрепил то, что ранее практиковалось его предшественниками. Книги Зайнуллы-ишана отражали картину столетнего идеологического противостояния между представителями кадимизма и джадидизма. Очень важен тот факт, что ему удалось перенаправить активность духовной интеллигенции на путь прогрессивных перемен, сторонясь перегибов, отчасти бытовавших в «джадидистких» кругах. Об этом пишет и И .Р. Насыров [4]. Издав свой бесценный труд под названием «Альфаваид аль-мухимма…» — «Божественные истины…», он консолидирует мировоззренческие основы тасаввуфа на Урале и использует их в качестве источника для духовного просвещения жителей региона [11, с. 39—86].

Стоит отметить, что Зайнулла-ишан Расулев уделял большое внимание материальному обеспечению медресе и организационным вопросам самого учебного процесса. При медресе функционировала столовая, общежитие и гостевой дом. Функционировала большая библиотека, которая была способна обеспечить всей необходимой литературой преподавателей, шакирдов и даже население Троицка. Под библиотеку Зайнулла-ишан выделил первый этаж своего жилого дома. Зайнулла-ишан для обустройства «Расулии» выделил большие денежные средства и использовал несколько дворовых мест с построениями. За 5 лет своего существования, с 1884 по 1919 год, из стен «Расулии» вышел целый пласт образованной и видной мусульманской интеллигенции, которые со временем стали известными личностями, проявившими себя с лучшей стороны в религиозной, политической и общественной деятельности.

Как мы видим, Зайнулла-ишан Расулев оказал значительное влияние на прогрессивное развитие мировоззрения мусульман России и сопредельных ей государств. С ним обсуждались вопросы, имеющие важную социальную значимость. Зайнулла-ишан воздействовал как на религиозные, так и на социально-политические предпочтения своих адептов. Например, он благотворно повлиял на взгляды своего ученика Мурада Рамзи. Зайнулла-ишан также поспособствовал выходу его книги по названием «Талфик аль-ахбар». Юный А.-З. Валиди был под большим впечатлением от первой встречи и возможности общения с шейхом. Он отмечал, что, если бы не благоприятное знакомство с величайшим просветителем Зайнуллой-ишаном, повлиявшим на его жизненный выбор, он не стал известным историком-востоковедом. За Зайнуллой-ишаном следовали Галимжан Баруди и Сабиржан Хасани. На его богатейший опыт и практику ссылались известные люди, например, его близкий друг Мифтахетдин Акмулла (1831—1895), Исмаил Гаспринский (1851—1914) и Риза Фахретдин (1859—1936). В частности, Риза Фахретдин с глубочайшим уважением относился к Зайнулле-ишану Расулеву. В связи со смертью Зайнуллы-ишана, в 1917 году он издает сборник некрологов, где называет ишана «великой исторической личностью нашего народа» [3, с. 3]. Известный британо-американский исследователь, профессор факультета ближневосточных исследований Калифорнийского университета в Беркли Хамид Алгар считает Ризу Фахретдина учеником и сторонников Зайнуллы ишана [2, с. 89]. Аналогичное упоминание есть и у Х. Максудова [5, с. 45]. У Зайнуллы-ишана обучался и его стерлибашевский сокурсник — известный религиозный деятель и последователь тасаввуфа Абдулла Саиди (1832—1914). Ученики, коллеги и близкие друзья Зайнуллы-ишана дорожили дружбой и возможностью с ним общаться. Все они свидетельствовали о наличии у Зайнуллы-ишана необыкновенных качеств духовного наставника, которые он умело использовал для вдохновения шакирдов. Вдобавок они отмечают присущие ему великодушие, стремление поступиться временем и средствами ради других.

К настоящему времени популярны такие работы Зайнуллы-ишана, как «Ал-Фаваид ал-мухимма» «Божественные истины…», «Похвальные качества Дияаддина Гумушханеви», Статьи Зайнуллы (Прекрасные статьи), «Речь о том, что Хидр жив», «Приведение доказательств против носителей ложных мнений и мыслей», Дополнение к «Икама ал-бурхан ‘ала ал-арбаби ас-субул ва-л-аухам» и «Об алфавите». Среди рукописных работ можно отметить иджазы и фрагменты личных переписок с шакирдами и адептами [8, с. 64—69]. Нужно выделить и статью, которую Зайнулла-ишан составил вместе с хазратами г.Троицк «Улемы Троицка и звуковой метод обучения», которая была опубликована в газете «Вакыт». К данной статье современники Зайнуллы-ишана относились как фетве [6, с. 74—78]. Большое внимание исследователей привлекает первый труд Зайнуллы-ишана «Ал-Фаваид ал-мухимма». Она служила настольной книгой последователям тасаввуфа.

Зайнулла-ишан был разносторонней личностью. Он не переставал удивлять своих подопечных и современников. Его интересы и деятельность не ограничивались лишь религиозной сферой. Несмотря на свою занятость, Зайнулла-ишан занимался и врачеванием. Он уделял большое внимание здоровому образу жизни и не оставлял без внимания состояние здоровья своих учащихся, гостей, а также жителей Троицка. Изучая исламскую литературу, он приобрел много полезной информации по народной медицине, которая наряду с его духовным опытом и психологическими приемами способствовала излечению большого числа людей. Используя лекарственные травы, гипноз и глубокие познания в тибетской медицине, Зайнулла-ишан излечивал болезни, перед которыми медицина была бессильна. Профессиональная деятельность ишана стала причиной отказа его последователями от употребления алкоголя и табака. Зайнуллой-ишаном и его сыном было предложено при мечети открыть аптеку. Каждый нуждающийся теперь мог приобрести необходимые лекарства и получить медицинскую консультацию.

В процессе исследования Зайнулла-ишан Расулев предстал перед нами в качестве величайшего духовного просветителя, выдающегося ученого-богослова, имама мусульманской общины, который большую часть своего жизненного пути прожил в скромности и богобоязненности, в получении знаний, передаче полученных им знаний и опыта другим, написании книг и искреннем служении обществу. Методы духовного просвещения и воспитания молодежи, которые использовал Зайнулла-ишан Расулев бесценны и для наших дней.

Общеизвестно, что основой для становления и совершенствования личности является нравственность. Образцовая нравственность Зайнуллы-ишана, его креативный и мудрый подход к педагогической деятельности стимулировали учащихся медресе «Расулия» вести праведный образ жизни, быть по-настоящему честными, скромными, терпеливыми, терпимыми к мировоззрению и позициям других людей, трудолюбивыми, любящими свою родину, милосердными, сострадательными и стремящимися на помощь нуждающимся. Зайнулла-ишан считал, что религиозные знания не могут оставаться просто какой-то идеей или положением в сознании верующих. Он призывал своих учащихся к практическому применению знаний, использованию их для внутреннего самосовершенствования и внешнего разумного переустройства мира.

Мы считаем, что проведение дальнейших исследовательских работ, а также практическое применение уникального духовно-просветительского наследия Зайнуллы-ишана Расулева современными исламскими учебными заведениями высшего звена, колледжами и медресе будет способствовать формированию и развитию у современной мусульманской молодежи доброты, гуманизма и справедливости, терпения и согласия, чувства долга и дружбы, уважения к родителям и старшим, трудолюбия, а также других духовно-нравственных качеств, которые будут благоприятствовать взращиванию настоящей личностей в новом поколении.

Мы также надеемся, что духовно-просветительское наследие Зайнуллы-ишана Расулева, основанное на Коране и Сунне, станет весомым вкладом в деле предотвращения различных религиозных конфликтов, укрепления мира и нашей государственности, а также послужит основанием для единения многомиллионного мусульманского сообщества России.

Список литературы

1. Абсалямов, М. Б. Хальфа / М. Б. Абсалямов. — Уфа, 2008. — 464 с.

2. Алгар, Х. Шейх Зайнулла Расулев — последний великий шейх суфийского братства Накшбандийа в Волго-Уральском регионе / Х. Алгар //З. Расули (Расулев) ан-Накшбанди. Избранные произведения. — Уфа, 2000. — 152 с.

3. Насыйров, Р. Зәйнулла ишан / Р. Насыйров. — Казан : Иман, 2000. — 28 б.

4. Насыров, И. Р. Великое видится на расстоянии (Духовное наследие шейха Зайнуллы Расулева) / И. Р. Насыров. — URL: http://islamdag.ru/lichnosti/26637.

5. Максудов, Х. Рашид муршид / Х. Максудов // Р. Фахретдин. Фәнни-биографик җыентык. — Казан : Рухият, 1999. — С. 45.

6. Сафиуллина, Р. Р. Сочинение Зайнуллы Расулева «Троицкий голямасы вэ ысулы жэдид» («Ученые Троицка и новый метод») / Р. Р. Сафиуллина, Р. А. Гимазова // Расулевские чтения: ислам в истории и современной жизни России : материалы Всерос. науч.-практ.й конф. (г. Троицк, 29 марта 2012 г.). — Челябинск ; Уфа, 2013. — С. 74—78.

7. «Дело» шейха Зайнуллы Расулева (1872—1917): власть и суфизм в пореформенной Башкирии : сб. док. / сост., авт. предисл., введения, коммент., прим., указ. и глоссария М. Н. Фархшатов. — Уфа : ИИЯЛ УНЦ РАН, 2009. — 356 с.

8. Фархшатов, М. Н. Новый автограф Зайнуллы Расулева (из фонда Оренбургского магометанского духовного собрания) / М. Н. Фархшатов // Расулевские чтения: ислам в истории и современной жизни России : материалы Всерос. науч.-практ. конф. (г. Троицк, 29 марта 2012 г.). —Челябинск ; Уфа, 2013. — С. 64—69.

9. Расулев, З. Божественные истины / З. Расулев ; пер. с араб.; сост., коммент. и пер. И. Р. Насырова. — Уфа : Китап, 2008. — 240 с.

10. Шиммель, А. Мир исламского мистицизма / А. Шиммель ; пер. с англ. Н. И. Пригариной, А. С. Раппопорт. — М. : Алетейа : Энигма, 2000. — 416 с.

11. Юлдашбаев, Б. Х. История формирования башкирской нации / Б. Х. Юлдашбаев. — Уфа, 1972. — 336 с.

12. Встреча с муфтиями централизованных религиозных организаций мусульман России и руководи-

телями Болгарской исламской академии // Президент России : офиц. сайт. — URL: http://www.kremlin.ru/events/president/news/56702 (дата обращения: 20.10.2020).

Сведения об авторе

Фасхудинов Ринат Рифатович — ректор Московского исламского колледжа теологии и права, аспирант ИГСУ РАНХИГС при Президенте РФ, докторант Болгарской исламской академии, Москва, россия. *rinathazrat@mail.ru*.

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 9 (443).
Philosophy Sciences. Iss. 58. Pp. 11—16.

Zaynulla Rasulev: the great enlightener and the spiritual guide for modern muslim youth in Russia

R.R. Faskhudinov
Moscow Islamic College of Theology and Law,
Russian Academy of National Economy and Public Administration
under the President of the Russian Federation, Bulgarian Islamic Academy, Moscow, Russia.
rinathazrat@mail.ru

The purpose of this article is to solve the problem of spiritual enlightenment of Muslim youth using the richest heritage and experience of the greatest Muslim theologian and enlightener Zainulla-Ishan Rasulev (1833-1917), who raised more than one generation of Muslim intelligentsia. The work of Zainulla-Ishan Rasulev is distinguished by the scientific and practical relevance of spiritual and moral ideas and pedagogical methods, which remain relevant today. The analysis and practical application of these ideas will undoubtedly contribute to the cultivation of a new generation of Muslim intelligentsia, the strengthening of peace and our statehood, and will also serve as the basis for the unification of the multimillion Muslim community of Russia. Zainulla-ishan Rasulev showed on his own experience that spiritual enlightenment and moral education form a meaningful human being, make the life of society full and happy.

Keywords: *Zainulla-Ishan Rasulev, spirituality, enlightenment, theology, tasawwuf, Islam, education.*

References

1. Absalyamov M.B. Khal'fa. [*Khal'fa*]. Ufa, 2008. 464 p. (In Russ.).
2. Algar H. Shejkh Zajnulla Rasulev — poslednij velikij shejkh sufijskogo bratstva Nakshbandija v Volgo-Ural'skom regione [Sheikh Zainulla Rasulev is the last great sheikh of the Naqshbandiyya Sufi brotherhood in the Volga-Ural region.]. *Z. Rasuli (Rasulev) an-Nakshbandi. Izbrannye proizvedeniya* [Selected works]. Ufa, 2000. 152 p. (in Russ.).
3. Nasyjrov R. Zajnulla ishan [Zajnulla ishan]. Kazan, Iman, 2000. 28 p. (In Tatar).
4. Nasyrov I.R. *Velikoe viditsya na rasstoyanii (Dukhovnoe nasledie shejkha Zajnully Rasuleva).* [Great is seen from a distance (Spiritual heritage of Sheikh Zainulla Rasulev)]. Available at: http://islamdag.ru/lichnosti/26637, accessed 20.10.2020.
5. Maksudov K.H. Rashid murshid [Rashid murshid]. *R. Fakhretdin. Fənni-biografik җyentyk* [Scientific-biographical collection]. Kazan, Rukhiyat, 1999. P. 45. (In Russ.).
6. Safiullina R.R., Gimazova R.A. Sochinenie Zajnully Rasuleva «Troitskij golyamasy veh ysuly zhehdid» («Uchenye Troitska i novyj metod») [The work of Zainullah Rasulev "The Troitsky Golomasy wa usyuly Jadid" ("The Scientists of Troitsk and the New Method")] *Rasulevskie chteniya: islam v istorii i sovremennoj zhizni Rossii* [Rasulev's Readings: Islam in the History and Modern Life of Russia]. Chelyabinsk, Ufa, 2013. Pp. 74—78. (In Russ.).
7. *«Delo» shejkha Zajnully Rasuleva (1872—1917): Vlast' i sufizm v poreformennoi Bashkirii* [Sheikh Zainulla Rasulev's "Case" (1872—1917): Power and Sufism in Post-Reform Bashkiria]. Ufa, IIYAL UNTS RAN, 2009. 356 p. (In Russ.).
8. Farkhshatov M.N. Novyj avtograf Zajnully Rasuleva (Iz fonda Orenburgskogo magometanskogo dukhovnogo sobraniya) [The new autograph of Zainullah Rasulev (From the Fund of the Orenburg Mohammedan Spiritual Assembly)]. *Rasulevskie chteniya: islam v istorii i sovremennoj zhizni Rossii* [Rasulev's readings: islam in the history and modern life of Russia]. Chelyabinsk, Ufa, 2013. Pp. 64—69. (In Russ.).

9. Rasulev Z. *Bozhestvennye istiny* [Divine truths]. Ufa, Kitap, 2008. 240 p. (In Russ.).

10. Shimmel' A. *Mir islamskogo mistitsizma* [The world of Islamic mysticism]. Moscow, Aleteja, Ehnigma, 2000. 416 p. (In Russ.).

11. Yuldashbaev B.Kh. *Istoriya formirovaniya bashkirskoy natsii* [History of the Formation of the Bashkir Nation]. Ufa, Bashkir Publishing House, 1972. 336 p. (In Russ.).

12. Vstrecha s muftiyami tsentralizovannykh religioznykh organizatsii musul'man Rossii i rukovoditelyami Bolgarskoi islamskoi akademii [Basics of State Cultural Policy approved]. *Prezident Rossii* [President of Russia]. Available at: http://www.en.kremlin.ru/events/president/news/56702, accessed 20.10.2020. (In Russ.).

Вестник Челябинского государственного университета. 2020. № 9 (443).
Философские науки. Вып. 58. С. 17—20.

УДК 297.1
ББК 86.38-3

DOI 10.47475/1994-2796-2020-11003

От «Расулевских чтений» к Расулевскому клубу

И. Ф. Сафаргалеев
Институт стран СНГ, Москва, Россия

Автор рассматривает позитивный опыт реализации идеи учреждения Расулевского клуба, которая была предложена им в ходе «Расулевских чтений» 2019 года.

Ключевые слова: *Расулевский клуб, Расулевские чтения, Зейнулла Расулев, медресе «Расулия», тасаввуф, Институт стран СНГ.*

Ежегодно начиная с 2012 года в г. Троицке Челябинской области проводятся «Расулевские чтения» как дань памяти великому суфийскому духовному наставнику мусульман постсоветского пространства Зейнулле Расулеву (1833—1917) [1].

Чтения 2018 года ознаменовались открытием в Троицке после почти 100-летнего перерыва медресе «Расулия» [2], которое благодаря Зейнулле ишану приобрело всемирную известность.

Особенностью восьмых по счёту Чтений 2019 года стал более широкий состав представителей научного и экспертного сообщества, а также органов власти в ходе Всероссийской научно-практической конференции с международным участием «Расулевские чтения: ислам в истории и современной жизни России».

На данном форуме заведующий отелом исламских исследований Института стран СНГ Ильдар Сафаргалеев в ходе своего пленарного доклада предложил на обсуждение идею создания Расулевского клуба, в деятельности которого могли бы на постоянной основе участвовать неравнодушные к наследию Зейнуллы-ишана религиозные лидеры, отечественные и зарубежные ученые, а также представители органов государственной власти, все, кто заинтересован в популяризации традиционного понимания ислама на евразийском пространстве [3].

И вот, 10 сентября 2019 года в Москве, в Институте стран СНГ, состоялось заседание инициативной группы с целью обсуждения и возможной реализации предложенной идеи. Ее участники, среди которых первый заместитель директора Института стран СНГ, доктор исторических наук, доктор экономических наук, профессор Владимир Егоров, заместитель директора Института культурного и природного наследия им. Д. С. Лихачева, кандидат филологических наук Евгений Бахревский, заместитель директора Института стран СНГ, помощник специального представителя Госдумы РФ по вопросам миграции и гражданства Александра Докучаева, официальный представитель ЦДУМ России в г. Москве Шамиль Кадыргулов, представитель Муфтията Республики Дагестан в г. Москве Хабиб хаджи Магомедов, глава Ассоциации Православных Экспертов Кирилл Фролов, востоковед-арабист, главный специалист службы внешних коммуникаций телеканала «Russia Today» Анна Беликова, декан факультета Евразии и Востока Челябинского государственного университета (ЧелГУ), кандидат педагогических наук Эльвина Ягнакова, доцент Школы социологии Высшей Школы Экономики Лили Ди Пуппо (Франция), заведующий отделом исламских исследований Института стран СНГ Ильдар Сафаргалеев, исследователь текстов священных писаний Гасан Гасанов, руководитель интернет-проекта «Онлайн медресе» (iMedrede) Ринат Аляутдинов, магистрант Института Востока Марина Крижановская, в своих выступлениях поддержали идею создания Расулевского клуба и высказали свои предложения и замечания [4].

Модератором мероприятия и непосредственным организатором клуба Ильдаром Сафаргалеевым на основе опыта работы различных клубных организаций в России было предложено учредить Совет клуба, в который могли бы войти авторитетные представители экспертного сообщества как из России, так и из-за рубежа, религиозные деятели, а также представители отечественных органов государственной власти.

К настоящему моменту в состав Совета Расулевского клуба вошли Владимир Егоров, Кирилл Фролов, Эльвина Ягнакова, Анна Беликова, Ильдар Сафаргалеев (председатель организационного комитета) и правнучка Великого Шейха Зейнуллы ишана Нелюфарь Расулева.

Выступающие также рекомендовали направить предложения войти в состав Совета либо делегировать в него своих представителей: председателю

ЦДУМ России, Верховному Муфтию Шейх уль-Ислам Талгату хазрату Таджуддину, Муфтию Челябинской и Курганской областей в юрисдикции ЦДУМ России Ринату хазрату Раеву, Председателю ДУМ Республики Дагестан, муфтию Ахмад хаджи Абдуллаеву, руководителю ФАДН России Игорю Баринову, председателю Экспертного совета при Патриархе по взаимодействию с исламским миром иеромонаху Григорию (Матрусову), губернатору Челябинской области Алексею Текслеру.

Учреждение Расулевского клуба, по сути, было организационным закреплением того, что в течение ряда лет в Институте стран СНГ от мероприятия к мероприятию (круглого стола, научно-практического семинара, конференции), проводимыми отделом исламских исследований, постепенно оформилось в команду единомышленников, которых объединил интерес к традиционному пониманию ислама, Тасаввуфу, или суфизму, и осознание необходимости его возрождения и популяризации как в России, так и на евразийском пространстве в целом.

Идея же учреждения клуба пришла к его организаторам в ходе «Расулевских чтений» и если провести краткий анализ этих регулярно проводимых мероприятий, то следует отметить ряд их особенностей.

Во-первых, это относительно постоянный состав участников как из числа мусульманских религиозных деятелей в основном из Челябинской области, а также соседнего Башкортостана в юрисдикции Центрального Духовного Управления Мусульман России, возглавляемого Талгатом хазратом Таджуддином, так и экспертного сообщества и органов местной власти.

Во-вторых, это традиционное и не формальное активное участие делегации Духовного управления мусульман Республики Дагестан, которому близка фигура Зейнуллы Расулева как передатчика накшбандийской цепи преемственности (сильсили) шейху Сейфулле кади Башларову в начале прошлого века.

В-третьих, это привлечение к участию представителей пограничного с Челябинской областью Казахстана.

Вместе с тем следует отметить, что на безусловно полезной для консолидации здоровых сил российского общества площадке «Расулевских чтений» в силу как объективных так и субъективных причин как правило отсутствуют представители других российских духовных управлений мусульман, для которых наследие Зейнуллы Расулева не менее ценно и востребовано. В частности, здесь можно упомянуть Духовное управление мусульман Республики Татарстан, для представителей которого суфизм — это далеко не пустой звук [5]. То же самое, наверное, можно отметить и в отношении крымских мусульман и других, помимо Дагестана, северокавказских республик.

Как было упомянуто выше, на восьмых по счёту Чтениях 2019 года был относительно более широкий состав представителей научного и экспертного сообщества, а также органов власти в ходе Всероссийской научно-практической конференции с международным участием «Расулевские чтения: ислам в истории и современной жизни России». Вместе с тем этот охват мог бы быть еще более широким, в том числе и в международном плане, а также более регулярным и действенным в рамках учрежденного Расулевского клуба.

По мнению заведующего отделом исламских исследований Института стран СНГ Ильдара Сафаргалеева, который в третий раз участвует в Расулевских чтениях, после каждого такого мероприятия назревала реальная необходимость сформировавшейся команде единомышленников еще раз собраться для того чтобы, обсудив его итоги, сосредоточиться на оставшихся за «бортом» проблемах.

Так, в 2018 году данный состав экспертов собрался для того чтобы в экстренном порядке попытаться помочь решить проблему завершения в срок строительства медресе «Расулия». Были сделаны весьма дельные предложения, опубликован расчетный счет для сбора недостающих средств, принята и разослана в заинтересованные Инстанции информация о проведенном мероприятии.

Трудно оценить, насколько все это в действительности эффективно сработало, но результат, наверное, общих усилий мусульманского социума, и не только мусульманского, был в том, что в июле 2018 года медресе «Расулия» в очень презентабельном виде торжественно открылось и успешно действует.

Можно также привести и другой пример общей продуктивной работы, который уже выходит за рамки темы «Расулевских чтений», когда в феврале 2019 года костяк создаваемого Клуба, собравшись на научно-практическом семинаре пытался помочь действующему шейху Тасаввуфа в Донецке Ринату хазрату Айсину решить проблемы мусульман конфликтного региона. Трудно сказать насколько конкретно удалось это осуществить. Однако оказать содействие в паспортизации жителей ДНР и ЛНР по родившемуся на этом мероприятии предложению Александры Докучаевой обратиться к президенту Владимиру Путину в определенной степени удалось поспособствовать.

И если проанализировать процесс, каким образом в деталях это далеко непросто происходило, то следует признать востребованность создания неформальной структуры, такой как Расулевский клуб, отличной от статусного Института стран СНГ, которая могла бы взять на себя ответственность и выступить инициатором и подписантом общественно полезной и креативной идеи.

Следует отметить, что в немалой степени идее Расулевского клуба, сам того не ведая, поспособствовал и руководитель Института, депутат Госдумы Константин Затулин, который относительно недавно как раз по следам известных кризисных событий в Армении учредил Лазаревский клуб. И вполне очевидно с какой целью — попытаться нейтрализовать антироссийский тренд пришедших к власти прозападных лидеров этой республики.

Что касается Расулевского клуба, актуальность его учреждения диктуется и идеологическим противодействием продолжающемуся скрытому наступлению ваххабитского (салафитского) лобби как внутри России, так и из-за рубежа [6].

С момента учреждения данного неформального объединения в его «копилке» помимо вышеперечисленных уже немало и других не менее значимых мероприятий. Это и презентация книги дагестанского ученого-подвижника Гасана Гасанова «Преемственность священных писаний», и заседание Расулевского клуба, прошедшее в январе 2020 года в формате научно-практической конференции по теме «Суфийское наследие Ирана и его значение для углубления партнерских отношений с Россией» [7], и недавний октябрьский круглый стол «Мусульманское образование и внешнеполитические приоритеты России» [8], а также доклады, статьи и выступления председателя организационного комитета по созданию Клуба Ильдара Сафаргалеева на значимых международных мероприятиях.

Так, 16 октября 2019 года в Москве в ходе международной научно-практической конференции «Центральная Азия и Россия: перспективы взаимовыгодного сотрудничества», заведующий отделом исламских исследований Института стран СНГ в своем докладе «Позитивный потенциал Тасаввуфа как действенная альтернатива распространению идеологии псевдорелигиозного экстремизма в России и странах Центральной Азии» [9] призвал представительную аудиторию зарубежных участников мероприятия рассмотреть возможность участия в Расулевском клубе. И этот призыв не остался без внимания и вызвал отклик взыскательной аудитории форума.

Таким образом, идея создания полноценного Расулевского клуба, родившаяся в ходе «Расулевских чтений», постепенно начинает воплощаться в жизнь и наполняться в соответствии со «злобой дня» новым содержанием и смыслом.

Список литературы

1. Хамид, Алгар. Шейх Зейнулла Расулев — последний Великий Шейх суфийского братства Накшбандийя в Волго-Уральском регионе / Алгар Хамид // З. Расули (Расулев) Ан-Накшбанди. Избранные произведения. — Уфа, 2001. — С. 85—108.

2. Сафаргалеев, И. Возрождение тасаввуфа в Урало-Поволжье и медресе «Расулия» / И. Сафаргалеев // Идеалы и ценности ислама в образовательном пространстве XXI века : материалы X Междунар. науч.-практ. конф. — Уфа, 2017. — С. 305-310.

3. Сафаргалеев, И. Суфийская ритуальная практика в письменном наследии Зейнуллы Расулева и ее значение / И. Сафаргалеев // VIII Расулевские чтения: ислам в истории и современной жизни России : материалы Всерос. науч.-практ. конф. (с междунар. участием). — Челябинск : Изд-во Челяб. гос. ун-та, 2019. — С. 131—134.

4. Инициативная группа по созданию Расулевского клуба провела первое заседание. URL: https://islam-today.ru/novosti/2019/09/19/iniciativnaa-gruppa-po-sozdaniu-rasulevskogo-kluba-provela-pervoe-zasedanie.

5. Сулейманов, Р. Суфизм в Татарстане в постсоветский период: разнообразие групп, распространение, влияние на умму региона / Р. Сулейманов //Религиоведческие исследования. — 2016. — С. 87—124.

6. Расулевский клуб и противодействие идеологии псевдорелигиозного экстремизма. — URL: https://materik.ru/analitika/rasulevskiy-klub-i-protivodeystvie-ideologii-psevdoreligioznogo-ekstremizma.

7. Суфийское наследие Ирана обсудили на заседании Расулевского клуба. — URL: http://snginst.tmweb.ru/rubric/detail.php?ID=98797&print=Y.

8. Мусульманское образование и внешнеполитические приоритеты России обсудили в Институте стран СНГ. — URL: https://materik.ru/novosti/musulmanskoe-obrazovanie-i-vneshnep.

9. Сафаргалеев, И. Позитивный потенциал Тасаввуфа как действенная альтернатива распространению идеологии псевдорелигиозного экстремизма в России и странах Центральной Азии / И. Сафаргалеев //

Центральная Азия и Россия: перспективы взаимовыгодного сотрудничества : материалы междунар. науч.-практ. конф. — Москва, 2020. — С. 233—235.

Сведения об авторе

Сафаргалеев Ильдар Фаатович — заведующий отделом исламских исследований Института стран СНГ, Москва, Россия. *cis@materik.ru.*

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 9 (443).
Philosophy Sciences. Iss. 58. Pp. 17—20.

From «Zeinulla Rasulev readings» to Rasulev club

I.F. Safargaleev
Institute of CIS countries, Moscow, Russia. cis@materik.ru

The author describes the process of putting into practice of the useful idea of establishing The Rasulev Club. This undertaking was proposed by the author during the 2019 Zeinulla Rasulev Readings and could have far reaching effects.

Keywords: *Rasulev Club, Zeinulla Rasulev Readings, Zeynella Rasulev, Rasulia Madrasah, tasawwuf, Institute of CIS cotntries.*

References

1. Khamid Algar. Sheikh Zainulla Rasulev — poslednii Velikii Sheikh sufiiskogo bratstva Nakshbandiia v Volgo-Ural'skom regione [Sheikh Zainulla Rasulev — the last Great Sheikh of the Naqshbandiyya Sufi brotherhood in the Volga-Ural region]. Z. Rasuli (Rasulev) An-Naqshbandi. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected works]. Ufa, 2001. Pp. 85—108. (In Russ.).

2. Safargaleev I. Vozrozhdenie tasavvufa v Uralo-Povolzh'e i medrese «Rasuliya» [Revival of tasavvuf in the Ural-Volga region and rasulia madrasa]. *Idealy i tsennosti islama v obrazovatel'nom prostranstve XXI veka* [Ideals and values of Islam in the educational space of the 21st century]. Ufa, 2017. Pp. 305—310. (In Russ.).

3. Safargaleev I. Sufiiskaya ritual'naya praktika v pis'mennom nasledii Zeinully Rasuleva i ee znachenie [Sufi ritual practice in the written heritage of Zeynulla Rasulev and its significance]. *VIII Rasulevskie chteniya: islam v istorii i sovremennoi zhizni Rossii* [VIII Rasulev readings: Islam in the history and modern life of Russia]. Chelyabinsk, 2019. Pp. 131—134. (In Russ.).

4. *Initsiativnaya gruppa po sozdaniyu Rasulevskogo kluba provela pervoe zasedanie* [The Initiative group for the creation of the Rasulev club held the first meeting]. Available at: https://islam-today.ru/novosti/2019/09/19/iniciativnaa-gruppa-po-sozdaniu-rasulevskogo-kluba-provela-pervoe-zasedanie. (In Russ.).

5. Suleymanov R. Sufizm v Tatarstane v postsovetskii period: raznoobrazie grupp, rasprostranenie, vliyanie na ummu regiona [Sufism in Tatarstan in the post-Soviet period: diversity of groups, distribution, influence on the Ummah of the region]. *Religiovedcheskie issledovaniya* [Religious studies], 2016, pp. 87—124. (In Russ.).

6. *Rasulevskii klub i protivodeistvie ideologii psevdoreligioznogo ekstremizma* [Rasulev's club and counteraction to the ideology of pseudo-religious extremism]. Available at: https://materik.ru/analitika/rasulevskiy-klub-i-protivodeystvie-ideologii-psevdoreligioznogo-ekstremizma. (In Russ.).

7. *Sufiiskoe nasledie Irana obsudili na zasedanii Rasulevskogo kluba* [The Sufi heritage of Iran was discussed at the meeting of the Rasulev's club]. Available at: http://snginst.tmweb.ru/rubric/detail.php?ID=98797&print=Y. (In Russ.).

8. *Musul'manskoe obrazovanie i vneshnepoliticheskie prioritety Rossii obsudili v Institute stran SNG* [Muslim education and foreign policy priorities of Russia discussed At the Institute of CIS countries]. Available at: : https://materik.ru/novosti/musulmanskoe-obrazovanie-i-vneshnep. (In Russ.).

9. Safargaleev I. Pozitivnyi potentsial Tasavvufa kak deistvennaya al'ternativa rasprostraneniyu ideologii psevdoreligioznogo ekstremizma v Rossii i stranakh Tsentral'noi Azii [The positive potential of Tasavvuf as an effective alternative to spreading the ideology of pseudo-religious extremism in Russia and the countries of Central Asia]. *Tsentral'naya Aziya i Rossiya: perspektivy vzaimovygodnogo sotrudnichestva* [Central Asia and Russia: prospects for mutually beneficial cooperation]. Moscow, 2020. Pp. 233—235. (In Russ.).

Вестник Челябинского государственного университета. 2020. № 9 (443).
Философские науки. Вып. 58. С. 21—25.

УДК 297
ББК 86.38

DOI 10.47475/1994-2796-2020-11004

Reconfirming the Khalidiyya Ties: ‘Abd Allāh al-Ma‘ādhī on his Hajj in 1910

Norihiro Naganawa
Slavic-Eurasian Research Center, Hokkaido University, Sapporo, Japan

The article presents the results of research on the Muslim culture of the Volga-Ural culture by a representative of the Slavic-Eurasian research center. The history of the Hajj Abd Alkh al-Maadhi is methodically described as a tool for influencing the nature of relations between the Russian and Ottoman empires.

Keywords: *Hajj, Imam, Muslim culture*.

While historians recently shed fresh light on Muslim mobility between the Russian and Ottoman Empires, they are not so much concerned about what travelers brought back home and what their experience meant in the local context, but about the state officials’ and diplomats’ control of citizenship, surveillance of hygiene and loyalty, and instrumental use of the hajj as imperial integration and influence abroad.[1] In her influential book *Russian Hajj*, Eileen Kane contends that “in the colonial era, Islam worldview became more Mecca-centric than ever before in history.”[2] One could wonder, however, whether this novel worldview came into tension with an existing local tradition, or how and to what extent this change was underpinned by a local intellectual environment.[3]

I would like to suggest that prosopographic approaches to the ulamā and their sons and daughters based on both Tatar materials and archival documents are badly needed in studying internal Muslim politics. They can help to distinguish the actors, their generational shifts, and their personal connections across the Volga-Ural region and beyond. Moreover, it is also through specific individuals and particular localities that one could appraise the depth and limits of modernizing potency of the tsarist state as well as the trans-imperial exchange.[4]

As a case study I examine an intellectual milieu around ‘Abd Allāh al-Ma’ādhī, imam of the Third Mosque of Orsk, Orenburg Province, and the meaning of his hajj experience in the Volga-Ural context. Trained in Bukhara, this Naqshbandi practitioner was an enthusiast of using the burgeoning Tatar print. He was a constant contributor to the journal *Dīn wa Ma‘īshat*, and the author of an exhaustive Naqshbandi genealogy (*silsila*) that was printed in the same publisher of “Religion and Life” in 1907. Simultaneously, he had his family history (1906) and hajj account (1913) printed by a famous modernist Fātih Karīmī.[5] So far Hamid Algar and Allen Frank have used ‘Abd Allāh al-Ma’ādhī’s silsila, but ‘Abd Allāh al-Ma’ādhī and his family have never been a focus.[6] Here I attempt to contextualize ‘Abd Allāh al-Ma‘ādhī’s hajj (which was conducted from October 1910 to February 1911) within his writings and beyond. I examine scholarly connections whereby ‘Abd Allāh was shaped, and the ways in which he responded to modernity and simultaneously he

[1] James H. Meyer, *Turks across Empires: Marketing Muslim Identity in the Russian-Ottoman Borderlands, 1856—1914* (New York, Oxford University Press, 2014); A. T. Sibgatullina. *Kontakty tiurok-musul’man Rossiiskoi i Osmanskoi imperii na rubezhe XIX—XX vv.* (Moscow, Institut vostokovedeniia RAN, 2010).

[2] Eileen Kane, *Russian Hajj: Empire and the Pilgrimage to Mecca* (Ithaca, Cornell University Press, 2015), 8.

[3] See my own attempt to study this aspect. “The Hajj Making Geopolitics, Empire, and Local Politics: A View from the Volga-Ural Region at the Turn of the Nineteenth and Twentieth Centuries,” in in Alexandre Papas, Thomas Welsford, and Thierry Zarcone, eds., *Central Asian Pilgrims: Hajj Routes and Pious Visits between Central Asia and the Hijaz* (Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 2012), 168—198.

[4] For details on this methodology, see my “Transimperial Muslims, the Modernizing State, and Local Politics in the Late Imperial Volga-Ural Region,” *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 18, no. 2 (2017): 417-436.

[5] *al-Qaṭra min biḥār al-ḥaqā’iq fī tarjama aḥwāl mashāyikh al-ṭarā’iq* (Orenburg, 1907); *Ta’rīkh-i Ma‘ādhiyya* (Orenburg, 1906); *Riḥla Ibn al-Ma‘ādh ilā al-ḥijāz* (Orenburg, 1913).

[6] Hamid Algar, “Shaykh Zaynullah Rasulev: The Last Great Naqshbandi Shaykh of the Volga-Urals Region,” in Jo-Ann Gross, ed., *Muslims in Central Asia: Expressions of Identity and Change* (Durham, Duke University Press, 1992), 112—133; Allen J. Frank, *Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, Education, and the Paradox of Islamic Prestige* (Leiden, Brill, 2012).

reconfirm the Volga-Ural intellectual tradition and relived its long-standing connectivity to a broader Islamic civilization.

ʻAbd Allāh b. Muḥammad ʻĀrif b. al-Shaykh Maʻādh al-Ūrī was born in Orsk, Orenburg Province in 1872. One of his early teachers was a link in a spiritual chain from Deoband (north of Delhi) to Bukhara.[1] In 1888 ʻAbd Allāh went to Maskara Village, Malmysh District, Viatka Province to follow his father's teacher, Mukhlis Allāh b. Maqṣūd al-Qārghālī. From 1896 ʻAbd Allāh stayed in Bukhara and came back to Orsk in 1900, where he became a licensed imam of the city's Third Mosque in 1902.[2] ʻAbd Allāh's books of his family history and Naqshbandi genealogy reveal that his grandfather, Maʻādh Īshān (d. 1831) belonged to a well-respected lineage of the Mujaddidiyya-Naqshbandiyya. Maʻādh Īshān was trained in Kargala, near Orenburg, traveled to Bukhara, and became Fayḍ Khān's associate in Kabul.[3] But ʻAbd Allāh seems to have emphasized his association to the Khalidiyya-Naqshbandiyya.[4] Actually, he was initiated into the Mujaddidiyya when he studied in Bukhara. His master was one Hadith scholar from Medina, Sayyid ʻAlī al-Ẓāhir (d. 1904).[5] But in his Naqshbandi silsila, ʻAbd Allāh tried to show his close contact with Zayn Allāh Rasūlef, the great Khalidiyya master in Troitsk, rather than his and his family's relationship with the Mujaddidiyya.[6]

How did this connectivity account for ʻAbd Allāh's description of his hajj? ʻAbd Allāh left Orsk for pilgrimage to Mecca on October 10, 1910. He went to Sevastopol by train, and there he bought a second-class ticket for a steamer bound for Jidda and registered the ticket at the Ottoman Consulate so as not to be deported back by the Ottoman authorities. Having left Sevastopol on October 22, the next day his steamer arrived in Sinop, the other side of the Black Sea, where passengers were subject to quarantine and disinfection; they were even forced to stay another seventeen days due to discovery of death cases out of illness. ʻAbd Allāh reached Jidda on November 16, and three days after, he was in Mecca. He undertook hajj rituals in Arafat and Mina and came back to Mecca on November 25. He stayed in Mecca for 25 days. After that, he moved to Medina and stayed there 19 days. Then, he moved up to Damascus along the Hijaz Railway, which had opened only two years before. After five-day stay in Damascus, he traveled to Beirut, Haifa, Yafa, and Jerusalem. He took a steamer in Yafa (today's Tel Aviv) to move to Istanbul, where he arrived on February 16, 1911. As his wife's elder brother was in Istanbul, ʻAbd Allāh stayed with him for five days. ʻAbd Allāh reentered Russia through Odessa and came back to Orsk on March 1, 1911.

What were the highlights of his hajj experience? We can find his three focuses in a small article that he sent to the journal *Dīn wa Maʻīshat* right after his return from the hajj.[7] First of all, ʻAbd Allāh is proud to have seen the Ottoman Sultan's Friday Prayer (*Salāmliq*) in Beşiktaş, Istanbul, on February 18: he was moved to tears by the sight of this ceremony accompanied by the Sultan's magnificent army and people's cries of "Long Live the Sovereign" that he thought signified prominence of Islam.[8] Second, ʻAbd Allāh is proud to have met disciples of Ahmed Ziyā'üddīn el-Gümüşhānevī at the Fāṭima Sulṭān Khānqāsi in Istanbul.[9] Curiously enough, when he

[1] *al-Qaṭra*, 27-28.

[2] *Ta'rīkh*, 8, 10. On the significance of the scholarly lineage emanating from Maskara for the regional Muslim authority, see Danielle Ross, *Tatar Empire: Kazan's Muslims and the Making of Imperial Russia* (Bloomington, Indiana University Press, 2020), chapter 4.

[3] *Ta'rīkh*, 2. On the Mujaddidiyya, see Baxtiyor M. Babadžanov, "On the History of Naqšbandīya-Muğaddidīya in Central Māwarā'annahr in the Late 18th and Early 19th Centuries," in Michael Kemper, Anke von Kügelgen, Dmitriy Yermakov, eds. *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 19th to the Early 20th Centuries*, vol. 1 (Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1996), 385—413; Anke von Kügelgen, "Pastsvet Nakshbandiiia-Mudzhaddidiiia v Srednei Transoksanii s XVIII — do nachala XIX vv.: Opyt detektivnogo rassledovaniia," in *Sufizm v Tsentral'noi Azii (zarubezhnye issledovaniia)* (St. Petersburg, 2001), 277—279, 308—314; Michael Kemper, *Sufii i uchenye v Tatarstane i Bashkortostane: islamskii diskurs pod russkim gospodstvom* (Kazan, 2008; orig. Berlin, 1998), 136—151.

[4] On the Khalidiyya, see Butrus Abu-Manneh, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century," *Die Welt des Islams* 22, no. 1-4 (1982): 1—36; Michael Kemper, "Khālidiyya Networks in Daghestan and the Question of *Jihād*," *Die Welt des Islams* 42, no. 1 (2002): 41—71.

[5] *al-Qaṭra*, 35—37. On al-Ẓāhir, see also Rizaeddin Fäkhreddin, *Asar: Öchenche häm dürtenche tomnar* (Kazan, 2010), 284—308.

[6] *al-Qaṭra*, 48—51, 67. The author describes Zayn Allāh Rasūlef's daily routine including his reception of guests, disciples, and the impoverished people as well as prayers (featuring a ten-day ascetic service at the end of the Ramadan), lessons, and reading.

[7] *Dīn wa Maʻīshat* 11 (1911): 174—175.

[8] *Riḥla*, 47. Salāmliq enhanced its ceremonial significance during the era of Abdülhamid II. Selim Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909* (London, I.B. Tauris, 1998), chapter 1.

[9] On el-Gümüşhānevī, see Butrus Abu-Manneh, "Shaykh Ahmed Ziyā'üddīn el-Gümüşhānevī and the Ziyā'i-Khālidī Suborder," in Frederick de Jong, ed. *Shīʻa Islam, Sects*

tells about Medina in his hajj account, 'Abd Allāh does not mention his former master, Sayyid 'Alī al-Ẓāhir of Medina. Instead, 'Abd Allāh highlights his visit in Damascus to the mausoleum of Khālid al-Baghdadi, the founder of the Khalidiyya sub-order of the Naqshbandiyya.[1] Here 'Abd Allāh clearly demonstrates that his close relationship with Zayn Allāh Rasūlef made possible his spiritual association with Khalid al-Baghdadi, el-Gümüşhānevī, and his disciples, which was the well-respected line of the Khalidiyya in the Volga-Ural region.[2] Third, 'Abd Allāh al-Ma'ādhī suggests elevating the Mawlid an-nabiy, the Prophet's Birthday, to the same level of the two major ones—the festival after Ramadan (Uraza Bayram) and that of the month of the Pilgrimage (Korban Bayram). As elsewhere, in the Volga-Ural region, too, the modern hajj traffic made it possible for many people to directly trace Prophet Muhammad's life path in Mecca and Medina. 'Abd Allāh also asked Muhammad to intercede on the Day of Judgement at the Prophet's mausoleum in Medina.[3] Moreover, 'Abd Allāh's emphasis on the Mawlid also indicates his attachment to Zayn Allāh Rasūlef. Actually, Zayn Allāh Rasūlef's attempt to popularize the Mawlid even in the Kazakh steppe once ended up with his exile.[4] In short, 'Abd Allāh adjusted his Bukhara-oriented background to modernity emerging in the Ottoman lands. His association with the Khalidiyya itself reflected the changing intellectual environment in the Volga-Ural region. And he contributed to making the Mawlid a sort of an "invented tradition" facilitated by the increasingly thronged hajj traffic.

Furthermore, 'Abd Allāh tried to act as an authority of the hajj with the help of print. He often tried to organize debates concerning the hajj with local scholars, based on his own experience as well as Islamic legal texts according to traditionalist way of argumentation. For instance, 'Abd Allāh seems to have travelled in hand with, or at least examined, one 'Alī Riḍā''s hajj guidebook entitled *Ḥājjīlarga Rafīq* (The Companion of the Hajjis), which was printed in Kazan in 1909, the previous year of 'Abd Allāh's hajj. This guidebook has a fascinating subtitle: the Explanation of the Deceived Hajjis and the Right Way of Avoiding Being Deceived. 'Alī Riḍā' recommended that pilgrims take samovars and pots with themselves on their way. 'Abd Allāh advised against this, as it was "not a requirement suitable to the era."[5]

Another example is when in the Orenburg newspaper *Waqt* 'Abd Allāh found Khayr Allāh al-'Uthmānī share his thoughts and observation during his hajj in 1911, that is, the next season after 'Abd Allāh's hajj.[6] Khayr Allāh al-'Uthmānī was imam of the First Mosque in Kargala near Orenburg and the former deputy of the second State Duma. 'Abd Allāh disagreed, when al-'Uthmānī said that the hajj was obligatory (*farḍ*) only for those who could have means and capital enough for livelihood *after* their return and those who did not commit bribery and other crimes. By invoking Islamic legal books, 'Abd Allāh argued that it was before the trip, not after that people must have means much enough to maintain their dependents. 'Abd Allāh even contended that bribe (*rishwa*) was permissible (*jā'iz*) (sic!) in undertaking the obligation of the pilgrimage.[7] Moreover, 'Abd Allāh disagreed, when al-'Uthmānī said that the hajj was not obligatory for women for fear of difficulty women would meet on their way. 'Abd Allāh asserted that today was the era when the journey was significantly eased by the linkage between Orenburg and Jidda as well as between Medina and Orenburg by rail and steamship. 'Abd Allāh lamented the small number of Tatar pilgrims and regarded it as a testimony to weak religiosity in the Tatar community. He tried to persuade the broader public to undertake the hajj and to visit Istanbul, Cairo, Damascus, and Jerusalem.[8]

'Abd Allāh al-Ma'ādhī skillfully attuned his traditionalism to modernity. 'Abd Allāh's hajj was shaped by modern technology including railways,

and Sufism (Utrecht: M.Th. Houtsma Stichting, 1992), 105—117.

[1] 34 *Riḥla*,.

[2] 'Abd Allāh met Ismā'īl Ṣafrānbūlī, a disciple of Ḥasan Ḥilmī, whose master was Ahmed Ziyā'üddīn el-Gümüşhānevī; he was sad to know that Ḥasan Ḥilmī had died on 11 February, that is, five days before his arrival in Istanbul. 'Abd Allāh visited tombs of el-Gümüşhānevī and Ḥilmī. He found that one Fawzī Efendi, who wrote about "virtues (*manāqib*)" of el-Gümüşhānevī, would soon publish a similar work on Ḥasan Ḥilmī. *Riḥla*, 46, 51. Later 'Abd Allāh announced the publication of the book on Ḥasan Ḥilmī in *Dīn wa Ma'īshat* 32 (1912): 508.

[3] *Riḥla*, 19—20.

[4] Riḍā' al-Dīn b. Fakhr al-Dīn, *Shaykh Zayn Allāh Ḥaḍratining Tarjama-i Ḥālī* (Orenburg, 1917), 20-21. On the novelty of the Mawlid in the Volga-Ural region, see my "Maulid an-nabi," *Islam na territorii byvshei Rossiiskoi imperii: Entsiklopedicheskii slovar'* Vol. 2 (Moscow, 2018), 248-250.

[5] 'Alī Riḍā', *Ḥājjīlarga Rafīq yākhūd Ḥājjīlaring āldāndiqlarīnī bayān wa āldānmāyincha yūrurga ṭūghrī ṭarīq* (Kazan, 1909), 9; *Riḥla*, 31—32.

[6] *Waqt*, 24 June 1912, 2.

[7] *Riḥla*, 32.

[8] *Dīn wa Ma'īshat* 28 (1912): 441-442. When he left Sevastopol, he found on board more than one thousand pilgrims, most of whom were from Turkestan, while no more than 25 were Tatars. *Riḥla*, 4.

steamship, passports, and quarantine. It was by means of print that ‘Abd Allāh tried to reinforce his voice as a Naqshbandi authority. Still, the core of his hajj experience was reconfirming the changing intellectual tradition of the Volga-Ural Muslim community and experiencing its long-standing connectivity to a broader Islamic civilization.[1]

[1] On the role of steam and print in transforming Muslims' perception of space and time, James L. Gelvin and Nile Green, eds., *Global Muslims in the Age of Steam and Print* (Berkeley, University of California Press, 2014).

References

1. Meyer James H. *Turks across Empires: Marketing Muslim Identity in the Russian-Ottoman Borderlands, 1856—1914*. New York: Oxford University Press, 2014.

2. Sibgatullina A. T. *Kontakty tiurok-musul'man Rossiiskoi i Osmanskoi imperii na rubezhe XIX—XX vv.* Moscow, Institut vostokovedeniia RAN, 2010.

3. Kane Eileen. *Russian Hajj: Empire and the Pilgrimage to Mecca*. Ithaca: Cornell University Press, 2015. P. 8.

4. Naganawa N. The Hajj Making Geopolitics, Empire, and Local Politics: a View from the Volga-Ural Region at the Turn of the Nineteenth and Twentieth Centuries. *Papas Alexandre, Welsford Thomas, Zarcone Thierry, eds. Central Asian Pilgrims: Hajj Routes and Pious Visits between Central Asia and the Hijaz*. Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 2012. Pp. 168—198.

5. Transimperial Muslims, the Modernizing State, and Local Politics in the Late Imperial Volga-Ural Region. *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, 2017, vol. 18, no. 2, pp. 417—436.

6. Algar Hamid. Shaykh Zaynullah Rasulev: The Last Great Naqshbandi Shaykh of the Volga-Urals Region *Gross Jo-Ann, ed., Muslims in Central Asia: Expressions of Identity and Change*. Durham, Duke University Press, 1992. Pp. 112—133.

7. Frank Allen J. *Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, Education, and the Paradox of Islamic Prestige*. Leiden, Brill, 2012.

8. Ross Danielle. *Tatar Empire: Kazan's Muslims and the Making of Imperial Russia*. Bloomington, Indiana University Press, 2020. Chapter 4.

9. Babadžanov Baxtiyor M. On the History of Naqšbandīya-Muğaddidīya in Central Māwarā'annahr in the Late 18th and Early 19th Centuries. *Kemper Michael, von Kügelgen Anke, Yermakov Dmitriy, eds. Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 19th to the Early 20th Centuries*. Vol. 1. Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1996. Pp. 385—413.

10. von Kügelgen Anke. Rastsvet Nakshbandiiia-Mudzhaddidiiia v Srednei Transoksanii s XVIII — do nachala XIX vv.: opyt detektivnogo rassledovaniia [The flourishing of Naqshbandiya-Mujaddidiya in Central Transoxania from the 18th to the beginning of the 19th centuries: The experience of detective investigation]. *Sufizm v Tsentral'noi Azii (zarubezhnye issledovaniia)* [Sufism in Central Asia (foreign studies)]. St. Petersburg, 2001. Pp. 277—279, 308—314. (In Russ.).

9. Kemper Michael. *Sufii i uchenye v Tatarstane i Bashkortostane: islamskii diskurs pod russkim gospodstvom* [Sufis and scholars in Tatarstan and Bashkortostan: Islamic discourse under Russian rule]. Kazan, 2008. Pp. 136—151. (In Russ.).

10. Abu-Manneh Butrus. The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century. *Die Welt des Islams*, 1982, vol. 22, no. 1—4, pp. 1—36.

11. Kemper Michael. Khālidiyya Networks in Daghestan and the Question of Jihād. *Die Welt des Islams,* 2002, vol. 42, no. 1, pp. 41—71.

12. Fäkhreddin Rizaeddin. *Asar: Öchenche häm dürtenche tomnar*. Kazan, 2010. Pp. 284—308.

Сведения об авторе

Норихиро Наганава — славяно-евразийский исследовательский центр, Университет Хоккайдо, Саппоро, Япония.

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 9 (443).
Philosophy Sciences. Iss. 58. Pp. 21—25.

Подтверждение связей Халидии: Абд Аллах аль-Маадхи во время хаджа в 1910 году

Норихиро Наганава
Университет Хоккайдо, Саппоро, Япония

В статье представлены результаты исследований мусульманской культуры Волго-Уральской культуры представителем Славяно-евразийского исследовательского центра. Методично описывается история хаджа Абд Алх аль-Маадхи как инструмент влияния на характер отношений Российской и Османской империями.

Ключевые слова: *хадж, имам, мусульманская культур*а.

Вестник Челябинского государственного университета. 2020. № 9 (443).
Философские науки. Вып. 58. С. 26—36.

УДК 297.1
ББК 86.38-4
DOI 10.47475/1994-2796-2020-11005

О назначении халифа в 30-м аяте суры Аль-Бакара (Корова) с точки зрения четырех современных толкователей

Мохаммад Седги Аланаг, Хесам Альдин Халатбари, Муса Абдоллахи
Университет имени Алламе Табатаби, Тегеран, Иран

Вопрос об оставлении человека Богом на земле в качестве наместника, которому посвящен 30 аят суры Аль-Бакара, является одной из тех проблем в исламоведении, о которой спорили и до сих пор спорят многие толкователи. Включившись в эту дискуссию, в рамках данной статьи, нами был проведен сравнительный анализ четырех точек зрения, а именно Рух Аль-Маани и Аль-Манар из суннитского толка, Аль-Мизан и Тасним из шиитского толка, для выявления наиболее аргументированной позиции по вопросу присутствия наместника на земле до Судного Дня и предназначения его присутствия после смерти Мухаммеда. Мы обратились к научному тематическому толкованию Корана в трудах выбранных толкователей, проанализировали их содержание и исследовали вопрос присутствия наместника (Совершенного Человека) в качестве халифа. Мнения выбранных толкователей сходны по большинству вопросов о халифате, особенно по вопросу о необходимости продолжения наместничества халифата во всех эпохах до Судного дня. Но взгляды Рух Аль-Маани и Аль-Манара в некоторых вопросах, в том числе и об определении халифа в период после Пророка, расплывчаты и потому бесплодны.

Ключевые слова: *наместник, современное толкование, 30 сура Аль-Бакара, значение наместника, Печать Пророков.*

Введение

Наместничество человека на Земле, о котором говорится в 30 аяте суры Аль-Бакара, является важным и уникальным вопросом, поскольку в Коране об этом упоминается только один раз, что не снижает важности рассмотрения вопроса наместника в жизни человека и в мире. Очевидно, что Божье предвестие о наместнике объясняет людям, что нужен лидер, чтобы управлять обществом должным образом. Поскольку лидерство интересует многих, и по этому поводу всегда существуют конфликты между людьми. Позиция Корана такова: лидер должен быть праведным и достойным человеком, но его избрание зачастую не под силу самим людям. Результат такого выбора изложен в Коране, и он предполагает отделение истинного верующего от неверующего, ангелов от дьявола, очищение Рая от существования неправедных элементов, таких как грех, высокомерие и лицемерие. Суждение, отражённое в аяте, указывает человеку на стадии прогресса, и что только он достоин халифата Божьего и нисхождения ангелам. Знакомство с различными аспектами проблемы, такими как праведность человеческого халифата, его существование как проводника благодати до наступления Судного дня с точки зрения как шиитских, так и суннитских комментаторов, расширяет знания человека и его способностей, прокладывает путь к достижению благостного положения, что является способом узнать правильное представление о толковании места наместника в Коране.

Вопрос о назначении Богом своего наместника на Земле изучался в различных толкованиях Корана с разных сторон, к нему не раз обращались многие комментаторы Корана. Этот вопрос рассматривался в исламских научных трудах, к которым прибегали сами толкователи Писания. Кроме того, на эту тему написано много статей, в числе которых: «Халифат человека в Коране» Мухаммада Хашема Замани, труд Зейнаб Сафарпур и Резы Ростамизаде, посвященный изучению человека как наместника Бога в интерпретации различных течений, «Халифат в Коране», написанный Мухаммедом Хуссейном Фарьябом и другие.

В данной статье нами будут проанализированы мнения упомянутых выше комментаторов Корана как самых современных мнений касательно постоянного присутствия наместника до Судного Дня после Печати Пророков.

Халифат как термин

Слово «халиф» происходит от корня «халаф» и означает замену одного человека другим в его работе. По поводу термина «халиф» и «халифат» имеются разные точки зрения. Рагхеб Исфахани по этому поводу пишет, что халифат означает «выражение себя со стороны другого, либо за его отсутствием, либо из-за смерти, либо почтение положения наместника» [Рагхеб, 1412 г.х.,

с. 294]. Ибн Фарис считает, что, по сути, глагол «халафа» основан на трех элементах: 1. «Халаф» означает, что что-то находится в другом месте; 2. «Задняя часть», как противоположная передней; 3. «Халаф» означает изменение [Ибн Фарс, 1404 г. хиджры, т. 2, с. 211]. Как нам представляется, первые два элемента сводятся к более широкому толкованию этого понятия — то есть: «быть следующим», или «размещение чего-либо в другом месте», и содержат в себе третий элемент, предполагающий некое изменение. Само понятие «быть позже», можно трактовать и как время, и как место, а иногда и как качество, состояние.

Некоторые ученые под «халаф» подразумевают что-то, что запаздывает и стоит за ним, и из этого смыслового значения «задержки и отставания» выводится термин «халиф», который означает «следующий, сохраняющий качества предыдущего». Халиф (преемник) в своих качествах уподобляется человеку, который становится Его преемником, за исключением того, что ему приписывается задержка на пути приближения к качествам Бога [Мостафави, 1989, т. 3, с. 110].

Таким образом, халиф как преемник по характеристикам приближен к человеку, но при этом он ставится высшим лидером, и Его преемником на Земле. Такое понимание преемственности некоторых качеств человека от Бога не противоречит самой природе Творца и Его создания, а так же атрибутов Бога, потому что, во-первых, это не предполагает уподобление человека Богу; а во-вторых, Божий халифат не означает «освобождение» от Бога и передачу Его статуса, творения и господства людям. Дела Божьего халифа не являются самостоятельными и независимыми, всё свершается с Его разрешения, и он является единственным проводником на пути исполнения воли Всевышнего [Анфал, 17].

К вопросу о том, кто такой халиф и кто является Его наместником (к размышлениям 30 аята суры Аль-Бакара)

Касательно вопроса о личности халифа и того, кто наследует этот статус, толкователи 30 аята суры Аль-Бакара представили три основные точки зрения:

Некоторые исследователи считают, что цель халифата состоит в том, чтобы заменить предыдущих людей следующими существами:

А — Замена ангелов [Куми, 1984, т. 1, с. 36].

Б — Занять место джиннов [Фахр Рази, 1420 г.х., т. 2, с. 389; Табари, 1412 г.х., т. 1, с. 157; Табарси, 1993 г., т. 1, с. 176 и т. д.].

В — Замена существ по имени Наснас (человекоподобных) [Куми, 1984, т. 1, с. 37, основано на повествовании, и проч.].

Нам представляется, что первая точка зрения не состоятельна по ряду причин:

1. В аяте 30 суры Аль-Бакара читается удивление ангелов новостью о предстоящем халифате людей и высказываний о его прославлении и освящении. В этом стихе не говорится именно о человеческой преемственности на Земле. В нем ангелы заявляют о своем превосходстве над человеком, а человеческая «некомпетентность» в вопросах лидерства выводится из кровопролития и разврата, которые чинит людской род, и что халифат подходит, прежде всего, для них самих — ангелов. В аяте они вежливо напоминают Богу, что они обладают лучшими, чем у человека качествами, ставя под сомнение необходимость халифата человека с такими плохими качествами, по сути, критикуя такой халифат.

2. Структура аята о халифате человека показывает, что халифат людей приведет к важному изменению: отделению истинного верующего от неверующего, ангелов от дьявола и очищении среды от неправедных элементов: дьяволов и лицемерия. Наместник представляется достойным поклонения ангелами, что является признаком его возвеличивания в Коране, тогда как преемственность ангела или джиннов не в чести для человека.

3. Толкование аята 30 суры Аль-Бакара Куми противоречит его другому повествованию о людях, что делает это толкование ненадежным.

Что касается второй и третьей позиций — замены людьми джиннов или человекоподобных существ, то в данном случае теряется смысл необходимости упоминания в аяте возвеличивания человека над ангелами. Поэтому основной идеей аята представляется преемственность человека от Бога, и халифат, имеющий божественное происхождение, а не простую историческую преемственности.

Вопросы преемственности человека от Бога и ответы на них

Некоторые исследователи, такие как автор комментария «По наставлениям Корана», придерживаются позиции преемственности человека от предшествовавших существ, потому что Бог всегда присутствует и не нуждается в халифе [Модарреси, 1419 г.х., т. 1, с. 130]. Однако такое утверждение необоснованно по следующим причинам:

1. Отсутствие необходимости Бога в преемнике возникает тогда, когда цель состоит в том, чтобы заменить, делегировать и освободить мир от Бога,

и передать господство халифу, а не означает быть преемником Бога. Владения халифа в мире — с разрешения Бога, поэтому наместничество — это особое проявление Бога. То есть халиф — это место появления качеств Бога и зеркало действий Бога, как в первом абсолютном паломничестве Имама Хуссейна. «...Воля Божья нисходит к вам Его заповедями и исходит из ваших домов...» [Куми, Аббас, Бита, с. 566]. Халиф — это проявление Бога, а в словах халифа — рука Бога. [Сурат ат-Таубах, 14]. Таким образом, правление халифа осуществляется с разрешения Бога, и все дела принадлежат Самому Богу [Ниса, 79]. Следовательно, наличие халифа для человека вовсе не означает, что Бог не нужен или что Бога не будет.

2. При обсуждении формулировок наместничества выясняется, что халифат необходим не только в отсутствии или смерти человека, от которого он наследуется, но также необходим, чтобы и в халифате его чтил нынешний халиф.

3. Причина халифата человека не в потребности Бога, а в необходимости исполнения дел и работы, поэтому назначение преемника необходимо для возможности получения божественной благодати [Джавади Амоли, Бита, том 3, стр. 129; Алуси, 1415 г, том 1, стр. 222 и т. д.].

Вторая точка зрения о наместничестве человека на земле заключается в том, что смысл 30 аята Корана — замена потомков Адама (Мир ему!) друг на друга. Тем самым халифами называют потомков его потомков, потому что поколения людей идут одно за другим [Фахр Рази, 1420, 2389; Ибн Катир 1419, 1124 и Садеги Тегеран, 1406 г. хиджры, 1, стр. 280 и 281 и далее].

Данная точка зрения на вышеупомянутый аят не соответствует действительности, поскольку, хотя в некоторых аятах и указывается этническая преемственность предыдущих людей (например, Сура Аль-Араф, 69 и 74 и т. д.), однако в настоящем обсуждении говорится о 30-м аяте суры Аль-Бакара и мнении комментаторов, которые отнесли его к преемственности предыдущего поколения следующим. Этот аят, интерпретируемый подобным образом, провоцирует необоснованные и неточные комментарии. Поэтому большинство комментаторов не согласны с этой точкой зрения и говорят, что данный аят не имеет ничего общего со сменой поколений и заменой предыдущего поколения следующим.

Большинство комментаторов считают, что значение 30-го аята суры Аль-Бакара — это то, что человек объявляется наместником от Бога. Структура этого аята (существование «йа мотакаллам», форма глагола «джаэл», и т. д.) указывает на то, что Всевышний говорит о своем халифе (наместнике). Однако сторонники этой точки зрения задаются вопросом: является ли единственный человек Адам (Мир ему!) халифом или его потомки также являются халифами? По этому поводу существует две точки зрения:

А. Некоторые комментаторы говорят, что халифат относится к одному человеку — Адаму (Мир ему!) [Замахшари, 1407 г.х., т. 1, стр. 124; Табарси, 1993 г., т. 1, стр. 176, и Фахр Рази, 1420 г. хиджры, 2/389]. Фахр Рази в подтверждение этой позиции приводит в пример дополнения из 26 аята суры Сад, которые касаются халифата Пророка Давида (Мир ему!) [Фахр Рази, там же].

Нам представляется, что эта точка зрения не является точной, поскольку появление рассматриваемого стиха включает науку в заслуги Адама (Мир ему!) в Божественном халифате. И поскольку наука также продолжается в потомках Адама (Мир ему и благословение!), нельзя сказать, что халифат относится только к личности Адама (Мир ему и благословение!), и его последующее поколение не играет никакой роли. Кроме того, соотношение кровопролития и разврата в стихе о человеке и его отвержении Богом указывает на то, что эти два атрибута связаны с его детьми, поэтому его поколение также вносит свой вклад в халифат.

Б. Другая группа толкователей считает, что в дополнение к самому Адаму (Мир ему!), его следующие поколения также являются халифами. Такой точки зрения придерживаются следующие толкователи:

1. Рашида Резы (Тафсир аль-Манар), и некоторые его единомышленники по поводу роли науки в халифате человека [Рашид Реза, 1414 г.х., т. 1, с. 261 и 262; Мугния, 1424 г.х., т. 1, с. 81 и т. д.] отмечают следующее: Халиф Адама Абу аль-Башар (Мир ему!), и все его потомки созданы один за другим. Согласно этой точке зрения, люди гордятся положением халифата [Рашид Реза, там же, 257—261; Мугния, там же, т. 1, 80 и Ибн Катир, 1419 г. хиджры, т. 1, стр. 124]. Сторонники данной точки зрения утверждают, что содержание обсуждаемого аята (упоминание Адама (Мир ему!), обвинения со стороны ангелов в кровопролитии и разложении человека, и то, что Всевышний не отверг слова ангелов, могут быть между собой сопоставлены только тогда, когда халифом рассматривается не только Адам (Мир ему!), но и его потомки, которые также должны быть халифами [Ибн Катир, там же].

Далее автор «Тафсир аль-Манар», говоря о халифате, объясняет, что по традиции Бог

выбирает определенных людей для передачи своих решений людям, чтобы они были его наместниками (халифами в законодательных постановлениях), но выражали естественные (суннитские) правила и традиции. Все люди являются халифами из-за их неограниченного потенциала научного и практического талантов. Следовательно, смысл развития халифата человека заключается в том, что он знает все имена, и с его силой, с Божьего разрешения, он обладает неограниченным владением, чтобы раскрывать тайны Божьего творения. И за это Бог сделал его своим халифом на земле. Другие организмы не могут играть такую роль из-за отсутствия таких качеств в них [Рашид Реза, pp. 258—261].

Появление подобного утверждения указывает на то, что все потомки Адама, даже неверные и грешники, относятся к халифату в своём выражении божественных творческих традиций — таланта и неограниченного потенциала знаний. Однако неверные и безнравственные люди неблагодарны за благословения халифата.

По мнению профессора Джавади Амоли, приверженцы данной теории могут укрепить свою точку зрения следующими доводами:

A. Упоминания, в которых человек превосходит ангелов: от Гавриила идет, что «поскольку мы, ангелы, были посланы ниц перед Адамом, мы не стали выше над людьми в молитве, и мы не станем их имамами» [Хавизи, 1415 г. хиджры, т. 1, с. 58, 103 и 102]. Если 11 аят суры Аль-Араф также касается всех людей, то есть этот аят о человеческом виде, тогда Адам (Мир ему!) как образец человеческого вида пал ниц перед ангелами.

B. Неверность и безнравственность не имеют ничего общего с Богом, потому что неверный или нечестивый так же может обладать потенциалом к знаниям и возможностям, которые не даны другим существам, даже ангелам. Единственная вина неверных и нечестивых — неблагодарность, но проявление Бога все равно присутствует в них. Поэтому, хотя неверные и грешники благословлены невежеством неверующих, они имеют благословение быть проявлением Бога.

C. Два качества: разложение и кровопролитие, на которые ангелы указывали в подтверждение некомпетентности человека для создания халифата, связаны с самим человеком как видом, и они взяты из 30 аята суры Аль-Бакара, в котором Бог сказал: «...Я поставлю преемника на земле», что имеет смысл халифата человеческой расы, а не халифат Адама (Мир ему и благословение!). Это не отрицает того, что сказано Всевышним в этом аяте, но далее в аяте говорится: «…я знаю кое-что об этом преемнике, чего вы не знаете». Затем Он указал на способность к осознанию всех имен. Как будто Бог дал понять, что критерием халифата человека является его всесторонность и способность проявиться ко всем божественным именам. Поэтому всесторонность человека и его потенциальные возможности привели к наместничеству человека. Благодаря этому таланту, каждый человек обладает определенной частью халифата, и становится преемником Бога на земле. Поскольку нет необходимости иметь нечто большее, чем власть быть проявлением имен божественной добродетели в халифате, на этом основании все люди фактически создали халифат [Джавади Амоли, там же, с. 46 и далее].

Тафсир аль-Манар утверждает, что эта точка зрения не точна, потому что, хотя данный аят и является основанием для появления халифата человека, но не все люди могут быть частью халифата. Если человеку присущи злоупотребления, продажность и кровопролитие, и все его действия противоречат Божьим канонам, он не может стать халифом и проявлением Бога Милосердного, Мудрого, Праведного, тогда как халиф (наместник) должен быть последовательным с человеком, который его сменяет. Он самый близкий ко всему и зеркало всего своего внешнего облика. Несмотря на призывы пророков, Священный Коран считает человека достаточно далеким от Бога (44 / Аль-Фуркан и 179 / Аль-Араф). Следовательно, только те, кто ближе всего к соответствию божественным Именам, могут взойти в ранг халифа, быть последовательными в делах, и быть достойным проявлением Бога. Следовательно, аят, который представляет человеческий вид как халифа на Земле, указывает на то, что человеческий вид обладает потенциалом быть достойным халифата, а не фактическим проявлением.

Подтверждая, что Коран, указывая на то, что целью человеческого творения является поклонение: «Я сотворил джиннов и людей только для того, чтобы они поклонялись Мне» (56 Сура Аз-Зарият), создание всего дало человеку возможность учиться (например, аяты 29 / Аль-Бакара, 79 / Гафир; 22 Ибрахим (32, 33 и т. д.). Соответственно, творение — это все для человека, а человек — для поклонения и достижения совершенства. Таким образом, предоставление способности учиться и обладать многими человеческими способностями для достижения максимального соответствия цели творения и проявления совершенства является абсолютно необходимым качеством для становления халифата. Поэтому было сказано, что божественные халифы могут превосходить друг друга, и высшим халифом является тот, кто достигает цели творения самым

совершенным способом [Табатабаи 1390, 18, 388 и Джавади Амоли, с. 392]. Поэтому слова автора Тафсира аль-Манара о халифате всех людей не точны.

Взгляд Алуси на толкование «Ruh al-Ma'ani…». Он считает, что у всех людей есть потенциал халифата Бога, но настоящий халифат человека идеален. Он и все мыслители, согласные с его точкой зрения, полагают, что совершенный человек — это халиф: он от Бога (существа нуждаются в посредничестве благодати, чтобы получить божественную благодать, чтобы иметь возможность быть посредником между Богом и Его слугами для его совершенства) [Алуси, 1415 г.х., 1, 222 и 223; Замахшари, 1407 г.х., 1125]. В своем описании настоящего халифата Алуси заявляет, что поскольку совершенные люди являются наместниками Бога, они могут выполнять Божьи дела с Его разрешения [Алуси, там же]. То есть все люди потенциально являются наместниками Бога, но тех, кто воплощает в жизнь Халифат, немного, и они являются действительными и настоящими наместниками.

По мнению Алламе Табатабаи, значение халифата — это преемственность Адама (Мир ему!) от Бога, (без относительно его личности), и его дети, которые продолжили его путь, также являются халифами. Он объясняет это следующим образом: «Преподавая Имена, Всемогущий Бог не вкладывает знания в людей, потому последствия будут постепенны и всегда исходить от людей, происходить под Его руководством, и они смогут исполнять это силой действия» [Табатабаи, 1390 г., 1, 116]. Это означает, что все люди, даже неверные и развратные, являются потенциальными халифами, являясь единственным видом, в котором может появиться настоящий халиф. С этим согласен и профессор Джавади Амоли, отмечая, что халифат всех людей является возможным, и что настоящий халиф — это совершенный человек, а халифат «подразумевает всеобъемлющую истину, которая имеет много степеней, но в обсуждаемом аяте даётся его объективный пример — абсолютный и полный халифат, управляемый совершенным человеком» [Джавади Амоли, Бита, т. 3, с. 92].

Комментируя аят, где обсуждается халифат, Джавади Амоли отмечает, что совершение дел с разрешения Всемогущего Бога во всех вопросах мира, и пределов мира творения, подобно пределам тела для каждого человека, чтобы он делал все, что он хочет, с разрешения Бога. Сущность и качества такого совершенного человека отражают сущность и качества Бога, его действия и следствия также отражают действия и следствия Бога. Иными словами, халиф — это проявление Бога, не имеющий ничего собственного, и никто, даже ангел, не имеет такого уникального положения, которым обладает совершенный человек. (Джавади Амоли, Бита, т. 3 , стр. 93). По его мнению, все люди, как верующие, так и неверные, обладают даром халифата. Потому что, то, что было ниспослано — это всеобъемлющая истина халифата, которая имеет степени для человеческой истины, чьи совершенства также существуют в разных степенях. И каждый раз, когда халифат создается, он создается для особого уровня человеческого существования, потому что источником халифата человека является знание Имен в его основании, и это знание Истины — имеет уровни. Независимо от того, насколько человек руководствуется праведным путем, праведной верой, добрыми нравами и праведными поступками, божественные Имена, в их сущностном выражении, будут реализованы на основании возможностей таланта, и до его (таланта) реализации, и в нем (в таланте) проявится божественный халифат. Те, кто обладают наибольшим человеческим талантом, становятся близки к проявлению халифата, а те, кто находятся на слабом или умеренном уровне человеческого совершенства, проявление божественного халифата в них слабое или умеренное. Те же совершенные люди, которые обладают высоким уровнем знания божественных Имен, имеют высший уровень проявления божественного халифата (Джавади Амоли, Бита, т. 3, стр. 39).

Следует отметить, что, согласно описанию истинного халифата, совершенный человек обладает «правосубъектностью», а позиция Адама (Мир ему!) — это халиф, а не его конкретная личность, поэтому в обсуждаемом аяте Адам (Мир ему!) упоминается именно как «халиф», а не личность. Это связанно с тем, что, во-первых, в аяте используется такая конструкция предложения, которая указывает именно на преемственность, на то, что халифат принадлежит людям как виду, а не конкретному человеку в течение определенного времени. Во-вторых, в аяте, в вопросе ангелов, которые предлагали Богу: «Разве Ты поставишь на ней того, кто будет творить там непотребства, проливать кровь, сеять вражду из-за своих нечистых страстей? А мы возносим Тебе хвалу, славим Тебя...» (30, Аль-Бакара). Анализ этих двух частей предложений, «тот, кто будет творить непотребства ...» и «Мы возносим Тебе хвалу ...» показывает, что непотребства — это один из видов противодействия реформации другого типа существа, а не индивидуальное противоправство, и она требует, чтобы халифат был для вида человеческого, а не одного человека. В-третьих, в Коране сказано:

«... Мы сотворили вас, потом придали вам облик. Потом Мы сказали ангелам: «Падите ниц перед Адамом!» Они пали ниц...» [Аль-Араф, 11]. Этот аят говорит о том, что Адам был не отдельным человеком, а образцом человечества и сущности человечества. И по этой причине вражда сатаны не является специфической для самого Адама, но является врагом Адама (Мир ему!) и всех его потомков, как об этом отмечено в нескольких аятах, включая аят 27 суры Аль-Араф: «О сыны Адама! Не позволяйте сатане совратить вас».

Из этого утверждения становится ясно, что люди, даже неверующие и злые, обладают талантом халифата, но они не имеют каких-либо сходств в совершенных качествах с Богом, а сходство между Богом и наместником Его необходимо. По словам Джавади Амоли, на самом деле халиф является наиболее совершенным человеком, который оказывается проявлением Истины. После него идут люди, которые проявляют доброту и благочестие, а далее те, которые имеют меньше проявлений Истины, и у которых проявление божественного халифата в их талантах, а не в действительности.

Область владений наместника Бога с точки зрения четырех толкователей

Принимая во внимание необходимость создания халифата и преемственности человека от Бога с точки зрения четырех толкователей, возникает вопрос о том, а каковы масштабы владений наместника? Являются ли владения и круг его обязанностей исключительно человеческими делами на Земле, или все существа, плотные тела, растения и животные, даже жизнь и смерть существ, находятся во владении Божественного халифа? В связи с этим были представлены различные интерпретации, которые ссылаются на мнения рассматриваемых здесь толкователей.

Рашид Реза усматривает возможности халифа лишь в области передачи решений. Уровень овладения талантом, творчество, делающее причастным всех людей к халифату, отражает степень его владений. Алуси и другие видят предназначение халифата в установлении порядка на Земле и управлении людьми, руководство ими, их совершенствование, а также выполнение Божьих заповедей [Алуси, 1415 г., 1, стр. 222, и Бейзави, там же, 1, стр. 68 и т. д.].

Автор толкования Тасним, говоря о размерах владений божественного преемника, отмечает, что Царство божественного халифата человека это вся вселенная (земля и небеса), потому что ограничение Землёю в аяте связано с нисхождением, а не с халифатом. Имена ангелов известны, и они простирались перед ним [Джавади Амоли, Бита, 3, 116 и 93]. Владения халифата по мнению этого ученого включают и небеса. Поскольку халиф, ставленник Божий — то это тот, чье основание обеспечивается познанием Имен Всевышнего, его единственное материальное тело — от земли, и он питается природой. Иными словами, халиф является одновременно земным и небесным, и он является учителем Земли [44, Нахл] и учителем небес. «О Адам, скажи им ..» [Аль-Бакара / 33]. Небесные ангелы также извлекают выгоду из знаний этого человека, поэтому существо, которое является только земным или только небесным, не будет халифом Божьим. Поэтому халиф Божий, несмотря на свою всесторонность, соединяет небеса и Землю и, с разрешения Бога, имеет своё существование, хотя и земное. Раскол моря по повелению Мусы (Мир ему и благословение!), воскресение мертвых по повелению Исы (Мир ему!), движение ветра по повелению Сулеймана и все чудеса божественных пророков — это господство Бога, Земли и неба (Джавади Амоли, там же).

Есть и иная интерпретация этой точки зрения. Ряд толкователей отмечают: Халиф ниспослан Богом для получения божественной благодати [Алуси, там же, 1, 222 и 223; Бейзави, там же, 1, 68; Хаки Барсави, там же, 1, 93 и 94; Пани Пати (Мазахер), Сана Аллах, там же, 1, 50 и 51; Садр ад-Дин, там же, 2, 308 и т. д.]. Сказано: цель посланников — руководство и совершенствование людей, и исполнение целей творения. Он, как говорится в Священном Коране: «Мы ниспослали Таурат (Тору), в котором содержится верное руководство и свет» [Аль-Маида, 44], «Мы даровали ему Инджил (Евангелие), в котором было верное руководство и свет» [46 / Аль-Маида], а о самом Коране говорится: «Данная совершенная Книга — Коран, который является Нашим руководством» В другом аяте говорится: «В этот месяц был ниспослан Священный Коран с ясными знамениями и аятами, ведущими к благу, как руководство для всех людей и как разъяснение прямого пути, отделяющего истину от лжи» [2 и 185 / Аль-Бакара].

С другой стороны, поскольку Бог не находится в гармонии с материальным миром, совершенствовать человека всемогущим Богом невозможно, поэтому цель состоит в том, чтобы «поставить халифа». Цель ниспослания халифа Им состоит в том, чтобы направлять и совершенствовать человечество, и это является необходимостью халифата. В то же время, поскольку человеческое руководство к совершенству и цели творения неисполнимы без необходимых возможностей, можно сделать вывод, что пределы халифата и авторитет халифа Божьего для руководства

и приведения людей к совершенству являются той степенью, которая необходима для руководства людьми. При необходимости халиф может завладеть вселенной, но халиф Божий должен быть совершенным человеком и быть способен вести все существа, руководить ими. Люди могут быть доведены до совершенства.

Дополнительное примечание: принципы диалога также подтверждают степень авторитета наместника, потому что когда человек ставит его в качестве своего наместника и не связывает его с конкретным действием, становится ясно, что он дал наместнику волю во всех областях, связанных с ним, и преемник может, с его разрешения, быть всеобъемлющим. В данном аяте «нисхождение халифа» абсолютно.

Следовательно, Халиф Божий является полным проявлением экзистенциальных качеств Бога, и божественный наместник может обладать всеми качествами существования, которые управляют всеми существами, даже плотными и неживыми.

Продолжение Божьей преемственности на земле до Судного дня

Многие толкователи [Алуси, 1415 г. хиджры, т. 1, с. 222 и 223; Хаки Барсави, Бита, т. 1], основываясь на значении рассматриваемого аята, рассматривают возможность размещения наместника на Земле как постоянную божественную традицию: «Ни один период человеческой жизни не может быть свободным от наместника Бога». Существование глагола «ниспослание», «ангелы» — это все причина преемственности халифата [Джавади Амоли, Бита, т. 3, 36; Мулла Садра, 1982 г., толкование Священного Корана, т. 2, с. 38 и т. д.].

Другая группа исследователей, отвечая на вопрос, зачем нужен наместник в присутствии Бога, отвечают, что, поскольку существа случайно не могут получить божественную милость напрямую, необходимо стать посредником благодати. [Алуси, 1415 г. хиджры, т. 1, 222; Бейдзави, 1418 г. хиджры, 1, 68; Хаки Барсави, Бита, 1, с. 93 и 94; и т. д.]. Поскольку существует потребность всех существ до Судного Дня, то и Божья преемственность должна продолжаться до Судного дня.

Таким образом, богословы, в дополнение к толкователям, утверждают, что преемственность Бога предназначена не только для пророков (Мир им!), и не пророки являются наместниками. Они ссылаются на аят о преемственности праведных [55 / Ан-Нур], и говорят: если халифат был определен для пророков, то не было бы Печати Пророков. Другими словами, на земле есть халиф, кроме пророков Божьих, поскольку эра пророков закончилась [Ибн Бабавийя, 1395 г. х., т. 1, с. 5].

Все четыре толкователя принимают Божью преемственность на земле до Судного дня. Рашид Реза ничего не написал об этом в своем труде, однако, разумеется, с точки зрения его представлений халифат будет существовать до тех пор, пока все люди будут считаться настоящими халифами. Алуси, как и многие суннитские толкователи, верит в преемственность от Бога до Судного дня и полагает, что Земля никогда не должна пустовать без преемника Бога (совершенного человека) до конца света, и поэтому считает, что все пророки являются преемниками Бога [Алуси , 1415 г., 1, 222 и 223; Бейзави, 1418 г., 1, 68; и 223 и Тафсир Мазхар, 1412 г, том 1, с. 49 и т. д.]. Комментатор отмечает, что до начала Судного дня он будет продолжаться в совершенном человеке, потому что, когда такой совершенный человек отделяется от мира, мир умирает, потому что он духовный преемник, с которым есть мир, поэтому он является духовным столпом неба, а мир является элементом человеческого тела [Алуси, 1415 г.х., т. 1, с. 222 и 223]. Барсави по этому поводу пишет следующее: «Знай, что Всемогущий Бог держит мир с преемником, так же, как Он опечатывает сокровищницы печатью; и это наследник основания и оси, которых не более одного каждый век...» [Хаки Барсави, Бита, т. 1, с. 93].

Алламе Табатабаи также рассматривает продолжение халифата у тех детей Адама (Мир ему!), которые идут по праведному пути [Табатабаи, 1390 г. хиджры, 1, 116]. Также при обсуждении Имамата (в некоторых толкованиях Имам трактуется как халиф) со ссылкой на слова «все люди» в 71 аяте Суры Исры («В тот день Мы созовем всех людей вместе с их предводителями…»), он пришел к выводу, что ни один период и ни одна эпоха (халифа) не пусты от имама, и имам во всех эпохах с людьми [Табатабаи, 1390 г.х., т. 1, с. 273]. Профессор Джавади Амоли также недвусмысленно заявил о продолжении халифата совершенного человека до Судного дня. (Джавади Амоли, Бита, т. 3, с. 36).

Преемник Божий до Судного дня после времен пророков

Возникает вопрос: а каково подтверждение наместника Бога в период после пророков? Тафсир аль-Манар, как уже было сказано, не упоминает об этом периоде, но в халифате творения каждый считается истинным халифом Бога. Алуси и его единомышленники сходятся во мнении о существовании совершенного человека, и все пророки (Мир им!) считаются халифами Божьими, но, при этом они умалчивают о халифе и совершенном человеке после конца времен пророков, несмотря

на веру в халифат пророков, и на что указывают исламские повествования. Но их убеждённость в том, что должен быть совершенный человек и посредник благодати до наступления Судного дня, представляется слабо обоснованной. (Для большего ознакомления, см.: Алуси, 1415 г.х., т. 1, стр. 222 и Тафсир Мазхар, 1412 г.х., т. 1, с. 50 и т. д.)

Взгляды Алламе Табатабаи, Джавади Амоли и их единомышленников, основанные на определенных документах, ясно указывают на доказательство существования халифа в период после пророков и говорят о том, что смыслом халифата и посредника благодати (совершенного человека) после пророков является существование благословенных имамов [Хавизи, 1415 г. хиджры, т. 1, с. 51 и 52 и т. д.]. На этом основании существовании Имама Мехди (Мир ему!) являет собой пример такого божественного халифа и совершенного человека. Вот некоторые подтверждения этой точки зрения:

1. В необходимости существования Имама (Мир ему!) от начала и до конца света, по структуре аята 71 суры Аль-Исра («В тот день Мы созовем всех людей вместе с их предводителями…»). Имамат не является каким-либо отдельно взятым периодом. Имам должен быть с людьми во все времена и эпохи, и где бы ни был сам человек [Табатабаи, 1390 г.х., т. 1, с. 273].

2. Существует повествование от Посланника Бога (Мир ему!), который считает, что верующему необходимо знать имама своего времени в каждом веке, иначе его смерть будет невежественной (неисламской). Посланник Бога (Мир ему и благословение) сказал: «Тот, кто умрет и не знает имама своего времени, его смерть будет невежественной». Или «И человек, который не знает имама своего времени, покинет ислам, и его смерть будет невежественной смертью» [Ахмад ибн Ханбал, 1419 г. хиджры, т. 4, с. 96, 17000 и Ибн аль-Бабавийя, 1395 г. хиджры, т. 2, с. 409 и Абу Наим Исфахани, 1405 г. хиджры, т. 3, с. 224 и т. д.].

3.Многочисленные повествования, которые называют Имамов (Мир им!) Халифами Божьими на земле, например, Имам Муса Казем (Мир ему!), цитируя 30 аят суры Аль-Бакара, говорит: «Я буду на Земле халифа, и Бог сдержит свое слово» [Ибн Аби Зайнаб, 1397 г.х., с. 10; Килини, 1420 г.х., т. 1; с. 312, 4, Мофид, 1413 г., т. 2, с. 248, 249, Ховейзи, 1415 г., 1, 52, 80, Нур Ас-Саклин, т. 1, с. 52, 80).

4. Повествования, которые говорят, что земля никогда не будет пустой от власти Бога. Имам Реза (Мир ему!) сказал: «Если земля на мгновение опустошится от власти Бога, она поглотит своих людей» [Айун Аль-Амбар Ар-Реза (Мир ему!), т. 1, с. 272 и Саффар, 1404 г. хиджры, т. 1, с. 484 и Хазаз Рази, 1401 г.х., с. 163]. У имамитов халиф, после Пророка, упоминался как Ходжат и Имам. [Мофид, 1413 г. хиджры, с. 72; Шариф, Мортеза (Алам аль-Худа), 1410 г. хиджры, т. 1, с. 327; Табари Амоли, 1413 г. хиджры, с. 479 и т. д.). Также существует множество других аргументов.

Таким образом, по мнению этих двух толкователей, подобно тому, как пророки (Мир им!) были халифами Бога на земле, после них имамы (Мир им!) также являются наместниками Бога до появления Аль-Каима (Мир ему!).

Заключение

Изучение трудов четырех современных толкований (Аль-Манар, Рух аль-Маани как суннитских толкователей, и Аль-Мизан и Тасним как шиитских толкователей) о преемственности Адама (Мир ему!) в 30 аяте суры Аль-Бакара позволяет сделать следующие выводы:

1. Предназначение халифа в этом аяте — это преемственность человека от Всемогущего Бога, а не от предчеловеческих существ, и преемственность фактического халифата в соответствии с мнением Рашида Резы в вопросах творения от всех людей. Однако другие толкователи связывают настоящий халифат с совершенным человеком.

2. По мнению Рашида Резы, халифат является естественным и природным, но другие комментаторы утверждают, что халиф, руководя людьми и будучи Божьим наместником на Земле, обеспечивает соблюдение правил шариата и правления. И в этом отношении он может захватывать другие существа, совершать подобия божественных поступков, связанных с божественными качествами с разрешения Бога. То есть качества Бога проявляются в халифе, и халиф становится проявлением Бога во всех отношениях.

3. Исследуемые толкователи полагают, что структура 30-го аята суры Аль-Бакара указывает на продолжение божественного халифата, то есть халифат человека должен быть непрерывным до Судного Дня.

4. Автор Тафсир аль-Манар считает, что халиф в законодательных вопросах — это человек, которого избирает Бог, но он считает, что все люди являются фактическими преемниками Бога в творении. Вопреки его мнению, что преемственность Бога до Судного Дня будет продолжаться, Алуси аль-Сахиб аль-Маани не высказывает мнения на этот счет, не приводя пример халифа в период после пророков, и это отсутствие примера со

стороны его и его единомышленников делает их теорию неполной и неглубокой.

5. Авторы «Тафсир аль-Мизан» и «Тасним», их единомышленники считают, что Халифат является непрерывным. Они верят, что пророки являются халифами Бога и что в период после пророков и окончания миссии Пророка, именно имамы как совершенные люди являются наместниками Бога и посредниками благодати, а халиф — это проявление и зеркало Всемогущего Бога, и этим халифом является не кто иной, как Имам Мехди (Мир ему!).

Список литературы

1. Священный Коран / пер. с араб. М. Ширази. — Тегеран : Центр изучения Корана и исламских знаний, [б. г.].
2. Нахджол Балаге / пер. с араб. Х. Ансариан. — Гум : Даролэрфан, [б. г.].
3. Алуси, Махмуд. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السبع المثاني / Махмуд Алуси. — Бейрут : Дар аль Кетаб, [б. г.].
4. Эбн Бабевей, Махаммад. كمال‌الدين و تمام النعمة / Махаммад Эбн Бабевей. — Тегеран : Эсламие, [б. г.].
5. Ладжварди, Маджид. عيون أخبار الرضا عليه‌السلام ، / Маджид Ладжварди. — Тегеран : Джахан, [б. г.].
6. Эбн Абизейнаб, Махамад. الغيبه للنعماني / Махамад Эбн Абизейнаб. — Тегеран : Садуге, [б. г.].
7. Эбн Фарс, Ахмад. مقاييس اللغه / Ахмад Эбн Фарс. — Гум : Мактаб Альалам Аль исламие, [б. г.].
8. Эбн Касир, Исмаиль. تفسير القرآن العظيم / Исмаиль Эбн Касир. — Бейрут : Дар аль котоб Алемиее, [б. г.].
9. Абу Наим Исфахани, Ахмад. حليه الاولياء و طبقات الاصفياء / Ахмад Абу Наим Исфахани. — Бейрут : Дар аль котоб Алемиее, [б. г.].
10. Ибн Ханбал, Ахмад. مسند احمد / Ахмад ибн Ханбал. — Бейрут : Дар аль котоб Алемиее, [б. г.].
11. Бейзави, Абдоллах. أنوارالتنزيل و اسرار التأويل (تفسير البيضا / Абдоллах Бейзави. — Бейрут : Дар эхя аль терас аль араби, [б. г.].
12. Пани Пети, Саноаллах. التفسير المظهرى / Саноаллах Пани Пети. — Пакистан, Кувейте : Рашидиее, [б. г.].
13. Амоли Джавад, Тасним. Персидский язык / Тасним Амоли Джавад. — Гум : Осрае, [б. г.].
14. Хаги Барсуи, Исмаил. تفسير روح البيان / Исмаил Хаги Барсуи. — Бейрут : Даролфекре, [б. г.].
15. Ховейзи, Абд Али. تفسير نورالثقلين / Абд Али Ховейзи. — Гум : Исмаилиане, [б. г.].
16. Хазаз, Али. كفاية الأثر في النصّ على الأئمة الإثني عشر / Али Хазаз. — Гум : Бидаре, [б. г.].
17. Исфагани, Рагиб. مفردات الفاظ القران / Рагиб Исфагани. — Бейрут : Даролгаламе, [б. г.].
18. реза Мохаммад, Рашид. تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار / Рашид реза Мохаммад. — Бейрут : Даролмарефате, [б. г.].
19. Земахшари, Махмуд. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل فى وجوه التأويل / М. Земахшари. — Бейрут : Даролкетаб аль арабие, [б. г.].
20. Шахабдолазизи, Хусейн. تفسير اثنى عشرى / Хусейн Шахабдолазизи. — Тегеран : Мигате, [б. г.].
21. Шариф, Рази. الشافى فى الامامه/ Рази Шариф. Тегеран : Садиге, [б. г.].
22. Садиги, Махаммад. الفرقان فى تفسير القرآن بالقرآن و السنه، / Махаммад Садиги. — Гум : Фарханг Исламие, [б. г.].
23. Садродин Ширази, Мохамад. Толкование Корана / Мохамад Садродин Ширази. — Гум : Бидаре, [б. г.].
24. Саффар, М. بصائر الدرجات في فضائل آل محمد صلى‌الله عليهم / М. Саффар. — Гум : Мактаб Марашие, [б. г.].
25. Табатабаи, Мохаммад Хусейн. الميزان في تفسير القرآن / Мохаммад Хусейн Табатабаи. — Бейрут : Матбуате, [б. г.].
26. Табарси, Фазл. مجمع‌البيان في تفسير القرآن، / Фазл Табарси. — Тегеран : Насер хусрое, [б. г.].
27. Табари, Мохаммад ибн Джарир. دلايل الإمامة ط- الحديثة / Мохаммад ибн Джарир Табари. — Гум : Беэсате, [б. г.].
28. Табари, Мохаммад ибн Джарир. جامع البيان فى تفسير القرآن (تفسير الطبرى / Мохаммад ибн Джарир Табари. — Бейрут : Даролмарефате, [б. г.].
29. Туси, Мохаммад. التبيان فى تفسير القران / Мохаммад Туси. — Бейрут : Дарол эхя аль арабие, [б. г.].
30. Фахр рази, Мохаммад,مفاتيح الغيب) التفسير الكبير / Мохаммад Фахр рази. — Бейрут : Дарол эхя аль арабие, [б. г.].
31. Гуми, Али. تفسير القمي/ Али Гуми. — Гум : Дар аль кетабе, [б. г.].

32. Колейни, Мохаммад. الكافي (ط- الإسلامية / Мохаммад Колейни. — Тегеран : Дар аль кетаб аль исламиее, [б. г.].
33. таги Модарреси, Махаммад. من هدى القرآن / Махаммад таги Модарреси. — Тегеран : Дар мохеби аль хусейне, [б. г.].
34. Мостафави, Хасан. التحقيق فى كلمات القران الكريم / Хасан Мостафави. — Тегеран : Министерство культуры, [б. г.].
35. Могние, Мохаммад Джавад. التفسير الكاشف / Мохаммад Джавад Могние. — Гум : Дар аль кетаб аль исламиее, [б. г.].
36. Мофид, Мохаммад, اوايل المقالات فى المذاهب و المختارات / Мохаммад Мофид. — Гум : Альмотамер аль Шейх Мофиде, [б. г.].
37. -, الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد. Гум : Щейх Мофиде, [б. г.].
38. Макарем Ширази, Насер. تفسير نمونه / Насер Макарем Ширази. — Тегеран : Дар аль кетаб исламиее, [б. г.].

Сведения об авторах

Мохаммад Седги Аланаг — старший преподаватель кафедры исламоведения университета имени Алламе Табатаби, Тегеран, Иран. *https://orcid.org/0000-0002-8610-733X*;

Хесам Альдин Халатбари — старший преподаватель кафедры исламоведения университета имени Алламе Табатаби, Тегеран, Иран. *https://orcid.org/0000-0002-7723-4775*;

Муса Абдоллахи — старший преподаватель кафедры русского языка университета имени Алламе Табатаби, Тегеран, Иран. *https://orcid.org/0000-0003-0345-5732.*

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 9 (443).
Philosophy Sciences. Iss. 58. Pp. 26—36.

On the appointment of the Caliph in the 30th verse of Surah Al-Bakar (Cow) from the point of view of four modern interpreters

Mohammad Sedgi Alanag
Allame Tabatabi University, Tehran, Iran. https://orcid.org/0000-0002-8610-733X
Khesam Aldin Khalatbari
Allame Tabatabi University, Tehran, Iran. https://orcid.org/0000-0002-7723-4775
Musa Abdollahi
Allame Tabatabi University, Tehran, Iran. https://orcid.org/0000-0002-7723-4775

The question of the abandonment of a person by God on earth as a governor, to whom the 30 ayahs of Surah Al-Bakar are dedicated, is one of those problems in Islamic studies, about which many commentators have argued and are still arguing. Having included in this discussion, within the framework of this article, we conducted a comparative analysis of four points of view, namely Rukh Al-Maani and Al-Manar from the Sunni persuasion, and Al-Mizan and Tasnim from the Shiite persuasion, in order to identify the most reasoned position, on the question of the presence of the governor on earth before the Day of Judgment and the purpose of his presence after the death of Muhammad. We turned to the scientific thematic interpretation of the Koran in the writings of the selected interpreters, analyzed their content and investigated the issue of the presence of the governor (Perfect Man) as a caliph. The opinions of the chosen interpreters are similar on most issues about the Caliphate, especially on the need to continue the governorship of the Caliphate in all eras until the Day of Judgment. But the views of Rukh Al-Maani and Al-Manar in some issues, including the definition of the caliph in the period after the Prophet, are vague and therefore fruitless.

Keywords: *viceroy, modern interpretation, 30 surah Al-Bakar, the meaning of the governor, Seal of the Prophets.*

References

1. *Svyashchennyi Koran* [Holy Quran]. Tegeran, Tsentr izucheniya Korana i islamskikh znanii. (In Arabian.).
2. *Nakhdzhol Balage*. Gum, Darolerfan. (In Arabian.).
3. Alusi Makhmud. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السبع المثاني. Beirut, Dar al’ Ketab. (In Arabian.).
4. Ebn Babevei Makhammad. كمال‌الدين و تمام النعمة. Tegeran, Eslamie. (In Arabian.).

5. Ladzhvardi Madzhid. عيون أخبار الرضا عليه‌السلام ، Tegeran, Dzhakhan. (In Arabian.).
6. Ebn Abizeinab Makhamad. الغيبه للنعماني / Makhamad Ebn Abizeinab. Tegeran, Saduge. (In Arabian.).
7. Ebn Fars Akhmad. مقاييس اللغه. Gum, Maktab Al'alam Al' islamie. (In Arabian.).
8. Ebn Kasir Ismail'. تفسير القرآن العظيم. Beirut, Dar al' kotob Alemiee. (In Arabian.).
9. Abu Naim Isfakhani Akhmad. حليه الاولياء و طبقات الاصفياء. Beirut, Dar al' kotob Alemiee. (In Arabian.).
10. Ibn Khanbal Akhmad. مسند احمد. Beirut, Dar al' kotob Alemiee. (In Arabian.).
11. Beizavi Abdollakh. أنوارالتنزيل و اسرار التأويل (تفسير البيضا. Beirut, Dar ekhya al' teras al' arabi. (In Arabian.).
12. Pani Peti Sanoallakh. التفسير المظهرى. Pakistan, Kuveite, Rashidiee. (In Arabian.).
13. Amoli Dzhavad Tasnim. Persidskii yazyk. — Gum, Osrae. (In Arabian.).
14. Khagi Barsui Ismail. تفسير روح البيان. Beirut, Darolfekre. (In Arabian.).
15. Khoveizi Abd Ali. تفسير نورالثقلين. Gum, Ismailiane. (In Arabian.).
16. Khazaz Ali. كفاية الأثر في النصّ على الأئمة الإثني عشر. Gum, Bidare. (In Arabian.).
17. Isfagani Ragib. مفردات الفاظ القران. Beirut, Darolgalame. (In Arabian.).
18. reza Mokhammad, Rashid. تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار. Beirut, Darolmarefate. (In Arabian.).
19. Zemakhshari Makhmud. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل فى وجوه التأويل. Beirut, Darolketab al' arabie. (In Arabian.).
20. Shakhabdolazizi Khusein. تفسير اثنى عشرى. — Tegeran, Migate. (In Arabian.).
21. Sharif, Razi. الشافى فى الامامه. Tegeran, Sadige. (In Arabian.).
22. Sadigi Makhammad. الفرقان فى تفسير القرآن بالقرآن و السنه،. Gum, Farkhang Islamie. (In Arabian.).
23. Sadrodin Shirazi Mokhamad. *Tolkovanie Korana* [Interpretation of the Quran]. Gum, Bidare. (In Arabian.).
24. Saffar M. بصائر الدرجات في فضائل آل محمد صلى‌الله عليهم. M. Saffar. Gum, Maktab Marashie. (In Arabian.).
25. Tabatabai Mokhammad Khusein. الميزان في تفسير القرآن. Beirut, Matbuate. (In Arabian.).
26. Tabarsi Fazl. مجمع‌البيان في تفسير القرآن،. Tegeran, Naser khusroe. (In Arabian.).
27. Tabari Mokhammad ibn Dzharir. دلايل الإمامة ط- الحديثة. Gum, Beesate. (In Arabian.).
28. Tabari Mokhammad ibn Dzharir. جامع البيان فى تفسير القرآن (تفسير الطبرى. Beirut, Darolmarefate. (In Arabian.).
29. Tusi Mokhammad. التبيان فى تفسير القران. Beirut, Darol ekhya al' arabie. (In Arabian.).
30. Fakhr razi Mokhammad, التفسير الكبير (مفاتيح الغيب. Beirut, Darol ekhya al' arabie. (In Arabian.).
31. Gumi Ali. تفسير القمي. Gum, Dar al' ketabe. (In Arabian.).
32. Koleini Mokhammad. الكافي (ط- الإسلامية. Tegeran, Dar al' ketab al' islamiee. (In Arabian.).
33. tagi Modarresi Makhammad. من هدى القرآن. Tegeran, Dar mokhebi al' khuseine. (In Arabian.).
34. Mostafavi Khasan. التحقيق فى كلمات القران الكريم. Tegeran, Ministerstvo kul'tury. (In Arabian.).
35. Mognie Mokhammad Dzhavad. التفسير الكاشف. Gum, Dar al' ketab al' islamiee. (In Arabian.).
36. Mofid Mokhammad, اوايل المقالات فى المذاهب و المختارات. Gum, Al'motamer al' Sheikh Mofide. (In Arabian.).
37. -, الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد. Gum, Shcheikh Mofide. (In Arabian.).
38. Makarem Shirazi Naser. تفسير نمونه. Tegeran, Dar al' ketab islamiee. (In Arabian.).

Вестник Челябинского государственного университета. 2020. № 9 (443).
Философские науки. Вып. 58. С. 37—45.

УДК 297.1
ББК 86.38-3

DOI 10.47475/1994-2796-2020-11006

Формирование мусульманских общин в Китае и исламские святыни Иньчуани (Нинся-Хуэйский автономный район, КНР)

***И. В. Герасимов*[1], *Т. А. Пан*[2]**

[1] *Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия;*

[2] *Институт восточных рукописей РАН, Москва, Россия*

В статье рассматриваются отдельные аспекты истории мусульманства в Китае, появление переселенцев — носителей исламских знаний, формирование народности хуэйцзе, деятельность суфийских братств в Китае в прошлом и настоящем. Особое внимание уделено святыням: мечетям, куббам и музеям Иньчуани, где содержатся экспонаты, освещающие жизнь исламской общины этого региона.

Ключевые слова: *ислам, Иньчуань, мечети, накшбандийа, могилы, суфизм.*

Формирование общин мусульман началось в Китае достаточно рано. Согласно сообщениям в трудах современных китайских исследователей, первые мусульмане оказались в Китае в 651 г. Главой группы мусульман, прибывшей в город Чанъань (современное название города Сиань), был представитель халифа Османа ибн Аффана [12, с. 29]. Это событие имеет большое значение в равной степени как для Китая, так и для арабо-мусульманского мира, поскольку служит отправной точкой для начала контактов между двумя крупнейшими империями того времени. Поскольку препятствий для перемещения мусульманских торговцев в Китай не существовало, то они стали малыми группами прибывать в Китай и оставались в нем. Со временем их число особенно в городах выросло, и мусульмане приобрели у местных жителей особое название, которое используется и в настоящее время. Об этом названии писал начальник Тринадцатой и Четырнадцатой Российских духовных миссий в Пекине архимандрит Палладий: «Магометане <…> носят у китайцев, подобно их единоверцам в Туркестане, название *хой хой,* или попросту *хой цзы*; веру их называют *хой цзяо* и *цзе цзяо* «верою запрещения», вследствие запрещения у мусульман вина и свинины <…> они стали обозначать, под именем *хой хой,* всех выходцев из запада, исповедывавших магометанскую веру, без различия народа и племени» [1, т. 4, с. 437].

Предположение о том, что после этого события наблюдалось активное распространение ислама в регионе пока не имеет фактического подтверждения. Тем не менее, факт дипломатической встречи был зафиксирован в официальных китайских хрониках. После первого визита в Поднебесную на протяжении следующих ста сорока семи лет в Китай направлялись посольства тридцать семь раз. Однако это не означало массового переселения мусульман в Китай, а лишь в какой-то мере способствовало организации их небольших торговых факторий в приморских районах. Первая мусульманская мечеть появилась в Китае в Гуанчжоу в период правления династии Тан (618—907 гг.) [12, с. 67]. Китайские подходы к архитектуре и сложившиеся веками методы строительства служили теоретическим базисом при строительстве. Материалы, использованные при возведении мечети, были также традиционными китайскими.

По мере развития и расширения пространства Великого шелкового пути, основы которого были заложены в период правления династии Хань (52-220 гг.), во время династий Суй (581-618) и Тан (618-907), наблюдалось переселение выходцев из Ближнего Востока, арабов и персов в восточном направлении сухопутным путем. Торговцы шли вслед за развивавшейся торговлей на Восток и излюбленным местом их пребывания становились города. В частности, в западной части города Сиань во время династии Тан располагалась процветающая улица, где число переселенцев — мусульман составило четыре тысячи семей [12, с. 31]. Присутствие в китайской империи мусульман постепенно становилось все более заметным в крупных торговых центрах не только приморской, но и внутренней части страны. В 766 г. знаменитый танский поэт Дуфу в стихотворной форме описал свои встречи с персидскими и арабскими торговцами, подтверждая тем самым мысль об активном торговом взаимодействии. [12, с.32]. Знакомясь

с работами некоторых авторов из КНР, занимавшихся вопросами мусульманства в Китае, может сложиться впечатление о масштабном проникновении мусульман в этот период, однако более вероятной представляется точка зрения о пока еще не значительной волне переселения [6, с. 12—13].

В первые три века существования ислама, мусульмане подошли к границам Китая. Культурная и экономическая экспансия охватила и такие районы, как Хотан, являвшегося данником Поднебесной. С приходом и укреплением мусульманства на границах Китая изменился характер поставляемой дани. «…В течение XI и в начале XII столетий, видно что с того времени как Аравитяне явились победителями в Согдиане и Туркестане, Хотан вошел в торговые связи с Западом, и посредством караванов стал получать оттуда множество иностранных товаров, бывших ему дотоль чуждыми. В этот период Хотан присылал в Китай уже не свои местные произведения, как прежде, а разные редкости из владений Халифов. В 971 году Хотанский государь впервые прислал в Китай с Хойхойцем (т. е. с вожаком тюркского происхождения), ручного слона, выученного плясать, которого захватил во время войны с Кашгаром. В 1025 году, между прочими драгоценностями, впервые же прислан был в Китай дромадер или одногорбый верблюд, без сомнений заведенный в Хотан Аравитянами…» [4, с. 80].

В XI в. в Китае появился представитель знатных мусульманских родов — бухарский владетель Софейр. Как писал архимандрит Палладий, «он переселился сюда со всеми родичами своими, избегая будто бы смут, царствовавших в Мавераннахре. К этому можно присоединить, что в XII в. на службе господствовавшего в северном Китае дома Гиньцев (Цзинь), состоял огнестрельный полк из *хой хой*, вероятно из персов и может быть магометанской веры [1, с. 439]. Таким образом военные успехи мусульман создали им славу хороших воинов, и правители империи не замедлили воспользоваться их услугами и боевым опытом.

Наиболее серьезные потрясения и последовавшие за ним переселения больших масс людей в Китай приходятся на период правления династии Юань (1206—1368 гг.). Начиная с 1219 года монголами были покорены почти сорок государств. Наибольшая часть из них были исламскими, и в монгольских текстах их называли «хуэй хуэй». На территории Китая монголам какое-то время противостояла династия Южная Сун (1127—1279), но в 1276 г. она понесла мощнейшее поражение и через несколько лет монголы контролировали практически всю территорию Китая. Страшная судьба постигла Тангутское государство Си-ся, жители которого, оказавшие сопротивление войскам монголов, были полностью уничтожены. В ходе движения монгольских войск по исламским районам Центральной Азии в их армии набирались и местные мусульмане — тюрки, персы, арабы. Среди них были военные и гражданские люди. После завершения походов их переселяли на отвоеванные земли. Именно они и составили основу или точнее ядро народности хуэй — китайских мусульман. Они стали массово расселяться на территориях, входивших ранее в поверженное государство тангутов. «При тех преимуществах, которые даруемы были им над жителями богатой Срединной Империи, они не думали более о возврате на свою родину и оставались в Китае на всю жизнь. Из этих-то разноплеменных переселенцев магометанского исповедания образовалась главная масса китайских магометан. Благодаря фамильному преемству и выгодам промышленности и торговли, они укоренились на китайской почве и сохранили свой особенный характер до сих пор, тогда как представители других религий и наций, геликэун (христиане-несториане), чжухуд (иудеи), боланьги (франки), лоли (лури, цыгане), и др., давно уже исчезли, или, как иудеи, исчезают» [1, с. 440].

С переселением большого числа мусульман в Китае наблюдалось строительство новых мечетей, часть которых в архитектурном отношении стала больше напоминать ближневосточные.

С 1368 по 1644 год в Китае возвышается династия Минь. Император Чжу Юаньчжан выступил против ношения одежды, отличавшейся от принятой в Китае, а также против использования некитайских имен и заключения браков внутри одной общины. В случае ослушания собственность нарушителя могла изыматься в пользу государства. Это был серьезный удар по самобытности хуэй. В условиях более пристального внимания к мусульманам и контроля над ними со стороны властей разных уровней, мусульмане смогли сблизиться, правда, при этом потеряв особенности своего исконного происхождения и даже память о нем. Причисление себя к какому-то конкретному роду, племени, народности стало менее важным, а вот связь, основанная на единстве религиозных уз, стала играть для них важнейшую роль. С таким настроем они вступили в XVII столетие, когда произошло возвышение маньчжурской династии и подчинение ей всего Китая.

Период правления маньчжурской династии в общем способствовал развитию исламской общественной мысли и результатом этого стало появление собственно китайских богословских сочинений. Как писал архимандрит Палладий:

«…до тех пор они (магометане) не производили на свет….опытов своей учености, кроме немногих переводных сочинений астрологического и медицинского содержания; с половины XVII в., они положили основание самобытной литературе, на языке обитаемой ими страны….» [1, с. 446—447]. Далее архимандрит Палладий обращал внимание на то, что «появление сочинений их в Китае совпадает с первыми письменными опытами европейских веропроводников. Те и другие единовременно ухватились за конфуцианизм,…магометанские писатели сравнивают конфуцианское учение с готовым материалом, из которого можно построить капище или мечеть. Они приняли также за правило, что в такой стране как Китай, самое лучшее средство действовать письменностию и соглашением собственных идей с общепринятыми нравственными началами ученых китайцев. Эти взгляды были усвоены и иезуитами» [1, с. 447].

Первое магометанское сочинение в Китае появилось в 1642 году (автор Ван Дайюй) «в нем нет ничего оригинально-магометанского; все приспособлено к нравственному учению конфуцианства, как будто то и другое учение основано на одних и тех же началах» [1, с.447]. При этом коранический текст, известный китайским мусульманам с периода раннего средневековья, использовался только на арабском языке и был переведен на китайский довольно поздно китайцами — немусульманами. Первым переводчиком-мусульманином стал известный знаток исламской доктрины и арабского языка Мухаммад Макин. В 1986 году перевод был напечатан в Саудовской Аравии и с разрешения авторитетных международных исламских организаций стал распространяться в разных частях мира.

Когда дается характеристика мусульманскому населению Китая, следует сразу отметить его неоднородность в этническом плане.

Помимо хуэйцзы, признающих себя китайцами, но исповедующими ислам, число которых по переписи 2000 года, составляет около 10 млн., в Китае проживает несколько этнических групп, которые в отличие от хуэйцзы имеют свои собственные языки и этническое самоназвание. Это салары, народ тюркского происхождения. Их численность небольшая — немного более ста тысяч. Обычно салары, как указано в работе «Национальность хуэй в Китае» называют себя не «салар», а сокращенно «сала», что переводится как «предводители войск». В период династии Цин их называли «сала хуэй». Представители тибетской народности и хань называли их «сала». Официально этноним «салар» утвердился после создания Нового Китая[1] [11, с .6]. Об истории этой народности весьма подробно написано в вышедшей недавно работе отечественного востоковеда-исламоведа Е. А. Резвана «Между Туркестаном и Тибетом: салары», который сам имел возможность совершить поездку к саларам и отдельные стороны их жизни мог наблюдать непосредственно [5].

В провинции Ганьсу проживает мусульманская народность дунсян. Численно дунсян больше, чем саларов, и они по своему происхождению являются одной из ветвей монгольского этноса. Большинство из них владеет китайским языком, а собственный язык существует только в разговорной форме. То же самое можно сказать и про другую близкую к монголам численно незначительную исламскую народность баоань (их всего 16 тыс. 505 человек согласно переписи 2000) [11, с. 9]. Представители этой народности пишут на китайском языке, а родной язык монгольской группы используют в повседневном общении между собой.

Самой многочисленной группой китайских мусульман являются уйгуры, которые компактно проживают в Синьцзяне. Языком их повседневного общения служит уйгурский язык, относящийся к группе тюркских языков. Уйгуры представляют собой многомиллионный этнос, стремящийся сохранить традиции и национальную культуру, неотъемлемым компонентом которой является ислам.

Среди других мусульманских народностей Китая можно указать общины узбеков, казахов, киргизов, татар и выходцев из небольших народностей Центральной Азии, проживающих в Китае. Есть мусульмане-переселенцы из других регионов Азии, однако они не имеют своих территориально-административных единиц и живут небольшими общинами преимущественно в городах. Поскольку в мусульманской среде поощряются браки с единоверцами, то вполне закономерно, что представителей мусульманских народностей можно встретить в различных районах, где они создают семьи и находятся в комфортной для них социальной среде. В крупных городах Китая, таких как Чэнду, Хух-Хото, Шэньян, Иньчуань всегда можно увидеть улицу или целый микрорайон компактного проживания мусульман со своими торговыми рядами, ресторанами, детскими садами.

Когда идет речь об исламе в Китае, необходимо учитывать то, что, как и во многих других странах мира он в значительной степени существует в своей народной форме. Практически это выражается в причастности широких масс верующих

[1] Имеется в виду период после провозглашения КНР..

к деятельности суфийских братств. Суфии благодаря доступности интерпретации ими ряда положений исламской доктрины для простых верующих пользуются известностью и популярностью. Им удается активно воздействовать на взгляды и сознание верующих.

Как указано в труде «Islamic Art in China» «суфизм был представлен в населенных мусульманами районах северо-запада Китая, таких как Ганьсу, Цинхай, Нинся во время династий Мин и Цин (XIV—XX вв.) и дал начало различным суфийским орденам (минхуан), таким как хафийа, джахрийа, кубравийа и кадирийа. Каждая община (минхуан) имеет свои крупные ханаки и куббы, имеющие замечательные формы и уникальную архитектуру, с выраженными китайскими чертами» [8, p. 117]. Автор этой работы — Ян Гуйпин, называя хафийа и джахрийа братствами, упускает важную деталь. Это лишь два ответвления от крупнейшего стволового братства, основанного в Центральной Азии в XIV в. под названием накшбандийа. Такое название было дано этому ордену по имени его основателя Мухаммада Баха ад-Дина Накшбанди ал-Бухари (ум. в 1389 г.).

Говоря о суфийском Китае, можно утверждать, что доминирующие позиции в нем принадлежат именно этому братству. Оно получило распространение во многих городах и селениях центрально-азиатских территорий, в Туркестане, а его филиалы активно действовали в XIX — нач. XX вв. в Китае, в Российской империи, прежде всего в районах проживания узбеков, казахов, киргизов, татар, башкир. В рядах братства были выходцы из таких регионов, как Дагестан, Башкортостан, Татарстан, из районов Поволжья, Южного Урала, Сибири.

В течение первой трети XX в. накшбандийа-хафийа в Синьцзяне находилось под управлением Камар ад-Дина уроженца Намангана, перебравшегося из Ферганы в Китай.[1] В качестве резиденции он избрал Яркенд. Власть в братстве после его кончины была передана новому преемнику Аййубу Кари (Диа ад-Дин ал-Йарканди), которому удалось расширить влияние братства, создать в 1945 г. большую школу для адептов [10, p.141]. Кроме того, он являлся автором важного теологического сочинения «Китаб манба ал-асрар» («Книга «Источник тайн»). Этот труд был завершен в 1937 г. и воспроизводился в виде переписанного текста на чагатайском языке последующими лидерами-наставниками ордена. Не так давно это сочинение было переведено на арабский и китайский языки для более активного распространения среди последователей.Последним из авторитетных глав братства считался Шах-и Мардан из Турфана, скончавшийся в 1987 г. Последователи братства накшбандийа — хафийа широко представлены мусульманами-уйгурами, а также хуэйцзы и дунганами, проживающими в Синьцзяне.

Второе крупнейшее направление накшбандийи — накшбандийа-джахрийа также ведет свое происхождение из Ферганы. Основателем этого течения в накшбандийе был известный поэт Маджзуб Намангани, который ушел из жизни в начале XIX в. Из возглавляемого им накшбандийи-джахрийи выросли три крупные ответвления, обосновавшиеся в Синцзяне.

Первая ветвь этого братства возникла в Кашгаре в начале XIX в. Ее основателем был ученик Маджзуба Намангани Игиши Ишан. Его сын Тахир Хан Хваджа (ум. в 1947 г.) родился в Кашгаре, но провел десять лет в Бухаре, постигая мусульманские науки. По возвращении в Кашгар основал ханаку и школу. Вторую ветвь обосновавшуюся в Яркенде возглавил мулла Нийаз Ишан (ум. в 1889 г. в Яркенде), который провел некоторое время в Намангане, где ему передавал знания сам Маджзуб Намангани. На смену этому лидеру после его смерти пришел сын Тухсун Ишан, который скончался в 1997 г. Третья линия братства накшбандий-джахрийа также связана с Яркендом. Ее принес в этот город некто Абдаллах (ум. в 1978 г.), который до прибытия в Яркенд в 1928 г. переехал из Андижана в Фергану. Его сын Убайдаллах (ум. в 1993 г.) был едва ли не самым авторитетным наставником, написавшим несколько сочинений по вопросам нравственности, адаба, исламкого права и традиционной уйгурской медицины [10, p. 143] Соответственно накшбандийа-хафийа и три ветви накшбандийи-джахрийи доминируют в настоящее время в населенных уйгурами районах Китая. Они связаны духовными узами с последователями братства из других регионов и провинций, включая Нинся-Хуэйский автономный район.

Как отмечает отечественный исследователь В. С. Кузнецов, «в XVII в. суфизм проник на северо-запад Китая. Его распространение было связано с деятельностью среднеазиатского шейха Ходжа Афака (Аппака), чей прадед был главой суфийского ордена накшбандийа» [3, с. 319] Адепты братства из среды хуэйцзы верили в чудотворения, приверженности закону жизни мусульман,

[1] Накшбандийя под предводительством Камар ад-Дина соединила в себе две важных линии, одну из которых основал Ахмад Сирхинди — индийский суфий, реформатор накшбандийи и основатель ветви муджаддиди и второй, возглавляемой Афаком Хваджи, который вел происхождение из кашгарской династии хваджи [10, p. 141].

читали суфийские мистические тексты. «В своей религиозной практике они совершали суфийское «воспоминание сердца» (медитативное сосредоточение на словах священных текстов) молча [3, с. 320]. По сути, это и были более ранние представители «тихого зикра».

Говоря об истории суфизма на территории Китая, нужно отметить, что первые общины суфиев-накшбандов, почитавших «громкий зикр» появились в XVIII в. Первым наставником накшбандийи-джахрийи в Китае считается Ма Минсин[1], который принес «новое учение» в 1761 г. Он начал свои проповеди и приобрел последователей в Ганьсу, куда прибыл после учебы в Бухаре и Йемене, а затем в Яркенде и Кашгаре. Наиболее близкими по духу и ставшими его последователями были Су Сюшисань и Ху Малюху. С их помощью в 1762 году он провозгласил о создании своего братства, особенностью которого было не только чтение громким голосом Священной книги, но и рукопожатия и движения тел, напоминавшие танец с обращенными к небу лицами. Последователи нового братства верили в предсказания, в чудодейственную силу праведников и настаивали на необходимости ритуального посещения их могил.

Китайцы стали обозначать эту ветвь накшбандийи словом «чэхэлэя», что вероятно, является китаизированной производной от «джахрийа». Для понимания идеологии и сути нового братства очень важно знать, насколько возможно точно, откуда ведет происхождение основатель, с кем он встречался и у кого учился, какие идеи несли его наставники.

Наставники накшбандийи считают своим родоначальником Абу Бакра — первого из праведных халифов, который, как говорят, завещал тихое произнесение зикра, узнав о нем от пророка Мухаммада.

Тем не менее со временем появляется цепочка передатчиков, говорящих о «золотой сильсили», восходящей к Али, через шестого имама Джафара ас-Садика, высоко ценимого у шиитов. Хотя ветвь «громкого зикра» в рамках накшбандийи носила второстепенный характер, она включала в свой идейный фундамент шиитские элементы. Надо признать, что схожая ситуация наблюдалась и в ордене кубравийа, также представленном в Китае и также как и в накшбандийии в нем имелась второстепенная по значению шиитская линия. Получалось, что в Китае при отсутствии шиитов среди мусульман, отдельные стороны шиизма проникали через суфиев.

[1] Относительно основателя «джахрийи» в Китае дискуссии не завершены и существуют предположения о другом основателе братства.

В накшбандийи оба типа зикра считаются приемлемыми. Вместе с тем, в глазах верующих восходящая к Али ветвь накшбандийи, близкая к шиитскому исламу, считается обладательницей более выраженного мистического начала. Она постепенно отходит от своего материнского братства, стремится к обособлению и формированию соответственно нового ордена. Следствием противопоставления последователей «джахрийи» единоверцам, а также официальным властям Китая, стало то, что она смогла найти благоприятную почву в среде хуэйцзы и саларов и в 1781 и 1784 гг. в Китае произошли вооруженные выступления, которые были жестоко подавлены [9, p.231].

Примерно в это же время эмиссары джахрийи были направлены в разные части страны и достигли Пекина, Шаньси, Хубэя. Таких представителей называли «ха-ли-фэй», что вполне созвучно арабскому слову «халифа» («преемник»).

Как уже сообщалось в первой части статьи, на территории существования государства Си-ся (государство Тангутов) переселялись мусульмане — выходцы из разных частей покоренных монголами стран — Ближнего Востока, Ирана, Центральной Азии. Это началось в массовом масштабе в период Минской династии. Укоренившись в новых для них землях, мусульмане стали посредством браков сближаться с китайским этническим элементом, постепенно забывая свои корни. Как отмечал В. П. Васильев, «им надобно было еще утвердиться в Китае, дать забыть о своем действительном происхождении, освоиться с новым положением, вступить в сношения друг с другом» [2, с. 68—69]. Кроме того, тот же автор подметил, что на территории тангутов местные мусульмане не хотели, чтобы их считали уйгурами из-за общей религии, и они старались убедить, что ведут свое происхождение от арабов [2, с. 69]. С учетом того, что Иньчуань располагается на территории бывшей столицы тангутского государства, и эти районы стали мусульманскими, то изучение ислама именно в этих районах наиболее интересно, так как позволяет более отчетливо увидеть ближневосточное влияние.

В настоящее время в городе Иньчуань и его окрестностях проживает 2 млн 82 тыс. 695 человек. Из них китайцы — 1 млн 147тыс. 460 чел., что составляет 74 % населения Иньчуани и районов, прилегающих к городу. На долю хуэй-цзы приходится 24 % от общего числа жителей, а это в численном выражении — 501 тыс. 142 человека (данные на 2015 г.). Всего в регионе Иньчуани действуют сто семнадцать мечетей, а в самом городе открыто сорок восемь мечетей.

В Иньчуане вместе с пригородами открыты три университета, из которых два университета

являются государственными, а одно учебное заведение высшей школы — частное. Наиболее авторитетными вузами являются Университет провинции Нинся и Бэйфан миньцзу дасюэ — Университет северных национальностей. В этих учебных заведениях учится значительное число представителей хуэйцзы и выходцев из других исламских районов. Общение с ними во время пребывания в Иньчуани авторов данного материала в ноябре — декабре 2017 года позволило сделать вывод о стремлении молодых китайских мусульман к получению высшего образования, которое позволит им претендовать на получение более престижной, интересной и хорошо оплачиваемой работы.

Наряду с образовательными центрами провинции, которые, конечно, являются светскими, в ряде мест Иньчуани и его пригородов существуют небольшие коранические школы при мечетях, где можно получить элементарные знания арабского языка. На более высоком уровне арабский язык преподают в учебных центрах, в частности Исламский институт (автономного района) Нинся. При мечетях существуют и образовательные учреждения для мусульман, которые хотят углубить познания в области религии и языка.

Одним из шедевров мусульманского архитектурного искусства может служить мечеть Тунсинь в окрестностях Иньчуани. Ее строительство относится к периоду династии Юань (1271—1368), когда наблюдался рост мусульманского населения в этом районе Китая (сейчас Нинся-Хуэйский автономный район). Тогда мусульмане начали активно строить мечети для своих общин. Возраст мечети составляет примерно 700 лет. Комплекс зданий мечети сочетает изящную китайскую архитектуру с исламской декоративной традицией. Мечеть Тунсинь входит в «десятку» самых красивых мечетей страны и имеет самую долгую историю среди мечетей Нинся-Хуэйского района. Во время правления цинских императоров Цяньлуна (1735—1795) и Гуансюя (1875—1908) мечеть несколько раз ремонтировали, а впоследствии обновляли за счет финансовой помощи правительства. Мечеть Тунсинь занимает площадь 3542 кв. метра. Она состоит из верхней и нижней частей. Вход, стена-ширма, домик с источником и помещение для омовения расположены внизу, тогда как минарет и молельный зал возведены наверху на семиметровом кирпичном основании. Основание имеет округлую форму с внешней стороны и квадратные углы. Стена-ширма перед входом в комплекс зданий мечети имеет высоту в шесть метров и девять метров в ширину. Она построена из темно-серых кирпичей. На поверхности стены находится изысканное тиснение под названием «Луна, скрытая в соснах и кипарисах». Двустишие, прославляющее Аллаха Всевышнего и пророка Мухаммеда, выгравировано по краям тиснения.

Проход через ворота составляет 2,79 м в высоту и 1,7 м в ширину. Он украшен резьбой, выполненной на кирпиче с изображением поникших лотосов. На притолоке при входе надписи на китайском языке: слово «Мечеть», справа от него надпись: «Очищение сердца» (имеется ввиду — очищение от злых намерений), а слева от слова «Мечеть» — «Храните терпение». Среди этих слов вплетены тексты на арабском языке, оформленные особым почерком [8, с.78].

Недалеко от этого шедевра китайской мусульманской архитектуры были построены еще две мечети Вэйджоу и Ян. Однако лишь мечеть Тунсинь известна за пределами Иньчуани и служит местом поклонения китайских мусульман. В 1936 года Красная армия Китая вступила в этот округ и учредила правительство округа хуэй непосредственно в помещениях этой мечети. Это было первое правительство национальности хуэй в истории Китая.

Сейчас мечеть Тунсин входит в список охраняемых исторических объектов на территории Нинся-хуэйского автономного округа. Еще одной достопримечательностью Иньчуани является мечеть Наньгуан (у Южной заставы). Она была построена в центре старого города в 1644 года, а в 1953 году была перестроена. Вмещает тысячу молящихся.

Крайне интересной для изучения китайского мусульманства и его связей с Ближним Востоком является мечеть Гунь-чжун-коу в горах Алашань. Эта мечеть и расположенная при ней кубба почитаются как место особой святости. Туда совершаются зийарат (посещения) местных и приезжающих из других районов Китая мусульман. Перед входом в комплекс зданий, составляющих мечеть, установлен китайский государственный флаг. Это служит указанием на то, что мечеть является государственной и заботу о ее функционировании и содержании взяло на себя государство[1]. На территории комплекса есть могила. Говоря об истории появления здесь мусульманской арабской могилы, источники указывают, что она датируется 1628 г. и в ней покоится тело праведника и, судя по всему, миссионера Османа Камал ад-Дина. Здесь он скончался и был похоронен. Надгробие застилает отрез зеленой ткани с нанесенным на ней арабским текстом.

[1] В мечетях, не имеющих при входе национального китайского флага, все вопросы функционирования решает община прихожан.

Причем текст выполнен не в традиционной китайской каллиграфической манере, а является вариантом арабского почерка. Перед входом в куббу стоит каменная стелла с пояснительной надписью на китайском и арабском языках, датированными 20 октября 1997 г., сверху — текст шахады.

Приведем перевод этого текста:

«Краткие сведения о куббе Камал ад-Дина. Шейх Камал ад-Дин б. Осман — араб. Он прибыл в Китай из Йемена, пересек океан в конце XVI в. Он занимался распространением исламского вероучения в Инчуане более тридцати лет. Скончался 12 числа седьмого месяца по лунному календарю, что соответствует 1628 г. Был погребен здесь. После этого местные мусульмане создали куббу в память о нем. Достоинства шейха Камал ад-Дина были известными среди народных масс мусульман, и они увековечили его память. По этой причине мусульмане из пригорода Инчуани, уездов Юнин, Хэлань и других собираются на этой вершине для проведения поминальной церемонии в день его кончины».

На противоположной от куббы праведника стороне расположено небольшое здание собственно мечети, где на стене содержатся надписи на арабском и китайском языках, а у входа не совсем типичные для мусульманских культовых заведений вазы с арабской графикой, заполненные песком, внутри которых стоят дымящиеся ароматические свечи. Гунь-чжун-коу является «религиозным заповедником», поскольку рядом с исламскими святынями здесь находятся даосские и буддистские храмы и ступы. Сюда направляются паломники и туристы из разных частей Китая.

Мечеть На-цзя-ху (мечеть клана На) за пределами Иньчуани была построена в 1524 году. Эта мечеть имеет просторный внутренний двор. В мечети расположено одноэтажное здание, где молятся мужчины и недалеко от него располагается меньшее по размеру помещение для женщин. В центре имеются два входа: один под обзорной башней, а второй в стене без башни. В мечети создана специальная кораническая школа для обучения арабскому языку взрослого населения.

В Нинся-Хуэйском автономном районе существует мечеть, в которой принят громкий зикр. Это место, расположенное в предместьях столицы автономного района — города Иньчуань — является одной из его достопримечательностей.

До того, как в начале XX в. в Китае печатные мусульманские книги заменили искусные рукописи, владение пером было одним из важнейших навыков для студентов медресе. Ещё пятьдесят лет назад ученики в Хэчжоу и Ганьсу не могли приступить к обучению, прежде чем не сделают копии своих учебников. В Китае были известны разнообразные кисти для каллиграфии, но основные письменные принадлежности для написания исламских текстов заимствовались из Ирана или Египта. Выбор материала для письма также определялся не местной китайской традицией, а скорее ближневосточной. Жёсткий пергамент являлся основным материалом для копирования рукописей, хотя в Поднебесной существовали различные сорта тонкой бумаги.

В наши дни образцы китайской исламской каллиграфии часто можно встретить на тонкой рисовой бумаге, выполненные с помощью деревянных шпателей и кисточек с коротким ворсом.

Наиболее популярным стилем арабской каллиграфии стал «сини», что можно перевести с арабского языка, как «китайский». В принципе этим термином можно обозначать любой вид исламской каллиграфии в Китае, но отличительной чертой «сини» является закруглённый и плавный шрифт со свободным пространственным расположением букв, длинными и широкими изогнутыми линиями. Этим шрифтом часто пишут тасмию (басмаллу) или айаты, которые обычно помещаются над главным входом в мечеть. Также стилем «сини» часто изображают слова шахады в виде павлиньего хвоста, например, который помещают над михрабом. Применительно ко многим китайским современным мечетям можно заметить сочетание обоих стилей: традиционного арабского почерка «насха», «куфи» и местного «сини».

Сегодня «сини» используется почти повсеместно на востоке Китая. Чуть меньше этот стиль каллиграфии распространён в провинциях Ганьсу, Нинся, Шаньси.

Практически каждый краеведческий и исторический музей в провинциях, где проживают мусульмане, включая и Иньчуань, имеет разделы, посвященные быту, традициям, культуре местных мусульман. Среди экспонатов встречаются образцы каллиграфии, работы по стеклу и фарфору, надписи и изображения, выполненные в изящной форме на тканях. Конечно, обязательно выставляются копии текстов Корана.

В последние десятилетия китайские официальные деятели и ученые стараются уделять больше внимания сохранению культурно-религиозного наследия. Это находит выражение в реставрации и ремонте зданий мечетей, кубб, мазаров — представляющих шедевры средневековой китайско-мусульманской архитектуры, в поощрении каллиграфического искусства, в организации постоянных и временных выставок народного творчества. В связи с этим, особый интерес представляют святыни и культовые исламские места

проживающей достаточно компактно общины хуэйцзы — китайских мусульман Нинся-Хуэйского автономного района.

Можно сделать вывод, что Инчуань как центр китайского мусульманства формировался под воздействием разных исламских народных течений, что нашло отражение в деятельности на его территории суфийских братств, прежде всего накшбандийи с двумя ее основными направлениями — хафийа и джахрийа. Они, выйдя из Центральной Азии и Синьцзяна, нашли здесь благодатную почву и приобрели значительное число адептов. В то же время этот регион, не являясь частью тюркского или монгольского мира, тяготел к связям с Ближним Востоком, и прежде всего с арабами. Это обусловлено тем, что местные мусульмане, утратив генеалогические сведения и смешавшись с китайским этническим элементом, предпочитают ассоциировать себя с ближневосточными предками и китайцами, выражая тем самым определенное противопоставление другой части последователей ислама в Китае.

Святыни и культовые исламские места китайских мусульман Нинся-Хуэйского автономного района отличаются давней историей и своеобразием архитектуры, которая, несмотря на заимствование принципов распределения зданий внутри комплекса мечетей в соответствии с требованиями мусульманского культа, сохраняют принципы строительства и архитектуры, сложившиеся в Китае с древности.

Список литературы

1. Палладий. О Магометанах в Китае / Палладий // Труды членов Российской духовной миссии в Пекине. Т. IV. — Санкт-Петербург : Тип. В. Безобразова и К°, 1866. — С. 437—460.

2. Васильев, В. П. О движении магометанства в Китае / В. П. Васильев // Дунгане: история и культура: российские дореволюционные работы о дунганах / сост. М. Р. Мадиван ; отв. ред. О. И. Завьялова ; Ин-т восточных рукописей (Азиатский музей) РАН ; Ин-т Дальнего Востока РАН. — Москва : Наука : Восточная литература, 2017. — С. 53—78.

3. Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. Т. 2. Мифология. Религия/ гл. ред. М. Л. Титаренко ; Ин-т Дальнего Востока. — Москва : Восточная литература, 2007. — 869 с.

4. Землеведение К. Риттера. География стран Азии, находящихся в непосредственных сношениях с Россией. Восточный или китайский Туркестан / пер. В. В. Григорьева. — Вып. 1. — Санкт-Петербург : Печатня В. Головина, 1869. — 560 с.

5. Резван, Е. А. Между Туркестаном и Тибетом: салары / Е. А. Резван. — Санкт-Петербург : МАЭ РАН, 2010. — 409 с.

6. Ши Шу. Проблемы проникновения и начального этапа существования в Китае христианства и ислама в китайской науке XX в. : автореф. дис. … канд. филос. наук / Ши Шу. — Санкт-Петербург : С.-Петерб. гос. ун-т., 2006. — 16 с.

7. Guanglin, Zhang. Islam in China / Zhang Guanglin.— China Intercontinental Press, 2005.— 126 p.

8. Guiping, Yang. Islamic Art in China / Yang Guiping. — China Intercontinental Press, 2012. — 173 p.

9. Li, Hua. Materials in the *Manwen lufu* regarding hui Muslim migrants to Xijiang / Hua Li // Studies on Xinjiang Historical Sources in the 17—20th Centuries / ed. by J.A. Millward, Shinmen Yasushi, Sugawara Jun. — Tokyo : The Toyo Bunko. 2010. — P. 218—236

10. Zarcone, Th. Sufi private family archives: regarding some unknown sources on the intellectual history of sufi lineages in XX century Xinjiang / Th. Zarcone // Studies on Xinjiang Historical Sources in the 17—20th Centuries / ed. by J.A. Millward, Shinmen Yasushi, Sugawara Jun. — Tokyo : The Toyo Bunko, 2010. — P. 140—161.

11. Дин, Х. Ал-Муслимуна ас-синийуна фи-л-карн ал-ишрин = Китайские мусульмане в XX веке / Х. Дин, Г. Чжан. — Иньчуань : Нинся жэньминь чубаньшэ, 2013. — 227 с.

12. Ли, В. Каумийа хуай фи-с-Син = Национальность хуэй в Китае / В. Ли. — Иньчуань : Нинся жэньминь чубаньшэ, 2013 — 195 с.

Сведения об авторах

Герасимов Игорь Вячеславович — доктор исторических наук, профессор кафедры истории стран Ближнего Востока Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербург, Россия. *igorfarouh@yandex.ru*;

Пан Татьяна Александровна — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института восточных рукописей РАН, заведующая отделом Дальнего Востока, Москва, россия. *ptatiana@inbox.ru.*

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 9 (443).
Philosophy Sciences. Iss. 58. Pp. 37—45.

The formation of Muslim communities in China and the Muslim shrines in Yinchuan (Ningxia-Hui autonomous region, China)

I.V. Gerasimov
Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia. igorfarouh@yandex.ru;

T.A. Pan
Institute of Oriental Manuscripts RAS, Moscow, Russia. ptatiana@inbox.ru

The article deals with some aspects of the history of Islam in China, the emergence of immigrants who transmitted the Islamic knowledge, the formation of the Hui people, the activities of Sufi fraternities in China in the past and present. Special attention is paid to the shrines — mosques, *kubbas* and museums in Inchuan, which contain exhibits that highlight the life of the Islamic community in this region.

Keywords: *Islam, Yinchuan, mosques, Sufism, Naqshbandiyya*.

References

1. Palladij. O Magometanakh v Kitae [About Mohammedans in China]. *Trudy chlenov Rossiiskoi dukhovnoi missii v Pekine* [Works of the members of the Russian Spiritual Mission in Beijing]. St. Petersburg, Tipografia V. Bezobrrazova i K°, 1866. Pp. 437—460. (In Russ.).

2. Vasiliev V.P. O dvizhenii magometastva v Kitae [On the Mohammedan movement in China]. *Dungane: istoriia i kultura: rossiiskie dorevolutsionnye raboti o dunganakh* [Dungans: history and culture: Russian pre-revolutionary works about the Dungans]. Moscow, Vostoshnaya literatura, 2017. 335 p. (In Russ.).

3. *Dukhovnaia kultura Kitaia. T. 2. Mifologiia. Religiia* [Spiritual culture of China. Vol. 2. Mythology. Religion]. Moscow, Vostoshnaya literatura, 2007. 869 p. (In Russ.).

4. *Zemlevedenie K. Rittera. Geographia stran Azii, nakhodiaschikhsia v neposredstvennykh snosheniakh s Rossiei. Vostochnyi ili kitaiskii Turkestan* [Land Studies by K. Ritter. Geography of Asian countries in direct relations with Russia. Eastern or Chinese Turkestan]. Iss. 1. St. Petersburg, Pechatnia V. Golovina, 1869. 560 p. (In Russ.).

5. Rezvan E.A. *Mezhdu Turkestanom i Tibetom: salary* [Between Turkestan and Tibet: Salars]. St. Petersburg, MAE RAN, 2010. 409 p. (In Russ.).

6. Shi Shu. *Problemi proniknovenia i nachalnogo etapa suschestvovania v Kitae khristianstva i islama v kitaiskoi nauke 20 v.* [Problems of penetration and the initial stage of existence of Christianity and Islam in China in the Chinese science of the 20th century]. Abstact of thesis. St. Petersburg, 2006. 16 p. (In Russ.).

7. Guanglin Zhang. *Islam in China*. China Intercontinental Press, 2005. 126 p.

8. Guiping Yang. *Islamic Art in China*. China Intercontinental Press, 2012. 173 p

9. Li Hua Materials in the *Manwen lufu* regarding hui Muslim migrants to Xijiang. *Studies on Xinjiang Historical Sources in 17—20th Centuries*. Tokyo, The Toyo Bunko, 2010. Pp. 218—236.

10. Zarcone Th. Sufi private family archives: regarding some unknown sources on the intellectual history of sufi lineages in 20th century Xinjiang. *Studies on Xinjiang Historical Sources in 17—20th Centuries*. Tokyo, The Toyo Bunko, 2010. Pp. 140—161.

11. Ding Hong, Zhang Guote. *Al-muslimuna al-siniuna fi al-qarn al-'ishrin* [Chinese Muslims in the 20th century]. Inchuan, Ninsia djenmin chubanshe, 2013. 227 p. (In Arabian).

12. Li Wanhua. Qaumiya hui fi al-Sin [Hui nationality in China]. Inchuan, Ninsia djenmin chubanshe, 2013. 195 p. (In Arabian).

Вестник Челябинского государственного университета. 2020. № 9 (443).
Философские науки. Вып. 58. С. 46—50.

УДК 113/119(575.1)
ББК 86.38
DOI 10.47475/1994-2796-2020-11007

Ислам в эволюции общественно-политических взглядов узбекских джадидов, их роли в формировании идеи национальной независимости

К. Б. Шадманов
Бухарский государственный медицинский институт имени Абу Али Ибн Сино, Бухара, Узбекистан

В статье автор размышляет о джадидах начала XX века, роли и месте джадидского движения в истории социально-философского мышления в Туркестане в качестве огромной общественно-политической силы и ведущей идеологии своего времени. Автор утверждает, что основной причиной возникновения джадидизма как просветительского, общественно-политического движения является феномен внутренней обстановки Туркестана и выявляет социально-политические факторы, повлиявшие на формирование социальной идеи движения джадидов, мировоззрения этого политического движения. Особо подчеркивается, что джадиды особое внимание обратили на то, что туркестанская молодежь должна знать о своем времени и оценивать время историческое, изучать науку и технику, изучать язык, быть свободной от равнодушия, безразличия, фанатизма и правильно понимать суть учения Ислама.

Ключевые слова: *жадид, мышление, историческое время, стратегия, формирование, язык, религия.*

Одним из важнейших условий формирования гармонично развитого молодого поколения, а также стабильной социально-духовной среды, является всестороннее изучение и пропаганда научного и духовного наследия просветителей, поэтов и ученых прошлого. Поэтому «мы должны уделять особое внимание бесценному наследию наших великих ученых и писателей, святых, чтобы привить мужеству наших предводителей и деятелей умы молодежи, укрепить их чувство национальной гордости и гордости» [9]. С этой точки зрения концептуальные идеи узбекских джадидов о реформе общества, о просвещении звучат как никогда актуально в сегодняшней стратегии и широкомасштабной модернизации нашей страны.

В научной среде последнего времени весьма популярным стали публикации на темы, связанные с историей движения джадидизма, в целом, и узбекских джадидов начала XX века, в частности, раскрывающие такие социально-философские идеи джадидов, как общественное сотрудничество, формирование гармонично развитого поколения, вопросы родного языка и религии, отношения семьи и брака, вопросы свадеб и ритуалов, воспитание детей и пр. При этом, особый акцент в этих работах делается на: а) выявление социальных и политических факторов, повлиявших на формирование социальной идеи движения джадидов, мировоззрения политического движения; б) исследование онтологического, гносеологического, рационалистического и гуманистического антропоцентризма на основе анализа произведений и статей джадидов и, на основе этого, изучение философского значения наследия джадидов; в) изучение идей социальной роли религиозных и светских наук в развитии общества через их связь с исламом и учения тасаввуф; г) обоснование роли джадидов в изучении основ истории нашей национальной государственности, общественно-политической идеи независимости и объективных и субъективных факторов ее достижения; д) философский анализ социальных и моральных идеалов джадидов, таких как совершенный человек, язык, процветание, религия и социальная функция, семья и брак, образование молодежи [1—4].

Затрагивая идею движения джадидизма и его сущности следует непременно исследовать вопросы роли и места джадидского движения в истории социально-философского мышления на Востоке в качестве огромной общественно-политической силы и ведущей идеологии. Хотя в возникновении данного движения прослеживается влияние различных зарубежных прогрессивных общественно-политических, философских, религиозных течений, все же основной фактор, обеспечивающий это движениекак процесс научного пробуждения, почва и условия возникли именно в самом крае — Туркестане начала XX века.

Прежде чем говорить о сущности джадидского движения, необходимо беспристрастно изучить и оценить истинное предназначение, цели и предпосылки даного движения, именуемого как «белые пятна» отечественной истории. Данная научная

проблема все ещё ждет своего фундаментального решения. Ибо, идеологические противники до недавнего времени называли джадидизм только просветительским движением. Целью данного определения, на наш взгляд, было сужение круга понятия джадидизма, недопускание захвата умов какой-либо другой идеологией кроме социалистическо-коммунистической. Именно поэтому идеологические оппоненты рассматривали движение джадидидов как мелко буржуазно-либеральное, националистское движение, выражающее идеологию мелких буржуа. На самом же деле, джадидизм, во-первых, смог охватить все слои населения, послужил идеологией возрождения, во-вторых, вел борьбу за независимость, в-третьих, Туркестанская автономия, образованная по его инициативе и непосредственному участию, была первым результатом практических действий на пути к этому, в-четвертых, джадиды координировали сферу образования и культуру, прессу в плоскости их общественно-политических целей.

Основной причиной возникновения джадидизма как просветительского, общественно-политического движения является феномен внутренней обстановки Туркестана, который, в свою очередь, предстает как результат завоевания Средней Азии Российской империей во второй половине XIX века и негативных общественно-политических последствий этого завоевания.

При освещении объективных и субъективных причин возникновения джадидского движения в качестве основы были вязты труды джадидов и близких к ним по духу просветитетелей, как «Наводир ал-вақое» («Редкостные события») Ахмада Дониша, историка Мирза Мухаммад Абдулазим Сомий Бустоний «Тарихи салотини мангитийа дор уссалтана и Бухорои шариф» (История мангитских правителей в султанате Бухары), историка Мирза Мухаммада Абдулазима Сони Бустони,«Тарихий Салимий» («История Салими») историка Мирзо Салимбека ибн Мухаммада Рахима, а также сочинения «Баёнати сайёҳи ҳинди» («Мемуары индийского путешественника») и «Мунозара» («Обсуждение») Абдурауфа Фитрата.

Как отмечают философы, несмотря на то, что джадидизм возник намного позже, чем, к примеру, французское просветительство, он сыграл положительную роль в культурной и просветительской жизни Узбекистана дореволюционнго периода [6, с. 74]. Хотя в философских трудах джадидов имели место мистические суждения о том, что разум связывает человека с Богом, они все же отмечали, что разум, с одной стороны, психологический процесс, с другой стороны, является продуктом внешнего воздействия, воспитания и образования. Джадиды, продолжая философию Фараби и Ибн Сины, раскрыли пути к пониманию диалектического единства человеческого разума и бытия. По мнению джадидов, единство разума и бытия находится в божественном разуме. Следовательно, они, исходя из общественно-политической и идеологической обстановки своего времени, стремились сохранить научно-рационалистическое мышление и совместить научные понятия с религиозными убеждениями. С этой точки зрения они верили, что не может быть никакого конфликта между философскими выводами и Кораном.

Начало XX века в Туркестане ознаменовалось целым всплеском блестящей плеяды ученых-просветителей — джадидов, выросших на фундаменте сокровищницы идей и учений периода Ренессанса IX—XII и XV веков древненй земли Узбекистана. Здесь появились целые региональные школы и лидеры движения джадидизма как Абдурауф Фитрат и Файзула Ходжаев — основатели и идейные вдохновители движения младобухарцев в Бухаре, Бехбуди — в Самарканде, основатели младохивинцев Бобо Охунраимов и Хусайнбек в Хиве, Мунавваркори в Ташкенте [1; 2].

Хотя джадиды начали свою деятельность в узких рамках просветительства на начальном этапе своего движения, но со временем джадидизм превратился в политическое движение, которое ставило перед собой задачи реформирования и перестройки общества и власти. Это привело к тому, что по инициативе джадидов в Татарстане была создана партия «Совет мусульман», в Туркестане — «Шурои Исломия» («Исламский совет»), в Бухаре — партия «Младобухарцы», а в Хиве — «Младохивинцы». На наш взгляд, усиление активности движения джадидов, судя по их программе, и оформление их в политическое движение имело две причины: во-первых, кризис джадидского движения в 1914—1915 гг., связанный с закрытием новометодных школ, препятствие со стороны правительства деятельности джадидов в борьбе с мракобесием и невежеством. Во-вторых, к движению джадидов примкнуло новое течение молодых людей, получивших образование и зарубежный опыт. И в результате они уже не ограничились лишь кругом культурных вопросов, а потребовали поставить перед движением конкретные политические задачи, как сокращение налогов, ограничение притеснений со стороны чиновников, облегчение жизни дехкан и пр.

Рассматривая джадидизм как прогрессивное движение своего времени, можно увидеть, что все грани деятельности этого движения были подчинены, в первую очередь, общественно-

политическим целям. Это, в свою очередь, позволяет нам понять как они воспринимали идею национального развития и факторов, продвигающих его вперед. Все ведущие представители узбекских джадидов прекрасно понимали, что основными факторами национального развития являются национальный менталитет, национальный язык, национальное возрождение и самосознание, вопросы нации и религии, проблемы обретения социально-экономических и политических прав широкими слоями населения. По мнению джадидов, основу национального развития составляет дух нации и его бодрость. Стоит отметить при этом, что джадиды смогли открыть глаза, ум и сердца прогрессивной части населения через свои религиозно-философские взгляды, выкристаллизовавшиеся на фундаменте прогрессивных идей Ислама. Своими выступлениями и в полемике с оппонентами они пытались показать, что все существующее отвечает интересам человека. Они обосновали тот факт, что для человека абсолютно неправильно отказываться от всего просто так, без усилий, и что человеку нужна наука, чтобы удовлетворить свои собственные потребности, чтобы жить безбедно. Они хорошо понимали необходимость светского образования для эффективного использования, производства и обработки ресурсов земли (поверхностных и подземных), использования и создания современного оборудования для этого. Джадиды особое внимание обратили на то, что туркестанская молодежь должна знать о своем времени и оценить время историческое, изучать науку и технику, изучать язык, быть свободной от равнодушия, безразличия, фанатизма и правильно понимать суть учения Ислама.

Своими научно-обоснованными взглядами они решительно критиковали те консервативные круги ученых, которые пытались приспособить сущность Ислама своим собственным интересам, которые не хотели, чтобы учитывалось все прогрессивное и человечное, что было выработано в исламских законах. Модернизация Ислама на основе его защиты от религиозного мракобесия и рационального подхода к религии, а также развития передовой науки и техники как основы прогресса, создание акционерных обществ, которые являются основой для развития и прогресса общества, инвестиций, достижения частной собственности, свободного доступа к банковскому и финансовому капиталу определили актуализацию живой реальности как идеологии построения сильной демократической национальной государственности. Эти их взгляды и идеи должны были изменить некоторые устаревшие религиозные правила, приспособив их к духовному и экономическому развитию в новой ситуации социального и культурно-духовного подъема общества начала XX века в крае, привить в умы и сердца широкой общественности и, прежде всего, молодежи, представления о свободе, независимости, самоопределении и, таким образом, подвести народную мысль изгнать колонистов из Туркестана. При этом джадиды, опираясь на прогрессивно мыслящую молодежь и уделяя особое внимание на изучение языков и научно-технический прогресс, тем самым, учитывая прошлое и настоящее Туркестана, представляли будущее следующим образом: сильная секулярная власть, неприкосновенность частной собственности. Государство, посроенное ими, должно было с уважением относиться к Исламу, но в то же время быть толерантным к свободному развитию всех культурных направлений.

Джадиды мечтали поднять культурный уровень народа до уровня мирового сообщества, для этого же, по их мнению, молодежь должна была учиться в самых лучших учебных заведениях Европы. Они прекрасно осознавали, что будущее государства в руках молодежи и, обращаясь к ней, джадиды призывали ее к борьбе за суверенное развитие нации. Джадиды также ратовали за то, чтобы их родной язык имел равноправный статус с русским языком. Они подняли этот вопрос на V съезде Советов Туркестана в апреле 1918 года.

Размышляя о сущности и задачах религии, джадиды глубоко понимали не только Ислам, но и все мировые религии. Например, видный представитель джадидов Бехбуди пишет, что «жить в мире без религии, лишено человечности и культурности. Без веры трудно стать культурным» [7]. По Бехбуди, вера связана с психологией человека, и не бывает человека без веры. Представители разных конфессий отличаются друг от друга своими убеждениями. Это были довольно прогрессивными и даже революционными идеями своего времени. Джадиды пропагандировали и соблюдали религиозную терпимость, свободу совести. Они лояльно относились к межконфессиональным бракам: «каждый мусульманин вправе заключать брак с народами другой веры» [8].

В общественных взглядах джадидов широкое место получили также и вопросы семьи и семейных отношений. Они считали, что без построения основ семьи, без полноценного воспитания детей нельзя реформировать общество. Эти идеи выражены Фитратом так: «Благополучие и почет каждой нации, несомненно, зависит от внутренней дисциплины и согласия этого народа. Мир и согласие же опирается на дисциплину семей этой нации. Где семейные отношения опираются

на сильную дисциплину, там и страна, и нация будут сильными» [5, с.4]. «Стремление народа к движению, государственности, быть счастливым и уважаемым, быть мужественным, впасть в бедность при недостатках, облачиться в одежду смиренности и влачить ношу несчастья и остаться без внимания, зависеть от других, быть их рабом и узником, все это зависит от воспитания, которое они получили от родителей с самого детства» [5, с. 336].

Резюмируя вышеизложенное, можно сделать следующие выводы:

1. Движение джадидов сформировалось в условиях тяжелой общественно-политической обстановки в Центральной Азии, и, в частности, Туркестане и сыграло большую роль в формировании в национальном сознании коренного населения идей независимости, патриотизма, национального самосознания, просветительства, свободы, равенства, справедливости;

2. Хотя в философии джадидов непосредственно вопросы онтологии и гносеологии встречаются мало, в ней четко прослеживается единство общих принципов познания бытия, как научность, историзм, логичность, универсальность, идейность. Философское мировоззрение джадидов по своей сути было направлено на объединение народа вокруг одной идеи в качестве силы, способной обобщить социально-исторический опыт и показать будущее общества;

3. Огромной заслугой джадидов было то, что они боролись за сплоченность народно-освободительного движения. Согласно концепции джадидов, основным требованием независимости было объединение мудрого старшего поколения и энергичной молодежи. Джадиды завоевали доверие народа, в первую очередь тем, что они в качестве национал-демократов разработали своеобразную концепцию построения национального государства в Туркестане, сформировали идеологию освобождения Родины от колонизаторов, вышли на политическую арену как альтернативная сила тоталитаризму и власти большевиков, осуществили огромную деятельность в создании демократических механизмов обновления жизни общества.

В настоящее время, когда благодаря независимости в Узбекистане возрождаются подлинно национальные ценности, объективное и беспристрастное изучение феномена джадидизма как особого этапа в отечественной истории в борьбе за независимость не только в историческом аспекте, но и его социально-философских основ является одной из важных и актуальных задач, ожидающих еще своего фундаментального освещения и осмысления.

Список литературы

1. Абдивоҳидов, С. А. Жадидчилик ҳаракатининг ижтимоий-сиёсий жиҳатлари ва ҳозирги замон = Социально-политические аспекты движения джадидов и современность : автореф. дис. … д-ра философии / С. А. Абдивоҳидов. — Самарканд, 2019. — 44 с.

2. Ашурова, Х. С. Самарканд жадидларининг ижтимоий-сиесий карашлари = Социально-политические взгляды джадидов Самарканда : автореф. дис. ...д-ра философии / Х. С. Ашурова. — Самарканд, 2019. — 46 с.

3. Ахмедов И. Н. Социально-филос.анализ закономерностей формирования, развития и действия национальной идеи : автореф. дис. … д-ра философии / И. Н. Ахмедов. — Самарканд, 2020. — 48 с.

4. Хамдамова, С. С. Марказий Осиеда 19 аср охири 20 асрнинг бошларида бадиий адабиетда фалсафий-маърифий гояларининг намоен булиш феномени = Феномен появления философских и просветительских идей в литературе ЦА XIX—XX веков : автореф. дис. …д-ра философии / С. С. Хамдамова. — Самарканд, 2020. — 50 с.

5. Фитрат, Абдурауф. Танланган асарлар / Абдурауф Фитрат. — Ташкент, 2006. — 336 с.

6. Турдиев, Ш. Жадидизм масаласига бағишланган мунозара / Ш. Турдиев // Ўзбек тили ва адабиёти. — 1998. — 2-сон.-Б. 74.

7. Облоқулов, А. Аввалги мусулмонлардаги маданият / А. Облоқулов // Зарафшон. — 1997. — 15 июль.

8. Қосимов, С. Беҳбудий ва жадидчилик / С. Косимов // Ўзбекистон адабиёти ва санъати. — 1990. — 26 янв.

9. Обращение Президента Республики Узбекистан Ш. Мирзиеева Олий Мажлису. 2018, 29 декабря. // Народное слово. 2018. — № 271—272 (7229-—7230). — С. 3.

Сведения об авторе

Шадманов Курбан Бадриддинович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой Бухарского государственного медицинского института имени Абу Али Ибн Сино, Бухара, Узбекистан *qurbonjonsh@gmail.com.*

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 9 (443).
Philosophy Sciences. Iss. 58. Pp. 46—50.

Islam in the evolution of socio-political views Uzbek Jadids, their role in shaping the idea national independence

K.B. Shadmanov
Bukhara State Medical Institute named after Abu Ali Ibn Sino, Bukhara, Uzbekistan.
qurbonjonsh@gmail.com

In the article, the author reflects on the Jadids of the early XX century, the role and place of the Jadid movement in the history of socio-philosophical thinking in Turkestan as a huge socio-political force and leading ideology of its time. The author claims that the main reason for the emergence of Jadidism as an educational, socio-political movement is the phenomenon of the internal situation in Turkestan and identifies the socio-political factors that influenced the formation of the social idea of the Jadid movement, the worldview of this political movement. It is especially emphasized that the Jadids paid special attention to the fact that the Turkestan youth should know about their time and appreciate the historical time, study science and technology, study the language, be free from indifference, indifference, fanaticism and correctly understand the essence of the teachings of Islam.

Keywords: *jadid, thinking, historical time, strategy, formation, language, religion*.

References

1. Abdivoҳidov S.A. *Sotsial'no-politicheskie aspekty dvizheniya dzhadidov i sovremennost'* [Socio-political aspects of the Jadid movement and the present]. Abstract of thesis. Samarkand, 2019. 44 p. (In Uzbek.).
2. Ashurova Kh.S. *Sotsial'no-politicheskie vzglyady dzhadidov Samarkanda* [Socio-political views of the Jadids of Samarkand]. Abstract of thesis. Samarkand, 2019. 46 p. (In Uzbek.).
3. Akhmedov I.N. *Sotsial'no-filos.analiz zakonomernostei formirovaniya, razvitiya i deistviya natsional'noj idei* [Socio-philosophical analysis of the patterns of formation, development and action of national ideas]. Samarkand, 2020. 48 p. (In Uzbek.).
4. Khamdamova S.S. *Fenomen poyavleniya filosofskikh i prosvetitel'skikh idei v literature TsA XIX—XX vekov* [The phenomenon of the emergence of philosophical and educational ideas in the CA literature of the XIX—XX centuries]. Samarkand, 2020. 50 p. (In Uzbek.).
5. Fitrat Abdurauf. *Tanlangan asarla*. Tashkent, 2006. 336 p. (In Uzbek.).
6. Turdiev Sh. Zhadidizm masalasiga baғishlangan munozara. *Ўzbek tili va adabieti*, 1998, 2-son.-B. 74. (In Uzbek.).
7. Obloқulov A. Avvalgi musulmonlardagi madaniyat. *Zarafshon*, 1997, July 15. (In Uzbek.).
8. Қosimov S. Beҳbudii va zhadidchilik. *Ўzbekiston adabieti va san»ati*, 1990, January 26. (In Uzbek.).
9. Obrashchenie Prezidenta Respubliki Uzbekistan Sh. Mirzieeva Olii Mazhlisu. 2018, 29 dekabrya [Address of the President of the Republic of Uzbekistan Sh. Mirziyoyev to the Oliy Majlis. 2018, December 29]. Narodnoe slovo [People's word], 2018, no. 271—272 (7229—7230), pp. 3. (In Uzbek.).

Вестник Челябинского государственного университета. 2020. № 9 (443).
Философские науки. Вып. 58. С. 51—55.

УДК 297
ББК 86.2

DOI 10.47475/1994-2796-2020-11008

Механизмы формирования коллективной идентичности и социальные институты в алевизме[1]

Д. В. Жигульская
Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова,
Институт востоковедения РАН, Москва, Россия

Статья посвящена проблеме коллективного сознания и разновидностям социальных институтов в алевизме — народной форме ислама в Турции. Для алевизма характерно отрицание внешней обрядности ислама, практически полное отсутствие письменной традиции и синкретический характер вероучения, в основе которого лежит вера в триединство Бог-Мухаммед-Али. Жизнь в сельской местности на удалении от больших городов, а также эндогамный характер общины обусловили появление различных социальных механизмов и институтов, регламентирующих отношения между членами общины и закрепленных в алевитской доктрине. В статье подробно рассматриваются джем (тур.cem) как ключевой элемент алевитского ритуала, а также социальные институты — дюшкюнлюк (тур. düşkünlük) и мусахиплик (тур. musahiplik), характерные для всех общин алевитов и их региональные разновидности. В заключении приводится анализ влияния этих институтов на процесс формирования и сохранения коллективной идентичности.

Ключевые слова: *алевизм, ислам, Турция, идентичность, религиозные меньшинства, социальные институты.*

Турецкая Республика — светская страна, большинство населения которой исповедует суннитский ислам. При этом религиозная традиция в Турции весьма разнообразна, наряду с христианами и иудеями, общинам которых присвоен правовой статус религиозных меньшинств, в Турции традиционно проживают немногочисленные представители иных религий (например, езиды и бахаи). Ислам в Турции также «немонолитен», но представлен различными течениями, среди которых алевиты — наиболее многочисленное несуннитское меньшинство в стране. Вместе с тем алевиты официально не признаны меньшинством, а их община, по различным оценкам, насчитывает от 10 до 15 млн человек.

Определяя время возникновения алевизма на территории Анатолии, необходимо рассматривать два периода: приход части тюркских племен в Малую Азию в XI—XII вв., а также апофеоз антиосманской борьбы шиитов в Малой Азии и Азербайджане в XV—XVI вв.

Стоит отметить, что до XVI в. на восприятие ислама среди тюрков Восточной Анатолии существенное влияние оказывали доисламские верования, в том числе шаманизм, буддизм, манихейство и др. Отдельно необходимо подчеркнуть значение суфизма в процессе оформления алевитского вероучения. Есть все основания полагать, что в качестве самостоятельного явления алевизм возник лишь в XVI в. и испытал на себе серьезное влияние династии Сефевидов [1].

Культ почитания и любви к имаму Али и его семье заложен в основу алевитского вероучения. Алевиты отрицают внешнюю обрядность ислама. Они верят в триединство *Бог— Мухаммед— Али (тур. Hak — Muhammed — Ali).* Коран для алевитов — священная книга. Для алевизма характерна вера в божественное воплощение во всех живых существах (как в людях, так и в животных, насекомых и т. д.) и отдельных элементах природы, этот принцип называется *«вахдет-и-вуджут» (тур. vahdet-i vucut)* или *«единство сущего»*. Кроме того, алевиты верят в переселение душ — *«тенасюх» (тур. tenasuh)*.

В Османской империи алевиты подвергались жестоким притеснениям, гонениям со стороны властей, их считали еретиками. Опыт долгого сосуществования с доминирующей религиозной традицией нашел свое отражение в комбинации мистической философии и религиозной доктрины, принципа равенства и согласия между полами, которые проявили себя во всем многообразии форм религиозного ритуала, а также обусловили возникновение различных социальных институтов, регулирующих отношения между членами общины.

Стоит отметить, что алевизм в Турции также неоднороден. Можно выделить различные группы и субгруппы в алевитском сообществе. Наиболее

[1] Работа выполнена при поддержке гранта Президента РФ для молодых ученых-кандидатов наук МК-636.2020.6.

упрощенная классификация проходит по этническому признаку — алевиты-турки, алевиты-курды и малочисленная группа арабских алавитов (нусайритов) Турции, которая весьма существенно отличается от остальных групп в плане вероучения и ритуала. Классификация на субгруппы происходит по принципу регионального деления или (как это происходит в случае алевитов-тахтаджи) традиционного рода деятельности. Ниже будут рассмотрены основополагающие социальные институты, распространенные среди всех групп алевитов и некоторые региональные модификации.

Алевитские радения, которые называются *айин-и джем (тур. ayin-i cem)* или просто *джем*, представляют собой ключевой элемент ритуала. Их цель — поклонение Богу и духовное обновление. Вместе с тем джем выполняет функцию общественного и индивидуального контроля: традиционно алевитские радения сочетали в себе образовательный и просветительский элементы. Во времена Османской империи джемы также выполняли важную роль судебного органа алевитов: этот факт объясняется тем, что алевиты никогда не обращались в османские суды, а все личные проблемы, семейные вопросы и трения, возникающие, между человеком и обществом, — обсуждались во время радений [2].

Наставник алевитской общины — *деде (тур. dede)* — управляет джемом. Алевиты верят, что *деде* находится на ступени общения с Богом — *хакикат.* Знание алевитских ритуалов и молитв, необходимое для становления на путь *тариката*, рядовые члены общины, которых называют *талибами (тур. talip)*, получают во время общения с *деде*. Алевитскую службу ведут 12 человек, включая самого наставника общины. В алевитских сообществах миф занимает место ритуала, где все церемонии являются имитацией архетипов, которые произошли в ином мире, вне времени. Каждому из них посвящается отдельный вид *джема.* В качестве примера можно привести *«гёргю джеми» (тур. görgü cemi),* который является своеобразной репетицией *судного дня (тур. hesap günü).*

Важнейшим социальным институтом в алевизме стоит считать *дюшкюнлюк (тур. düşkünlük). «Дюшкюн»* в переводе на русский язык означает «падший». Примечательно, что содеянный грех определяет степень «отверженности» человека и меру наказания, которое он должен понести. *«Тяжкими грехами» (тур. büyük günah)* считаются убийство, измена, воровство и т. д. Людей, совершивших такой грех, считают сбившимися с пути и буквально *«нарушившими клятву» (ikrarını bozmuş).* Их исключают из общины до истечения срока наказания. Таким образом, *дюшкюнлюк*, является одной из форм отлучения от социальной жизни и представляет собой важный контрольный механизм, который усиливает закрытость алевитского общества и ограничивает его контакты с внешним миром [3].

Еще один ключевой социальный институт в алевизме — институт побратимства *мусахиплик (тур. musahiplik)*. Его также называют *«братством в загробном мире» (тур. ahiret kardeşliği)* и *«братством на пути тариката» (тур. yol kardeşliği)* [4]. *Мусахиплик* — обязательное условие для того, чтобы встать на путь *тариката. Мусахип* должен быть женат и обычно старше 20 лет. Мужчин-мусахибов называют *«кардеш»,* а женщин — *«баджи»* [5]. Мусахибам не разрешается выдавать дочерей замуж в семью побратима, так как дети из таких семей считаются молочными братьями. Ответственность за совершение греха также делится пополам между мусахибами и автоматически распространяется на их семьи. В случае смерти одного из побратимов, второй берет на себя заботы о его семье.

Институт *мусахиплик* преимущественно состоит из одной ступени инициации, однако есть региональное исключение: у небольшой группы *алевитов-тахтаджи* он имеет четыре уровня градации, так называемые «врата»: *мусахиплик (тур. müsahiplik), пешинелик (тур. peşinelik), ашиналык (тур. aşinalık)* и *чигильдешлик/ чынгылдашлык (тур. çiğildeşlik/ çıngıldaşlık)* [6].

Мусахиплик у *алевитов-тахтаджи* представляет собой первую ступень на пути к становлению совершенным человеком и ничем не отличается от этого социального института у других общин алевитов. Стадия *ашиналык* следует за *мусахиплик*. Семьи *мусахибов* сближаются и хорошо узнают друг друга. Для того, чтобы стать *ашина* устраивается особая церемония. Для того, чтобы стать *ашина* проводится *джем*, в котором участвуют два *мусахиба* с женами. Обязательным условием является присутствие на церемонии пары, которая уже находится в статусе *ашина*. *Пешинелик* — следующая стадия за *ашиналык*. По-турецки этот термин буквально означает *«следовать друг за другом»,* вместе работать, делить горе и радость. Семьи, достигшие эту ступень, считаются *«старейшинами общины» (тур. yol büyüklüğü)* и во время собраний занимают почетные места впереди. Посвящение на стадию *пешинелик* также осуществляется на *джеме*, где происходит посвящение в *мусахибы* и *ашина*. Последние «врата» — *чигильдешлик*. Слово *«çiğin»* по-турецки означает спина. Две семьи, которые получили статус *«çiğindeş»/«çiğildeş» (тур.*

«товарищ, спутник»), считаются абсолютными побратимами, достигшими состояния совершенного человека. В алевизме существует понятие *«умереть, не умирая» (тур. ölmeden ölmek),* то есть отказаться от всех жизненных соблазнов и постичь смысл бытия, очиститься от грехов, приблизившись к божественному состоянию [7].

Можно заключить, что понятие *«четверо врат»* у *алевитов-тахтаджи*, несомненно, несет в себе смысл духовного и социального родства и является механизмом контроля жизни общины. Эта практика способствует организации общественной структуры, а также формирует и развивает связи между отдельными семьями общины. Не вступить в статус *мусахиба* — означает быть выдворенным из сообщества, не иметь возможность участвовать в *джемах*, не считаться полноправным членом общины *тахтаджи*. Институт *мусахиплик* и три следующие за ним ступени нацелены на сохранение и передачу алевитского вероучения, упрочение чувства взаимопомощи и солидарности между членами общины. Вместе с тем необходимо подчеркнуть, что сегодня, ввиду значительных социально-экономических изменений в жизни турецкого общества, институт *мусахиплик* также был существенно видоизменен: для алевитов, живущих в больших городах он утратил свою былую практическую функцию, став скорее символом принадлежности к алевитской традиции.

Примечательно, что у *алевитов-курдов* наряду с традиционным институтом побратимства *мусахиплик,* характерным для всех групп алевитов, существует еще один институт «номинального родства». Он называется *кирвелик (тур. kirvelik)* и представляет собой важную систему социальной организации и взаимовыручки. Иногда проблемы, возникшие между семьями, решаются с помощью принятия статуса *кирве*.

Чтобы стать *кирве*, нужно взять на себя расходы по организации обряда и праздника обрезания ребенка из другой семьи. *Семьи-кирве* считаются ближе друг другу, чем родственники. Дети семей-кирве, как и дети семей-мусахибов, не могут жениться друг на друге [8].

Семья, которой предстоит организовать обряд обрезания ребенка, выбирает для него *кирве* и направляет посланника с яблоком или свечой к этому человеку. Человек, которому предлагают стать *кирве*, обязан принять приглашение. Отказ вызывает осуждение и порицание членами общины [9].

Институт *кирве алевитов-курдов* напоминает традицию духовного побратимства, распространенную у *арабских алавитов (нусайритов) Турции*, которая называется а*мджалык куруму* (тур. *amcalık kurumu*). Ее также можно сравнить с институтом побратимства *«мусахиплик»* у других групп алевитов. Термин «амджалык» происходит от турецкого слова «amca» и буквально означает «дядя по отцовской линии», хотя может использоваться как обращение к старшим в независимости от родственных связей. Эта традиция используется в качестве эффективного инструмента передачи религиозного знания младшим поколениям и предполагает временное нахождение и религиозное воспитание ребенка в семье определенного мужчины из общины, выбранного семьей юноши, которому, в свою очередь, предстоит постичь азы алавитского/нусайритского вероучения. Различные группы арабских алавитов практикуют трехступенчатый и упрощенный одноступенчатый ритуал.

На основании вышеизложенного можно заключить, что несмотря на некоторые региональные отличия, для всех групп алевитов Турции характерна сложная ступенчатая система социальных институтов, основанная на строгой иерархии внутри алевитского сообщества. Гонения со стороны османских властей и закрытый образ жизни сформировали и закрепили различные механизмы регуляции отношений внутри общины и ограничивали контакты ее членов с внешним миром. Эти механизмы были необходимы для предотвращения исчезновения или культурной и религиозной ассимиляции алевитов. Устная традиция передачи религиозных знаний обусловила многообразие ритуалов и религиозных практик. Сформированная на протяжении веков коллективная идентичность основывалась на поклонении имаму Али и почитании его семьи, идее равенства между мужчинами и женщинами, принципах справедливости, социальной ответственности и взаимовыручки. При этом необходимо подчеркнуть, что на протяжении XX века алевизм претерпел существенные изменения. После провозглашения Турецкой Республики и с постепенным вовлечением алевитов в политические, общественные и экономические процессы в стране, члены алевитского сообщества стали отдалятся от традиционной — религиозной коллективной идентичности и формировать новую — социально и политически-ориентированную идентичность. Традиционные социальные институты хотя и не исчезли полностью, в существенной мере потеряли свою значимость. Сегодня коллективное сознание алевитов строится на принципах демократического светского общества, гендерного равенства, борьбы с различного рода дискриминацией и социальной несправедливостью.

Список литературы

1. Melikoff, I. Hadji Bektach: un mythe et ses avatars. Genese et evolution du soufisme populaire en Turquie / I. Melikoff. — Leiden, 1998. — S. 162.
2. Zelyut, R. Anadolu Aleviliğinin Kültürel Kökeni / R. Zelyut. — Ankara : Türk Aleviliği, 2011. — S. 281.
3. Türkdoğan, O. Alevi-Bektaşi kimliği / O. Türkdoğan. — İstanbul : Timaş yayınları, 2006. — S. 66.
4. Bozkurt, F. Aleviliğin Toplumsal Boyutları / F. Bozkurt. — İstanbul : Yön Yayınları, 1990. — S. 84, 160.
5. Fığlalı, E. R. Türkiye'de Alevilik Bektâşîlik / E. R. Fığlalı. — Ankara : Selçuk Yayınları, 1996. — S. 314.
6. Önal, M. N. Muğla'da Alevi-Tahtacı Kültütü, Turkish Studies / M. N. Önal // International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic. — 2013. — Vol. 8/9. — P. 343—366.
7. Büyükokutan, A. Muğla Yöresi Alevi Türkmenlerinin Halk Edebiyatı ve Fokloru Üzerine Bir Araştırma : Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi / A. Büyükokutan. — Balıkesir : Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005. — S. 121—126.
8. Talip, T. Tunceli Aleviliğinde İnanç ve İbadet (Sarı Saltık Ocağı Örneği) : Yüksek Lisans Tezi / T. Talip. — İstanbul, 2006. — S. 164.
9. Öztürk, S. Tunceli'de Alevilik Üzerine Sosyolojik Bir Deneme : İstanbul Ün. Edebiyat Fak. Sosyoloji Bölümü Yayımlanmamış Mezuniyet Tezi / S. Öztürk. — İstanbul, 1972. — S. 96—97.

Сведения об авторе

Жигульская Дарья Владимировна — кандидат исторических наук, доцент кафедры политологии Востока, заместитель директора ИСАА Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, старший научный сотрудник Отдела истории Востока Института востоковедения РАН, Москва, Россия. *dvzhigulskaya@gmail.com*.

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 9 (443).
Philosophy Sciences. Iss. 58. Pp. 51—55.

Collective Identity Formation Mechanisms and social institutions in Alevism

D.V. Zhigulskaya
Lomonosov Moscow State University,
Institute of Oriental Studies RAS, Moscow, Russia. dvzhigulskaya@gmail.com

The article is devoted to the problem of collective consciousness and the varieties of social institutions in Alevism — a popular form of Islam in Turkey. Alevism is characterised by negation of the external ritualism of Islam, the almost total absence of a written tradition, and the syncretic nature of its religious doctrine, which is based on a belief in the trinity of God-Muhammed-Ali. Rural life far from the big cities and the endogamous nature of the community resulted in the emergence of various social mechanisms and institutions governing relations between members of the community and enshrined in Alevi doctrine. The article explores in detail the 'cem' as a key element of Alevi ritual and the social institutions of 'düşkünlük' and 'musahiplik', which are characteritstic of all Alevi communities, together with their regional variations. It concludes with an analysis of the impact of these instiutions on the formation and preservation of collective identity.

Keywords: *Alevism, Islam, Turkey, identity, religious minorities, social institutions*.

References

1. Melikoff I. *Hadji Bektach: un mythe et ses avatars. Genese et evolution du soufisme populaire en Turquie* [Hadji Bektach: a myth and voice avatars. Genesis and evolution of popular Sufism in Turkey]. Leiden, 1998. P. 162. (In French).
2. Zelyut R. *Anadolu Aleviliğinin Kültürel Kökeni* [Cultural Origin of Anatolian Alevism]. Ankara, Türk Aleviliği, 2011. P. 281. (In Turkish).
3. Türkdoğan O. *Alevi-Bektaşi kimliği* [Alevi-Bektashi identity]. İstanbul, Timaş yayınları, 2006. P. 66. (In Turkish).
4. Bozkurt F. *Aleviliğin Toplumsal Boyutları* [Social Dimensions of Alevism]. İstanbul, Yön Yayınları, 1990. Pp. 84, 160. (In Turkish).
5. Fığlalı E.R. *Türkiye'de Alevilik Bektâşîlik* [Alevi Bektashi order in Turkey]. Ankara, Selçuk Yayınları, 1996. P. 314. (In Turkish).

6. Önal M.N. Muğla'da Alevi-Tahtacı Kültütü, Turkish Studies [Alevi-Tahtacı Culture in Muğla, Turkish Studies]. *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 2013, vol. 8/9, pp. 343—366. (In Turkish).

7. Büyükokutan A. *Muğla Yöresi Alevi Türkmenlerinin Halk Edebiyatı ve Fokloru Üzerine Bir Araştırma* [A Research on Folk Literature and Folklore of the Alevi Turkmens of Muğla Region]. Thesis. Balıkesir, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005. Pp.121—126. (In Turkish).

8. Talip T. *Tunceli Aleviliğinde İnanç ve İbadet (Sarı Saltık Ocağı Örneği)* [Belief and Worship in Alevism in Tunceli (Sarı Saltık Ocağı Example)]. Thesis. İstanbul, 2006. S.164 (In Turkish).

9. Öztürk S. *Tunceli'de Alevilik Üzerine Sosyolojik Bir Deneme* [A Sociological Essay on Alevism in Tunceli]. Thesis. İstanbul, 1972. Pp. 96—97. (In Turkish).

Вестник Челябинского государственного университета. 2020. № 9 (443).
Философские науки. Вып. 58. С. 56—63.

УДК 130.2
ББК 87.667.1

DOI 10.47475/1994-2796-2020-11009

Предметно-энергийный аспект преодоления религиозного экстремизма

***Д. А. Зайцев*[1], *А. И. Мацына*[2]**

[1] *Филиал Военного учебно-научного центра Военно-воздушных сил «Военно-воздушная Академия имени Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина» в г. Челябинске, Челябинск, Россия*

[2] *Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия*

Авторы рассматривают проблему преодоления религиозного зкстремизма и терроризма исходя предположения о том, что идеология терроризма как одна из составных частей исламского радикализма паразитирует на исламе. Одна из мировых религий используется ими лишь как идеологическая и организационная оболочка для достижения сугубо политических целей. В связи с рассуждением на основе предметно-энергийного подхода А. Б. Невелева авторы делают предположение о возможном пути преодоления этих крайне опасных социальных явлений, ставших глобальной проблемой человечества.

Ключевые слова: *философия, терроризм, экстремизм, предметно-энергийный подход, преодоление, исламское государство, радикализм, ислам.*

Социальные явления экстремизма и терроризма характеризуются опасной динамикой роста. Анализ факторов, порождающих эти социальные явления, имеет огромное значение для решения проблемы их преодоления. Одним из таких факторов является религиозный; он требует как можно более глубокого объяснения на фоне очень частого использования современными террористами религиозной, и, в частности, исламской, окраски при формировании социально-опасной идеологии терроризма. Почему так происходит? Мы предполагаем, что идеология терроризма паразитирует на религиозной системе идей. В частности, исламский радикализм очень эффективно использует ислам, одну из мировых религий, в качестве организационной и идеологической оболочки для достижения сугубо политических целей. В связи с этим предположением было бы интересно рассмотреть сущность и особенности религиозного экстремизма как политического инструмента социального управления, в основании которого лежит не религиозное, а террористическое мировоззрение в религиозной оправе. Вполне возможно, что эти черты, рассмотренные нами хотя бы в первом приближении, позволят нащупать возможности преодоления мировым сообществом явления религиозного экстремизма как внутреннего содержания терроризма и «Исламского государства», ставшего сегодня олицетворением мирового зла.

Наше рассуждение стоит начать с беглого рассмотрения классификаций терроризма, которых на сегодняшний день сформировано достаточно много. В качестве оснований в классификациях, как правило, фигурируют цели, субъекты, объекты, формальные черты, масштабы террористических актов и идеология террористов. В связи с отсутствием объединяющей типологии, существующие классификации недостаточно полно отражают явление, но взаимодополняемы и могут быть использованы для формирования обобщенного подхода к рассмотрению экстремизма и терроризма. Так, терролог В. В. Лунев исходит из политической мотивации и смешения по различным признакам, рассматривая такие типы терроризма, как уголовный, националистический, воздушный и международный, причем два крайних выделяются им как разновидности уголовного терроризма в широком смысле [13]. Н. Д. Литвинов основывает свою классификацию на рассмотрении поставленных террористами целей [12]. Классификация В. Е. Петрищева различает террористическую деятельность по методам воздействия, характеру ее влияния, целям и используемым средствам [19]. Разнообразие и непоследовательность существующих классификаций указывают, в первую очередь, на многомерность содержания и множественность форм террористической деятельности. Существуют и отдельные классификации идеологических аспектов данного феномена. В частности, Ю. И. Авдеев делит терроризм на политический (правый и левый), националистический, религиозный и уголовный [1]. Некоторая противоречивость данной концепции в том, что все виды терроризма могут быть причислены к первой категории. Деление Н. И. Мелентьевой включает такие виды терро-

ризма, как идеологический (т. е. осуществляемый по политическим мотивам), этнический, религиозный, криминальный и индивидуальный [14], однако в данной классификации имеет место смешение критериев для выделения видов терроризма. Если индивидуальный терроризм фиксируется на основе субъекта уголовного деяния, то к остальным формам в качестве критериев применяются как субъектный состав, так и идеологический аспект уголовно наказуемого деяния. Более детальную и комплексную картину террористического деяния дает В. И. Василенко, который в качестве критериев рассматривает и цели террориста и его идеологию. При этом фиксируются политический, националистический, религиозный и криминальный терроризм [4]. При этом сепаратизм, как явление, имеющее в своей основе различные основания, может быть рассмотрен как подвид политического или националистического терроризма.

Обилие разноплановых классификаций приводит к эклектическому совмещению понятий. Однако можно отметить, что в большинстве классификационных систем большое значение придается идеологическому критерию, поскольку именно он позволяет глубже проникнуть в сущность явления и объемно показать причины террористической деятельности на уровне отдельного субъекта и общества. А значит, понять условия их устранения. На основании сказанного выше попробуем выделить несколько позиций для первоначального исследования поставленной нами проблемы. Во-первых, по объектному критерию можно выделить единственный тип — уголовный терроризм, который вполне возможно разбить его на множество самостоятельных направлений террористической деятельности. Во-вторых, по субъектному критерию можно выделить индивидуальный терроризм, групповой, организационный, государственный и международный. В третьих, по идеологическому критерию можно разделить терроризм на религиозный, политический, националистический и религиозный. Религиозный терроризм осуществляется поборниками определенного вероисповедания. В рамках данного исследования этот вид терроризма интересует нас в первую очередь. В отличие от консервативной сущности религиозного мировоззрения, группировки с религиозно окрашенным террористическим мировоззрением видоизменяются, трансформируясь с учетом текущей ситуации и технического развития. Это требует совершенствования методов рассмотрения данного сложного и динамично изменяющегося явления. Попробуем в качестве выразительного объекта исследования взять к рассмотрению исламский радикализм.

Являясь самой молодой из мировых религий, ислам находится в состоянии динамичного поиска путей своего развития. В большинстве исследований, посвященных изучению религиозного терроризма, имеющее исламское культурное обрамление, заметна тенденция к употреблению таких терминов, как «исламизм» или «исламский радикализм». При этом подразумевается не столько религия, сколько идеология и политическое действие со следующими характерными чертами: стремление к реставрации первоначальных исламских ценностей, жесткой установки на единство светского и религиозного, декларация «идеального» устройства общества и государства на принципах и законах шариата, полное отторжение чужих ценностей. Отмечается существование двух форм исламского радикализма — идеологической доктрины и социально-политической практики, направленной на создание «политических условий для применения исключительно исламских (шариатских) норм общественной жизни во всех сферах человеческой жизнедеятельности» [7]. При этом ультрарадикальный исламизм может существовать как в форме экстремизма, так и в форме терроризма.

Возникает вполне закономерный вопрос о взаимосвязи ислама и исламского радикализма, который может быть решен исходя из взаимоисключающих позиций. Наличие такой связи будет свидетельствовать о враждебной и насильственной природе ислама. Противоположная позиция предполагает, что ислам, как религия любви, справедливости и милосердия не имеет ничего общего с радикализмом и терроризмом, идеология которого попросту паразитирует на религиозном мировоззрении, решительно осуществляя подмену понятий и контекстов для прикрытия и маскировки своих противоправных действий и преступных замыслов. На наш взгляд, вполне обоснована точка зрения, согласно которой религия используется сепаратистами, националистами и криминалитетом как формальная организационная и идеологическая оболочка [7]. Внушительный перечень признаков действительно отличает идеологическую доктрину исламского радикализма от традиционного коранического ислама. В частности, радикализм отрицает единство мировой цивилизации, противопоставляя исламский мир всему мировому сообществу; проявляет нетерпимость в отношении инакомыслящим и инаковерующим; стремится к созданию государство на основе шариата; уверенность в необходимости «джихада» против безбожной власти; склонность к силовым методам миссионерской деятельности; готовность к сотрудничеству с откровенно

националистическими, сепаратистскими и экстремистскими силами [22].

Одна из главных радикалистских идей предполагает формирование монорелигиозного объединения, подобие нации без различия социального происхождения и национальности, которое станет основой единой мусульманской империи, «Всемирного Халифата» со столицей в Мекке [16]. Категорически отвергая светские нормы права, исламисты признают в качестве источника права Коран и Сунну, что, однако, не мешает идеологам террористических организаций оправдывать жестокость и насилие с позиций необходимости проведения «священной войны», или, «джихада». Человеконенавистническая концепция «симпатии и антипатии», разработанная идеологами ваххабизма, делит человечество на три группы: по степени отношения либви н и ненависти, в которые входят сами ваххабиты (их следует любить), немусульмане (их следуетт ненавидеть), мусульмане, которые не придерживаются салафитской концепции (их следует и любить и ненавидеть) [17].

Активизация движения террористических организаций с идеологией салафизма (исламского фундаментализма) пришлась на семидесятые годы прошлого века, но продолжается и по сей день. Салафитами (от арабского словосочетания, переводящегося как «праведные предки») называют сторонников имама Ибн Ханбала. Истоки этого течения восходят к IX веку, теоретическое же обоснование впервые получает в конце XIII — начале XIV веков в трудах Шейха аль-ислама Ибн-Таймия. В XIX веке на территории Египта, салафизм получает дальнейшее развитие как реформистское движение по возврату ислама к его первозданному виду времен пророка Мухаммеда и к жизни согласно заветам предков [3]. Попытаемся обозначить основные положения салафизма: восприятие ислама как единственно верной религии; стремление к воссозданию исламского государства как воплощения многовековых традиций справедливости и порядка; признание шариата в виде идеологической основы, а праведного халифа — в виде главы государства, не допускающего социального расслоения; признание тождественности религиозной и политической сферы, когда политическая элита пополняется из духовного сословия носителей салафизма; признание непременной необходимости с непризнающими ислам как с врагами [20]. Столь бескомпромиссный подход порождает разделение человечества по линии «свой — чужой»; однако, в XX веке в рамках этой парадигмы начались поиски и разработка социальных моделей, учитывающих территориальные и культурные особенности регионов исламского мира: национальной (панарабизм) и религиозной (панисламизм). Панисламизм подразумевает объединение мусульман. Однако демаркация человечества по линии «свой — чужой» порождает отторжение понятий малого и большого джихада, градацию поощрения верующих в зависимости от их деяний и характера их деятельности [9] и редукцию понятия «джихад» к пониманию его как войны против неверных, а воинственность становится одним из главных показателей исламистских группировок. Не стоит причислять всех салафитов к экстремистам. Конфликт видится в том, что ведя непримиримую войну с инакомыслящими по вышеназванным принципам, салафит вступает в явное противоречие с международными правовыми нормами и нормами другого государства. Например, в системе идей одной из самых радикальных исламистских группировок «аль-Джихад»*[1] [10] убийство неверных и религиозных отступников является религиозным долгом, а самыми тяжкими считаются преступления против веры, которые караются смертной казнью. Непосредственное влияние подобных идей на развитие исламского фундаментализма ощутимо реализуется в идеологии Исламского государства* (ИГИЛ*). Радикализации исламского фундаментализма способствовало и проведение военных операций западным миром на территории Ирака, которые катализировали процесс объединения разрозненных последователей радикализма и становлении экстремистских организаций в Ливане и Сирии.

Учитывая то, что мусульмане составляют солидную часть многонационального и многоконфессионального населения России [4], что традиционный ислам является частью единой российской культуры и имеет большое влияние на территории Российской Федерации, необходимо учитывать социально опасное влияние радикализма на мусульманские объединения. В числе методов радикализации исламских взглядов в исследованиях упоминаются: некорректное толкование Корана, имеющее целью аргументацию положений радикального салафизма; объявление неверными несогласных с радикальными трактовками религиозных положений [6]; призыв к «чистому» исламу с оправданием джихада в отношении неверия и язычества [22]; оправдание насилия, применение различных способов деструктивной манипуляция сознанием верующих [17; 14]. В рамках такфиризма, одной из самых опасных разновидностей современного экстремизма, неверными (кафирами) объявляются все

[1] Здесь и далее звездочкой * отмечены организации, деятельность которых запрещена на территории РФ.

мусульмане, несогласные с интерпретацией ислама в духе этого течения.

Исследователями отмечается, что начиная с конца прошлого столетия мир оказался на пороге «нового терроризма», с возникновением Аль Каиды*, которая послужила объединяющей силой для различных террористических групп салафитской направленности. В деятельности Аль Каиды различают несколько этапов, которые приводят к появлению нового поколения неосалафитов и неоваххабитов, объединяющие идеологию своих сторонников во всем мире в их тотальной борьбе против Запада. Новая стратегия одновременного глобального джихада, озвученная Хамидом Аль-Али, призывает не только к воинственному укладу, но и к экономической независимости от Ирана, Запада и Израиля, к идеологической борьбе против западного образа мышления через пропаганду исламского, к смягчению такфиризма и толерантности в отношении лояльных мусульман, симпатизирующих джихаду, к догосрочной стратегии реализации поставленных целей [5]. Утрата черт первоначального салафизма, представление о своей избранности как точным последователям традиций на самом деле сопровождаются расхождением в интерпретации такфиризма и мученичества, вызвавшие публичные споры с представителями умеренного ислама. В условиях глобализации и технологической революции политический и религиозный экстремизм и терроризм становятся крайне опасными ввиду обладания информационными технологиями и манипулятивными технологиями над сознанием верующих, которые используются в террористической деятельности [5].

Возможно, одной из главных причин стремительного развития религиозного экстремизма и терроризма является агрессивный характер глобализации как вестернизации, которая оборачивается навязыванием западных ценностей и вызывает их естественное ответное отторжение. Стремление исламского мира к сохранению самобытности, в своем движении к духовным истокам, оборачивается изоляционизмом, который в дальнейшем приобретает экстремистские черты. Под антизападными настроениями чаще всего понимается форма колониализма, зародившаяся в странах Азии и Африки после Первой и Второй мировых войн. Современная террористическая деятельность может быть охарактеризована, прежде всего, как антизападная и антиамериканская [23]. Несмотря на тесную связь с мусульманским миром, Россия выступает активным участником антитеррористической борьбы, а следовательно — потенциальной целью экстремистской и террористической деятельности. В связи с существующей точкой зрения о том, что борьба с международным терроризмом на сегодняшний день находится в тупиковой ситуации [15], попробуем обозначить приоритеты в преодолении этого глобального вызова современности.

Во-первых, западному миру стоит отказаться от стремления экстраполировать свои ценности на восточный мир, вызывающее ответный возвратный миграционный и террористический хаос. Кроме того, следует отказаться и от использования в своих политических интересах экстремистских и террористических организаций. Общеизвестно, что исламистское движение было значительно усилено боевиками, подготовленными западными спецслужбами к участию в боевых действиях против советских войск в Афганистане [21]. Эти приоритетные линии предметного самоограничения западной культуры способствуют устранению искусственно нагнетаемой оппозиции запада и востока. Во-вторых, необходимо принять во внимание наличие волюнтаризма как одно из принципиальных составляющих в исламе. Традиционно исламский фундаментализм связывается с активным противоборством с иными мировоззренческими системами. Вследствие этого он способен выступать в качестве религиозной основы экстремистской и террористической деятельности, провоцируя к конечному результату в виде насилия [24]. В-третьих, особенности антропологии исламского фундаментализма связаны, с особенным отношением к Абсолютному началу: отсутствие идеала богочеловечности приводит верующего больше не к требованию бесконечного самосовершенствования, а к безусловной преданности Абсолютному началу, делая религию больше неизменной основой, а не внутренним содержанием, смыслом и целью человеческого существования [26]. В-четвертых в исламском фундаментализме выражена идея полярности добра и зла, заставляющая рассматривать мир как место битвы между светом и тьмой, проходящей на всех уровня от человеческой психики до вооруженных конфликтов [11].

В связи со сказанным выше, возникает противоречие, которое вместо вывода заставляет прийти к постановке еще одного вопроса. На первый взгляд, очевидная особенность исламского фундаментализма заключается в приоритете волюнтаристической установки на подчиненность Абсолютному началу в ущерб установке на самосовершенствование человека по образу и подобию Абсолютного начала. В связи с этим можно было бы сделать вывод о наличии благоприятной среды для взращивания экстремистского мировоззрения.

Но мы, пожалуй, сделаем допуск о том, что экстремизм и терроризм может являться следствием волюнтаристского столкновения двух оппозициональных стилей политического мышления — исламского фундаментализма и западной парадигмы «столкновения цивилизаций» [25] с характерным для них базовым отношением «свой — чужой». В этом случае демаркация человечества, может быть рассмотрена как глубокий кризис предметной идентичности человека и культуры.

С позиций предметно-энергийного подхода [18] человек представляется изначально предметным существом, зафиксированным собственной предметной идентичностью. Крайние позиции отношения к предметному бытию можно представить как полярные, одна из которых представляет собой вектор к фиксации предметности в вещном мире, другая — вектор к истончению предметных форм, соотносящегося с таким ее состоянием, как энергийность, способность к действию и к движению в любом направлении. Оппозиция «свой — чужой» указывает нам на строгую фиксацию человека и культуры в устоявшейся культурной разметке собственного бытия. В этой связи все смыслы, ведущие к Абсолютному началу, на поверку оказываются купированными формами с массово доступным содержанием. Так, например, понятие «джихад» в случае предельно энергийной религиозно-философской трактовки будет тяготеть к определению, выражаясь языком Абу Хамида аль-Газали, «джихада сердца», заставляющего человека бороться прежде всего со своей собственной греховной природой. Закостенение же человека и культуры на уровне предметности социальных и политических целей в результате дает в распоряжение человека такое сомнительное средство культурной разметки мира, как «джихад меча» для уничтожения Иного, Другого, не такого как Ты. Но то, что нуждается в оправдании со стороны чего-либо иного, не может само быть сущностью чего бы то ни было [2]. Насилие, к которому ведет религиозный экстремизм и терроризм, не может быть частью религии. Это застывшая предметность, закрепостившая человека и культуру в неспособности к их дальнейшему развитию. Преодоление этой ситуации видится лишь путем длительных совместных усилий человечества по устранению предметных оппозиций в общественном сознании и формированию универсальной идентичности человека и человечества.

Список литературы

1. Авдеев, Ю. И. Типология терроризма / Ю. И. Авдеев // Современный терроризм: состояние и перспективы / под общ. ред. Е. И. Степанова. — Москва : Эдиториал УРСС, 2011. — 175 с.

2. Арендт, Х. О насилии : пер. с англ. / Х. Арендт. — Москва : Новое издательство, 2014. — С. 54—67.

3. Ахмедова, К. Б. Религиозный фактор в политическом контексте противодействия терроризму : дис. … канд. полит. наук / К. Б. Ахмедова. — Ростов-на-Дону, 2014. — 235 с.

4. Василенко, В. И. Терроризм как социально-политический феномен / В. И. Василенко. — Москва : Инфра М, 2012. — 218 с.

5. Горшков, И. Исламское государство уже не зависит от иностранных спонсоров / И. Горшков // Мир и политика. — 2014. — № 11 (98).

6. Гурба, В. Н. Терроризм в регионах адатных культур: на примере Северо-Кавказского региона : автореф. дис. … д-ра социол. наук. — Новочеркасск, 2011. — 58 с.

7. Добаев, И. П. Исламские радикализм: генезис, эволюция, практика : монография / И. П. Добаев. — Ростов-на-Дону : Изд-во СКНЦ ВШ, 2012. — 414 с.

8. Зайцев, Д. А. Философия терроризма / Д. А. Зайцев // XI Международная студенческая научная конференция «Студенческий научный форум» — 2019. — URL: https://www.scienceforum.ru/2019/article/2018011044 (дата обращения: 10.02.2019).

9. Игнатенко, А. А. Ислам и политика : сб. ст. / А. А. Игнатенко. — Москва : Инс-т религии и политики, 2004. — С. 139—140.

10. Кирина, Ю. Н. Основные направления современного исламского фундаментализма в Египте / Ю. Н. Кирина // Теория и практика общественного развития. — 2011. — № 2. — С. 260.

11. Коровиков, А. В Исламский экстремизм в Арабских странах / А. В. Коровиков. — Москва : Наука, 1980. — 167 с.

12. Литвинов, Н. Д. Антигосударственный терроризм: понятие и виды. (историко-криминологический аспект) / Н. Д. Литвинов // Терроризм: современные аспекты : сб. науч. статей. — Москва : Академия, 2012. — 785 с.

13.Лунев, В. В. Терроризм: современные аспекты / В. В. Лунев. — Москва : Академия, 2010. — 357 с.

14. Мелентьева, Н. Размышления о терроре / Н. Мелентьева // АртПолитИнфо. — URL: http://artpolitinfo.ru/731 (дата обращения: 14.01.2016).

15. Мирский, Г. И. Американская сверхдержава против исламистского терроризма / Г. И. Мирский. — Москва, 2001. — С. 245.

16. Мкртычян, А. А. Влияние средств массовой информации на психологические последствия терроризма : автореф. дис. … канд. психол. наук / А. А. Мкртычян. — Москва, 2012. — 38 с.

17. Назиров, Д. Проблемы терроризма, религиозного экстремизма и пути их преодоления : автореф. дис. … д-ра филос. наук. / Д. Назиров. — Душанбе, 2012. — 47 с.

18. Невелев, А. Б. Предметно-энергийное исследование культуры : к постановке проблемы / А. Б. Невелев // Философия. Толерантность. Глобализация. Восток — Запад диалог мировоззрений : тез. докл.VII Рос. филос. конгресса (г. Уфа, 6—10 октября 2015 г.) : в 3 т. Т. I. — Уфа : РИЦ БашГУ, 2015. — С. 41.

19. Петрищев, В. Е. Заметки о терроризме / В. Е. Петрищев. — Москва : Наука, 2011. — 288 с.

20. Пирогов, А. И. Исламский фундаментализм в арабском мире / А. И. Пирогов, Д. А. Бирюков // Экономические и социально-гуманитарные исследования. — 2015. — № 4 (8). — С. 127.

21. Проблема терроризма на Ближнем Востоке на современном этапе. — URL: https://articlez.com/article/11103 (дата обращения: 14.10.2017)

22. Противодействие террористической и иной экстремистской деятельности исламских радикальных структур на территории государств-участников Содружества независимых государств : материалы междунар. науч.-практ. семинара. —Москва, 2014. — 97 с.

23. Сатановский, Е. Я. Глобализация терроризма и её последствия / Е. Я. Сатановский // Международная жизнь. — 2001. — № 9-10. — С. 17.

24. Ханбабаев, К. Религиозно-политический экстремизм на Северном Кавказе: общее и особенное / К. Ханбабаев. — URL: https://cyberleninka.ru/article/n/religiozno-politicheskiy-ekstremizm-na-severnom-kavkaze-obschee-i-osobennoe (дата обращения: 03.12.2017).

25. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон ; пер. с англ. Т. Велимеева. — Москва : АСТ, 2003. — 603 с.

26. Харлова, А. Возникновение и распространение ислама / А. Харлова. — URL: http://www.km.ru/referats/1C4E15F9DB944CCF8CBD0EFA088B5642 (дата обращения: 01.12.2017).

Сведения об авторах

Зайцев Дмитрий Александрович — курсант 5-го курса 1-го факультета филиала научного центра Военно-воздушных сил «Военно-воздушная Академия имени Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина» в г. Челябинске,Челябинск, Россия. *dimonzda1@mail.ru*;

Мацына Андрей Иванович — кандидат философских наук, доцент кафедры философии факультета Евразии и Востока Челябинского государственного университета. *matsyna@inbox.ru*

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 9 (443).
Philosophy Sciences. Iss. 58. Pp. 56—63.

The subject-energy aspect of overcoming religious extremism

D.A. Zaitsev
Branch of military educational and scientific center of the air force "Air Force Academy" in Chelyabinsk, Chelyabinsk, Russia. dimonzda1@mail.ru;

A.I. Matsyna
Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia. matsyna@inbox.ru

The authors consider the problem of overcoming religious extremism and terrorism on the assumption that the ideology of terrorism, as one of the components of Islamic radicalism, is parasitic on Islam. One of the world's religions is used by them only as an ideological and organizational shell to achieve purely political goals. In connection with reasoning on the basis of the subject-energy approach of A. B. Nevelev, the authors make an assumption about a possible way to overcome these extremely dangerous social phenomena that have become a global problem for humanity.

Keywords: *philosophy, terrorism, extremism, subject-energy approach, overcoming, Islamic state, radicalism, Islam.*

References

1. Avdeyev Yu.I. Tipologiya terrorizma [Typology of terrorism]. *Sovremennyy terrorizm: sostoyaniye i perspektivy* [Modern terrorism: state and prospects]. Moscow, Editorial URSS, 2011. 175 p. (In Russ.).

2. Arendt Kh. O nasilii [On violence]. Moscow, Novoye izdatelstvo, 2014. Pp. 54—67. (In Russ.).

3. Akhmedova K. B. *Religioznyy faktor v politicheskom kontekste protivodeystviya terrorizmu* [Religious factor in the political context of countering terrorism]. Thesis. Rostov-na-Donu, 2014. 235 p. (In Russ.).

4. Vasilenko V.I. Terrorizm kak sotsialno-politicheskiy fenomen [Terrorism as a socio-political phenomenon]. Moscow, Infra M, 2012. 18 p. (In Russ.).

5. Gorshkov I. Islamskoye gosudarstvo uzhe ne zavisit ot inostrannykh sponsorov [The Islamic State no longer depends on foreign sponsors]. *Mir i politika* [Peace and Politics], 2014, no. 11 (98). (In Russ.).

6. Gurba V.N. Terrorizm v regionakh adatnykh kultur: na primere Severo-Kavkazskogo regiona [Terrorism in the regions of adat cultures: on the example of the North Caucasus region]. Abstract of thesis. Novocherkassk. 2011. 58 p. (In Russ.).

7. Dobayev I.P. Islamskiye radikalizm: genezis, evolyutsiya, praktika [Islamic radicalism: genesis, evolution, practice]. Rostov-na-Donu, Izdatelstvo SKNTs VSh, 2012. 414 p. (In Russ.).

8. Zaytsev D.A. Filosofiya terrorizma [Philosophy of Terrorism]. Studencheskiy nauchnyy forum — 2019 [Student Scientific Forum— 2019]. Available at: https://www.scienceforum.ru/2019/article/2018011044 , accessed 10.02.2019. (In Russ.).

9. Ignatenko A.A. *Islam i politika* [Islam and Politics]. Moscow, Institut religii i politiki, 2004. Pp. 139—140. (In Russ.).

10. Kirina Yu.N. Osnovnyye napravleniya sovremennogo islamskogo fundamentalizma v Egipte [The main directions of modern Islamic fundamentalism in Egypt]. *Teoriya i praktika obshchestvennogo razvitiya* [Theory and practice of social development], 2011, no. 2, pp. 260. (In Russ.).

11. Korovikov A.V *Islamskiy ekstremizm v Arabskikh stranakh* [In Islamic extremism in the Arab countries]. Moscow, Nauka, 1980. 167 p. (In Russ.).

12. Litvinov N.D. Antigosudarstvennyy terrorizm: ponyatiye i vidy. (istoriko-kriminologicheskiy aspekt) [Anti-state terrorism: concept and types. (historical and criminological aspect)]. *Terrorizm: sovremennyye aspekty* [Terrorism: modern aspects]. Moscow, Akademiya, 2012. 785 p. (In Russ.).

13. Lunev V.V. *Terrorizm: sovremennyye aspekty* [Terrorism: modern aspects]. Moscow, Akademiya. 2010. 357 p. (In Russ.).

14. Melentyeva N. Razmyshleniya o terrore [Reflections on terror]. *ArtPolitInfo*. Available at: http://artpolitinfo.ru/731, accessed 14.01.2016. (In Russ.).

15. Mirskiy G.I. *Amerikanskaya sverkhderzhava protiv islamistskogo terrorizma* [American superpower against Islamist terrorism]. Moscow, 2001. P. 245. (In Russ.).

16. Mkrtychyan A.A. *Vliyaniye sredstv massovoy informatsii na psikhologicheskiye posledstviya terrorizma* [The influence of the media on the psychological consequences of terrorism]. Abstract of thesis. Moscow, 2012. 38 p. (In Russ.).

17. Nazirov D. *Problemy terrorizma. religioznogo ekstremizma i puti ikh preodoleniya* [Problems of terrorism, religious extremism and ways to overcome them]. Abstract of thesis. Dushanbe, 2012. 47 p. (In Russ.).

18. Nevelev A.B. Predmetno-energiynoye issledovaniye kultury : k postanovke problemy [Subject-energy research of culture: to the problem statement]. *Filosofiya. Tolerantnost. Globalizatsiya. Vostok — Zapad dialog mirovozzreniy* [Philosophy. Tolerance. Globalization. East — West dialogue of worldviews]. Ufa, RITs BashGU, 2015. P. 41. (In Russ.).

19. Petrishchev V.E. Zametki o terrorizme [Notes on terrorism]. Moscow, Nauka. 2011. 288 p. (In Russ.).

20. Pirogov A.I.. Biryukov D.A. Islamskiy fundamentalizm v arabskom mire [Islamic fundamentalism in the Arab world]. *Ekonomicheskiye i sotsialno-gumanitarnyye issledovaniya* [Economic and social and humanitarian studies], 2015, no. 4 (8)., pp. 127. (In Russ.).

21. *Problema terrorizma na Blizhnem Bostoke na sovremennom etape* [The problem of terrorism in the Middle East at the present stage]. Available at: https://articlez.com/article/11103, accessed 14.10.2017. (In Russ.).

22. *Protivodeystviye terroristicheskoy i inoy ekstremistskoy deyatelnosti islamskikh radikalnykh struktur na territorii gosudarstv-uchastnikov Sodruzhestva nezavisimykh gosudarstv* [Countering terrorist and other extremist activities of Islamic radical structures on the territory of the member states of the Commonwealth of Independent States]. Moscow, 2014. 97 p. (In Russ.).

23. Satanovskiy E.Ya. Globalizatsiya terrorizma i eye posledstviya [Globalization of terrorism and its consequences]. *Mezhdunarodnaya zhizn'* [International life], 2001, no. 9—10, pp .17. (In Russ.).

24. Khanbabayev K. *Religiozno-politicheskiy ekstremizm na Severnom Kavkaze: obshcheye i osobennoye* [Religious and political extremism in the North Caucasus: general and special]. Available at: https://cyberleninka.ru/article/n/religiozno-politicheskiy-ekstremizm-na-severnom-kavkaze-obschee-i-osobennoe, accessed 03.12.2017/ (In Russ.).

25. Khantington. S. *Stolknoveniye tsivilizatsiy* [The Clash of Civilizations]. Moscow, AST, 2003. 603 p. (In Russ.).

26. Kharlova A. *Vozniknoveniye i rasprostraneniye islama* [The emergence and spread of Islam]. Available at: http://www.km.ru/referats/1C4E15F9DB944CCF8CBD0EFA088B5642, accessed 01.12.2017. (In Russ.).

Вестник Челябинского государственного университета. 2020. № 9 (443).
Философские науки. Вып. 58. С. 64—69.

УДК 2
ББК 87.5

DOI 10.47475/1994-2796-2020-11010

Постсекулярная трансформация ценностей в радикальных формах религии

С. С. Бредихин[1], О. В. Сёмкин[2], Е. В. Щетинина[3]

[1] Центр народного единства, Южно-Уральский государственный университет, Челябинск, Россия;

[2] Челябинский государственный институт культуры, Челябинск, Россия;

[3] Центр мониторинга социальных сетей ГБУ ДПО «Челябинский институт развития профессионального образования», Челябинск, Россия

В статье на основе антропо-аксиологического и социально-философского анализа рассматриваются трансформации ценностных и структурных оснований религии в постсекулярную эпоху. В качестве объектов изучения авторы исследуют православие и ислам в России, при этом упор делается на особенностях становления радикальных форм данных конфессий.

Ключевые слова: *постсекулярность, ценности, религия, ислам, православие.*

Современная социокультурная ситуация описывается многими исследователями в терминах «переходная», «трансгрессивная», а также в различных вариациях с приставкой «пост» — «постмодерн», «постсекулярность», «постпостмодерн» и т. п. [1, с. 20—22]. Подобная описание призвано зафиксировать процесс социокультурного и антропологического смещения, который развертывается в современную эпоху. Это смещение затрагивает и ценностную сферу. В некоторым смысле сегодня происходит та самая «Umwertung aller Werte», о которой говорил Ф. Ницше, но конечно в формах и направлениях отличных от ницшеанских.

Один из ключевых теоретиков постструктурализма Ж. Бодрийяр определяет три стадии эволюции ценностей, соответствующих трем «порядкам симулякров». Первая стадия соответствует «естественному закону ценности», когда создаваемые человеком объекты (на данной стадии они преимущественно материального рода) имеют внутреннюю ценность, обусловленную полезностью. На второй рыночной стадии всякая ценность становится элементом системы производства и обмена, получая привязку к закону спроса и предложения. Третья стадия это стадия «структурного закона ценности», в котором ценность обретает символическое измерение [3, с. 111]. Наконец, завершающей и в то же время выходящей за рамки этой эволюции становится современная четвертая стадия эволюции ценностей, на которой они обретают вирусный и тотально симуляторный характер, переставая соответствовать чему-либо. Такое снятие привязки ценностей к каким-либо основанием приводит к тому, что всякая ценность становится эквивалентной любой другой (следовательно противопоставление например добра и зла более не имеет смысла) [1].

Указанному выше состоянию ценностной сферы соответствуют изменениям, происходящим в обществе. Эти изменения связаны с трансгрессией ключевых общественных сфер, в результате которой данные сферы, теряя ранее имевшиеся детерминации в общественной реальности, пронизываются неконтролируемыми вирусными проникновениями. Этот процесс дезинтегрирует сферы общественной жизни, превращая их в «вирулентные симулякры»[2] [2, с. 54—55].

Классические идеологии отмирают, а на их место приходит сверхгибкая децентрализованная саморегулирующаяся система симулякров. Учитывая марксово определение религии как идеологии par excellence подобные радикальные изменения не могут не затрагивать и ее. Удивительным, однако, является то, что с ней происходит. Утрата религией позиций в секулярном XX веке с наступлением постмодернистской эпохи сменяет религиозным ренессансом, но в совершенно новой форме — форме, которую можно было бы обознать как «постсекулярную симуляторность» религии[3].

«Постсекулярная эпоха представляет собой новый этап развития общества, характеризующийся

[1] Подобная ситуация особенно характерна для сферы информации, идеологии и общественного сознания, в которой наступившая эпоха постправды нивелирует само понятие истины.

[2] Таким образом, вместо политики формируется «трансполитика», вместо экономики «трансэкономика, вместо эстетики «трансэстетика» и этот ряд можно продолжать далее.

[3] Эту форму можно было еще назвать «фейковой», «вирусной» или «трансрелигиией».

кардинальным изменением аксиоматики культуры, связанным с актуализацией ее сакральных оснований. В постсекулярном обществе религии вновь начинают занимать значительное положение. Постсекулярный мир можно определить как новое пространство, в котором уже не действуют прежние правила модерна, в том числе в связи с окончанием доминирования секулярных идеологий XX в., трансформацией религиозности и ее упрощением до образа жизни, а также заменой антирелигиозной светскости конструктивной» [7, с. 17].

Социокультурные трансформации постсекулярной эпохи характеризуются такими чертами как «развитие новых внеинституциональных форм религиозных организаций (религия становится местом «малых рассказов» в смысле Ж.-Ф. Лиотара), возврат религии в информационное поле и общественную жизнь, активное влияние религии на политическую жизнь» [4, с. 218]. При этом религиозное пространство усложняет и фрагментируется, а сами религии приобретают причудливые формы коммерческих корпораций[1].

Постсекулярная эпоха характеризуется рядом существенных антропо-аксиологических изменений. В первую очередь эти изменения связаны с разрушением ряда ценностных детерминант характерных для модерного человека. Среди них стремление к линейному прогрессу, восприятие экономической сферы в качестве базовой, формирование тотальных (а иногда и «тоталитарных») «больших рассказов» идеологий, религий, теорий и др. Кроме того изменения постсекулярной эпохи связаны со специфическим возвратом в жизнь человека религии. Разумеется, этот возврат происходит в существенно трансформированном виде. Меняется форма, смысл и содержание самой религии. Она значительно упрощается, эклектизируется, дробится, становится не просто рыночным, но «вирусным» феноменом, существующим по законам моды. Религия обретает всё более симулятивный и практико-ориентированный характер, теряя сакральные смыслы и становясь для человека элементом общей системы потребления.

Фактически мы говорим о том, что постсекулярность образует новое состояние религии— симулятивную религию с особыми формами существования, приобщения к ней человека и со смещенными ценностными основаниями. В полной мере это новое состояние религии можно проследить на примере анализа трансформации ценностей в радикальных формах религии. В данной статье упор будет сделан на анализе радикальных форм православия, а также сопоставлении их с радикальными формами ислама.

Говоря о «радикальных формах православия[2]» следует отметить, что до сих пор многие исследователи придерживаются мнения о том, что радикализм характерен только для последователей новых религиозных движений, в то время, как традиционные религии по определению не могут нести деструктивные идеи, а все факты проявления радикализма со стороны их адептов списываются на попадание под влияние ложных еретических суждений. Вместе с тем факты радикальных проявлений подкрепляемых религиозными постулатами отмечаются, как в христианстве в целом, так и в православии, в частности.

Для начала необходимо определить, что возникновению радикальных течений внутри вероисповедальной системы, как правило, соответствуют периоды значительных внешних либо внутренних изменений. Так, исторически такими реперными точками в развитии Православного христианства можно отметить: раскол между западной и восточной ветвями Христианства (1054), реформы Патриарха Никона (1650—1680), Октябрьская революция и Гражданская война (1917—1921), Архиерейский собор 1943 года, распад Советского Союза (1991). Для понимания современного этапа развития «православного радикализма» существенное значение имеет последнее из обозначенных исторических событий.

Фактическое признание руководством государства коммунистической идеологии несостоятельной и закрепление в Конституции Российской Федерации положения об отсутствии официальной идеологии привело к возникновению в обществе духовного вакуума. В данной ситуации вполне логичным с точки зрения, как официальных инстанций, так и общественного сознания стало возвращение к исторически доминировавшим религиозным системам. Однако такое возвращение не могло быть осуществлено в прежнем виде традиционного православия в первую очередь по причине тех эпохальных сдвигов в обществе, культуре и сознании человека, которые произошли за годы советской власти и далее в рамках той постмодернистской трансгрессии, в которую с опозданием но всё-таки включилось российское общество.

Кроме того к такому резкому усилению роли религии в жизни общества в первую очередь оказались не готовы сами религиозные объединения. Так, руководство Русской Православной Церкви (далее — РПЦ) на рубеже веков фактически

[1] См. [9].

[2] Рядом исследователей используется также термин «православный фундаментализм».

столкнулось с кадровым голодом, когда растущая потребность на «обеспеченность верой» не могла быть удовлетворена ввиду нехватки, как приходских священников, обладающих достаточным уровнем знаний, так и кандидатов на руководящие должности в церковной иерархии. Данная ситуация привела к значительному усилению монашеского[1] (монастырского) крыла в структуре РПЦ, что было обусловлено рядом причин. Так, в массовом сознании монахи, проживающие в монастырях, представляются более «профессиональными» клириками, нежели приходские священники, на которых, помимо богослужебных и культовых возложены также административные функции, отнимающие значительное время. Существующее в монастырях разделение труда позволило старшим и наиболее опытным священникам не участвовать в хозяйственной деятельности монастыря и сосредоточиться на многочасовых службах и приеме большего количества исповедников, с которыми они могли подолгу беседовать. Также небольшое (на начало 1990-х годов) число монастырей по отношению к количеству церковных приходов, а также их труднодоступность способствовали формированию вокруг них определенной мистической ауры, связанной с ощущением особой святости монастырей и монахов, а также их особенности. Отражением усиления роли монастырей стала трансляция монашеством в общество своего понимания мироустройства связанного во многом со строгим исполнением обрядов и отказом от мирских удовольствий, что «настоящее спасение возможно только в монастырской ограде».

Усиление роли монашества в структуре РПЦ при учете имеющегося «кадрового дефицита» привело к формированию такого явления, как «младостарчество», по сути православного «гуруизма», при котором личность священнослужителя становится центром религиозной жизни, а у прихожан вырабатывается психоэмоциональная зависимость от «младостарца»[2].

Если исходить из определения, что любая организованная система веры содержит в себе ряд базовых элементов, среди которых религиозное сознание, религиозная деятельность и религиозная организация [10], то можно констатировать, что в «младостарческих» общинах значительно больший вес набирает религиозная деятельность, а именно обрядовая сторона веры. При этом религиозное сознание выхолащивается, низводя основную идею православия — спасение бессмертной души до своеобразной формы «гуруизма», когда существование самого верующего и его души ставится в зависимость не столько от его поступков и помыслов, сколько от мнения и решений «младостарца», а также беспрекословного соблюдения всех формальных обрядов и требований, определяемых лидером общины. Другой характерной чертой аксиологии подобных религиозных общин является «апокалиптизм», то есть вера в скорое наступление конца света, обуславливающее стремление к уходу из мира в уединенные зачастую расположенные в труднодоступных местах поселения.

Примером подобной общины, активно проявляющей себя в современной России, является движение «царебожников». В рамках этого движения, имеющего идеологическую привязку к православию происходит существенное смещение ценностных оснований, характерных для православной религии. На первое место в системе ценностей движения выдвигается не служение Богу, а поклонение Императору Николаю II. Последний рассматривается не просто в качестве «божьего посланника», но и приобретает божественные сакральные характеристики становясь «царём—искупителем» и «новым воплощением Христа». Отсюда делается вывод о великом грехе, которыё совершен всем российский народом против царя и необходимости «всенародного покаяния». При этом указанные религиозные концепции отнюдь не остаётся абстрактными идеями, но находят практическое воплощение. Так сторонников движения отличает восприятие современной реальности как арены ежедневной борьбы с дьявольскими

[1] При этом монашество является не просто формой организации религиозного сообщества и религиозных практик, но по сути является особой мировоззренческой моделью со своей антропологией, аксиологией и даже социологией. (см. [6]).

[2] Данному феномену была посвящена значительная часть выступления Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на Епархиальном собрании Москвы в 1998 г. Так, со слов патриарха, «...то гипертрофированное значение, какое придается в «младостарческих» приходах личности священника, пагубно сказывается и на богослужебной жизни. Ее центром становится исповедь, которая обставляется неуместными церемониями, превращаясь из сугубо личного Таинства в массовое действо... Нездоровая зависимость новообращенных от личности «младостарца» порождает искаженные формы приходской жизни. Люди идут в церковь, чтобы встретиться со «своим батюшкой», а не со Христом... болезненные формы общинной жизни в этих приходах больше напоминают сектантскую замкнутость раскольнических общин или обособленность протестантских групп» (Алексий II Выступление на Епархиальном собрании. URL: http://patriarh-i-narod.ru/slovo-patriarha/doklady-na-eparkhialnyh-sobraniyah-patriarha-alexiya-ii/16-vystuplenie-na-eparkhialnom-sobranii-1998-g (дата обращения: 16.05.2020)).

силами, которые после убийства царя завладели Россией и пытаются подчинить себе души всех православных христиан. Практически каждое социальное действие оценивается сторонниками движения через призму этого скрытого противостояния с сатаной, отсюда рождаются призывы к отказу от паспортов, содержащих в себе «число зверя», и ИНН, являющегося меткой сатаны, а в последнее время борьба против «чипизации» и «цифрового концлагеря». Движение «царебожничества» активно проявляет свой апокалиптический характер, делая упор на неизбежности и неотвратимости «второго пришествия» и «страшного суда», а также возможности спасения только для своих последователей. Указанная апокалиптичность движения лишь усилилась в период пандемии коронавируса, который рассматривается как явное знамение наступления конца света.

Центром поклонения Николаю II стал Среднеуральский женский монастырь иконы Божьей матери «Спорительница хлебов» Екатеринбургской митрополии РПЦ МП, а ключевой фигурой, «младостарцем» — духовник монастыря отец Сергий (Романов). Отметим, что одним из характерных для постсекулярной эпохи проявлений деятельности данного священнослужителя, стала медиатизация его деятельности, проявляющаяся, во-первых, в активном использовании возможностей интернета для онлайн-проповедей (причём создаваемых в формате адаптированном для интернета — качественная видеозапись, яркое, краткое и провокационное обращение, претендующая на обретение вирусного характера и т. п.), во-вторых, использование медийных фигур для популяризации движения и его идей[1].

Фактически в данном случае налицо многие характерные черты постсекулярной симуляторной религии: активное использование информационных технологий (видеообращения, интернет-ресурсы) при декларативном отказе от современных технологий; ультраконсерватизм, который на самом деле является религиозных постмодернизмом в форме конструирования и переизобретения традиции[2]; политизация религии; инструментализация и упрощение религии (религия становится не способом самотрансецеднции человека, а конкретным инструментальным орудием его повседневности); постоянное трансгрессирование в форме жизни в условиях перманентного наступления конца (который однако никогда так и не наступает); состояние постправды с активным производством фейковой информации; активная коммерциализация религии; ацентрация религиозных институтов (в радикальном православии в форме множественных автономных общин верующих).

Таким образом, можно сделать вывод, что в условиях глобальных постсекулярных сдвигов, а также локального внутрироссийского духовного кризиса и повышенного спроса населения на «духовном рынке» наблюдается активное формирование «предложения» в форме «радикального православия». В нём харизматичность священника зачастую восполняет пробелы в его богословской подготовке и способствует формированию вокруг него культа личности. Одновременно, в сознании верующих (а зачастую, это — неофиты) формируется ценностная система, в которой главенствующую роль занимает лидер общины — духовный отец, а не Бог, а главным критерием благочестия становится не чистота помыслов, а беспрекословное, фанатичное следование указаниям духовника, исполнение обрядов и формальных правил[3]. Подобная диспропорция компонентов религиозной системы, когда религиозное сознание фактически полностью вытесняется ритуалом способствует трансформации ценностей адептов, вытеснению потребности в рефлексии, осознании своего места и роли в окружающем мире. Картина мира становится полярной, а религиозные ценности вырождаются до простой необходимости следования указаниям духовника в условиях обреченного мира.

---

[1] Среди «духовных чад» отца Сергия известные спортсмены, актёры, политики. Так одной из наиболее заметных поклонниц «младостарца» являлась депутат Государственной Думы Наталья Поклонская. Именно она в 2017 году по благословению отца Сергия стала лицом и идеологом кампании за запрет фильма Алексея Учителя «Матильда». С точки зрения сторонников «царебожничества» демонстрация этого фильма является одним из признаков пришествия антихриста (отождествляющегося в ряде проповедей священников— «царебожников» с Президентом России Владимиром Путиным). На призыв Поклонской откликнулись участники ряда фундаменталистских православных групп, в том числе организация «Христианское государство — Святая Русь». От имени данной организации рассылались письма с угрозами в адрес руководителей кинотеатров и совершались попытки поджогов ряда кинотеатров.

[2] В отношении радикального православия вполне применима «формула фундаментализма» предложенная Е. В. Щетининой: «“Фундаменталистского человека” можно охарактеризовать как человека, пытающегося вернуться в традицию прошлого, при этом основывая новую традицию на радикальном неприятии самого нового» [8, с. 49].

[3] В данном случае размышления верующего о смысле бытия, основах веры и духовности становятся не просто ненужными, но и вредными.

Необходимо отметить, что аналогичная ситуация складывается и в российском исламском сообществе. Так, рост потребности населения в вере привел к острому дефициту квалифицированных священнослужителей, способных читать и трактовать Коран, на достаточно высоком уровне владеющих религиозным дискурсом. Образовавшийся вакуум в начале девяностых годов XX века был заполнен проповедниками, прошедшими обучение в исламском институте «Аль-Азхар» и университете короля Сауда. Возвращаясь после обучения на родину они привнесли в российское исламское сообщество ближневосточный фундаментализм, идеи т. н. чистого ислама и такфиризма[1]. При этом радикальная однозначность в трактовке веры, предлагаемая новыми проповедниками наряду с уверенным знанием арабского языка и Корана сделала их намного более популярными, чем имамы среднестатистических российских мечетей, подчиненных Центральному духовному управлению мусульман России.

Подводя итог необходимо отметить, что трансформация ценностей в радикальных формах и православия и ислама является следствием двух процессов: во-первых, глобальных трансгрессий религиозности в условиях постсекулярности; во-вторых, локальной внутрироссийской специфики постсоветского возрождения религиозных институтов. Дальнейшее развитие религиозной ситуации современности может привести как усилению тенденций постсекулярной симуляторной религии, что в свою очередь будет означать углубление противоречия между «официальной» и «радикальной» верой с их различными ценностными ориентациями.

[1] Радикальная исламистская идеология египетского происхождения, основой которой является обвинение в неверии (куфре) других мусульман.

Список литературы

1. Беспалая, О. П. После постмодерна: альтермодерн, трансмодерн, постпостмодерн / О. П. Беспалая // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. — 2014. — № 3. — С. 20—22.

2. Бодрийяр, Ж. Прозрачность зла / Ж. Бодрийяр. — Москва : Добросвет, 2006.

3. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. — Москва : Добросвет, 2000.

4. Бредихин С. С. Нетрадиционные религии в современной образовательной среде: социолого-антропологический анализ / С. С. Бредихин, Е. В. Щетинина // XIII Славянский научный собор «Урал. Православие. Культура» : материалы Всерос. науч.-практ. конф. — Челябинск, 2015. — С. 217—223.

5. Бредихин, С. С. Постмодернизм. Постколониализм. Постсекулярность / С. С. Бредихин // Генезис. — 2015. — № 1. — С. 40—53.

6. Логиновский, С. С. Святоотеческая типология обществ как вариант религиозного осмысления и преобразования социальной реальности : дис. ... д-ра филос. наук / С. С. Логиновский. — Москва : РАНХиГС, 2018.

7. Минчинко, Т. П. Проблема свободы совести в эпоху постсекулярности: истоки и перспективы : дис. ... д-ра филос. наук / Т. П. Минчинко. — Томск : НИТГУ, 2011.

8. Щетинина, Е. В. Фундаменталистский человек в постсекулярной культуре: трансформация традиции / Е. В. Щетинина // Вестник Челябинского государственного университета. — 2018. — № 2 (412).

9. Щетинина, Е. В. «Человек экономический» в постсекулярной культуре: трансформация религиозной жизни : дис. … канд. филос. наук. / Е. В. Щетинина .— Челябинск : ЧГИК, 2017.

10. Яблоков, И. Н. Религиоведение / И. Н. Яблоков ; под ред. И. Н. Яблокова. — 2-е изд., перераб. и доп. — Москва : Юрайт, 2014.

Сведения об авторах

Бредихин Сергей Сергеевич — кандидат философских наук, директор МКУ «Центр народного единства», доцент кафедры социологии Южно-Уральского государственного университета, Челябинск, Россия. *sergei189@mail.ru*;

Сёмкин Олег Викторович — аспирант кафедры философских наук Челябинского государственного института культуры, Челябинск, Россия. *kaf-fil@chgaki.ru*;

Щетинина Елизавета Витальевна — кандидат философских наук, руководитель «Центр мониторинга социальных сетей» ГБУ ДПО «Челябинский институт развития профессионального образования», Челябинск, Россия. *schetininaev@ya.ru.*

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 9 (443).
Philosophy Sciences. Iss. 58. Pp. 64—69.

Postsecular transformation of values in radical forms of religion

S.S. Bredikhin
Center of National Unity, South Ural State University, Chelyabinsk, Russia. sergei189@mail.ru;
O. V. Syomkin
Chelyabinsk State Institute of Culture, Chelyabinsk, Russia. kaf-fil@chgaki.ru;
E. V. Shchetinina
3Center for monitoring social networks GBU DPO «Chelyabinsk Institute development of vocational education» ,Chelyabinsk, Russia. schetininaev@ya.ru

Based on anthropo-axiological and socio-philosophical analysis, the article examines the transformation of the value and structural foundations of religion in the post-secular era. As objects of study, the authors examine Orthodoxy and Islam in Russia, with emphasis on the features of the formation of radical forms of these faiths. The first part of the article is devoted to the analysis of the general postsecular displacements of religious space. On the basis of the ideas of poststructuralism, the authors show the acquisition of religions of new qualities and properties, among which are simulative, politicized, commercialized. Then the authors turn to a detailed study of the transformations of Orthodoxy in the post-Soviet period, and the focus is on little-studied forms of radical Orthodoxy. The article concludes with a comparison of the radical forms of Orthodoxy and the radical forms of Islam.

Keywords: *postsecularity, values, religion, Islam, Orthodoxy.*

References

1. Bespalaya O. P. Posle postmoderna: al'termodern, transmodern, postpostmodern [After postmodernism: altermodern, transmodern, post-postmodern]. *Gumanitarnye, sotsial'no-ekonomicheskie i obshchestvennye nauki* [Humanitarian, socio-economic and social sciences], 2014, no. 3, pp. 20—22. (In Russ.).
2. Bodriiyar Zh. *Prozrachnost' zla* [Transparency of Evil]. Moscow, Dobrosvet, 2006. (In Russ.).
3. Bodriiyar Zh. *Simvolicheskii obmen i smert'* [Symbolic exchange and death]. Moscow, Dobrosvet, 2000. (In Russ.).
4. Bredikhin S.S., Shchetinina E.V. Netraditsionnye religii v sovremennoi obrazovatel'noi srede: sotsiologo-antropologicheskii analiz [Non-traditional religions in the modern educational environment: sociological and anthropological analysis]. *XIII Slavyanskii nauchnyi sobor «Ural. Pravoslavie. Kul'tura»* [XIII Slavic Scientific Council "Ural. Orthodoxy. Culture"]. Chelyabinsk, 2015. Pp. 217—223. (In Russ.).
3. Bredikhin S.S. Postmodernizm. Postkolonializm. Postsekulyarnost' [Postmodernism. Postcolonialism. Postsecularity]. *Genezis* [Genesis], 2015, no. 1, pp. 40—53. (In Russ.).
4. Loginovsky S.S. *Svyatootecheskaya tipologiya obshchestv kak variant religioznogo osmysleniya i preobrazovaniya sotsial'noi real'nosti* [The patristic typology of societies as a variant of religious understanding and transformation of social reality]. Thesis. Moscow, RANEPA, 2018. (In Russ.).
5. Mincinko T.P. Problema svobody sovesti v epokhu postsekulyarnosti: istoki i perspektivy [The problem of freedom of conscience in the era of postsecularity: sources and prospects]. Thesis. Tomsk, NITSU, 2011. (In Russ.).
6. Shchetinina E.V. Fundamentalistskii chelovek v postsekulyarnoi kul'ture: transformatsiya traditsii [Fundamentalist man in post-secular culture: the transformation of tradition]. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Chelyabink State University], 2018, no. 2 (412). (In Russ.).
7. Schetinina E.V.«Chelovek ekonomicheskii» v postsekulyarnoi kul'ture: transformatsiya religioznoi zhizni ["Economic Man "in post-secular culture: the transformation of religious life]. Thesis. Chelyabinsk, ChGIK, 2017. (In Russ.).
8. Yablokov I.N. Religiovedenie [Religious studies]. Moscow, Yurayt, 2014. (In Russ.).

Вестник Челябинского государственного университета. 2020. № 9 (443).
Философские науки. Вып. 58. С. 70—75.

УДК 2-4
ББК 86.2

DOI 10.47475/1994-2796-2020-11011

Ишанизм как аналитическая категория в документах Восточного отдела ОГПУ и его подразделений в 1920-е годы

***В. С. Христофоров*[1], *Ю. Н. Гусева*[2]**

[1] *Российская академия наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия;*

[2] *Москва, Россия*

Статья посвящена анализу информированности работников Восточного отдела ОГПУ (ВО ОГПУ, Востокотдел) и полномочных подразделений ОГПУ на местах о деятельности религиозных лидеров, именовавших себя «ишанами» в Урало-Поволжском регионе в 1920-е годы. Опираясь на оригинальные архивные источники, ранее не введенные в научный оборот, авторы приходят к выводу о том, что в данный период шло медленное накопление знаний об ишанизме в Волго-Урале как особом явлении внутри российской исламской традиции. При этом сбивчивость терминологии и многозначность определений официальной документации спецслужб указывает на то, что процесс сбора данных и их анализа был нелинейным, во многом бессистемным и опирался на наработки православного миссионерства и прежние критические идеи тюркской интеллектуальной элиты, выросшей из джадидизма рубежа веков, подвергавшей публичной обструкции «ретроградность» ишанизма и ишанов как до революции 1917 года, так и после нее. Авторы фиксируют попытку т. н. официальных мулл скрывать свою деятельность под маской «ишанизма», в отношении которого у государства в 1920-е годы не было единой стратегии работы, а также стремления придать деятельности ишанов единую организационную форму в масштабах региона.

Ключевые слова: *Урало-Поволжье, Волго-Урал, ишан, ишанизм, ислам в СССР, суфизм в СССР, ОГПУ, Восточный отдел ОГПУ.*

В фокусе внимания авторов статьи — информационное освещение феномена суфийских шейхов в Урало-Поволжье в 1920-е годы в материалах советских спецслужб. Цель работы — проанализировать степень информированности работников Восточного отдела ОГПУ (ВО ОГПУ, Востокотдел) и полномочных подразделений ОГПУ на местах о деятельности лиц, причислявших себя к суфийской традиции, именовавшихся в Средней Азии и Волго-Уральском регионе «ишанами»[1], на Северном Кавказе — «шейхами». Для этого мы зафиксируем время возникновения специальных сообщений по данной теме, дадим им общую характеристику. Особо отметим те источниковые нюансы, которые отражали взаимодействие между муллами, входившими в юрисдикцию Центрального Духовного управления мусульман (далее — ЦДУМ) в Уфе, и ишанами, формально не входившими в юрисдикцию управления.

В итоге наши размышления станут частью более широкой исследовательской задачи: фактически речь пройдет о формировании советского «антиисламского» дискурса в 1920-е годы и выработке управленческих подходов к одной из частей исламской традиции — к суфийскому наследию, носителям суфийских представлений или причислявших себя к таковым.

Для решения поставленной задачи мы задействуем уникальные материалы Государственного архива Российской Федерации, Центрального архива ФСБ России и архива УФСБ России по Республике Татарстан.

Мы разделяем точку зрения И. Минуллина о том, что в первые постреволюционные десятилетия в Поволжье «в действиях советских властей не прослеживается тенденция обособленного отношения к ишанам, отличного от общей тактики антирелигиозной борьбы. Анализ источников не позволяет также рассматривать деятельность ишанов в отрыве от деятельности общей массы мусульманского духовенства»[2]. От себя добавим,

[1] Ишан — духовный наставник; в среднеазиатской и волго-уральской традиции — синоним терминов муршид, шейх; в среднеазиатской традиции также обозначает потомка какого-либо знаменитого суфийского шейха. Подробнее о деятельности ишанов в Волго-Уральском регионе в XX веке см.: Гусева Ю. Н. Ишанизм как суфийская традиция Средней Волги в XX веке: формы, смыслы, значение : монография / под ред. О. Н. Сенюткиной. М. : Медина, 2013. 214 с. Из современных статей на тему суфизма в советский период отметим публикацию: Минуллин И. Суфизм в советское время.URL: https://posredi.ru/tatarstan-sufizm-v-sovetskoe-vremya.html (дата обращения: 20.08.2020).

[2] Минуллин И. Указ.соч.

что этот тезис можно распространить на все интересующие нас регионы.

И. Минуллин справедливо указывает, что первые упоминания об ишанизме как некоем течении внутри «мусульманского религиозного движения» появились в сводках Татарского отдела ОГПУ летом 1924 года. Что касается Дагестана и Чечни, то в ежемесячных сводках ВО ОГПУ материалы о шейхах появляются уже в 1923 году, и носят систематический характер[1], что очевидно объясняется заметной вовлеченностью религиозных лидеров в политические события на Северном Кавказе. Аналогичная ситуация складывалась и в Средней Азии: накопление специфической информации об ишанах, часто проявлявших социальную активность, началось с начала 1920-х годов, когда они регулярно попадали в поле зрения работников спецслужб.

Избегая повтора известных утверждений советских управленцев о негативной природе ишанизма и «шейхизма» зададимся вопросом: а что вообще было известно работникам советских спецслужб об ишанизме, о социальной роли ишанов и их восприятии обществом? Как плотно в их понимании были связаны понятия «шейх», ишан» и суфизм как явление духовной жизни исламского мира?

Известно, что представители «красной» интеллигенции (как правило, это были носители идей татарского джадидизма) предлагали рассматривать суфизм и ишанизм (его проявление) как разновидность «мусульманского сектантства», что вполне укладывалось в схему оценки этого явления джадидами. Они видели в нем результат угнетения масс, издержки национально-колониальной политики. Мирсаид Султан Галиев в 1922 году писал:

«Эта борьба — борьба в области идеологии среди народов нерусского языка, особенно среди мусульман, ведется [Советами — *авт.*] или очень слабо или совершенно бессистемно и непланомерно. Этим обстоятельством пользуясь, мусульманское духовенство и кулаки начинают поднимать головы, затемнять сознание народных масс и ввести их, по-прежнему, в заблуждение: их дерзость доходит до того, что они уже принимают вид старых сторонников «шариата»: требуем шариат, **ишмиизма** (выделено нами — авт.), увайсизма /Божий полк/[2], день-магишатчины[3] и сыратул-мустакимщины[4], которые представляли из себя надежную опору царизма…»[5].

Позднее этот тезис неоднократно прозвучит в работах советских исламоведов и пропагандистов:

«Суфизм как разновидность мусульманского сектантства есть результат политического и экономического гнета, форма национально-религиозного протеста против существующего авторитета официального духовенства». «По существу дервиши и ишаны занимаются разграблением мусульманской деревни и в союзе с реакционными элементами, противящимся всяким реформам, неизменно ведут свою борьбу по одурачиванию народных масс»[6]. Дервиши, ишаны, сеиды — «паразиты, вскормленные исламом»[7].

Однако вернемся к утверждению Султан-Галиева и обратим внимание на то, что явление названо «ишмиизм». В документах ОГПУ 1922—1924 годов можно также встретить самые причудливые наименования. В Информационной сводке № 27 с 14 по 21 апреля 1924 года подраздел в разделе «Мусдуховенство» именовался «шианизм», и в нем значилось:

«В последнее время в Залаирском кантоне / Башкирия/ начинает развиваться **шианство** (выделено нами — авт.), которое имеет громадное влияние на массы. Ишаны ходят из деревни в деревню и за отпущенное ими благословение получают от населения подарки, живя, таким образом, как трутни»[8].

Не упорядоченность терминологии, очевидно, свидетельствует о слабой информированности ОГПУ и осмыслении самого явления на начальном этапе работы. Тем временем активность ишанов становилась заметнее, отсюда проистекает отраженное в документах стремление сотрудников спецслужб разобраться: кто такие ишаны и что такое ишанство?

Анализ материалов Татарского и Башкирского ОГПУ рисует перед нами интересную картину. В 1924 году в материалах, собранных в Казани,

[1] См, например, ЦА ФСБ России. Ф. 2. Оп. 1. Д. 657, а также: Христофоров В. С. Советские спецслужбы открывают Восток. М. : РГГУ, 2019. С. 132—142.

[2] Имеется ввиду ваисовство.

[3] Представители тюрко-мусульманской элиты, сотрудничавшие с журналом «Дин ва Магишат» («Религия и жизнь») — печатным органом наиболее консервативной части мусульманского традиционалистского (кадимизм) духовенства.

[4] В 1914 году ахун Мухаммад-Сафа Баязитов в Петербурге организовал и возглавил Всероссийский союз мусульман «Сырат аль-мустаким» («Прямой путь»), придерживавшийся, по мнению современников, черносотенных позиций.

[5] ГАРФ. Ф. Р-1318. Оп. 1. Д. 1548. Л. 7 об.

[6] Смирнов Н. А. Современный ислам. М., 1931. С. 38, 47.

[7] Пурецкий В. Ислам в быту // Ислам : сб. ст. / под ред. В. Дитякина. М., 1931. С. 122—130.

[8] ЦА ФСБ России. Ф. 2. Оп. 2. Д. 29. Л. 109.

обнаруживается двухстраничная «История ишанизма» (с припиской «дело Шагирова Ишан I»)[1], написанная Протопоповым[2]. Автора записки выдает специфический стиль и используемая терминология. В ней, кроме прочего, дается интересное объяснение причин малой информированности татарской общественности о суфизме:

«Прежде чем приступить к краткому описанию истории развития ишанизма у нас в России, считаю необходимым предварить читателя о том, что не будет ошибкой, если я скажу, что татарская литература и история печати упорно молчит о том, откуда произошли ишаны, каково историческое развитие их, какую они преследовали цель и играли роль в среде темной татарской массы. Поводом такого упорного молчания служит то роковое обстоятельства, во время существования которого и создалась татарская национальная литература, по известным политическим соображениям, весьма преследовала всякую критику…»[3].

Фактически миссионер указывает на полемику между кадимистами и джадидами по вопросу об ишанах, действительно имевшую место на страницах дореволюционных газет, журналов, проникавшую на театральные подмостки и на страницы тюркской (татарской, башкирской, азербайджанской) поэзии и прозы.

Автор записки хорошо информирован, однако дает лишь самое общее представление о явлении. Так, ссылаясь на утверждение Ризаэтдина Фахретдина, Протопопов пишет:

«…шейхи и ишаны стали появляться в России лет 800 назад. «Ишан» — «слово фарисейское[4], что в переводе на русский язык означает «они». Ишаны вели активную политику, заслужили доверие народа, объединяя вокруг себя всех тех, кто отрекшись от всего земного, жаждет милости божьей и неописуемого рая»[5].

«В связи с неудержимым прогрессом цивилизации в среде российских мусульман ишаны почти совершенно потеряли свое доверие и потому их в настоящее время немного»[6].

Факт использования знаний православного миссионера весьма занимателен и указывает на то, что практики работы имперских и советских спецслужб, особенно в первые десятилетия, имели много общего.

«История ишанизма» была визирована помощником уполномоченного по Чистопольскому кантону ТАССР А. М. Наумовцем[7] (см. выше). Примерно в тоже время, в апреле 1924 года, именно он подготовил собственный рапорт руководству ТатОГПУ с кратким описанием ишанизма как явления:

«Ишанство, по представлению народа,— очень святое дело и попадается очень редким счастливцам…. [Ишан] «исцеляет больных, предвещает будущее, около ишана можно очиститься от всех грехов, за этим к нему народ и ходит. Сам ишан никогда подаяния не требует, каждый приносит по своему желанию и возможностям, а некоторые сами дают своим гостям подаяние (20—25 копеек). Кроме этого у каждого ишана бывают постоянно посещающие его мюриды: они всей душой и телом стараются не запятнать звание ишана. Ишаны в праздничные вечера, собираясь со своими мюридами полукругом садятся, поджав ноги, беспрестанно кричат «аллах», «аллах», в конце концов, делаются как сумасшедшие (такую проделку наука объясняет владением ишанами гипнотизмом и гипнотизированием мюридов или ввиду представления ишана великим человеком, говоря, «ишан, не зная, не делает». До сего времени самыми известными ишанами в Казани являлись первый Гайнан Ваисов и второй ишан с арапником. Планы Гайнана Ваисова должно быть Вам известны…»[8].

Сбор сведений о деятельности ишанов в Татарии и Башкирии шел весьма активно на всем протяжении 1920-х годов. Работники спецслужб составляли списки ишанов. Нам известны таковые по ТАССР: в 1927 году их насчитывалось 31. В этих документах ишанам давались характеристики, в т. ч. их отношение к ЦДУМ — одни подчинялись, другие — не признавали решения Уфы; писалось, что некто «вращается в кругу реакционного духовенства», другой — «панисламист», третий — «к советской власти относится

[1] Вероятно, это говорит о начале сбора специфической информации, компрометирующей ишанов вообще и одного из них.

[2] Возможно, автором документа является Протопопов Василий Иванович (1868—1938), священник, бывший профессор Казанской духовной академии.

[3] Архив УФСБ России по Республике Татарстан. Ф. 100. Оп. 9. Д. 8. Л. 27.

[4] Автор ошибается, слово пришло из фарси.

[5] Архив УФСБ России по Республике Татарстан. Ф. 100. Оп. 9. Д. 8. Л. 27.

[6] Архив УФСБ России по Республике Татарстан. Ф. 100. Оп. 9. Д. 8. Л. 28.

[7] Наумовец Алексей Миронович (1896—1943) — русский, образование среднее, член партии. С 1922 года — уполномоченный ГПУ Татарской АССР по Чистопольскому кантону; затем начальник опергруппы полпредства ОГПУ по Татарской АССР, затем на службе в НКВД ТАССР. Арестован в 1938, осужден на 8 лет ИТЛ. Умер в 1943 в заключении в Красноярском УИТЛ НКВД. В 1963 реабилитирован.

[8] Архив УФСБ России по Республике Татарстан. Ф. 100. Оп. 9. Д. 8. Л. 25.

нейтрально»; «часто молится за спокойное существование власти»[1]; отмечались способности ишанов к гипнозу и внушению («во время проповедей заставляет слушателей плакать») [2].

Внимание обращалось не только на их социальную активность и влияние на верующих, но и на их взаимоотношения с т. н. официальными имамами, подведомственными уфимскому духовному центру (ЦДУМ) во главе с Р.Фахретдиновым (в документах они иногда именуются «шариатскими муллами»). Судя по всему, эти отношения не были безоблачными и однозначными. Уполномоченные различных татарских кантонов и работники Башкирского отдела ОГПУ по восточной работе писали следующее:

«В Буинском кантоне ишанов насчитывается до двух человек, но самый видный из них и авторитетный среди населения Сафа Биккулов, к которому стекаются каждый четверг крупные спекулятивные элементы для принятия молитвы, по окончанию которой он и распространяет необходимые сведения, получает от них информацию о положении кантона. Его изредка посещает ахун Шагидуллин, давая общие направления и указания в работе, что нужно сделать для укрепления религии и указывает где есть места....»[3].

В некоторых местностях отмечалась «борьба ишанов против шариатских мулл, оканчивающаяся в большинстве победой ишанов над муллами, вынужденных просить благословения у ишанов»[4]. А иногда ишаны были включены в противостояние кадимистов («реакционных мулл») и сторонников модернизации исламских норм и традиций («прогрессистов»), которые в этот период из тактических соображений пользовались опосредованной поддержкой спецслужб:

«Замечено, что реакционное духовенство в своей борьбе с прогрессистами используют религиозных фанатиков-ишанов, восстанавливающих против прогрессистов население кантонов [Казанской губернии — авт.]»[5].

В перечнях ишанов встречаются отметки том, что они происходили из семей т. н. официальных имамов и старались дистанцироваться от деятельности ЦДУМ. Например, все ишаны Мензелинского кантона ТАССР в 1926 году были сыновьями мулл[6]. Здесь же проживал влиятельный ишан Султан Хайбуллин[7], 70 лет от роду, который до 1925 года «состоял муллой», но «затем, при вручении ему в ЦДУ документа о праве быть муллой, отказался от документа, считая его совершенно лишним»[8].

Любопытно также отметить, что информаторы с мест указывали на безобидность ишанов и благотворном влиянии их деятельности на нравы селян. В рапортах уполномоченных с мест часто указывалось, что рядовые жители татарских и башкирских кантонов поддерживали деятельность ишанов, заступались за них перед милиционерами, говоря: «это — безобидные старики, которые учат народ благонравию, они не говорят о политике, а только душе»[9].

Венчала изыскания оперативных работников-«восточников» Волго-Урала «Справка об ишанизме» 1929 года, представлявшая собой перевод с татарского, написанная адресно в ТатОГПУ(?)[10]. Опуская весьма интересные подробности, отражающие историю зарождения «ишанизма и мюридизма», процитируем отрывок, освещающий взаимоотношения государства и шейхов до 1917 года:

Раздел «Получение прав ишана»: нужно получить диплом под именами «Муршид, Шейх, Кутеб и Гариф, Кутеб из них — самый высокий. В России ишаны, вроде Зайнуллы [Расулева — *авт.*], диплом получали от Мекканских шейхов… В России, когда татары стояли от культуры далеко и жили исключительно полученными от религиозных школ-медресе знаниями, ишанизм имел большое место...Муллы все старались быть мюридами у ишанов, но тогда существовала между самими ишанами конкуренция. Ишаны не успевали объезжать все районы. Власть их не трогала, ибо она видела, что ишаны, кроме одурманивания населения, ничего не сделают, но она по отношению крещеных народов, как то киргизов, держала другого рода политику, старалась не подпускать к ним ишанов, а если кто из них попадет к киргизам, то их власть одергивала, например, ишана Зайнуллу»[11].

---

[1] Архив УФСБ России по Республике Татарстан. Ф. 100. Оп. 9. Д. 8. Л. 11.

[2] Архив УФСБ России по Республике Татарстан. Ф. 100. Оп. 9. Д. 8. Л. 84—89.

[3] «Выписка из доклада о востработе по Буинскому кантону 10 января 1924 года» / Архив УФСБ России по Республике Татарстан. Ф. 100. Оп. 9. Д. 8. Л. 1, 1 об.

[4] ЦА ФСБ России. Ф. 2. Оп. 2. Д. 29. Л. 109.

[5] ЦА ФСБ России. Ф. 2. Оп. 2. Д. 29. Л.79.

[6] Архив УФСБ России по Республике Татарстан. Ф. 100. Оп. 9. Д. 8. Л. 72.

[7] Проживал в деревне Малое Акилово (?) Нурлатской волости Мензелинского уезда Казанской губернии.

[8] Там же.

[9] Архив УФСБ России по Республике Татарстан. Ф. 100. Оп. 9. Д. 8. Л. 92.

[10] В настоящий момент адресат Справки не установлен. Автором ее мог быть татарский публицист Ф. Сайфи.

[11] Архив УФСБ России по Республике Татарстан. Ф. 100. Оп. 9. Д. 8. Л. 135—136.

Затем автор Справки указывает на противостояние реформистов и ишанов, а говоря о постреволюционной большевистской эпохе, делает весьма спорный вывод: «ишанизм распался», как будто бы являл собой некую организацию. Более того, «ишанизм превратился в подпольную организацию духовенства для сохранения религиозного фанатизма», поэтому ранее ругавшие их муллы-реформисты защищают ишанов, а муллы сами идут к ним и агитируют людей. Ишаны между собой подружились. Вокруг ишанов объединяются не совсем лояльные к Соввласти».

Результирующая подобного подхода, увы, хорошо известна. «Подпольной организации духовенства» не было места в декорациях новой эпохи.

Подводя итоги нашего исследования, зафиксируем следующее. В начале и середине 1920-х годов шло постепенное накопление суммы знаний об ишанизме в Волго-Урале как особом явлении внутри российской исламской традиции. Сбивчивость терминологии и многозначность определений, как правило, не уходящих своими корнями в дебри богословия, указывает на то, что поначалу процесс осознания был нелинейным и опирался на наработки православного миссионерства и прежние критические идеи «новой» тюркской интеллектуальной элиты, выросшей из джадидизма рубежа веков, который также подвергал публичной обструкции т. н. ретроградность ишанизма и ишанов.

Таким образом, полемика между «реформистами» и кадимистами по этому поводу, бывшая частью исламского интеллектуального дискурса дореволюционной эпохи, никуда не исчезает, и усилиями М. Султан-Галиева и ему подобных политиков новой волны выводится в плоскость политической практики.

Обращает на себя внимание попытка т. н. официальных мулл скрывать свою деятельность под маской «ишанизма», в отношении которого у государства в 1920-е годы не было единой картины понимания, а, следовательно, специфических форм деятельности, и, что было особенно важно, выраженной репрессивной составляющей. Миролюбивое и/или нейтральное отношение части ишанов Волго-Урала к советским преобразованиям еще больше осложняли процесс анализа явления и, возможно, замедляли репрессивные процессы. Предполагаем, что дистанцирование от ЦДУМ могло представляться весьма удачной стратегией выживания ишанов в данный исторический период.

Неоднородность самого явления и ограниченное количество информации имело еще одно важное практическое следствие: несмотря на вызревание идеи «подпольной организации духовенства», в 1920-е годы не фиксируется стремление увязать это явление в единую картину в рамках всего СССР и придать ему организационные формы. Иная картина сложится в 1930-е годы, когда ишаны, в особенности в республиках Средней Азии, будут представлены в виде единой «цепи» передатчиков чуждой идеологии[1].

[1] Речь идет о деле «Цепь Корана». Подробнее см.: Гусева Ю. Н., Бегасилова Ж. А. Дело о «панисламистской повстанческой организации» в Средней Азии 1940 г. // Российская история. 2018. № 2. С. 99—110.

Сведения об авторах

Христофоров Василий Степанович — член-корреспондент Российской академии наук, доктор юридических наук, профессор Российского государственного гуманитарного университета, Москва, Россия. *xvsarhiv@rambler.ru*.

Гусева Юлия Николаевна — доктор исторических наук, независимый исследователь, Москва, Россия. *j.guseva@mail.ru.*

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 9 (443).
Philosophy Sciences. Iss. 58. Pp. 70—75.

Ishanism as an analytical category in documents Eastern Department of the OGPU and its divisions in the 1920s

V.S. Khristoforov
Russian Academy of Sciences, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.
xvsarhiv@rambler.ru;

Yu.N. Guseva
Moscow, Russia. j.guseva@mail.ru

The article analyzes the awareness of the Eastern Department of the OGPU (VO OGPU, Vostokotdel) bureaucracy and authorized units of the OGPU on the ground about the activities of "Ishans" in the Ural-Volga region in the 1920s. Based on original archival sources the authors conclude there was a slow accumulation of knowledge about Ishanism in the Volga-Urals as a special phenomenon within the Russian Islamic tradition in this period. The inconsistency of terminology and the ambiguity of the definition of official documentation of the secret services indicates that the process of data collection and analysis was non-linear and relied on the developments of Orthodox missionary work. It remains Turkic intellectual elite`s critical idea that grew out of jadidism, subjected to public obstruction "retrogradation" of Ishanism as before the revolution of 1917 and after. The authors record the official mullahs attempt hides their activities under the guise of" Ishanism". The state did not have a unified strategy of work as well as the desire to give the Ishan`s activities as a single organizational form in the 1920s.

Keywords: U*ral-Volga region, Volga-Ural, Ishan, Ishanism, Islam in the USSR, Sufism in the USSR, OGPU, the Eastern Department of the OGPU.*

Вестник Челябинского государственного университета. 2020. № 9 (443).
Философские науки. Вып. 58. С. 76—80.

УДК 94 (47)
ББК 86.38
DOI 10.47475/1994-2796-2020-11012

Бакшеи в России XVI—XVII веков (постановка вопроса)

А. В. Беляков
Российская академия наук, Москва, Россия

В статье рассматривается такая группа лиц участвовавших в дипломатических контактах Московского государства со странами Востока как Бакшеи. Делается вывод о том, что это одни из наиболее образованных специалистов по арабской графике. Они оказали заметное влияние на развитие дипломатического протокола с мусульманскими странами.

Ключевые слова: *Московское государство XVI—XVII вв., Посольский приказ, история дипломатии, Бакшеи.*

Ордынское влияние на русскую историю и культуру подчас носят замысловатый характер. В частности, оно выражается в бытовании в Посольском приказе XVI—XVII вв. такого понятия, как бакшеи.

По легенде, после покорения найманов в 1206 г. Чингис-хан сделал уйгура Татанута, являвшегося прежде хранителем печати найманского хана, своим секретарем и поручил ему научить своих сыновей уйгурской грамоте. Вскоре уйгурское письмо стало восприниматься как преимущественно монгольское. А родственники и потомки Татанута стали выполнять аналогичные обязанности при потомках Чингис-хана. За уйгурскими писцами закрепилось название «бахши», возводимое к санскритскому «бхикшу» — буддийский отшельник. При этом бакшеи долгое время успешно конкурировали с гораздо более образованными чиновниками завоеванных Китая и Средней Азии. С принятием в 1312 г. ислама ханом Узбеком и, как следствие, переходом на арабскую графику чиновники-уйгуры стали постепенно вытесняться на окраины империи. Некоторые из них оказались в русских княжествах. Здесь знатоки восточной дипломатии и делопроизводства нашли теплый прием. Тем более что по некоторым свидетельствам среди них были не только буддисты, но и христиане. О влиянии уйгурских переселенцев говорят их сохранившиеся автографы на русских документах [1]. Но еще больше об этом свидетельствует появление устойчивой традиции дьяческих вертикальных монограмм, подражаний уйгурской традиции [2, с. 93—135].

Термин бакшей регулярно встречается в документах XVI в. Однако к этому времени его семантика претерпела определенные изменения и оказалась связана исключительно с отправлением внешнеполитических функций государства.

Во второй половине XVI — начале XVII вв. в Посольском приказе служила семья служилых татар Тенишевых — Бакшеевых. Основатель рода, Тениш (Джан-Мухаммед)-бакшей известен довольно короткий промежуток времени — с 1562 по 1564 гг. Однако это имя упоминается и ранее, в 1548 и даже 1537 г. Тениш, похоже, был хорошим переводчиком. 13 декабря 1562 г. ногайские послы приехали в Москву. А уже 15 декабря переводы четырех грамот сделанные Тенишем отправили Ивану IV. Не позднее, чем 1570-х гг. в приказе служат его дети Абдрахман (Абд ар-Рахман) Семен и Богдан. Позднее отмечаются и иные Тенишевы. Однако точно соотнести их родственные связи с Тенишевыми-Бакшеевыми более раннего периода на настоящий момент не представляется возможным [3]. Отметим тот факт, что братья Тенишевы были испомещены в Коломенском уезде, в волости Мещерка трем братьям Тенишевым принадлежало 511 четей земли [5, с. 238], а также имели дворы в Коломне [4, с. 25]. В связи с этим возникает ряд вопросов. Имелся ли у них двор в Москве? Если нет, то как функционировал механизм привлечения их к работе во внешнеполитическом ведомстве? Ведь они получали за свои услуги более чем значительное содержание.

Из дела о поместном окладе и годовом денежном жаловании другого переводчика приказа, Кучукая Устокасимова, нам становятся известны дополнительные данные об Абдрахмане Тенишеве. В ноябре 1589 г. Кучукай подал челобитную из которой нам становится известным, что при Иване IV ему был пожалован поместный оклад в 1000 четей. К тому же это было не заявленная величина возможного земельного владения, а его реальный размер. В Вяземском уезде ему принадлежало 600 четей а в Можайском 400. Годовой денежный оклад составлял 130 рублей. Однако при

царе Федоре Ивановиче было решено несколько сократить столь крупное содержание переводчика. Ему назначили 70 рублей годового жалования и 600 четей поместного оклада. Можайские земли ушли в поместную раздачу. Одновременно с этим мы узнаем, что ранее Абдрахман получал 50 рублей в год и имел поместный оклад в 400 четей. Однако при Федоре Ивановиче он получил придачу в 200 четей и 20 рублей. По челобитью поместный оклад Кучукая было решено восстановить. Информация о годовом жаловании отсутствует.

Остановимся подробнее на Устокасимове. Все из того же дела нам известны дополнительные детали. Оказывается, он знал турецкий, татарский, персидский и арабский языки, «и с руского писма, в мусюлманские государства, в Бухар и в Юргенч, и в ыные государства мудрые предисловья пишу, и с отцом твоим, государем нашим, во многих походех бывал, и вам, государем, служил з дворяны в ряд». Но самое главное, что в указной грамоте дьякам Поместного приказа он назван Кучук бакшеем Устокасимовым [6, л. 2, 1 об.]. Кучук впервые упомянут в июне 1571 г. Тогда он переводил грамоты крымского хана Девлет-Гирея. Отец Кучука, Устакасим (Стакасим), также, похоже, известен нам. Он отмечен в связи с изменой его шурина новокрещена Ивана (Сулеймана) Урманова. Иван в 1571 г. бежал в Крым и призывал хана совершить поход на Русские земли [7, л. 26, 28, с. 76—77]. А. В. Лаврентьев сделал предположение о том, что Устакасим являлся казанским ювелиром (золотарем), создавшим для Ивана IV Казанскую шапку [8]. Однако, по нашему мнению, эта версия требует дополнительных обоснований.

Потомки Кучукая служили в переводчиках Посольского приказа почти весь XVII в. Резеп Кучуков (Кучумов) (? — 1629/1630 гг.) являлся переводчиком татарского и, возможно, турецкого языков с 1615 [9, с. 372-373; 10, с. 203] — конец 1629 — начало 1630 г. (умер от ран при возвращении из крымской посылки) [11, л. 109]. Кутломамет (Андрей) Резепов служил переводчиком татарского языка с 1638/39 [12, л. 3] по 31 октября 1689 [13] гг. Родной брат Кучукая выбрал военную карьеру. Его потомки вначале XIX в. стали князьями Стокасимовыми [14].

Дети и внуки Тениша бакшеями никогда не называется. Точно также как ни один из потомков Кучука Устакасимова. Их оклады также отличались значительно меньшими размерами. Почему?

В Посольском приказе XVI — начала XVII вв. известно несколько категорий служащих восточного происхождения: переводчики, толмачи, станичники и служилые татары. Разграничить их функции более чем непросто. Один человек может в разных ситуациях называться толмачем, переводчиком или же станичником. По-видимому, четкого деления не существовало и в зависимости от конкретной службы человеку приписывалась та или иная роль. Похоже, изначально, еще до возникновения Посольского приказа, это были великокняжеские служилые татары, в функцию которых входили доставка грамот и вестей, проводы московских посольств в золотоордынские «юрты» (Крым, Астрахань, Казань, Большую и Ногайскую орды). И.В. Зайцев относит их появление у московских князей ко второй половине XIV в. Данное занятие было семейным и наследственным. Среди служилых татар много родственников. За службу их испомещали в Ростунове стане, Щитове, Левичах (стан Коломенского уезда), волости Сурожик, Берендеевой слободе и волости Ижва Дмитровского уезда. Их общая численность (включая детей и женщин) могла достигать нескольких сот человек. Постепенно, уже во второй половине XVI в., они теряют связь с внешнеполитическим ведомством, принимают православие и оказываются связаны (в первую очередь по земле) с иными регионами Московского государства. Однако следы профессиональной корпорации сформированной по этническому принципу заметны еще в 1620-х гг. [5; 15].

Постепенно среди татар стала развиваться дифференциация, вызванная, в первую очередь степенью грамотности и способностью к восточным языкам а также личными качествами. Стали выделяться переводчики — специалисты по устной и письменной речи; толмачи — способные к переводу только устной речи; станичник — выполнявшие широкий спектр функций от сопровождения посольств до гонцов и посланников к незначительным адресатам великого князя (царя). Позднее, в XVII в. сохранились только две категории — переводчики и толмачи. При этом среди последних фиксируется большое количество русских выходцев из плена.

Но до начала XVII в., похоже, существовала еще одна категория служащих внешнеполитического ведомства — бакшеи. Это были высококвалифицированные переводчики, владевшие несколькими языками, а также специалисты, разбирающиеся в тонкостях восточной дипломатии способные разрешить те или иные сложные ситуации. Это была элита русской восточной политики. Следует согласиться с утверждением о том, что во многом восточный дипломатический понятийный аппарат был создан именно ими [16, с. 15—16]. Возникает вопрос с их происхождением. С одной стороны мы видим, что Тенишевы явно связаны с остальными великокняжескими

(царскими) служилыми татарами. Но с другой, потомки бакшеев не достигают статуса своих великих отцов и дедов. По ряду происходит постепенное затухание импульса данного великим предком. Поэтому мы вправе предположить, что изначально бакшеи были недавними выходцами с Востока. Здесь следует отметить, что бакшеи известны не только в России. Шертную грамоту сибирского хана Кучума писал «Магмед-бак хозе Сеипов сын» (Мухаммед бакшей ходжа Сеипов сын?) [17, л. 84 об.]. Отмечаются они в Великом княжестве Литовском [18, с. 38], Крымском ханстве [19, с. 19, 43—47, 51—53 и др.]. Однако к статусу бакшеев-мусульман могли приближаться и отдельные русские люди. К ним безусловно следует отнести Прокофия Иванова сына Вражского, служившего переводчиком Посольского приказа с 1604 по 1643 гг. [9, с. 370—371; 10, с. 192]

Имеется единичное упоминание бакшея в Посольском приказе второй половины XVII в. Это переводчик татарского языка Смайлов Степан Игнатьев (Бакшаев) сын. Он служил с 1648/49 по 1657/58 гг. [10, с. 200; 20, с. 129, 331] Но по своему статусу он был далек от бакшеев XVI в. Да и грамотных людей теперь чаше называли абызами (хафизами).

Мы видим, что такое явление как бакшеи требует серьезного и всестороннего исследования. Но уже сейчас понятно, что их появление было связано с потребностями в дипломатической службе на восточном направлении. Первые бакшеи, возможно, были близки по своему статусу с великокняжеским казначеем и дьяком Остафием Аракчевым, поставившим под одним из документов свою подпись на татарском языке [21, с. 168]. Однако завоевание Казанского, Астраханского и Сибирского ханств, постепенное ослабление Большой Ногайской Орды привели к сокращению числа важнейших политических контрагентов московских государей. Такое явление, как бакшеи, прекратило свое существование или же в значительной степени трансформировалось, в том числе и в абызов.

Список литературы

1. Морозов, Д. А. Уйгурские автографы московских дьяков (дополнение к древнерусской дипломатике) / Д. А. Морозов // Памяти Лукичева. — Москва : Древлехранилище, 2006. — С. 173—199.

2. Грязнов, А. Л. Белозерские акты XIV—XVI вв.: исследование и перечень / А. Л. Грязнов. — Вологда : Древности севера, 2019. — 603 с.

3. Моисеев, М. В. Тенешевы-Бакшеевы: семья переводчиков и толмачей XVI в. / М. В. Моисеев // Переводчики и переводы в России конца XVI — начала XVIII столетия. — Москва : ИРИ РАН, 2019. — С. 83—87.

4. Города России XVI века: материалы писцовых описаний / изд. подготовлено Е. Б. Французовой. — Москва : Древлехранилище, 2002. — 470 с.

5. Моисеев, М. В. Землевладение служилых татар в Коломенском уезде XVI в. (предварительные замечания) / М. В. Моисеев // Вестник университета Дмитрия Пожарского. — 2017. — № 2. — С. 236—247.

6. РГАДА. — Ф. 141. — Оп. 1. 1589 г. — Д. 25.

7. Посольская книга по связям Московского государства с Крымом. 1571—1577 гг. — Москва : Марджани, 2016. — 400 с.

8. Лаврентьев, А. В. Казанская шапка и казанские цари / А. В. Лаврентьев // Анфологион. Славяне и их соседи. Власть, общество, культура в славянском мире в Средние века. К 70-летию Б. Н. Флори. — Вып. 12. — Москва : Индрик, 2008. — С. 99—117.

9. Лисейцев, Д. В. Посольский приказ в эпоху Смуты / Д. В. Лисейцев. — Москва : ИРИ РАН, 2003. — 485 с.

10. Беляков, А. В. Переводчики Посольского приказа в XVII в.: персональный состав (предварительные данные) / А. В. Беляков, А. Г. Гуськов, Д. В. Лисейцев, С. М. Шамин // Переводчики и переводы в России конца XVI — начала XVIII столетия. — Москва : ИРИ РАН, 2019. — С. 203.

11. РГАДА. — Ф. 123. — Оп. 1. 1630. — Д. 1.

12. РГАДА. — Ф. 138. — Оп. 1. 1649 г. — Д. 11.

13. РГАДА. — Ф. 159. — Оп. 2. — Д. 2197.

14. ГАРО. — Ф. 725. — Оп. 1. — Д. 267.

15. Зайцев, И. В. Великокняжеские служилые татары в XV — первой половине XVI в. и их землевладение в Московском крае / И. В. Зайцев. — URL: http://src-h.slav.hokudai. ac.jp/jcrees/2013Osaka/14Zaytsevs.pdf (дата обращения: 13.03.2020).

16. Бережнов, Н. М. Древнейшая книга крымских посольских дел 1474—1505 гг. — Симферополь, 1894. — С. 15—16.
17. РГАДА. — Ф. 166. — Оп. 1. — Д. 14.
18. Литовская метрика. — Кн. 3 (1440—1498). — Vilnus, 1998.
19. Сборник Русского Исторического общества. — Т. 95. — Санкт-Петербург, 1895.
20. Беляков, А. В. Служащие Посольского приказа 1645—1682 гг. / А. В. Беляков. — Санкт-Петербург : Нестор-История, 2017. — 368 с.
21. Зимин, А. А. Витязь на распутье / А. А. Зимин. — Москва : Мысль, 1991. — 286 с.

Сведения об авторе

Беляков Андрей Васильевич — доктор исторических наук, старший научный сотрудник Центра истории русского феодализма Института российской истории Российской академии наук, Москва, Россия. *belafeb@gmail.com*.

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 9 (443).
Philosophy Sciences. Iss. 58. Pp. 76—80.

Baksheis in Russia XVI—XVII centuries (question formulation)

A.V. Belyakov
Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia. belafeb@gmail.com

The article considers such a group of people who participated in diplomatic contacts of the Moscow state with the countries of the East like Bakshey. It is concluded that these are some of the most educated specialists in Arabic script. They had a significant impact on the development of the diplomatic protocol with Muslim countries.

Keywords: *The Moscow state of the XVI-XVII centuries. Ambassadorial order, the history of diplomacy, Bakshei.*

Reference

1. Morozov D.A. Ujgurskie avtografy moskovskikh dyakov (dopolnenie k drevnerusskoj diplomatike) [Uyghur autographs of Moscow clerks (addition to ancient Russian diplomacy)]. *Pamyati Lukicheva* [In memory of Lukichev]. Moscow, Drevlekhranilishche, 2006. Pp. 173—199. (In Russ.).
2. Gryaznov A.L. *Belozerskie akty XIV — XVI vv.: issledovanie i perechen* [Belozersk acts of the XIV-XVI centuries: research and list]. Vologda, Drevnosti severa, 2019. 603 p. (In Russ.).
3. Moiseev M.V. Teneshevy-Baksheevy: semya perevodchikov i tolmachej XVI v. [Teneshevs-Baksheevs: a family of translators and interpreters of the 16th century]. *Perevodchiki i perevody v Rossii kontsa XVI — nachala XVIII stoletiya* [Translators and translations in Russia at the end of the 16th — beginning of the 18th century]. Moscow, IRI RAN, 2019. Pp. 83—87. (In Russ.)
4. *Goroda Rossii XVI veka: materialy pistsovykh opisani*j [Cities of Russia of the XVI century: materials of scribe descriptions]. Moscow, Drevlekhranilishche, 2002. 470 p. (In Russ.).
5. Moiseev M.V. Zemlevladenie sluzhilykh tatar v Kolomenskom uezde XVI v. (predvaritelnye zamechaniya) [Land tenure of service Tatars in Kolomna district of the 16th century (preliminary remarks)]. *Vestnik universiteta Dmitriya Pozharskogo* [Bulletin of Dmitry Pozharsky University], 2017, no. 2, pp. 236—247. (In Russ.).
6. *RGADA. F. 141. Op. 1. 1589 g. D. 25*. (In Russ.).
7. *Posolskaya kniga po svyazyam Moskovskogo gosudarstva s Krymom. 1571—1577 gg.* [Ambassadorial book on the ties of the Moscow state with the Crimea. 1571—1577]. Moscow, Izdatelskij dom Mardzhani, 2016. 400 p. (In Russ.).
8. Lavrentev A.V. Kazanskaya shapka i kazanskie tsari [Kazan cap and Kazan tsars]. *Anfologion. Slavyane i ikh sosedi. Vlast, obshchestvo, kultura v slavyanskom mire v Srednie veka. K 70-letiyu B. N. Flori* [Anfologion. Slavs and their neighbors. Power, society, culture in the Slavic world in the Middle Ages. To the 70th anniversary of B.N. Flori]. Iss. 12. Moscow, Indrik, 2008. Pp. 99—117. (In Russ.).
9. Lisejtsev D.V. *Posolskij prikaz v epokhu Smuty* [Ambassadorial order in the era of Troubles]. Moscow, IRI RAN, 2003. 485 p. (In Russ.).
10. Belyakov A.V., Guskov A.G., Lisejtsev D.V., Shamin S.M. Perevodchiki Posolskogo prikaza v XVII v.: personalnyj sostav (predvaritelnye dannye) [Interpreters of the Ambassadorial Order in the 17th century:

personal composition (preliminary data)]. *Perevodchiki i perevody v Rossii kontsa XVI — nachala XVIII stoletiya* [Translators and translations in Russia at the end of the 16th — beginning of the 18th century]. Moscow, IRI RAN, 2019. P. 203. (In Russ.).

11. *RGADA. F. 123. Op. 1. 1630. D. 1.* (In Russ.).

12. *RGADA. F. 138. Op. 1. 1649 g. D. 11*. (In Russ.).

13. *RGADA. F. 159. Op. 2. D. 2197*. (In Russ.).

14. *GARO. F. 725. Op. 1. D. 267.* (In Russ.).

15. Zajtsev I.V. *Velikoknyazheskie sluzhilye tatary v XV — pervoj polovine XVI v. i ikh zemlevladenie v Moskovskom krae* [Great-princely service Tatars in the 15th — first half of the 16th century. and their land ownership in the Moscow region]. Available at: http://src-h.slav.hokudai. ac.jp/jcrees/2013Osaka/14Zaytsevs.pdf, accessed 13.03.2020. (In Russ.).

16. Berezhnov N.M. *Drevnejshaya kniga krymskikh posolskikh del 1474—1505 gg.* [The oldest book of the Crimean embassy affairs 1474—1505]. Simferopol, 1894. S. 15-16. (In Russ.).

17. *RGADA. F. 166. Op. 1. D. 14*. (In Russ.).

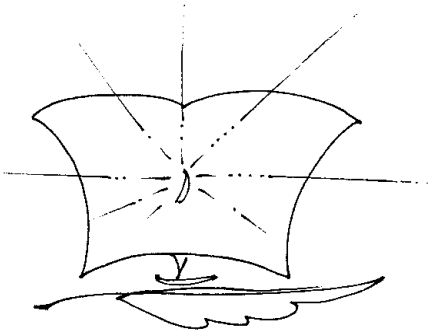
18. *Litovskaya metrika. Kn. 3 (1440—1498)* [Lithuanian metric. Book. 3 (1440—1498).]. Vilnus, 1998. (In Russ.).

19. *Sbornik Russkogo Istoricheskogo obshchestva* [Collection of the Russian Historical Society]. Vol. 95. St. Petersburg, 1895. (In Russ.).

20. Belyakov A.V. Sluzhashchie Posolskogo prikaza 1645—1682 gg. [Employees of the Ambassadorial Office of 1645—1682]. St. Petersburg, Nestor-Istoriya, 2017. 368 p. (In Russ.).

21. Zimin A.A. *Vityaz na raspute* [Knight at the crossroads]. Mosocow, Mysl, 1991. 286 p. (In Russ.).

МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО И НАСТОЯЩЕГО



Вестник Челябинского государственного университета. 2020. № 9 (443).
Философские науки. Вып. 58. С. 81—84.

УДК 130.2
ББК 87.667.1

DOI 10.47475/1994-2796-2020-11013

Салах ад-Дин — рыцарь Востока. Образ Саладина в средневековой европейской литературе

И. В. Шведов, Л. А. Мацына
Филиал Военного учебно-научного центра Военно-воздушных сил «Военно-воздушная Академия имени Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина» в г. Челябинске, Челябинск, Россия

В статье рассматривается личность мусульманского лидера времен раннего ислама Салах ад-Дина Юсуфа ибн Айюба, и анализируются причины уникального случая присутствия его художественного образа в бессмертном произведении Данте Алигьери «Божественная комедия». Авторы делают предположение о гуманистическом складе личности и высоких моральных качествах арабского военачальника времен раннего средневековья

Ключевые слова: *Саладин, Данте Алигьери, гуманизм, «Божественная комедия»крестовые походы, Средние века.*

Насколько незаурядной и выдающейся на фоне современников должна быть человеческая личность, что бы два совершенно разных мира, средневековый христианский мир и мир арабский, отбросив все противостояния и предубеждения их эпохи, буквально в один голос восхваляли и увековечивали в истории память об этой личности. Таким человеком, опираясь на большое количество свидетельств современников и исследователей прошлого и настоящего был, а как историческая фигура является и по сей день султан Египта и Сирии, военно-начальник и мусульманский лидер XII века Салах ад-Дин Юсуф ибн Айюб.

Салах ад-Дин, а в европейской традиции Саладин по праву является выдающимся политическим и религиозным деятелем средневекового Востока. Он сыграл важную роль в становлении объединённого арабского государства, а также, благодаря своей решительной и гибкой политической деятельности, занял центральную позицию в истории исламо-христианского конфликта. Сегодня стоит обратить внимание на деятельность Саладина хотя бы потому что, тема противоборства, неугасающей борьбы, как политической, так и культурной, в настоящее время не теряет своей актуальности. Тот подход, та Соломонова мудрость с которой султан Египта регулировал ситуацию в Палестине, столкнувшись с крестоносцами, а также его взгляд на решение внутригосударственных вопросов, возможно, способно стать ключом к нахождению необходимого понимания между двумя культурными мирами.

Одно из самых ярких исторических событий, характеризующих Саладина как человека чести и гуманиста — взятие мусульманами в 1187 году столицы Иерусалимского королевства. Несмотря на безоговорочное поражение крестоносцев как в генеральном сражении при Хаттине, так и в сражении за Иерусалим, Саладин вошел в город подобно самому христианскому правителю. Жители Священного города после принятия капитуляции смогли без угрозы для жизни покинуть город.

Великодушный жест по отношению к врагу. Еще большее уважение к Саладину как к человеку, возникает при учете следующего исторического факта: при взятии крестоносцами Иерусалима в 1099 году, победители устроили в третьем по значимости городе для Ислама настоящую резню. Так же, будучи яростным противником крестоносного движения в Палестине, Саладин часто проявлял рыцарскую доблесть и человеческое великодушие по отношению к противнику, по отношению к предводителю Третьего крестового похода Ричарду Львиное Сердце. Например, будучи больным лихорадкой, король Англии получил в дар от Саладина сосуды, наполненные горным снегом. Перемирие, заключенное после борьбы в ходе Третьего крестового похода — так же заслуга добрых отношений между Саладином и Ричардом. Разумеется, стратегические и тактические аспекты ведения боевых действий сыграли немаловажную роль в заключении перемирия, которое было необходимо в связи с деморализованностью обеих сторон, болезнями и боевыми потерями. Тем не менее, в средние века, в отсутствие норм международного права принятие важного для человечества решение замыкалось на человеке, на его мировоззрении, воспитании, его человечности [6; 7].

Говоря о Саладине, невозможно обойти стороной и тот факт, что образ султана Египта был использован великим итальянским поэтом, мыслителем и богословом Данте Алигьери в главном его поэтическом труде «Божественная комедия».

«Пора идти, дорога не мала.
Так он сошел, и я за ним спустился
Вниз, в первый круг, идущий вкруг жерла…»
[1, с. 21].

Так к Данте обращается, уводя его за собой в Лимб, самый «мягкий» из девяти кругов ада, в место, где «толпы младенцев, и мужей, и жен» ожидали страшного суда, за то, что прожили жизнь до христианского учения. Но из всех великих мужей, которые предстают перед Данте по пути через Лимб, встречаются три человека, чья жизнь прошла уже после вознесения Иисуса Христа в Царствие Небесное. Первым Данте встречает Саладина:

«Дочь Цезаря, супруга Коллатина
И Гракхов мать, и та, чей муж Катон
Поодаль я заметил Саладина» [1, с. 24].

А чуть позже на пути Алигьери встречаются Авиценна и Аверроэс:

«Там — геометр Эвклид, там — Птолемей,
Там — Гиппократ, Галлен и Авиценна,
Аверроис, толковник новых дней» [1, с. 24].

Саладин, так же как Авиценна и Аверроэс, принадлежат к мусульманскому миру и резко выделяются в этом произведении на фоне остальных праведников и великих умов античности. Возникает справедливый вопрос «почему» Саладин, Авиценна и Аверроэс, будучи практически современниками итальянского поэта заслужили в его понимание место в Лимбе? Стоит обратиться к философским учениям, преобладавшим в мироощущении Данте над остальными.

Как известно, большое влияние на итальянца оказывали южно-французская, тосканская, сицилийская поэтические школы. Будучи философом, он изучал труды Аристотеля, Аверроэса, Фома Аквинского и для Данте человеческие поступки, деятельное самоосуществление и раскрытие своих добродетелей являлись способом достижения счастья и соответственно и представлялись для него главной целью науки. Фортуна же и божественное предопределение оставались на втором плане. Человеческие качества для Данте являлись определяющим фактором в формировании морального облика человека, облика его души. Саладин, пощадив врага, отбросив всю горечь обиды и усмирив ненависть к заклятому врагу поступил прежде всего гуманно, как человек, в понимании Данте. Четкое понимание Саладином необходимости воссоединения арабского мира, схожа с пониманием Данте необходимости объединения Италии, которое он отождествлял с идеей воссоединения всего человечества. Так же, в высшей степени человечно и гуманно поступали и Аверроэс, и Авиценна, используя свой выдающийся разум, в первую очередь, во благо человечества, были духовно близки автору «Божественной комедии, считавшему, что Небесное счастье подготавливается добродетельной практикой любви, надежды и веры.

Саладин, Авиценна и Аверроэс оказались в Лимбе не случайно; Данте видел в них своих соратников-гуманистов, которые, вследствие особенностей временной эпохи не могли оказаться где-то, помимо Лимба. Схожее видение того, как человечество может стать лучше, понимание необходимости воссоединения и любви к человеку нивелировала временные рамки, разность культур и прочих факторов, и поставили всех их «бок о бок» с Данте Алигьери в его же произведении.

Список литературы

1. Алигьери, Д. Божественная комедия / Д. Алигьери ; пер. с ит. М. Лозинского. — Пермь : Пермская книга, 1994. — 479 с.

2. Баха ад-Дин Абу-л-Махасин Йусуф ибн Рафи ибн Тамйм. Саладин. Победитель крестоносцев : пер. с араб. / Баха ад-Дин Абу-л-Махасин Йусуф ибн Рафи ибн Тамйм. — Санкт-Петербург : ДИЛЯ, 2009 — 432 с.

3. Владимирский, А. Великий Саладин. Царство небесное / А. Владимирский. — Москва : Яуза : Эксмо, 2013. — 544 с.

4. Джеймс Р. Священное воинство / Р. Джеймс ; пер. с англ. С. С. Луговского. — Москва : АСТ: Хранитель, 2008. — 384 с

5. Люкимсон, П. Саладин / П. Люкимсон. — Москва : Молодая гвардия, 2016. — 335 с.

6. Мишо, Ж.-Ф История крестовых походов / Ж.-Ф. Мишо ; пер. с фр. А. П. Левандовского. — Москва : Вече, 2020. — 352 с.

7. Успенский, Ф. И. История крестовых походов / Ф. И. Успенский ; предисл. Н. Кареева, И. Лучицкого. — Санкт-Петербург : Изд. дело Брокгауз — Ефрон, 1900. — 170 с.

8. Шамдор, А. Саладин: благородный герой ислама / А. Шамдор; пер.с фр. Е. В. Кулешовой. Санкт-Петербург : Евразия, 2004. — 346 с.

Сведения об авторах

Шведов Игорь Валерьевич — генерал-майор, кандидат исторических наук, начальник филиала Военного учебно-научного центра Военно-воздушных сил «Военно-воздушная Академия имени Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина» в г. Челябинске, Челябинск, Россия*;*

Мацына Леонид Андреевич — курсант 5-го курса 2-го факультета филиала Военного учебно-научного центра Военно-воздушных сил «Военно-воздушная Академия имени Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина» в г. Челябинске, Челябинск, Россия. *lmatsyna@mail.ru.*

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 9 (443).
Philosophy Sciences. Iss. 58. Pp. 81—84.

Salah ad-Din — knight of the East. The image of Saladin in medieval european literature

I.V .Svedov
Branch of military educational and scientific center of the air force "Air Force Academy" in Chelyabinsk, Chelyabinsk, Russia;

L.A. Matsyna
Branch of military educational and scientific center of the air force "Air Force Academy" in Chelyabinsk, Chelyabinsk, Russia. lmatsyna@mail.ru

The article examines the personality of the Muslim leader of the early Islamic era, Salah ad-Din Yusuf ibn Ayyub, and analyzes the reasons for the unique case of the presence of his artistic image in the immortal work of Dante Alighieri "The Divine Comedy". The authors make an assumption about the humanistic personality and high moral qualities of the Arab military leader of the early Middle Ages.

Keywords: *Saladin, Dante Alighieri, humanism, "Divine Comedy" Crusades, Middle Ages*.

References

1. Aligyeri D. *Bozhestvennaya komediya* [Divine Comedy]. Perm, Permskaya kniga. 1994. 479 p. (In Russ.).

2. Bakha ad-Din Abu-l-Makhasin Yusuf ibn Rafi ibn Tamym. *Saladin. Pobeditel krestonostsev* [Saladin. Crusader winner]. St. Petersburg, DILYa, 2009. 432 p. (In Russ.).

3. Vladimirskiy A. *Velikiy Saladin. Tsarstvo nebesnoye* [Great Saladin. Kingdom of Heaven]. Moscow, Yauza, Eksmo. 2013. 544 p. (In Russ.).

4. Dzheyms R. *Svyashchennoye voinstvo* [Sacred Warrior]. Moscow, AST, Khranitel', 2008. 384 p. (In Russ.).

5. Lyukimson. P. *Saladin* [Saladin]. Moscow, Molodaya gvardiya. 2016. 335 p. (In Russ.).

6. Misho Zh.-F Istoriya krestovykh pokhodov [History of the Crusades]. Moscow, Veche, 2020. 352 p. (In Russ.).

7. Uspenskiy F.I. Istoriya krestovykh pokhodov [History of the Crusades]. St. Petersburg, Izdatel'skoye delo Brokgauz — Efron, 1900. 170 p. (In Russ.).

8. Shamdor. A. Saladin: blagorodnyy geroy islama [Saladin: noble hero of Islam]. St. Petersburg, Evraziya. 2004. 346 p. (In Russ.).

Вестник Челябинского государственного университета. 2020. № 9 (443).
Философские науки. Вып. 58. С. 85—89.

УДК 141.12
ББК 87.3 (4/8)

DOI 10.47475/1994-2796-2020-11014

Философское видение аль-Фараби человека и общества

А. Я. Камалетдинова
Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия

Рассмотрены основные положения социальной онтологии аль-Фараби. Развивая идеи Платона и Аристотеля, мыслитель представляет структурную организацию бытия и сущность человека и общества в аспекте онтологического рассмотрения.

Ключевые слова: *Первое сущее, духовная и материальная сферы, ступени развития, мусульманское общество.*

Развитие современного мира — невероятно сложный процесс. В современных реалиях политики отдельных стран, обостряя нестабильную обстановку в социуме, часто прибегают к противопоставлениям на религиозной или этнической основе. Характеристика настоящего состояния человечества — это его энергийная неопределенность, неприкаянность, сводимая к свободе отрицания всего и вся. В первой четверти XXI века людей мира откинуло в варварство и дикость. Развитие терпимости к «другому», его идеологии, укладу жизни, традициям, религиозным предпочтениям — становится необычайно актуальной проблемой.

Представляется интересным в этом смысле анализ «Трактата о взглядах жителей добродетельного города» Абу Насра Мухаммада Ибн Мухаммада Ибн Тархана Ибн Узлаг аль-Фараби ат-Турки (далее по тексту аль-Фараби или Второй учитель). Трактат представляет собой изложение основных положений аль-Фараби в области социальной онтологии. Бытие гражданина мусульманского общества рассматривается в контексте мироустройства. Бытие вообще рассматривается аль-Фараби творческим актом Всевышнего. «Первый Сущий есть первопричина существования всех существ в целом. Он (один] свободен от недостатков…» [1, с. 203]. Сущее совершенно, разумно и добродетельно. Второй учитель развивает идеи Платона и Аристотеля, что разум тождественен добродетели. Делаем вывод: «добродетельный город» — это разумное, просвещенное государство. Разумное начало есть в потенциальном бытии вообще, бытии общества в целом и человека, в частности. Аль-Фараби характеризует Первое сущее в потенциальном объективном развертывании, лишенном формы (следовательно, материального) и целей. «Бытие же Первого Сущего есть как бы истечение бытия в бытие других вещей, а бытие всего прочего истекает из бытия его самого» [1, с. 225].

Бытие мироздания не имеет никакой внешней причины, являясь «единой сущностью» и причиной самого себя, являя свое совершенство, которое, в свою очередь, становится идеалом духовного совершенства для общества и граждан. В понимании аль-Фараби счастье для гражданина мусульманского общества в духовном восхождении. Под духовным восхождением Второй учитель видел и активное познание истины, которое, как и стремление к счастью, показательно для представителей разных наций и конфессий, являясь объединяющим началом. Мировоззрение аль-Фараби — превосходный пример синтеза дохристианских учений (следование и углубление взглядов на государство, общество и человека Платона и Аристотеля) и мусульманских традиций. От античных философов аль-Фараби унаследовал идеи причинно-следственных закономерностей и эманации.

Первое сущее (совершенное), рефлексируя, через разумное начало эманирует в менее совершенное по ступеням нисхождения от божественного к материальному живому. Диалектически логично аль-Фараби описывает предназначение всего сущего, определяя строго определенное место и целостность мироздания. «Существования многочисленны, и вместе с тем они делятся по ступеням в своем множестве» [1, с. 228], освещаясь разумным началом. Подобный подход во многом соответствует природе ислама, в котором соблюдается строгая иерархия бытия, идея идеального города как прообраза рая, зависимость сущностей менее совершенных от более совершенных и идей. В дохристианском мировоззрении первосущее (абсолют) безлично, в исламе абсолют — личность. Мыслить философскими категориями могут только посвященные, народ же надо образовывать, а имамам надо объяснять им, как необходимо мир понимать, какое место занимать.

Ступени разворачивания бытия у аль-Фараби по нисходящей: от бытия Первого сущего «исходит бытие Второго, которое также является субстанцией абсолютно нетелесной, и которое не находится в материи» [1, с. 232], постигающее и первопричину, и самого себя. На следующей ступени разворачивается третье, четвертое бытие (неба, звезд), интеллектуальное, вновь не связанное с материей. Затем пятое, шестое, седьмое бытие (сфера Сатурна, Юпитера и Марса). Восьмое — одиннадцатое бытие (сферы Солнца, Венеры, Меркурия и Луны) также не нуждаются в материи, являя собой разумное начало. Ниже одиннадцати ступеней разворачиваются менее совершенные материальные сущности «…элементы; минералы; растения; животные, лишенные разума; и, наконец, разумное животное, которое никто не превосходит» [1, с. 239], под разумным животным подразумевается человек. В философской модели аль-Фараби человек объединяет высшую духовную и низшую материальную сферы. Сфера Луны отвечает за деятельный разум, постигая сущность бытия, всех высших ступеней, человек проникает вглубь высших сфер, укоренившись глубоко в низших сферах материального мира. Не только Первое сущее, но и человек собирает воедино мир. В познании мира заключен секрет познания человеком самого себя.

Ведущим принципом развития является наличие противоположностей. Многообразие материального мира в отличие от духовных сфер, объясняется противоположностями. Аль-Фараби объясняет это, раскрывая понятия холода и тепла. Тепло «находится в двух различных положениях — приближения и удаления, вызывая этими двумя состояниями связи противоположности» [1, с. 241]. В пространственном удалении и приближении и есть суть динамичного развития (изменения). Показательно ли движение для небесных тел из высших сфер? Движение всех небесных сфер постигает свои сущность и причину, хотя последняя для него «…не является умопостигаемой» [1, с. 244]. Отражая совершенство Первого сущего, они приобретают конкретные признаки, в чем прослеживается алгоритм выражения всеобщего в единичном.

В социальной онтологии аль-Фараби прослеживается идентичность логичного становления духовных сфер бытия (приоритетно религиозное становление сущности) и материальных сфер (приоритетно философское становление сущности). Относительно природы мусульманского общества — это достижение совершенства, т. е. гармоничного единства религиозного, нравственного и материального, что прослеживается и в законопослушном мусульманине.

Философские воззрения аль-Фараби поражают стройностью структуры бытия, в котором и в духовных, и в материальных сферах выделены элементы, ступени, этапы и т.д. Можно отдельно рассматривать антропологические взгляды аль-Фараби, рассмотрим более подробно, как ведет себя человек в окружении себе подобных в мусульманском обществе?

Задолго до теории «общественного договора» Т. Гоббса, следуя философским воззрениям Платона и Аристотеля на идеальное государство, у аль-Фараби в «Трактате о взглядах жителей добродетельного города» (параграф 26) формулируется положение «… каждый человек устроен так, что для собственного существования и достижения наивысшего совершенства он нуждается <…> в некоем сообществе людей, доставляющих ему каждый в отдельности какую-либо вещь из совокупности того, в чем он испытывает потребность» [1, с. 303]. Если в европейской философии акцент в потребности гражданина делается на необходимости (выгоде), то в философии аль-Фараби потребность друг в друге трактуется как оказание помощи в недостающем на пути совершенствования. Объединение граждан в мусульманском обществе — это совместный путь к нравственному совершенству, а не получение прибыли.

Мыслитель классифицировал общество людей на полные и неполные. В свою очередь полные раскладываются на великие, средние и малые общества. Под великим обществом подразумевается все человечество; под средним — народ одного государства, объединенных географией; под малым — граждане одного города, объединенных территорией. В неполном обществе также три степени: обитатели селения, улицы, дома. Причем, к нравственному совершенству могут прийти жители целого города только совместно. По принципу взаимопомощи города (общества) делятся на добродетельные и невежественные.

Что является основополагающим началом для граждан добродетельного города, для идеального гражданина мусульманского общества? Каждый гражданин должен, во-первых, принять Первое сущее и его атрибуты, во-вторых, атрибуты, ступени и деятельность всех духовных сфер. В-третьих, атрибуты небесных светил, а затем, материальные объекты, несущих в себе законченность, изменчивость и сообразность мирозданию. В-пятых, природу человека, его способности, разумное начало, формирующее понятия о бытии, способствующее откровению, и определяющее свободу выбора деятельности. В-шестых, гражданин должен иметь представление о сущности добродетельных и невежественных городов

и о сущности добродетельных и противоположных им народов.

Представления у добродетельных мусульман формируются двумя путями: «… в добродетельном городе их познают мудрецы *посредством доказательств и собственной интуиции*; те, кто следует за мудрецами, веря и доверяя им, познают эти вещи *такими, как их видят мудрецы*; остальные познают их *посредством подражательных представлений*, так как их умы от природы или по привычке лишены способности понимать эти вещи так, как они существуют в действительности» [1, с. 340]. Знания мудрецов несут в себе разумное начало и стремление к совершенству, каким может выступать устремленность к Первому сущему. Бытие в философии аль-Фараби проникнуто Первым сущим. Для всех остальных (выделяются четыре страты) степень их понимания объектов мироздания определяется удаленностью от объекта познания. Что позволило мыслителю сделать вывод о многообразии мнений, например, о свободе совести. Терпимость к другим религиям отличала граждан X века, современников аль-Фараби: «… у различных добродетельных городов и добродетельных народов могут быть *различные религии*, хотя все они <…> стремятся к одним и тем же целям» [1, с. 341]. Пожалуй, в современном мире не достает именно терпимости к другим религиям. Не случайно президент России В. В. Путин 4 ноября 2020 г. заявил в Кремле на встрече с представителями различных конфессий: «…межрелигиозный мир — это основа основ». В нашем понимании мусульманское общество невозможно понять, если не учитывать религиозную норму, которая становится во многом основой духовной составляющей.

Категории и атрибуты, формирующие представление о бытии посредством разума, логики и доказательств, выдвинутые мудрецами и считающиеся бесспорными, почти сакральными, усвоенные гражданами, вот, что формирует истинно добродетельное общество. Если категории усвоены на уровне формального подражания, то они заключают в себе момент сомнения, будущих разногласий и неповиновения. Когда не освоено истинное знание от первого главы (имама), то жители любого города могут ступить на путь заблуждений и ошибок. Среди граждан, которые осваивают мир на основе формального подражания, выделяют *несколько категорий*: нуждающихся в постоянном руководстве в приближении к истине; оправдывающих свои заблуждения посредством ниспровержения истин и ценностей, которыми руководствуется добродетельный город. Ниспровержение традиционных истин может осуществляться двумя способами. Первый — в технологии ниспровержения — начинаем забалтывать истину и сводим всё к пустому спору, где основное внимание сводим к частностям, а не рассматриваем проблему в общем. Вторая уловка — «посредством лжемудрствования и обмана» [1, с. 343]. Это осуществляется, чтобы помещать гражданам на пути постижения истины.

Третья категория людей, подражающих в понимании чужому мнению, — это граждане, которые не верят вообще ничему, потому что все понятия ложные, так как несут в себе спорные моменты. Именно они часто подменяют истину ложной или отклоняются от неё. Сами идут не туда и других ведут по дороге заблуждений. Они не сомневаются, что истина ложна, а не они заблуждаются в познании и понимании истины. Вот оно заблуждение сегодняшнего дня. Ниспровергается все и вся. «…Не существует вообще никакой истины и что всякий, кто мнит себя достигшим истины, лишь занимается самообольщением, а тот, о котором говорят, что он ведет к истине, является лишь лгуном и обманщиком, добивающимся речами своими главенства» [1, с. 344]. Для этой категории познающих мир истиной является то, что истины нет.

В формировании образа идеального гражданина мусульманского общества аль-Фараби рассуждает от противоположного, раскрывая признаки жителей невежественных городов. Миропонимание граждан этих городов опирается на заведомо ложные основания. В невежественном обществе граждане нацелены на взаимоуничтожение, позднее у Т. Гоббса это прозвучит как «война всех против всех». Цель существования таких граждан — максимальная безопасность и обеспечение лучших условий существования для себя, «чтобы в мире не было другого существа, кроме него самого» [1, с. 346]. В невежественных обществах утверждается мысль, что города и общества разобщены и должны враждовать друг с другом, более того, в них нет организации и порядка, нет устойчивых связей между людьми. Спустя десять веков европейское общество в массе своей разделяет эти же взгляды, дезорганизующие бытие. Взаимоотношения и связи между обществами и государствами базируются на «необходимости» (в современном прочтении подменяется понятием экономических потребностей) выживания, но как только актуальность в объединении совместных сил под влиянием внешних факторов пропадает, сразу наступает период отчуждения.

В заблудших городах отношения между людьми строятся на принуждении сильными слабых или на взаимоотношениях, основание которых

может не совпадать у людей, т. е. такие связи становятся временными и непрочными. Аль-Фараби описывает ещё несколько категорий граждан невежественного города, для которых в основе отношений лежат: общность по крови; подчинение руководителю; союз, объединение на основе договорных обязательств; сходство традиций и языка; общее местожительство. В основе отношений у жителей заблудших городов есть всё, кроме конфессиональной или нравственной нормы. Поэтому аль-Фараби для идеального гражданина мусульманского общества вводит понятия справедливости и смирения, определяющие познание мира и деятельную активность каждого. Рассматривая мироздание с позиций социальной онтологии, мыслитель считает, что «…все, что коренится в природе, то справедливо» [1, с. 353]. Подавление одной части (часто большинства) другой частью (меньшинством) победителей рассматривается аль-Фараби как природная справедливость, т. е. добродетель. Можно подробнее не рассматривать понятие справедливости у аль-Фараби, потому что его понимание очень близко толкованию справедливости в «Государстве» Платона.

Смирение граждан мусульманского общества заключается в признании высшей сакральной силы, перед которой пасует смертный человек и которой всецело подчиняется. Идеальное социальное устройство мусульманского общества основано на взаимопомощи, сотрудничестве, следовании религиозной и нравственной норме, знанию верховенства всеобщих законов.

Список литературы

1. Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад. Философские трактаты. : пер. с араб. / Абу Наср Мухаммад Аль-Фараби. — Алма-Ата : Наука, 1970. — 430 с.
2. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты / Аль-Фараби. — Алма-Ата : Наука, 1973.
3. Гусейнов, А. А. История этических учений / А. А. Гусейнов. — Москва : Гардарики, 2003. — 911 с.
4. Касымжанов, А. Х. Абу-Наср аль-Фараби / А. Х. Касымжанов. — М. : Мысль, 1982.
5. Нагиев, Г. Г. Политическая философия аль-Фараби и вызовы современного мира / Г. Г. Нагиев // Политика, политические науки, проблемы политологии. — URL: http://econf.rae.ru/article/4507 (дата обращения: 23.10.2020).
6. Нысанбаев, А. Н. Социальная онтология аль-Фараби и Абая: опыт философской актуализации / А. Н. Нысанбаев, Г. К. Курмангалиева, Н. Л. Сейтахметова // Вопросы философии. — 2014. — № 10. — С. 112—122.
7. Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений : в 4 т. Т. 3. — Москва, 1994.

Сведения об авторе

Камалетдинова Альфия Янаховна — кандидат педагогических наук, доцент кафедры философии, Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия. *allakamaletdinova@rambler.ru*.

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 9 (443).
Philosophy Sciences. Iss. 58. Pp. 85—89.

Al-Farabi's philosophical vision of man and society

A.Ya. Kamaletdinova
Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia. allakamaletdinova@rambler.ru

The main provisions of al-Farabi's social ontology are considered. Developing the ideas of Plato and Aristotle, the thinker presents the structural organization of being and the essence of man and society in the aspect of ontological consideration.

Keywords: *First being, spiritual and material spheres, stages of development, Muslim society*.

References

1. Al'-Farabi Abu Nasr Mux*ammad. Filosofskie traktaty* [Philosophical treatises]. Alma-Ata, Nauka, 1970, 430 p. (In Russ.).
2. Al`-Farabi. *Social'no-eticheskie traktaty* [Socio-ethical treatises]. Alma-Ata, Nauka, 1973. (In Russ.).
3. Gusejnov A.A. *Istoriya eticheskix uchenij* [History of ethical doctrines]. Moscow, Gardariki, 2003. 911 p. (In Russ.).

4. Kasymzhanov A. X. *Abu-Nasr al'-Farabi* [Abu-Nasr al-Farabi]. Moscow, Mysl', 1982. (In Russ.).

5. Nagiev G.G. Politicheskaya filosofiya al'-Farabi i vyzovy sovremennogo mira [Political philosophy of al-Farabi and the challenges of the modern world]. *Politika, politicheskie nauki, problemy politologii* [Politics, political science, problems of political science]. Available at: http://econf.rae.ru/article/4507, accessed 23.10.2020. (In Russ.).

6. Nysanbaev A.N., Kurmangalieva G.K., Sejtaxmetova N.L. Social'naya ontologiya al'-Farabi i Abaya: opyt filosofskoj aktualizacii [Social ontology of al-Farabi and Abay: the experience of philosophical actualization]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 2014, no. 10, pp. 112—122. (In Russ.).

7. Platon. Gosudarstvo [State]. *Platon. Sobraniye sochinenij: v 4 t. T. 3* [Collected works: in 4 vols. Vol. 3]. Moscow, 1994. (In Russ.).

Вестник Челябинского государственного университета. 2020. № 9 (443).
Философские науки. Вып. 58. С. 90—94.

УДК 130.2
ББК 87.667.1

DOI 10.47475/1994-2796-2020-11015

К евразийской культуре преодоления религиозных различий: путь вмещающего сердца Мохиддина Ибн аль-Араби

А. И. Мацына[1], Ш. Ш. Хайрулин[2]

[1] *Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия*

[2] *Филиал Военного учебно-научного центра Военно-воздушных сил «Военно-воздушная Академия имени Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина» в г. Челябинске, Челябинск, Россия*

В статье рассматривается модус преодоления границ человеческого бытия, сформировавшийся в раннем суфизме. Это направление раннесуфийской мысли несет огромный творческий потенциал для личности, устремленной к абсолютным началам бытия. Авторы пытаются достичь расширительную трактовку категории преодоления в свете интеллектуального суфизма Ибн аль-Араби. Раннесуфийский модус преодоления расценивается как часть культурного достояния человечества и основа формирования евразийского общественного сознания.

Ключевые слова: *евразийство, преодоление, модус преодоления, культура преодоления, ислам, суфизм, тарике, ранний суфизм, интеллектуальный суфизм, принцип сердца.*

Напряженность, регулярно нарушающая пограничный и региональный мир на постсоветском пространстве, рост международного терроризма в непосредственной близости к российским территориям, политтехнологии устранения законной власти в независимых государствах, деструктивная пропаганда, ведущая к разрушению общественных ценностей и общественного сознания — все это продолжает основные линии западной геополитики времен холодной войны, концептуально отраженные в трудах З. Бжезинского [1], С. Хантингтона [19], П. Ханны [18], Ф. Фукуямы [17]. Идеи борьбы за субнациональные территории (С. Коэн, «География и политика в разделенном мире»,1963); распада СССР как образования «черной дыры» в центре Евразии (З. Бжезинский), «столкновения цивилизаций» как стратегии выживания западной цивилизации (С. Хантингтон); России и других стран «второго мира», как «сврхдержавок», которым уже никогда «не подняться с колен» (П. Ханна); наступления «конца истории» с победой в холодной войне и дальнейшим распространением либеральной демократии (Ф. Фукуяма) активно воплощаются в процессах упорного продвижения североатлантического блока на восток, агрессивной информационной и психологической борьбы за манипуляцию нашим индивидуальным и общественным сознанием. Отторжение этих явлений на пространстве мирового сообщества далеко не всегда оказывается конструктивным, провоцирует рост таких ужасных явлений современности, как изоляционизм, экстремизм и терроризм. Согласно вполне обоснованной точке зрения, исламизм, как вариант выстраивания отношений религии и политики, в отличие от модернизма, носит антизападный и антилиберальный характер и стремление уйти от секуляризации мировоззрения [11]. Это означает, что в качестве противодействия деструктивным тенденциям в политике необходимо исключить ситуацию, когда культурные и религиозные различия между народами используются третьей силой как повод к их разведению и стравливанию.

Теоретическая основа евразийского противостояния таким разрушительным для нашего общества тенденциям концептуально оформлена отечественными мыслителями евразийского, неоевразийского направления и небополитики: Н. Я. Данилевским [3]; П. Н. Савицким [10], С. Н. Трубецким [13], Л. Н. Гумилевым [2], А. Г. Дугиным [6], А. Девятовым [4] и другими отечественными мыслителями. Идея К. Н. Леонтьева о «цветущей сложности» [9] не сливающихся в одно целое признаков имеет глубокий религиозно-эстетический смысл и представляет весьма плодотворное основание для укрепления складывавшихся веками отношений евразийских народов. Органично соединяя сложный узор древнейшей и современной истории Евразии, она позволяет сохранить единое, целостное симфоническое пространство духовной жизни народов в поисках единого Абсолютного центра жизни. Безусловно, реализация такого подхода требует сложного и трудного пути организации плодотворного межэтнического и межконфессионального диалога, который ориентировал бы его участников

к поиску объединяющих трансцендентных ценностей. Удивительно, но очевидно, что длительный сложнейший исторический путь, который прошла Россия-Евразия дает уникальный опыт обретения множества путей к единому метафизическому полюсу бытия.

Безусловно, реализация такой многоплановой модели возможна только на основе многостороннего сотрудничества между народами, включающее углубление философско-религиозной рефлексии в развитии духовной культуры. Такой вид взаимодействия позволит сохранить идентичность народов в древнем евразийском «соцветье» их культур в процессе поиска ими новых форм открытости миру. Такая открытость должна быть выстроена на тонком и сложном чувстве гармонии межрелигиозных отношений, в основе которого может лежать только философский подход к пониманию религиозной традиции, учитывающий различное в своей основе понимание самой сущности религиозной открытости миру. Только философская мысль способна пролиферировать и объединить такие парадигмально несовместимые подходы, как объективно-идеалистический [20], антропологический [14; 15], биологизаторский [16], социологический [7], диалектико-материалистический [21]. Обобщенное понимание религии в этом случае будет отражать ее как общественное явление, позволяющее человеку реализовать свою потребность выражения отношения к Абсолюту, совершенным образом превосходящему сущее истоку мира. Эта потребность, трансцендирующая обыденную жизнь, застоявшуюся в круге привычных предметных отношений, ведущих по привычному контуру жизни, способна создать мощный вектор развивающего межрелигиозного диалога. В этом смысле конституционная поправка о введении понятия «бог» приобретает исключительную важность, однако именно это налагает очень серьезные требования к ее толкованию, которое не имеет право быть лишенным транцендирующего смысла для всех религиозных традиций, участвующих в рождении этой симфонии. И если уникальный многогранный российский исторический опыт совместного многовекового сосуществования буддистов, христиан и мусульман очевиднейшим образом показывает состоятельность межкультурного диалога, то на наш взгляд, был бы еще более интересен трудный в своей основе, путь интегрального традиционализма, предполагающего принятие иной традиции на основе философского постижения собственной.

Такого рода философская рефлексия традиционных религиозных учений способна углубить евразийские идеи, обогатив их идеократическим подходом к человеческому существу, способному преодолеть ограниченность и выстроить собственный путь открытости миру. Можно привести примеры трансцендирующих социально значимых проектов, формирующих пути открытости миру на основе традиционных начал. В Челябинской области ежегодными стали Расулевские чтения, продолжающие философское осмысление суфийской традиции Зайнуллы Расулева. В современном Туркменистане народная память и духовенство свято чтят память о суфийском дервише Абу Саиде, духовная позиция которого совмещала рациональный и интуитивный пути развития духовного мира. Поэтому она и сегодня может по-прежнему служить основанием развития гармоничных принципов открытости человека миру. Духовным стержнем суфизма, как онтологии и эзотерической части ислама, является тарикат, мистически-индивидуализированно открывающий человеку духовный путь к полноте целостного мира. Культура преодоления самоограниченности человека подвергается глубокой и разносторонней рефлексии философскими школами раннего суфизма.

К XII веку в составе этого направления ислама уже существовали суфийские братства, относящиеся к прагматическому (практическому) и теоретическому (интеллектуальному) направлениям. Прагматический суфизм Абу Язида аль Бистами, открывает человека миру, трансцендируя человеческое бытие на основе интуитивного восприятия Абсолюта. Полное погружение в состояние размышления о божестве приводило к экстатическому восторгу и опьянению чувством любови к богу. Это обозначало достижение состояния фана как слияния с божеством и растворения в нем. Крайний суфизм этого направления допускал состояние полного растворения в божестве с последующей сменой ролей: «я есть ты, ты есть я». Эта школа «опьянения», или «экстатического восторга», впоследствии была обвинена в вероотступничестве, однако дала основания для развития восточной перипатетике интеллектуального направления. Уже сложившийся к этому времени суфизм противопоставлял себя одновременно и официальному исламу и фальсафе. Умеренному суфизму Ахмада аль-Газали удалось соединить эту мистическую систему с традиционным исламом на основе учения о тарикате, включившем положения о девяти стоянках с конечным состоянием в виде фана с утратой воли и характеризующемся выполнением механических движений без ее участия. Утратившая чувственный мир душа, по мнению аль-Газали, становится подобна зеркалу, отражающему божественный свет. мира. Зло

и грех наличны, реальны и губительны для души, однако это компенсируется наличием свободы человеческой воли.

Гораздо большее распространение обрели идеи интеллектуального суфизма Мохиддина Ибн аль-Араби, получившего высший в суфийской иерархии почетный титул «полюса полюсов» [12, с. 3]. Его крупнейшим философским произведением и «энциклопедией суфизма» считаются объемные «Мекканские откровения». Квинтэссенцию же его философских взглядов содержат крайне сжатые «Геммы мудрости», подвергнутые глубокому парадигмальному анализу А. В. Смирновым [12, с. 6]. Интеллектуальный суфизм обосновывает сложный вопрос сложного и тонкого онтологического перехода Единства во множественность исходя из положения о Единстве бытия. При этом единосущная реальность Абсолюта выступает как в сокрытом, невоспринимаемом и не допускающем множественности, так и в открытом, видимом многообразно внутренне и внешне оформленном проявлении как «зеркало Абсолюта», отражающее бесконечно меняющихся сущностей проявленного бытия. Оказываясь зеркалом, в которое вглядывается сущее, Первообраз сокрыт от него своими бесконечными отражениями. Следовательно, кроме Бога нет ничего в этой реальной множественности сущего, являющегося лишь отражением Единства. Следовательно, эмпирическое постижение предметности этого мира — это постижение призрачных эманаций Первопричины, прийти к которой можно и при жизни. Это может произойти по свободной воле человека после освобождения его от эмпирического бытия в состоянии фана, с осознанием, субстанциального единства Творца и творения. Метафизическая анатомия человеческого существа подразумевает сердце как орган мистического восприятия, способный к неограниченному вмещению всех проявлений бесконечного бытия. Метафизическая реализация этой способности приводит к тождественности с миром и богом в состоянии «макама совокупности» [12, с. 84]. Сердце никогда не заполняется окончательно и всегда открыто для вмещения новых состояний, и Бога. Такая активная открытость человека миру путем «вмещающего сердца», делает его одновременно и имманентным и трансцендентным миру и Богу, «потому, что Бог и мир — целиком в сердце человека, трансцендентен — потому, что его сердце не поглощается ими (и потому способно вместить их). Человек имманентен Богу и миру именно в силу того, что трасцендентен им, и трансцендентен именно потому, что имманентен» [12, с. 84]. Состояние «макама совокупности» соотносится с такой категорией русской философии, как «соборность» [12, с. 93]. Собирая в сердце отражения Абсолюта, эти предельно универсализованные формы всех уровней предметности мира, человек фокусирует энергию, предельно энергийное состояние, которое доступно к применению лишь в макаме соборности, «когда весь мир имманентен ему, и ничто не внешне, не чуждо ему» [1, с. 93]. В этом состоянии предметом человеческого может быть лишь предельно универсализованное ничто [1, с. 93], «ибо человек множественен, он не едино-воплощенно-сущностен; Бог же едино-воплощенно-сущностен и множественен через божественные имена» [8, с. 241]. В модусе «вмещающего сердца» человек открывается миру границы через осознание единства бытия как включенности во множественность, уместившуюся в сердце.

Таким образом, категория соборности, которая в евразийской традиции философствования обычно соседствует понятием «цветущей сложности», находит определенный эквивалент в арабо-исламской философии, в виде категории макама совокупности. Это свидетельствует о том, что масштабный процесс формирования взаимной открытости соцветья евразийских культур, может и должен поднять осмысление евразийских идей до уровня философской рефлексии в духе интегрального традиционализма. Философская генерализация культурных оснований евразийского взаимодействия в этом случае позволит обозначить общие трансцендентные ценности как основание культуры преодоления собственной ограниченности, открывая миру единство евразийских этносов в их уникальной неповторимости.

Список литературы

1. Бжезинский, З. Великая шахматная доска: господство Америки и его геостратегические императивы : пер. с англ. / З. Бжезинский. — Москва : Междунар. отношения, 1998. — 254 с.

2. Гумилёв, Л. Н.Этногенез и биосфера Земли / Л. Н. Гумилев ; под ред. В. С. Жекулина. — 3-е изд. стер. — Ленинград : Гидрометеоиздат, 1990. — 526 с

3. Данилевский, Н. Я. Россия и Европа / Н. Я. Данилевский ; сост., послесл., коммент. С. А. Вайгачева. — М. : Книга, 1991. — 573 с.

4. Девятов, А. П. Небополитика: наставление по оценке обстановки взглядом сверху : для тех, кто принимает решения / А. П. Девятов. — Москва : Жигульский, 2008. — 279 с.

5. Джемс, У. Многообразие религиозного опыта / У. Джемс. — Москва : Наука, 1993. — 432 с.

6. Дугин, А. Г. Основы геополитики: геополитическое будущее России / А. Г. Дугин. — Москва : Арктогея, 1997. — 599 с.

7. Дюркгейм, Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / Э. Дюркгейм ; пер. с фр. А. Аполлонова, Т. Котельниковой. — Москва : Дело, 2018. — 732 с.

8. Ибн Араби. Геммы мудрости / Ибн Араби // А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа Ибн Араби). — Москва : Наука : Восточная литература, 1993. — С. 145—287.

9. Леонтьев, К. Н. Цветущая сложность : избр. ст. / К. Н. Леонтьев ; сост., вступ. ст., коммент. Т. Глушковой. — Москва : Молодая гвардия, 1992. — 318 с.

10. Савицкий, П. Н. Континент Евразия / П. Н. Савицкий ; сост., послесл., примеч. А. Г. Дугина. — Москва : Аграф, 1997 — 461с.

11. Семедов, С. А. Политический ислам в современном мире / С. А. Семедов. — URL: http://www.dissercat.com/content/politicheskii-islam-v-sovremennom-mire/ (дата обращения: 14.01.2016).

12. Смирнов, А. В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа Ибн Араби) / А. В. Смирнов. — М. : Наука : Восточная литература, 1993. — 328 с.

13. Трубецкой, Н. С. Евразийство : избранное / Н. С. Трубецкой. — Москва : Инфра-М, 2016. — 357 с.

14. Фейербах, Л. Лекции о сущности религии / Л. Фейербах. — Москва : Изд. кружка П. Г. Заичновского и П. Э. Аргиропуло, 1861. — XVI, 176, 112 с.

15. Фейербах, Л. Сущность христианства / Л. Фейербах ; полн. пер. с нем. под ред. Ю. М. Антоновского. — Санкт-Петербург : Прометей, 1908. — XXXIV, 335 с.

16. Фрейд, З. Будущее одной иллюзии : сборник / З. Фрейд ; пер. с нем. В. Полянского и др. — Москва : АСТ, 2009. — 251 с.

17. Фукуяма, Ф. Конец истории и последний человек / Ф. Фукуяма ; пер. с англ. М. Б. Левина. — Москва : АСТ: Полиграфиздат, 2010. — 588 с.

18. Ханна, П. Второй мир / П. Ханна. — Москва : Европа, 2010. — 572 с.

19. Хантингтон, С. Ф. Столкновение цивилизаций / С. Ф. Хантингтон ; пер. с англ. Ю. Новикова. — Москва ; Санкт-Петербург : АСТ, 2003. — 603 с.

20. Шлейермахер, Ф. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим : монологи / Ф. Шлейермахер ; пер. с нем. С. Л. Франк. — Москва : Русская мысль, 1911. — 390 с.

21. Энгельс, Ф. Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом / Ф. Энгельс. — Москва : Политиздат, 1983. — 482 с.

Сведения об авторах

Мацына Андрей Иванович — кандидат философских наук, доцент кафедры философии факультета Евразии и Востока Челябинского государственного университета. *matsyna@inbox.ru*;

Хайрулин Шамиль Шамильевич — кандидат педагогических наук, заведующий кафедрой кафедрой гуманитарных и социально-экономических дисциплин филиала Военного учебно-научного центра Военно-воздушных сил «Военно-воздушная Академия имени Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина» в г. Челябинске, Челябинск, Россия. *hairulin58@mail.ru.*

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 9 (443).
Philosophy Sciences. Iss. 58. Pp. 90—94.

To the Eurasian culture of overcoming religious differences: the way of the integrating heart Mohiddin Ibn al-Arabi

A.I. Matsyna
Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia. matsyna@inbox.ru

Sh.Sh. Khairulin
Branch of military educational and scientific center of the air force "Air Force Academy" in Chelyabinsk, Chelyabinsk, Russia. hairulin58@mail.ru

The article considers the modus of overcoming the boundaries of human existence, which was formed in early Sufism. This direction of early Sufi thought carries enormous creative potential for a person striving for the absolute principles of being. The author is trying to achieve a broad interpretation of the category of overcoming in the light of the intellectual Sufism of Ibn al-Arabi. The early Sufi mode of overcoming is regarded as part of the cultural heritage of mankind and the basis for the formation of the Eurasian public consciousness.

Keywords: *Eurasianism, overcoming, mode of overcoming, culture of overcoming, Islam, Sufism, tariff, early Sufism, intellectual Sufism, heart principl*e.

References

1. Bzhezinskiy. Z. *Velikaya shakhmatnaya doska: gospodstvo Ameriki i ego geostrategisheskiye imperativy* [The Great Chessboard: American Domination and Its Geostrategic imperatives]. Moscow, Mezhdunarodnye otnosheniya. 1998. 254 p. (In Russ).

2. Gumilev L.N. *Etnogenez i biosfera Zemli* [Ethnogenesis and the biosphere of the Earth]. Leningrad, Gidrometeoizdat, 1990. 526 p. (In Russ).

3. Danilevskiy N.Ya. *Rossiya i Evropa* [Russia and Europe]. Moscow, Kniga. 1991. 573 p. (In Russ).

4. Devyatov A.P. *Nebopolitika: nastavleniye po otsenke obstanovki vzglyadom sverkhu: dlya tekh, kto prinimayet resheniya* [Nebopolitika: guidance on assessing the situation from above: for those who make decisions]. Moscow, Zhigulskiy. 2008. 279 p. (In Russ).

5. Dzhems U. *Mnogoobraziye religioznogo opyta* [Diversity of religious experience]. Moscow, Nauka. 1993. 432 s p. (In Russ).

6. Dugin A.G. *Osnovy geopolitiki: geopoliticheskoe budushcheye Rossii* [Foundations of geopolitics: the geopolitical future of Russia]. Moscow, Arktogeya. 1997. 599 p. (In Russ).

7. Dyurkgeym E. *Elementarnyye formy religioznoy zhizni: totemicheskaya sistema v Avstralii* [Elementary forms of religious life: the totemic system in Australia]. Moscow, Delo, 2018. 732 p. (In Russ).

8. Ibn Arabi. Gemmy mudrosti [Gemmas of wisdom]. *A.V. Smirnov .Velikiy sheykh sufizma (opyt paradigmalnogo analiza Ibn Arabi)* [Great Sheikh of Sufism (the experience of Ibn Arabi's paradigmatic analysis)]. Moscow, Nauka, Vostochnaya literatura, 1993. Pp. 145—287. (In Russ).

9. Leontyev K.N. *Tsvetushchaya slozhnost'* [Blooming complexity]. Moscow, Molodaya gvardiya. 1992. 318 p. (In Russ).

10. Savitskiy P.N. *Kontinent Evraziya* [Continent of Eurasia]. Moscow, Agraf, 1997. 461 p. (In Russ).

11. Semedov S.A. *Politicheskiy islam v sovremennom mire* [Political Islam in the modern world]. Available at: http://www.dissercat.com/content/politicheskii-islam-v-sovremennom-mire, accessed 14.01.2016. (In Russ).

12. Smirnov A.V. *Velikiy sheykh sufizma* (opyt paradigmalnogo analiza Ibn Arabi) [Great Sheikh of Sufism (the experience of paradigmatic analysis of Ibn Arabi)]. Moscow, Nauka, Vostochnaya literatura, 1993. 328 p. (In Russ).

13. Trubetskoy N.S. *Evraziystvo* [Eurasianism]. Moscow, Infra-M. 2016. 357 p. (In Russ).

14. Feyerbakh L. *Lektsii o sushchnosti religii* [Lectures on the essence of religion]. Moscow, Izdaniye kruzhka P.G. Zaichnovskogo i P.E. Argiropulo, 1861. XVI. 176. 112 p. (In Russ).

15. Feyerbakh L. *Sushchnost khristianstva* [The essence of Christianity]. St. Petersburg, Prometey. 1908. XXXIV. 335 p. (In Russ).

16. Freyd Z. *Budushcheye odnoy illyuzii* [The future of one illusion]. Moscow, AST. 2009. 251 p. (In Russ).

17. Fukuyama F. *Konets istorii i posledniy chelovek* [The end of history and the last person]. Moscow, AST, Poligrafizdat, 2010. 588 p. (In Russ).

18. Khanna P. *Vtoroy mir* [Second World]. Moscow, Evropa, 2010. 572 p. (In Russ).

19. Khantington S.F. *Stolknoveniye tsivilizatsiy* [Clash of civilizations]. Moscow, St. Petersburg, AST, 2003. 603 p. (In Russ).

20. Shleyermakher F. *Rechi o religii k obrazovannym lyudyam. eye prezirayushchim* [Speeches about religion to educated people who despise it]. Moscow, Russkaya mysl', 1911. 390 p. (In Russ).

21. Engels. F. *Anti-Dyuring. Perevorot v nauke. proizvedennyy gospodinom Evgeniyem Dyuringom* [Anti-Dühring. The revolution in science by Mr. Eugene Dühring]. Moscow, Politizdat, 1983. 482 p. (In Russ).

ОБЪЯВЛЕНИЕ О РЕТРАКЦИИ

Авторы А. Б. Невелев, А. Я. Камалетдинова отзывают статью «СВОБОДА ОТРИЦАНИЯ — СИМВОЛ СОВРЕМЕННОСТИ», опубликованную в Вестнике Челябинского государственного университета. 2020. № 8 (442). Философские науки. Вып. 57. С. 5—8. В статье отмечены технические пропуски, что нарушает логику изложения и приводит к научной некорректности изложения.