

А. Д. Кныш, А. И. Маточкина

Ислам:
история, культура
и практика
Вводный курс

Учебное пособие

Санкт-Петербург
Президентская библиотека
2015

УДК 297.1
ББК 60.033.142.2я73
К

*Печатается в рамках реализации
Федеральной целевой программы по подготовке специалистов
с углубленным знанием истории и культуры ислама*

*Рекомендовано
учебно-методической комиссией
Восточного факультета СПбГУ*

Рецензент:

Кныш А. Д., Маточкина А. И.

Ислам: история, культура и практика. Вводный курс : учебное пособие / А. Д. Кныш, А. И. Маточкина ; С.-Петербур. гос. ун-т. – Санкт-Петербург : Президентская библиотека, 2015. – 159 с.

ISBN 978-5-905273-72-8.

Учебное пособие «Ислам: история, культура и практика» содержит тщательно подобранные материалы для изучения возникновения и развития ислама как морально-этического и правового учения, культовой и социальной практики и художественной традиции в различных исторических обстоятельствах и географических регионах. За основу взят хронологическо-тематический принцип освещения материала. Особое внимание уделяется периоду формирования мусульманского вероучения и его основным источникам, Корану и «обычаю» (Сунне) пророка Мухаммада, а также их юридическому, богословскому, морально-этическому и художественному осмыслению последующими поколениями мусульман вплоть до наших дней. Наряду с ранним периодом истории ислама в пособии подробно рассматривается современное состояние мусульманских обществ, а также наиболее острые идеологические и практические проблемы, волнующие мусульман сегодня. Пособие учитывает результаты новейших исследований исламоведов России и Запада.

УДК 297.1
ББК 60.033.142.2я73

© Кныш А. Д., Маточкина А. И., 2015
© Президентская библиотека, 2015

ISBN 978-5-905273-72-8

Содержание

Общая характеристика содержания и целей	6
Задачи курса	7

План и краткое содержание лекций

1. Введение в тему курса. Мир ислама вчера и сегодня.....	9
2. Подходы к изучению ислама.....	9
3. Аравия: колыбель ислама	10
4. Мухаммад и зарождение ислама.....	12
5. Мусульманская община после Мухаммада: арабские завоевания.....	16
6. Убийство Османа, «смута» (фитна) и утверждение династии Омейядов во главе мусульманского государства...	18
7. Основные источники ислама: Коран.....	21
8. Основные источники ислама: хадисы и Сунна Пророка	23
9. Оппозиция династии Омейядов и проблема «справедливого правителя». Раскол в мусульманской общине....	26
10. Аббасидская революция и становление нового халифата	29

11. Мусульманские науки в период правления Аббасидов: возникновение и развитие правовых школ.....	34	27. Ислам в истолкованиях и интерпретациях: основные течения мусульманской мысли сегодня (часть 2).....	109
12. Мусульманские науки в период правления Аббасидов: богословские школы.....	38	28. Идеология и практика приверженцев джихада.....	113
13. Шииты-имамиты и шииты-зайдиты	44	29. Подведение итогов: аналитический разбор и осмысление пройденного.....	118
14. Революционный шиизм (исмаилизм): фатимиды, карматы и низариты	48	Приложения	119
15. Аскетические и мистические течения в исламе: происхождение, учения и практики	52		
16. Организационные, социальные и философско-литературные аспекты позднего суфизма.....	54		
17. Борьба идей в классическом исламе: богословие против философии	57		
18. Передача и сохранение знания.....	58		
19. Ислам в повседневной жизни. Ислам и обряды жизненного цикла.....	61		
20. Мусульманское искусство и архитектура (мечеть)	64		
21. Положение женщины в исламе и мусульманских обществах.....	67		
22. Мир ислама и западный мир: взаимодействие и конфликт	72		
23. Религиозная политика «пороховых империй»: мусульманские общества в эпоху модерна и европейской колониальной экспансии	78		
24. Движение за обновление и реформу: исламский реформизм и модернизм.....	85		
25. Ислам как политическая и оппозиционная сила	93		
26. Ислам в истолкованиях и интерпретациях: основные течения мусульманской мысли сегодня (часть 1).....	104		

Общая характеристика содержания и целей

Учебно-методический комплекс (УМК) рассматривает и анализирует возникновение ислама как религиозного учения и практики, а также его последующее развитие как культурной, художественной и социально-политической традиции в различных историко-культурных обстоятельствах и регионах. За основу взят хронологическо-тематический принцип подачи материала. Особое внимание в материалах настоящего курса уделено периоду формирования учения ислама и его основным источникам: Корану и «обычаю» (Сунне) пророка Мухаммада. В последующих разделах курса рассматривается борьба идей и столкновение социально-политических движений, опирающихся на различные интерпретации основ мусульманского вероучения. Краеугольным методологическим камнем настоящего учебного комплекса является концепция внутреннего разнообразия, «многомерности» и «многоголосия» мусульманской традиции, а также динамика ее взаимодействия с неисламскими системами ценностей, религиями и обществами. Учебный комплекс освещает историю, культуру и практику исламских обществ в их историческом развитии, подчеркивая актуальность исторической памяти и фундаментальных принципов ислама для современных мусульман.

Задачи курса

- Введение в изучение политической, религиозной, культурной истории ислама, а также рассмотрение практической реализации установок ислама его последователями в различных историко-культурных условиях.
- Подготовка студентов к более детальному и глубокому освоению принципов исламоведения, которое будет обеспечиваться последующими курсами, предусмотренными учебной программой «История и культура ислама».
- Попутное освещение материалов и подходов сопредельных исламоведению научных дисциплин (история, география, этнография, культурология, политология стран Ближнего и Среднего Востока и Северной Африки; общее и сравнительное религиоведение, социальная лингвистика, гендерные исследования и др.).
- Ознакомление студентов с различными теоретическими подходами к пониманию ислама путем показа одних и тех же событий, личностей, социально-политических движений и идейных течений с различных точек зрения и в свете разных исследовательских методологий.
- Подготовка студентов к самостоятельной работе с источниками и литературой по истории ислама и мусульманских обществ в прошлом и настоящем, а также общее знакомство с основными источниками и научной литературой по исламу в его историческом развитии и современном мире.

- Формирование у студентов симпатии и уважения к религиозной культуре ислама и подготовка их к диалогу и сотрудничеству с ее представителями.

Формат курса: лекции, семинары, работа в группах, приглашенные лекторы (включая видеопрезентации).

План и краткое содержание лекций

1. Введение в тему курса. Мир ислама вчера и сегодня (2 акад. часа)

Краткое содержание лекции:

- Общий обзор основных тем курса.
- Материалы для чтения.
- Мусульманский мир вчера и сегодня: между географией и демографией.
- Можно ли говорить об «исламской цивилизации»?
- Очаги конфликтов в современном мусульманском мире и в странах, где проживают мусульманские меньшинства.
- В какой мере религия является первопричиной или же идеологическим обрамлением этих конфликтов?

2. Подходы к изучению ислама (2 акад. часа лекция + 2 акад. часа семинар)

Краткое содержание лекции:

- Что такое ислам (определение) и как к нему подходить?
- Макро- и микроподходы.

- Функциональные объяснения: для своих последователей ислам является объектом интерпретации, источником смысла и инструментом для структурирования реальности. Эти функции определяют центральное место, которое ислам занимает в жизни мусульман.
- Взгляд изнутри и снаружи: преимущества и недостатки.
- Проблематичность понимания ислама как самодостаточного «фактора и актора» исторического процесса.

Задание: Приложение 1.

3. Аравия: колыбель ислама

(4 акад. часа)

Краткое содержание лекции:

- Значение географического положения Аравийского полуострова в судьбе арабов: сочетание пустынь, гор, русел высохших рек (вади) и оазисов обусловило образ жизни местного населения. Оседлые общества Южной Аравии (Йемен) строились на развитой торговле и земледелии. Они были окружены кочевыми и полукочевыми сообществами, сосредоточенными во внутренних районах полуострова. Таким образом, население полуострова состояло из оседлых общин на юге и бедуинских племен в центре, на северо-западе и северо-востоке Аравии.
- «Племенная демократия» была преобладающей моделью социальной и политической жизни бедуинов («степного народа»). Набеги, скотоводство и торговля служили для них основными источниками средств к существованию. Поэты выступали как глашатаи племени и защитники племенной чести.

- Аравийская торговля обусловила роль Мекки как крупнейшего центра на торговых путях между северной и южной Аравией и в более широком плане между областями бассейна Индийского океана и Средиземного моря.
- Религией большинства населения Аравийского полуострова в доисламский период было племенное язычество (многобожие, или политеизм). Ее представителями являлись красноречивые прорицатели, знахари и ведуны. Имелись также области распространения зороастризма, иудаизма и христианства. Эти религии рассматриваются бедуинами как «импортный продукт» и как потенциальный проводник внешнего влияния соседних империй – Византийской и Сасанидской.
- Роль и значение Мекки как хранилища («языческого капища») племенных идолов и крупного центра языческого культа в центральных и западных областях Аравии.
- Верования доисламских арабов: восприятие ими времени/судьбы (*ад-дахр*) как непреодолимой, всеразрушающей и не подвластной никому силы. Верховный бог арабского языческого пантеона (Аллах) рассматривался бедуинами в качестве «господина Каабы», то есть черного кубического строения из камня в центре Мекки. Кааба являлась объектом ежегодного языческого паломничества (*хаджжа*). То, что Аллах играл относительно незначительную роль в религиозной жизни арабских многобожников, являлось следствием их приверженности своим «собственным» племенным богам и богиням. Не будучи племенным божеством, Аллах был, так сказать, «ничьим» и потому не являлся объектом поклонения.
- Представители племени Курайш (курайшиты) играли роль хранителей мекканской святыни (*харам*) и организаторов ежегодного паломничества (*хаджж*) к ней. Их приверженность аравийскому язычеству была отчасти обусловлена

экономическими и социальными соображениями: *хаджж* служил источником дохода и придавал курайшитам особый статус среди прочих племен западной и центральной Аравии.

- Неязыческие религии Аравии: зороастризм, христианство и иудаизм. По ряду причин эти «имперские религии» не пользовались широкой популярностью среди арабов. Во всяком случае ко времени появления ислама в VII в. н. э. население Аравийского полуострова продолжало оставаться преимущественно языческим (политеистическим).

Задание: Приложение 2.

4. Мухаммад и зарождение ислама

(4 академ. часа лекция + 2 академ. часа семинар)

Краткое содержание лекции:

- Жизнь Мухаммада до пророческого откровения: от сиротства к купечеству.
- Ключевая роль супруги Пророка Хадиджи в его жизни и пророческом призвании.
- Первые откровения Пророка и его реакция: Пророк смущен и напуган. Двоюродный брат Хадиджи Варака объясняет сообщения, получаемые Мухаммадом, как ниспосланное единым Богом откровение, передаваемое Пророку через архангела Гавриила (Джибриля).
- Основной пафос откровений: единственность Бога как творца мира и его обитателей и одновременное осуждение аравийского многобожия (*ширк*) и образа жизни в целом. Текст мусульманского откровения изображает Мухаммада как восстановителя в условиях аравийского общества авраамического монотеизма, иными словами, как нового

божественного посланника (*расул*), подобного Аврааму (Ибрахиму), Моисею (Мусе), Якову (Йакубу) и другим иудейским, а также христианским (Иоанн Креститель, Иисус) пророкам.

- Причины отвержения пророческой миссии Мухаммада со стороны курайшитов: они опасались потерять свой привилегированный статус в аравийском обществе, а также доходы от паломничества к мекканским языческим святыням (*хаджж*) и аравийской торговли. Мухаммад воспринимался курайшитами как нарушитель установленных предками арабов порядков и проводник внешнего влияния (христианского или же иудейского).
- Неприятие проповеди Мухаммада курайшитами заставляет его искать союзников за пределами Мекки, в частности, в оазисе ат-Таиф, где он терпит неудачу.
- Более удачно проходит встреча Мухаммада с представителями общины г. Йасриба к северо-западу от Мекки, которые приглашают его стать судьей в разрешении их конфликтов. В связи с усилившимися гонениями со стороны влиятельных семей Мекки Мухаммад и его сподвижники переселяются (*хиджра*) в г. Йасриб (впоследствии названный Мединой), где они создают первую религиозную общину (*умму*) мусульман.
- Община мусульман в Йасрибе состоит из двух групп: «переселенцы» (*мухаджирь*) из Мекки и местные, йасрибские «помощники» (*ансарь*) Пророка.
- Экономические трудности, с которыми сталкивается *умма* в Йасрибе (Медине) после *хиджры*, вынуждают Пророка и его сподвижников искать источники доходов для поддержания общины. Мусульмане начинают нападать на мекканские торговые караваны.
- Вражда с мекканцами ведет к битве при Бадре (624 г.). Решительная победа мусульман способствует утверждению

- авторитета Мухаммада как полновластного религиозного и политического правителя города. Отношения между ним и остальными жителями Йасриба закрепляются в так называемой «*Мединской конституции*».
- Иудеи Йасриба отказываются признавать Мухаммада новым пророком-единобожником, что подталкивает его к решительному разрыву с иудейской общиной. В плане ритуала этот разрыв проявляется в частности в изменении направления уставной молитвы с Иерусалима на Мекку, утверждении собственно исламского поста в месяц рамадан и отказе от иудейского обычая синхронизировать лунный календарь с солнечным, вставляя в него дополнительный месяц каждые три года. Мусульмане обретают и свой собственный выходной день – пятницу, что отличает их как от иудеев, так и от христиан.
 - Конфликт Мухаммада и его сторонников с тремя иудейскими племенами Йасриба и их участь под властью мусульман.
 - Мухаммад как государственный деятель и частное лицо. Его семейная и общественная жизнь находится под пристальным вниманием как его сторонников, так и противников. В частности, отношения Мухаммада и его молодой супруги Аиши становятся предметом коранического предписания, защищающего ее целомудрие от клеветников.
 - Каждодневное поведение Мухаммада со временем превращается в [достойный подражания] «обычай» или «путь» (*суннат ан-наби*), которому обязаны следовать все его приверженцы.
 - Битва при горе Ухуд и битва «у рва» (625 и 627 гг.) и их последствия. Разгром мусульман при Ухуде не заканчивается для них катастрофой: мекканцы не доводят дело до конца, дав тем самым *умме* возможность оправиться от поражения и продолжить борьбу с Меккой.

- Неудачная осада мекканцами Йасриба два года спустя еще более поднимает престиж Мухаммада и его сторонников-мусульман среди аравийских племен.
- Отношения Пророка с бедуинскими племенами Аравии получают материальное оформление. Выплата налога (*закат* или *садака*) становится обязательным условием союзничества того или иного племени с *уммой* Пророка в Йасрибе. Постепенно большинство аравийских племен подчиняется власти Мухаммада, а многие также принимают и его религию.
- Вражда между Йасрибом и Меккой заканчивается завоеванием Мекки сторонниками Мухаммада и признанием верховенства Мухаммада и его религии курайшитской верхушкой (630 г.), в том числе и могущественным кланом Омейяда, который отказывался признать его пророком и правителем Аравии до самого конца. Последние годы пророческой и государственной деятельности Мухаммада (628–632 гг.) становятся нормативным прецедентом и идеалом исламского государства для всех последующих мусульманских правителей.
- Исламизация ритуалов *хаджжа* осуществляется во время «прощального паломничества» Пророка. Отныне Мекка окончательно становится духовным и культовым центром новой религии. Политическим же центром *уммы* остается Йасриб.
- Первые попытки мусульман начать завоевания за пределами Аравии заканчиваются неудачно, однако, они устанавливают важный прецедент для последующих лидеров общины. Смерть Мухаммада в 632 г. знаменует начало эпохи его преемников (халифов). В период их правления происходит военная и идеологическая экспансия исламского государства далеко за пределы Аравии.

Задание: Приложение 3.

5. Мусульманская община после Мухаммада: арабские завоевания

(4 акад. часа лекция + 2 акад. часа семинар)

Краткое содержание лекции:

- Смерть Пророка в 632 г. и ее последствия: зреет раскол между «переселенцами» (*мухаджирами*) и «помощниками» (*ансарами*). Кризис преодолен благодаря решительным действиям ближайших сподвижников Пророка: мекканцев Абу Бакра и Омара (Умара).
- Правление халифа («преемника» или «заместителя» Пророка) Абу Бакра (632–634 гг.). «Отступничество» аравийских племен (*ридда*) подавлено в ходе военных походов мусульман Медины против непокорных. Восставшие племена усмирены и возобновляют выплату *заката* (или *садаки*) в казну мусульманского государства.
- Победа мусульман Медины над повстанцами является кульминацией общего процесса политической консолидации, начатой Мухаммадом, в результате которой правящая верхушка мусульманского государства (в первую очередь курайшиты) устанавливает полный контроль над населением всего Аравийского полуострова, концентрируя в своих руках значительные людские и материальные ресурсы.
- Правление халифа Омара (634–644) ознаменовано завоеваниями земель Сасанидской и Византийской империй (Сирия и Палестина, Ирак, Иран, Египет и Северная Африка).
- Новый титул Омара – *амир ал-муминин*, то есть «военный предводитель верующих» – становится символическим укреплением его статуса как главнокомандующего

мусульманских войск в их военных походах против соседних государств.

- Политика Омара на завоеванных территориях направлена на создание гарнизонных поселений с целью отделения местных жителей от арабов-завоевателей (*мукавила*) для поддержания боевого духа последних. Правители общины активно используют ислам как идеологическую силу для поддержания единства нового общества, в частности с целью примирения враждебно настроенных по отношению друг к другу арабских племенных ополчений.
- Статус немусульманских общин (в первую очередь иудеев и христиан) под властью мусульман: им вменяется уплата подушного налога (*джизы*) в обмен на военное и социальное покровительство (*зимма*) и внутреннюю автономию.
- Факторы, способствовавшие военному успеху мусульман в византийских провинциях: религиозные преследования имперской церковной верхушкой, обосновавшейся в Константинополе, христианского населения в византийских провинциях, с одной стороны, и относительно веротерпимая политика мусульманских военачальников на завоеванных территориях, с другой. Значительную роль сыграла также взаимная неприязнь между грекоязычными землевладельцами и государственными чиновниками и их сирийскими и коптскими подданными. Битва при реке Ярмук в 636 г. на территории нынешней Иордании становится поворотным моментом в завоевании Сирии и Палестины войсками мусульман.
- Причины военного успеха мусульманского государства в борьбе против Сасанидской империи: военно-экономическое истощение иранского государства после десятилетней изнурительной войны с Византией усугубляется борьбой за власть внутри правящей династии. Ослаблению империи способствуют стихийные бедствия, эпидемии

и неурожаи, а также недовольство и последующее дезертирство арабских союзников Сасанидов в Ираке.

- Битва при Кадисии в Ираке в 637 г. имеет своим результатом падение сасанидской столицы Ктесифона. Оно в свою очередь знаменует начало конца сасанидского владычества на Среднем Востоке. Окончательный военно-политический разгром Сасанидской империи и гибель ее последнего правителя в 651 г.
- Как и в Сирии, завоевание Египта армией Амра ибн ал-Аса в 642 г. становится возможным вследствие притеснения местного коптского населения религиозными и светскими правителями, назначенными Константинополем. Копты предпочитают правление арабов власти притеснителей-византийцев.
- Смерть Омара от руки персидского невольника в 644 г. и избрание халифом Османа.

Задание: Приложение 4.

6. Убийство Османа, «смута» (фитна) и утверждение династии Омейядов во главе мусульманского государства (2 акад. часа лекция + 2 акад. часа семинар)

Краткое содержание лекции:

- Гибкость и относительность понятий «ортодоксия» и «ересь» в раннем исламе. Кто и на каких основаниях имел (и имеет) необходимый авторитет и право определять действия Омейядов, как «исламские» или «неисламские», «греховные» или «добродетельные»?
- Выбор Османа халифом (644 г.) избирательно-консультативным советом (*шура*), учрежденным Омаром перед

смертью, становится триумфом курайшитской знати и в первую очередь клана Омейядов.

- Со временем действия Османа начинают вызывать недовольство многих мусульман в Аравии и за ее пределами. В политическом плане это недовольство вызвано склонностью Османа привлекать своих близких родственников к управлению делами армии и государства (местничество); в материальном плане ропот спровоцирован его политической раздачей лучших земель, захваченных во время завоеваний и в принципе принадлежащих всей *умме*, своим домочадцам или близким друзьям.
- Недовольство достигает точки кипения в роковом 656 г. Оно приводит к осаде дома Османа в Медине и последующему убийству халифа группой мятежников-египтян. Косвенная и не вполне ясная роль Али в этой трагедии становится притчей во языцех. Несовместимые позиции различных сторон по поводу убийства Османа и личностей его виновников питают конфликты внутри *уммы* в последующее десятилетие.
- Многие представители курайшитской знати рассматривают избрание Али на пост халифа как нелегитимное, что приводит к первой гражданской войне в общине, получившей название «смута» (*фитна*).
- Стороны конфликта: Али и его сторонники, сосредоточенные по преимуществу в Ираке, борются против Аиши, Талхи и аз-Зубайра, опирающихся на своих сторонников, набранных в основном из числа мекканцев и мединцев. «Битва у верблюда» заканчивается сокрушительным поражением сторонников Аиши и гибелью ее союзников Талхи и аз-Зубайра.
- Противостояние Али и Муавии приводит к еще одной братоубийственной битве при Сиффине (657 г.) (на территории современной Сирии).

- Результатом нерешительности Али становятся затяжные и бесплодные переговоры между враждующими сторонами. Наиболее решительные сторонники халифа разочаровываются в его руководстве, а затем и вовсе выступают против него, объявив его «нечестивцем» за его отказ бороться с другим «нечестивцем» – Муавией. Так возникает движение «раскольников»-хариджитов.
- Али гибнет в Куфе от руки хариджитского повстанца Ибн Мулджамы в 661 г., освободив помимо своей воли Муавийю путь к верховной власти в мусульманском государстве.
- Начало правления династии Омейядов: Муавийа становится халифом из-за слабости или нерешительности соперников, в частности старшего сына Али ал-Хасана.
- Тем не менее Алиды возглавляют оппозиционное движение, направленное против Муавийи и его сына Йазида, назначенного отцом в качестве преемника. Алидское восстание приводит к трагической гибели ал-Хусайна, младшего сына Али, при Кербеле (Ирак) в 680 г.
- Халифат охвачен повстанческими движениями претендентов на верховенство в общине после смерти Йазида в 683 г. Одно из них добивается успеха. Его лидер Абдаллах ибн аз-Зубайр провозглашен халифом в Мекке. Одновременно происходит выступление ал-Мухтара в Куфе, который действует от имени сына Али Мухаммада ибн ал-Ханафийи и выражает чаяния многих сторонников Али и его семейства.
- Война всех против всех заканчивается победой марванидской ветви клана Омейядов (692 г.). Ее основателем является Марван, родственник и личный секретарь Османа, которого многие считали виновником гибели последнего.
- Консолидация омейядской (точнее, марванидской) власти в период правления сына Марвана Абд ал-Малика и его сына Валида (692–715 гг.).

- Происходит постепенная, но неуклонная трансформация власти Омейядов (Марванидов) в династическое имперское правление, во многом схожее с византийским.
- Нестабильность государства Омейядов обусловлена большим числом групп и фракций, недовольных правлением его представителей. Основными элементами этой анти-омейядской оппозиции являются проалидская «партия» (*шиит* Али или *шииты*) и арабские племенные формирования, дислоцированные в восточных областях империи. Против Омейядов выступают также тяготевшие своим положением мусульмане-неарабы (*мавали*) и непримиримые хариджиты.

Задание: Приложение 5.

7. Основные источники ислама: Коран

(4 акад. часа + 2 акад. часа семинар)

Краткое содержание лекции:

- Коран для мусульман есть «слово Божие», подтверждающее истинность Торы и Евангелия (Коран: 3:2; смотри также 2:87).
- Происхождение слова «Коран»: от арамейского или арабского корня, означающего декламацию (чтение) священного писания.
- Структурные компоненты коранического текста: главы (*суры*) и стихи (*айаты*), а также «части» (ед. ч. *джуз*), имеющие литургическое, а не смысловое значение.
- Особое место первой суры, получившей название «Открывающая» (*ал-Фатиха*), в мусульманском вероучении и ритуале. Она рассматривается мусульманами как

суммарное изложение смысла всего коранического послания и широко используется в ритуальной практике.

- Количество сур в Коране (114) и их названия в мусульманской традиции. Мекканские и мединские суры и их отличия по размеру, тону и содержанию.
- Фраза, с которой начинается каждая сура (*басмала*: «Во имя Бога, милостивого, милосердного»), за исключением девятой.
- Лингвистические и риторические особенности Корана. Коранические суры в литературном отношении представляют собой рифмованную прозу (*садж*). Строго говоря, это не проза, не поэзия, а своего рода «свободный стих», в котором рифмованные окончания обеспечивают поэтический эффект.
- Литературные приемы в кораническом тексте: вопросы, клятвы и заклинания, яркие картины дня Страшного суда, метафоры и притчи. Апологетические и богословские элементы: защита Мухаммада от нападок критиков (апологетика) и разъяснение отдельных положений исламского вероучения. Исторические повествования представляют собой пространные ссылки на опыт религиозных и этнических общин и пророков прошлого.
- Таинственные сочетания букв в начале некоторых глав (сур) Корана. Их точный смысл и назначение еще до конца не установлены, хотя в попытках объяснения нет недостатка как в мусульманской религиозной литературе, так и в академической (западной) коранистике.
- Кодификация текста Корана: первые записи, возможно, сделанные личными секретарями Пророка, позднее были собраны в единый свод, организованный примерно по длине сур: от длинных к коротким (за исключением *ал-Фатихи*). Собирателем и редактором Корана по мусульманскому преданию выступил секретарь Пророка Зайд

ибн Сабит (около 649–650 гг.), который действовал по распоряжению халифа Османа. Альтернативные варианты Корана, составленные такими сподвижниками Мухаммада, как Абдаллах ибн Масуд в Куфе (ум. в 653 г.) и Убайй ибн Кааб (ум. в 656 г.) в Сирии, были уничтожены или объявлены неканоническими (апокрифическими) и изъяты из обращения.

- Стихи, которых нет в Коране: «стих о побитии камнями», который «припомнил» Омар, и «сатанинские стихи» в суре 53.
- Основные темы Корана: Бог, его «прекрасные имена» (эпитеты) и проявления его творческого могущества в мире дольнем; пророки и посланники (древне-израильские и христианские пророки, история Иисуса и его матери); Судный день, а также религиозные установления, соблюдение которых является условием для достижения спасения в будущей жизни.
- Комментарии к Корану (*тафсир*) и большое разнообразие подходов к толкованию его текста (исторический, лингвистический/филологический, правовой, теологический, аллегорический/мистический, сектантский и т. д.).

Задание: Приложение 6.

8. Основные источники ислама: хадисы и Сунна Пророка (2 акад. часа)

Краткое содержание лекции:

- Хадисы – «известия» или «сообщения» от Пророка и о Пророке. Поскольку пророческие хадисы изображают основателя ислама на различных этапах его жизненного пути и миссии, можно ли рассматривать их как

мусульманский эквивалент христианского Евангелия и церковного предания?

- Нормативный характер хадисов: Коран (33:21) заверяет верующего, что «был для вас в посланнике Аллаха хороший пример тем, кто надеется на Бога и последний день и поминает Бога многократно». Это и подобные коранические установления цитируются мусульманскими учеными с тем, чтобы показать важность хадисов как нормы жизни, к которой должен стремиться каждый мусульманин.
- Хадисы «охватывают все аспекты личной, частной, домашней, коммерческой, военной, фискальной и административной деятельности, осуществляемой Мухаммадом на протяжении 22 лет его пророческой миссии».
- Классификация хадисов согласно их контексту: этические или моральные, предписывающие или запрещающие, обучающие (педагогические), экзегетические, исторические, повествующие о чудесах и т. д.
- Первые передатчики хадисов: Аиша, четыре праведных халифа, Абу Хурайра, Анас ибн Малик.
- Структура хадиса: «основа» (*матн*) и «опора» (*иснад*). Важность *иснада* для установления истинности (аутентичности) хадиса.
- Сбор хадисов рассматривался многими мусульманами как важная религиозная обязанность, а также как акт благочестия, который будет вознагражден Богом в будущей жизни. Появление науки о хадисах (*илм ал-хадис*) и специалистов по хадисам или собирателей хадисов (*ахл ал-хадис*). Критерии установления подлинности хадисов.
- Связь между отдельно взятым нарративом (хадисом) и «обычаем Пророка» (Сунной). Хадис можно рассматривать как «кирпичик» в большом доме с множеством комнат, называемом Сунна, то есть «путь» («обычай») Пророка в целом.

- Постепенное возвышение статуса хадисов (Сунны) практически до уровня самого Корана, то есть «второго откровения».
- Сунна Пророка становится основным источником нравственных, этических и эстетических установок, а также правовой теории и практики ислама.
- Классические суннитские сборники хадисов («Шесть матерей»), наиболее важные из которых: «Сахих» («достоверный» или «надежный») ал-Бухари (ум. в 870 г.) и «Сахих» Муслима (ум. в 875 г.).
- Шиитские сборники хадисов и их особенности в сравнении с суннитскими сборниками. Сборник ал-Кулайни (ум. в 941 г.) «То, что является достаточным [для верующего]» («ал-Кафи»). Ключевая роль шиитских имамов и их учеников в формировании независимой от суннизма шиитской ритуальной и морально-этической традиции, а также особой правовой школы.
- «Священные» или «святые» хадисы (*кудси*) являются переказом «прямой речи» Бога, обращенной к Пророку. Особый статус «священных хадисов» по отношению к «пророческим».
- Значение хадисов для мусульманского общества: они являются основой исламского права (*аш-шариа*, или Шариат) наряду с Кораном. В доколониальный период развития мусульманских обществ Шариат (буквально – «путь») служил мусульманам, по сути дела, основным руководством к благочестивой жизни и способам почитания Бога, одновременно регулируя взаимоотношения между ними в их повседневной деятельности. Таким образом, Шариат содержит моральные и этические предписания по отправлению культа и правилам личной гигиены наряду с вопросами, которые рассматриваются в западной юриспруденции как относящиеся к собственно правовой сфере

(например, правила совершения коммерческих и финансовых операций, ведения войны, семейное право, право личного статуса и уголовные преступления).

Задание: Приложение 7.

9. Оппозиция династии Омейядов и проблема «справедливого правителя». Раскол в мусульманской общине (4 акад. часа)

Краткое содержание лекции:

- Правление халифа Османа рассматривается многими мусульманами как отступление от положений, установленных Пророком и двумя первыми его преемниками, Абу Бакром и Омаром, что делает его, с точки зрения критиков, «незаконным» или даже «неисламским».
- Глубинные причины критики Османа: свободолюбивые арабские племена, до ислама активно противившиеся любому внешнему контролю, оказались помимо своей воли подчинены мощному имперскому государству и его всезудущей и требовательной бюрократии. Основные противники династии Омейядов – *мавали* (буквально «клиенты», или «вассалы»), то есть находящиеся под покровительством арабов неарабы, принявшие ислам; «мятежники»-хариджиты из числа недовольных правлением Омейядов арабских племен; сторонники прав Али и его семьи (партия Али или шииты).
- Их религиозно-политические программы: равенство всех мусульман перед Богом независимо от их племенного и этнического происхождения (что было особенно важно для *мавали* и хариджитов); только самый благочестивый

и безгрешный мусульманин, независимо от своего социального положения или родословной, является законным предводителем (имамом) *уммы* (хариджиты); напротив, согласно сторонникам Али, на этот пост могут претендовать исключительно его прямые наследники по мужской линии, поскольку они являются носителями Божественной благодати и непогрешимыми наставниками, которым Бог доверил спасение *уммы*.

- Для эгалитарного по своей сути движения хариджитов характерен радикализм: они стремились добиться справедливости здесь и сейчас; исходя из своего обостренного чувства справедливости, они отвергали любое соглашательство с властями предрешающими и были готовы проклинать, исключать из общины и даже убивать мусульман, несогласных с их взглядами и действиями.
- Среди сторонников прав Али и его семьи возникает особое (шиитское) учение о Божественной избранности, непогрешимости предводителя (имам) мусульман. Некоторые полагают, что в какой-то момент этот «ведомый Богом» (*махди*) член семьи Али непременно вступит в борьбу с вселенским злом. В то же время сторонники семьи Али («люди дома [Пророка]») не были едины в вопросе о личности *махди* и точном времени его появления.
- Со временем сторонники Алидов (шииты) приходят к идее, что их имамы обладают тайным знанием и сведущи в скрытом смысле Божественного откровения (Корана), которое они раскрывают только своим верным последователям. Это знание делает их существование необходимым условием для спасения всей мусульманской общины.
- Мусульмане, подчинившиеся правлению династии Омейядов, именовали себя «людьми Сунны и общины». Они считали, что единство *уммы*, то есть сохранение мира и предотвращение кровопролития среди верующих,

является высшей ценностью. Все остальные цели, какими бы высокими и благородными они ни были (в том числе обеспечение справедливости и равенства в общине), должны отступить на второй план.

- Исходя из этого принципа, «люди Сунны и общины» старались избегать поспешного исключения несогласных с ними мусульман из числа верующих и объявления их «преступниками», «нечестивцами» или «еретиками», как это зачастую делали шииты и хариджиты.
- Слова и деяния Пророка, интерпретируемые религиозными учеными (*уляма*), согласно «людям Сунны и общины», должны служить основой жизни *уммы* (наряду с Кораном). Спасения можно достичь коллективно путем строгого следования «обычаю» Порока (Сунна) и участием в делах *уммы*, которая, согласно хадису, не может «прийти к согласию в заблуждении».
- В богословских спорах ранних мусульман остро стоял вопрос о том, как примирить свободу воли и действий человека с учением об абсолютной власти Бога над миром и Божественным предначертанием всех событий и судеб людей. Разные ответы на этот вопрос были предложены джабаритами и кадаритами. Согласно джабаритам («фаталистам»), Бог извечно predetermined, что конкретные люди совершат определенные поступки, следовательно, их свободная воля и поступки не могут изменить предначертанной им Богом судьбы. Согласно взглядам кадаритов, выступавших сторонниками свободы воли и поступков человека, люди могут в той или иной степени выбирать и совершать те или иные поступки, тем самым принимая на себя ответственность за них. В противном случае Бог, который по сути своей может быть только мудрым и справедливым, не имеет права заставить их держать ответ за поступки, которые они не совершили по своей собственной воле.

- Ранний мусульманский проповедник ал-Хасан ал-Басри (ум. в 728 г.) пытался найти «золотую середину» между этими двумя взглядами, чтобы сохранить ответственность человека за свои поступки, не подвергая при этом сомнению Божественное всемогущество и справедливость. Не желая напрямую оспаривать легитимность власти Омейядов (которые считали свое правление от века predetermined Богом и потому неоспоримым), он намеренно затушевывал черту между фатализмом (безусловной верой в Божественное predetermined) и свободным выбором человека, а значит, и его ответственностью за свои поступки. Нарочитая неясность и недосказанность взглядов ал-Хасана ал-Басри на этот вопрос положили начало горячим дебатам среди мусульманских ученых последующих поколений.

Задание: Приложение 8.

10. Аббасидская революция и становление нового халифата (4 акад. часа)

Краткое содержание лекции:

- Как представители династии Омейядов оправдывали свое правление? Первый правитель этой династии – Муавийя (661–680 гг.) – объявил себя мстителем за кровь своего родственника халифа Османа, который, как и он, был членом клана Омейядов племени Курайш. Сами Омейяды и их сторонники рассматривали свою победу в гражданских войнах (*фитна*) как осуществление Божественного промысла.

- Окружение омейядских халифов превозносит их как представителей уже не только Пророка, но и самого Бога. Противодействие Омейядам было приравнено тем самым к неподчинению воле Бога. В своей внутренней политике омейядские халифы не стеснялись использовать всю мощь государственного аппарата для преодоления религиозной и политической оппозиции своему правлению, в том числе путем навязывания своим подданным собственного видения «правильной веры» и «истинного ислама».
- Существовал ряд причин недовольства мусульман династической властью Омейядов. Их правление рассматривалось ими не только как «несправедливое», но и как «неисламское» по самой своей природе. Критики династии именовали омейядских халифов «царями» или «монархами», получающими и передающими власть по наследству, отступая тем самым от прецедентов, установленных праведными халифами. Кроме того, Омейядов обвиняли в неспособности восстановить «истинный ислам» первой мусульманской общины в Медине.
- Халиф Омар (Умар) ибн Абд ал-Азиз (Омар II), правивший с 717 по 720 г., воспринимался и поныне воспринимается многими мусульманами как единственный благочестивый представитель этой «нечестивой» династии.
- Основные составляющие оппозиции: недовольные своим приниженным положением *мавали*, сторонники прав Али и его потомков-Алидов, а также некоторые арабские племена, дислоцированные в Ираке и восточных провинциях халифата.
- Внешняя оппозиция правлению Омейядов усугубляется яростной борьбой за власть внутри самого правящего семейства. Ресурсы государства расходовались на удержание контроля над огромной территорией, простираю-

- щейся от Северной Африки и Аравии до Индии и Центральной Азии. Два последних десятилетия правления династии Омейядов были отмечены чередой мощных восстаний против их наместников в отдаленных провинциях империи, а также оппозиционными движениями в самой Сирии и в Ираке.
- Семья Аббасидов из рода Хашим племени Курайш претендовала на лидерство в *умме* по двум причинам:
 - 1) как члены рода Мухаммада по линии его дяди Аббаса (ум. в 653 г.);
 - 2) как получатели завещания алида Абу Хашима (ум. в 716 г.), сына Мухаммада ибн ал-Ханафийи (ум. в 700 г.). Истинная личность аббасидского кандидата намеренно скрывалась от участников массового движения против правления Омейядов под предлогом защиты его от вездесущих омейядских агентов. Сторонники туманно величали его «одним из [членов] семьи Пророка, о котором существует [всеобщее] согласие» (*ар-рида*).
 - Наибольшего успеха аббасидская пропаганда от имени *ар-рида* достигла в Хорасане (Восточный Иран) и Центральной Азии. Благодаря умелому руководству доверенного лица Аббасидов, Абу Муслима, ираноязычные повстанцы становятся главной движущей силой антиомейядского восстания в Хорасане, получившего впоследствии название «аббасидской революции».
 - «Аббасидская революция» 750 г. – сложное переплетение искренних чаяний простого народа о справедливости (в частности недовольство *мавали* своим «второсортным» положением в составе *уммы*), клановых интересов, межплеменной политики, а также откровенного цинизма и прагматических расчетов лидеров оппозиции. Все эти мотивации присутствуют среди участников

антиомейядского движения. Единственное, что объединяет его разношерстные элементы, – это неприязнь к Омейядам. Во всем остальном их устремления весьма различны, а порой и просто несовместимы. Несмотря на разницу их идейных установок, представители антиомейядского движения успешно осуществили свою главную цель – свержение Омейядов. В 750 г. это знаменательное событие приводит к власти клан Аббасидов, знаменуя тем самым становление Аббасидского государства (халифата) с центром в Месопотамии (Ираке).

- Наибольшую выгоду от революции получила семья Аббасидов, опиравшаяся на своих преданных последователей, которые происходили в основном из Хорасана и Средней Азии. Именно ее представители сумели присвоить плоды победы антиомейядского движения, оттеснив в сторону поборников прав семьи Али (*шиит Али*).
- Подавив восстания сторонников Али и его потомков-Алидов, вспыхнувшие при первых двух аббасидских халифах (Абу-л-Аббасе и Абу Джафаре ал-Мансуре), Аббасиды исподволь меняют концепцию правомочного лидерства в общине, служившую идейной основой антиомейядского восстания. Новая доктрина ставит целью уменьшить связь правящего дома с семьей Али, подчеркнув при этом происхождение правителей от дяди Пророка – Аббаса. Этот маневр дает Аббасидам возможность по-прежнему называть себя членами «дома Пророка», не ссылаясь, однако, на свою опосредованную связь с Али, которая играла столь важную роль на начальных этапах антиомейядского восстания.
- Несколько мощных проалидских восстаний (например, восстание Мухаммада «Праведная душа» в 762–763 гг.) жестоко подавляются армией Аббасидов. Столкнувшись

с военной мощью Аббасидского государства, большинство шиитов, возглавляемые политически бессильными и потому пацифистски настроенными имамами (самым выдающимся из которых был Джафар ас-Садик, ум. в 765 г.), принимают правление Аббасидов и становятся оппозиционно настроенным меньшинством в рамках по преимуществу суннитского государства.

- Окончательная консолидация власти Аббасидов происходит при халифах ал-Махди (775–785 гг.), ал-Хади (785–786 гг.) и Харуне ар-Рашиде (786–809 гг.), которые доверяют правление государством своим «премьер-министрам», или вазирам. Как до них сделали Омейяды, Аббасиды также объявили себя объединяющей силой, сплотившей общину после полутора десятилетий братоубийственных войн. Большинство мусульман-суннитов, а также шииты приняли правление Аббасидов как «меньшее из зол» при условии, что халифы берут на себя обязанность прислушиваться к советам религиозных ученых (*улемов*), поддерживать исламскую ученость и образование и обеспечивать осуществление норм Шариата в границах своего государства.
- В IX в. Аббасидское государство переживает период интеллектуального и культурного расцвета, который вошел в историю как «золотой век ислама».

Задание: Приложение 9.

11. Мусульманские науки в период правления Аббасидов: возникновение и развитие правовых школ

(4 акад. часа лекция + 2 акад. часа семинар)

Краткое содержание лекции:

- Религия утверждает и освящает правовые и морально-этические нормы в том или ином сообществе (религиозной общине), что делает их обязательными для верующих. Ослушникам религиозные учения угрожают страшным судом и вечными карами в преисподней.
- Для верующих мусульман исполнение норм религиозного закона (Шариата) является единственным путем к спасению и благоденствию в жизни будущей. Сложение Шариата было длительным процессом.
- «Правовая революция» в Аравии начинается после исхода (*хиджра*) Мухаммада и его последователей в Йасриб (Медину) в 622 г. Откровения Мухаммада мединского периода становятся основой мусульманской правовой теории и практики, а сам Пророк – непогрешимым интерпретатором явленных ему Богом предписаний.
- Эволюция мусульманского права (*фикх*) при Омейядах и Аббасидах: халифы и назначенные ими лица (военные губернаторы провинций и судьи), по сути дела, берут на себя роль законодателей. Они основываются на прецедентах, установленных Пророком, своим личным понимании справедливости, а также на местных обычаях, которые существенно отличаются от одной мусульманской провинции (области) к другой. Многие религиозные ученые недовольны «произволом» судей и администраторов провинций в принятии правовых и судебных решений.

В качестве альтернативы они предлагают использовать освященные авторитетом Пророка прецеденты, зафиксированные в хадисах.

- Отметив эту особенность ранней мусульманской юриспруденции, многие западные исследователи приходят к выводу, что опора на пророческие прецеденты привела к фиксации и последующей стагнации мусульманской юридической традиции при Аббасидах. Как бы то ни было, начиная с этого времени, для оправдания своего правового решения законовед был обязан привести в качестве довода прецедент (описанный в хадисе), санкционированный самим Пророком или же его ближайшим сподвижником.
- Шариат является развитием и продолжением коранических установлений, имеющих правовой характер. Интерпретация этих установлений Мухаммадом отражает его постепенную трансформацию от восстановителя духа и буквы предшествующих Священных писаний к роли самостоятельного и самодостаточного лидера общины, принесшего своим последователям новое право.
- Некоторые правовые установления достаточно подробно разъяснены в тексте Корана: брак, развод, раздел имущества и преступления против личности (убийство или членовредительство).
- Однако одних коранических указаний было недостаточно. Изменения обстоятельств жизни *уммы* требовали постоянного пересмотра и уточнения положений Корана и Сунны Пророка. Опираясь на эти два источника, а также на свое разумие, мусульманские законоведы (*факихи*) устанавливают, в частности, правовую и морально-этическую классификацию и оценку поступков и деяний.
- Постепенно возникает мусульманское правоведение, или юриспруденция (*фикх*). Ее создателями и толкователями

выступают *фукаха* (юристы или правоведаы; ед. ч. *факих*), *муфтии* (авторитетные авторы новых правовых решений по неоднозначным вопросам) и *кадии* (судьи), применяющие правовую теорию к конкретным юридическим случаям и проступкам.

- Как быть с явными противоречиями в коранических установлениях: может ли один стих отменять другой? Рассуждения по этому поводу привели к появлению учения об «отменяющем и отмененном». Необходимость создания правовой теории на основе Корана и Сунны Пророка требует совместных усилий ряда мусульманских наук, в частности правовой, филологической и исторической. Владение ими отныне становится необходимым требованием, предъявляемым к каждому серьезному правоведау и богослову.
- Формирование региональных школ права в Аравии (Медина), Сирии, Ираке и на мусульманском Западе, в Северной Африке и ал-Андалусе, то есть мусульманской Испании. Первыми школами правоведения в исламе были авзаитская (Сирия и Левант), маликитская (Медина) и ханафитская (Ирак).
- От правоведаов требовалось постоянное использование «подлинных» хадисов с целью обоснования своих законоведческих и судебных решений. Согласно теории аш-Шафии (ум. в 820 г.), такой подход позволяет избежать чрезмерной зависимости правового процесса от усмотрения отдельных юристов и кадиев и их сугубо личного понимания справедливости. Чтобы ограничить произвол в правовой сфере, аш-Шафии формулирует «четыре корня» («основы») мусульманского права: Коран, Сунна, единодушное мнение (*иджма*) правоведаов и суждение по аналогии (*кийяс*). В результате деятельности аш-Шафии и его последователей правовая система оказывается более

последовательной и предсказуемой, а также менее подверженной манипуляциям со стороны отдельных правоведаов и судей. В то же время она отчасти утрачивает былую гибкость.

- Для того чтобы оставить место личному усмотрению правоведаа в принятии решений, возникает юридическое понятие «приложение усилий» (*иджтихад*). Иными словами, ученый-правоведа «прилагает усилия» (*иджтахада*) в стремлении найти решение неоднозначного или беспрецедентного правового вопроса. Аналогичный результат может быть достигнут путем выбора правоведаом «предпочтительного решения» (*истихсан*) или же решения, способствующего «благу» всей общины (*маслаха*), что также является разновидностью *иджтихада*.
- Окончательное формирование четырех правовых толков (школ) суннитского ислама (маликитского, ханафитского, шафиитского и ханбалитского) завершается к концу IX в. Шииты и хариджиты создают и развивают свои собственные правовые системы.
- Повсеместное присутствие и внедрение исламского закона в общественную жизнь (несмотря на его региональные вариации) создает у средневековых мусульман осознанное или неосознанное ощущение единства правовой сферы, что в свою очередь укрепляет их самосознание как представителей единой общины верующих (*уммы*).
- При Аббасидах формируются и сосуществуют параллельные системы правосудия: административные суды, установленные правителями для борьбы со злоупотреблениями властью со стороны лиц, ею наделенной, действуют наряду с шариатскими судами, занимающимися вопросами личного статуса, семейных отношений, разделом имущества, коммерческими сделками, долгами и т. д.

Задание: Приложение 10.

12. Мусульманские науки в период правления Аббасидов: богословские школы

(2 акад. часа лекция + 2 акад. часа семинар)

Краткое содержание лекции:

- Центральное место Корана в мусульманском вероучении и культе. Требуя постоянного и пристального внимания своих последователей, он становится местом сосредоточения мусульманской интеллектуальной и духовной жизни. Все мусульмане апеллируют к авторитету Корана для доказательства правильности своих убеждений и действий: отсюда большое количество различных толкований коранического текста, зачастую несовместимых и даже противоположных.
- Коран – основной источник не только права, но и мусульманского вероучения (наряду с *хадисами*).
- Начало исламской богословской мысли: увлечение ряда мусульманских ученых «греческой мудростью» дает начало рациональным рассуждениям по поводу принципов мусульманской веры (*калам*). Первостепенную роль в этом процессе играет «переводческий проект», инициированный халифом-интеллектуалом ал-Мамуном (годы правления 813–833). Он дает мусульманским мыслителям доступ к греческой философии и логике в их позднем, эллинистическом варианте.
- Диалектические методы ведения споров и дискуссий, заимствованные у греков, первоначально использовались в основном для защиты ислама от критиков-иноверцев. Со временем эти методы берут на вооружение некоторые мусульманские ученые в обсуждении и формулировке

- положений мусульманской доктрины (*акиды*) и в спорах друг с другом.
- Формирование исламского «символа веры» и защита его от критиков, согласно великому мусульманскому мыслителю Ибн Халдуна (ум. 1406), есть истинная цель богословского рассуждения, или *калама*. Несмотря на то, что методы и выводы *калама* в конечном счете были приняты как правомерные (и «правоверные») большинством мусульманских ученых, это был долгий и неоднозначный процесс. Ал-Хасан ал-Басри (ум. в 728 г.) и его последователи Василь ибн Ата (ум. в 749 г.) и Дирар ибн 'Амр (жил во второй половине VIII в.) традиционно считаются первопроходцами рационального осмысления Божественного откровения, иными словами – *калама*.
 - Объектом споров является уже упоминавшаяся проблема Божественной справедливости в столь очевидно несправедливом мире. Кто является источником несправедливости: род людской или же сам Бог? Если люди являются творцами своих собственных поступков, как это сочетается с всемогуществом Бога, который извечно predetermined все события и человеческие поступки? Как быть с ответственностью человека за свои поступки?
 - В Коране присутствуют противоречивые утверждения по этому поводу. Ал-Хасан ал-Басри (ум. в 728 г.), как уже упоминалось, пытался разрешить противоречие между Божественным предопределением всего и вся, с одной стороны, и свободой человека действовать по своему собственному разумению, а значит и нести ответственность за свои поступки, с другой.
 - В итоге по данному вопросу возникли две основные школы мусульманской мысли: фаталисты и поборники свободы воли. Первые преобладали среди приверженцев хадисов, тогда как последние были представлены мутазилитской

школой богословия (*калама*), последователи которой считали, что люди наделены свободой выбирать свои действия, навлекая при этом на себя гнев Бога или же заслуживая его благорасположение.

- Среди прочих вопросов обсуждалась проблема веры: можно ли считать верующего, впавшего в тяжкий грех, неверующим? Кто имеет право определять статус верующего в жизни ближайшей и в жизни будущей, а именно, следует ли изгонять смертного грешника из общины правоверных? Может ли Бог простить человека, совершившего смертный грех, или же это будет несправедливостью с его стороны по отношению как к праведникам, так и к грешникам?
- В ответ на вопрос о статусе верующего, впавшего в смертный грех, возникает учение об «откладывании решения» (*ирджа*). Его сторонники (*мурджииты*) полагают, что общине следует отложить суждение о статусе того или иного мусульманина до Судного дня, то есть фактически оставить решение за Богом. Противоположный ответ на данный вопрос предлагают хариджиты, шииты и сунниты, которые при этом продвигают также и более ригористичное понятие веры: словесная декларация веры недостаточна для того, чтобы человек считался верующим; его слова должны быть подкреплены добродетельными поступками. Аморальное или богохульное поведение в этой жизни должно быть осуждено и остановлено общиной верующих, в том числе силой оружия, если это необходимо.
- Последователи мутазилитской богословской школы последовательно применяли рациональную аргументацию и логику для объяснения коранического откровения, полагаясь при этом на аллегорическое толкование коранического текста, дабы избежать антропоцентричных пред-

ставлений о Боге. Бог виделся им как надмирная сущность, а не как конкретная личность, наделенная человеческими качествами, каким он предстает порой при буквальном прочтении Корана.

- В итоге интеллектуальные лидеры мутазилитов формулируют так называемые «пять столпов» мутазилитской доктрины:
 1. Признание абсолютного единства Бога (*тавхид*): в надмирной, трансцендентной, Божественной сущности не может быть и намек на множественность, иными словами, в ней нет места независимо существующим божественным атрибутам. То, что люди считают таковыми, суть только преходящие «состояния» единой и неделимой Божественной субстанции;
 2. Божественная справедливость: совершенный Бог по определению является справедливым, поэтому несправедливость, имеющая место в этом мире, исходит от несовершенных и греховных тварей божьих;
 3. Обещание Бога наградить праведников и наказать грешников является окончательным и абсолютным; даже сам Бог не в состоянии его нарушить, к примеру, помиловав смертного грешника или осудив праведника на адские муки;
 4. Совершивший смертный грех мусульманин пребывает в «промежуточном состоянии»: формально он все еще состоит в общине верующих, но находится в ней не в полной мере, ожидая Божественного решения;
 5. Словесного утверждения веры мусульманином недостаточно; оно непременно должно подкрепляться праведными действиями. Следовательно, каждый истинно верующий обязан «повелевать одобряемое и запрещать порицаемое», то есть играть активную и позитивную роль в жизни общины.

- Мутазилизм – особое уmonoстроение и мировоззрение. Он не был исключительным достоянием какой-либо одной правовой школы или религиозно-политической фракции. Можно было быть шиитом-мутазилитом, зайдитом-мутазилитом, шафиитом-мутализитом, ханафитом-мутазилитом и т. д. Использование мутазилистами логических рассуждений и «чуждых исламу» («греческих») понятий и категорий рассматривалось их противниками как «недозволенные нововведения» (*бид'а*).
- Люди Сунны из числа «сторонников хадисов» (*ахл ал-хадис*) настаивали на первостепенной значимости пророческой традиции как единственного безошибочного руководства *уммы* на пути к спасению. Они не соглашались с мутазилистами по целому ряду важных вопросов. С их точки зрения божественные атрибуты упомянуты как в Коране, так и в Сунне, а значит, являются реально существующими и отдельными от Божественной сущности. Иначе говоря, их следует понимать буквально, а не аллегорически, как простые метафоры аспектов и функций единого по своей сущности Бога (как полагали мутазилиды). Что касается Божественной справедливости, то Бог волен поступать, как считает нужным, даже если Его действия могут показаться простым смертным несправедливыми. Действия рабов Божьих предопределены и сотворены Богом. Если это не так, Бог не был бы всеведущим и всемогущим. Использование рациональной аргументации и греческой логики в вопросах веры есть «порицаемое нововведение» (*бид'а*). Человеческий разум ограничен и допускает ошибки, тогда как мудрость Бога бесконечна и выходит за рамки человеческого разумения. Иначе говоря, божественная рациональность непостижима и полностью отличается от человеческой рациональности. Следовательно, «пути Господни неисповедимы» для человека и не должны

- быть объектом человеческих оценок, основанных на несовершенных людских критериях истинности, логичности и справедливости.
- Сторонники Сунны (*ахл ас-сунна*) рассматривали Коран как часть Бога, точнее как его самостоятельно существующий и вечный атрибут («речь»). Отсюда возникала проблема сотворенной или несотворенной природы Корана, а также проблема его вечности или не вечности, то есть сотворенности в определенный момент времени. Мутазилиды, в отличие от сторонников Сунны, считали Коран не вечным, а значит – сотворенным. Эти два подхода имели ряд важных последствий, выходящих за рамки собственно богословия.
 - Ибн Ханбал (ум. в 855 г.) был одним из лидеров партии «приверженцев хадисов». Будучи убежденным сторонником несотворенной природы Корана, он был подвергнут преследованиям за свои взгляды при халифе ал-Мамуне и его преемниках, которые пытались придать учению о сотворенной сущности Корана статус официальной (ортодоксальной) доктрины. После долгих перипетий сторонники «несотворенного Корана» одержали верх над своими противниками, а Ибн Ханбал стал героем «приверженцев хадисов». Их даже стали именовать «ханбалитами».
 - «Срединный путь» между рационалистами-мутазилистами и буквалистами из числа сторонников хадисов был предложен иракским богословом ал-Ашари (ум. в 935 г.), который считается основателем ашаритской богословской школы в рамках суннитского ислама. Его учение было ответом как на мутазилитский рационализм в богословских вопросах, так и на ханбалитский буквализм и отрицание роли логики в рассуждениях о Боге, его действиях и атрибутах.

- Проблема происхождения человеческих действий решалась последователями ал-Ашари посредством учения о «присвоении» (*касб*) людьми действий, созданных для них Богом. Поскольку Бог создает несколько возможных вариантов действий одновременно, люди выбирают («приобретают») один из них, оказываясь тем самым в какой-то степени ответственными за свои поступки и проступки.
- Ашаризм и его восточный (ханафитский) вариант, получивший название «матуридизм» (по имени богослова ал-Матуриди, ум. в 944 г.), стал основной школой суннитского богословия. Шииты же приняли за основу своей богословской доктрины значительно переработанную версию мутазилизма. Впрочем, среди них были и противники рационального подхода к Божественному откровению.

Задание: Приложение 11.

13. Шииты-имамиты и шииты-зайдиты (4 акад. часа)

Краткое содержание лекции:

- Шиизм («партия сторонников Али») может рассматриваться как альтернатива суннитскому исламу. С мировоззренческой точки зрения шиизм представляет собой альтернативный взгляд на мусульманскую историю в целом (в противовес воззрениям суннитского большинства). Прагматизм и триумфаторский пафос, характерные для суннитского ислама, значительно отличаются от шиитского идеализма и пессимистического взгляда на историю и нынешнее положение дел в мусульманской общине.
- Внутри движения в поддержку прав Али и его потомков возник ряд направлений, основными из которых стали

«двунадесятники» (имамиты), зайдиты и исмаилиты. Несмотря на многочисленные отличия между ними, все они считают, что Али и его семье (*ахл ал-байт*) уготована особая роль в руководстве общиной верующих. Только они могут привести своих последователей к спасению и благоденствию в будущей жизни. Шиитская традиция изображает Али как «врата» в «город знания», который олицетворяет пророк Мухаммад.

- Шиитское учение является прежде всего идеологическим обоснованием необходимости лидерства (имамата) Али и его потомков как единственного гаранта угодного Богу мироустройства. Наделенный божественным знанием (*илм*) поводырь (*имам*) назначен Богом, чтобы указать путь к спасению своим последователям. Это учение идет вразрез с суннитской верой в коллективное спасение верующих благодаря тому, что они являются членами общины, находящейся под протекцией Бога, который даровал ей Коран и Сунну в качестве руководства. Сверхъестественное знание алидского имама воспринимается шиитами как данное Богом озарение (букв. «свет» – *нур*). Для своих последователей шиитские имамы являются носителями этого Божественного «света» в силу своего генеалогического родства с пророком Мухаммадом.
- Неоднозначное положение шиитской общины под властью Аббасидов. Шиитские лидеры вынуждены балансировать между призывами своих последователей к немедленному восстанию против властей предрержащих и политическим прагматизмом, целью которого являлось сохранение общины от истребления. Ключевую роль в консолидации шиитской общины и формулировке ее учения сыграл шестой шиитский имам Джафар ас-Садик (ум. в 765 г.). Он отказался от конфронтации с аббасидскими халифами, предпочитая заниматься внутренней организацией

- общины и наставничеством. Имамы и аббасидские халифы: Джафар ас-Садик и ал-Мансур; Харун ар-Рашид и Муса ал-Казим (ум. в 799 г.); ал-Мамун (ум. в 833 г.) и Али ар-Рида (ум. в 818 г.); ал-Мутаваккил (ум. в 861 г.) и Али ал-Хади (ум. в 868 г.).
- Поворотным моментом в истории общины стала смерть одиннадцатого имама ал-Хасана ал-Аскари (в 874 г.), находившегося под домашним арестом в г. Самарре (Ирак), и таинственное исчезновение («сокрытие») его сына Мухаммада, двенадцатого имама шиитской общины.
 - Жизнь общины шиитов-имамитов в отсутствие активного имама. Лидеры общины формулируют доктрину «сокрытия от взоров» (*гайба*), которая имеет далеко идущие социально-политические последствия: хотя имам и пребывает в сокрытии, его последователи должны ожидать его неминуемого возвращения и сохранять ему верность. Появление имама, время которого известно одному лишь Богу, ознаменует избавление его общины от притеснения со стороны суннитского большинства и станет триумфом справедливости во всем мире.
 - Основные черты «шиитского столетия» под властью иранской шиитской династии Буидов (945–1055 гг.): культурный и интеллектуальный расцвет шиитской общины, поддержка Буидами шиитских ученых и назначение их на высокие посты в контролируемом новыми правителями халифате. Хотя Буиды последовательно и щедро поддерживают интеллектуальных лидеров шиитов-имамитов и шиитскую общину в целом, они тем не менее оставляют суннитских халифов в роли номинальных правителей *уммы*.
 - Светила шиитского богословия и права: Ибн Бабавайх (Ибн Бабуя; ум. в 991 г.), аш-Шайх ал-Муфид («Наипольнейший учитель»; ум. в 1022 г.), аш-Шариф ал-Муртада

- (ум. в 1044 г.) и Мухаммад ат-Туси (ум. в 1067 г.). Их значительный вклад в формирование шиитской традиции сохраняет свою актуальность и поныне.
- Отношение шиитов к правителям в целом и к Буидам (как шиитам) в частности. Шиитские ученые считают себя представителями и выразителями воли скрытого имама и руководителями шиитской общины в период его «сокрытия».
 - Шиитские подходы к Корану подчеркивают многослойность и многозначность коранического текста и, как следствие, необходимость его аллегорического толкования. Главная цель толкования состоит в том, чтобы выявить особую роль шиитских имамов, доказав одновременно «незаконность и греховность» правления Абу Бакра, Омара и Османа.
 - Специфика зайдитского шиизма, отличающая его как от суннизма, так и от имамитского шиизма (шиизма «двунадесятников»): часть зайдитов признает законность «имамата превзойденного», что сводит на нет необходимость публичного порицания первых трех праведных халифов. Зайдитская доктринальная «мягкость» в отношении суннитов компенсируется непримиримостью в военно-политическом плане: зайдитский имам обязан доказывать свою легитимность, «выступая» против незаконных [т. е. суннитских] правителей, дабы избавить своих последователей от их притеснения. В то же время зайдитскому шиизму присуща близость суннитскому *фикху* в правовых вопросах.
 - Зайдитские ученые подчеркивают необходимость высокого уровня компетенции имама в религиозных вопросах, в частности в богословских учениях, которые весьма близки мутазилитским. Этот фактор способствует появлению в зайдитской общине высокообразованных

правителей. В более поздний период наблюдается «суннизация» государства зайдитских имамов в Йемене, которое в последние три столетия своего существования мало чем отличалось от правящих суннитских династий. Последний имам зайдитов был свергнут в результате военного переворота в 1962 г. Недавнее восстание хуситов на севере Йемена (с 2004 г. по настоящее время) можно считать продолжением зайдитской традиции вооруженного выступления против несправедливости и беззакония властей предрержащих.

Задание: Приложение 12.

14. Революционный шиизм (исмаилизм): фатимиды, карматы и низариты (4 акад. часа лекция + 2 акад. часа семинар)

Краткое содержание лекции:

- Кто такие исмаилиты и чем они отличаются от остальных шиитов?
- Особенности исмаилитского варианта шиизма: последователи имама Исмаила (ум. в 755 г.) верят в существование или же неминуемое и скорое пришествие имама, тогда как шииты-«двунадесятники» после 875 г. смирились с более или менее постоянным «сокрытием» своего имама, появление которого откладывается на неопределенный срок.
- Таким образом, в аббасидскую эпоху исмаилиты выступали как активисты, которые хотели видеть победу правды и справедливости немедленно или же в самом ближайшем будущем. Ради этой высокой цели они были готовы пожертвовать своей жизнью, борясь со стоящими у власти «узурпаторами», «тиранами» и их «приспешниками».

- Геополитическим фактором, способствовавшим распространению революционных настроений среди определенной части шиитов, было ослабление власти Аббасидов и произвол их представителей на местах. Поскольку в эпоху, о которой идет речь, религия являлась, по сути, единственной формой протеста против статус-кво, недовольство мусульман своим положением облачилось в религиозную риторику и лозунги. Одним из протестных движений, выросших на почве общественного недовольства и использовавших религиозные лозунги в качестве объединительной силы, стал исмаилизм.
- Начало исмаилитского движения: Абдаллах ибн Маймун в Ираке (вторая половина IX в.) и его потомки в Сирии создают широкую сеть революционных ячеек по всему мусульманскому миру. Провозглашение Абдаллаха имамом и *махди* (его противники величают его «Убайдаллахом») после его бегства из Сирии в Северную Африку в 899 г. является началом исмаилитской революции.
- Исмаилитские лидеры подчеркивают эзотерический (то есть скрытый или тайный) характер коранического откровения. Поэтому их часто называют «эзотеристами» (араб. *батиниййа*).
- Весь мусульманский мир оказывается охваченным сетью исмаилитских подпольных организаций. Исмаилитское миссионерство приносит желаемые плоды.
- Движение имеет внутреннюю иерархию, в которую входят представители имама, именуемые «доказательствами» или «аргументами» [Бога] (ед. ч. *худжжа*), «проповедники» (ед. ч. *да'и*), а также простолюдины различных степеней посвящения.
- «Тайны» исмаилитской доктрины: исмаилитская иерархия посвященных во главе с имамом является отражением космического миропорядка, который в свою очередь

отражает ступени неоплатонической доктрины эманации мира из Единого.

- Учение исмаилитов подчеркивает цикличность времени и истории. История человечества есть не просто повторение событий, но и постепенное открытие и реализация в различных исторических обстоятельствах «истинной религии» (*ал-хакк*).
- Исмаилитская концепция «говорящих» и «молчащих» пророков и ее практические последствия. Носителем «истинной религии» в исмаилитском учении выступает назначенный и ведомый Богом «мессия» (*махди*). Его также именуют «встающим» или «восстающим» (*ал-ка'им*).
- Раскол исмаилитского движения после провозглашения в Северной Африке *махди* Абдаллаха (Убайдаллаха) в 899 г.: фатимиды, создавшие повстанческое государство на севере Африки, не получают признания у лидеров карматского движения в Ираке, Иране, Сирии и Аравии.
- Фатимидское движение добивается больших успехов в Северной Африке среди берберов, которые становятся основной опорой и военной силой нового режима. Завоевание Египта *махди*/халифом ал-Муиззом в 969 г. дает начало экономическому и культурному расцвету фатимидского государства (халифата) при его преемниках.
- Расколы внутри фатимидского движения по поводу передачи власти от одного халифа к другому и их политические последствия для халифата Фатимидов. Иррациональное поведение и последующее таинственное «сокрытие» халифа ал-Хакима (1021 г.) дает толчок к возникновению движения друзов в Леванте.
- Успехи низаритской ветви исмаилитского движения в Сирии и Иране после смерти фатимидского халифа ал-Мустансира (1094).

- Низариты порой прибегают к убийству политических соперников и преследователей своей общины в качестве средства достижения своих политических целей, а также для запугивания своих многочисленных врагов.
- Эволюция низаритской общины в последующие столетия: от Хасана-и Саббаха (ум. в 1121 г.) до Ага Хана.
- Упразднение Фатимидского халифата Саладином (Салах ад-Дином ал-Айюби) в 1171 г. приводит к исчезновению хафизитской ветви исмаилитского движения.
- Сохранение исмаилитской ветви таййибийа в Йемене и Индии в пост-фатимидскую эпоху и вплоть до сегодняшнего дня.
- Деятельность карматского движения в нижнем Ираке и восточной Аравии (Бахрейн). Карматы совершают набеги на мусульманские святыни с целью подорвать устои ислама и тем самым ускорить приход «истинной религии». В 930 г. они разоряют Мекку, убивают паломников и увозят священный «черный камень» Каабы в свою столицу в Бахрейне.
- Руководство карматского государства в Бахрейне в 930-е гг. провозглашает конец «эпохи Шариата», но вскоре вынуждено отменить свое решение. Несмотря на эту неудачу, карматское государство просуществовало до 1076 г.
- Можно ли рассматривать карматов (как это делают некоторые историки) в качестве своего рода «средневековых коммунистов»?

Задание: Приложение 13.

15. Аскетические и мистические течения в исламе: происхождение, учения и практики

(4 акад. часа лекция + 2 акад. часа семинар)

Краткое содержание лекции:

- Исламский мистицизм (суфизм) в исторической перспективе: возникновение и развитие аскетического и мистического течения в исламе.
- Аскетизм, то есть отказ от радостей земной жизни и неприятие мирских ценностей и обязательств ради жизни будущей, присутствует уже в Коране; соответственно понятый и переосмысленный благочестивыми мусульманами, он становится основанием для аскетическо-мистических учений, практики и образа жизни в рамках *уммы*.
- Цель мусульманского мистика: достижение единения с Богом или, по крайней мере, переживание Его непосредственного присутствия в этом мире. Средством достижения этой цели становится отказ мусульманских подвижников от материальных благ и мирских удовольствий, самонаблюдение, самоконтроль, самоотречение, самоуничтожение, умерщвление плоти, специальные упражнения (например, ночные бдения и медитация) и ритуалы.
- Ал-Хасана ал-Басри (ум. 728) можно рассматривать в качестве прототипа учителя-«суфия» (*шайха*) еще до появления суфизма как самостоятельного течения в исламе. Его ученики в г. Басре сыграли важную роль в распространении аскетических и мистических идей и практик среди мусульман в Ираке и за его пределами. Ученики ал-Хасана ал-Басри создают первые мистико-аскетические обители, которые отчасти напоминают христианские монастыри и скиты.

- Рабиа ал-Адавиййа (ум. в 801 г.), самая известная мусульманская женщина-мистик всех времен; ее высказывания в прозе и стихах воспевают чистую, бескорыстную любовь раба Божьего по отношению к своему творцу. По утверждению Рабии, раб Божий должен любить Бога ради Него самого, а не ради райских удовольствий и наград, которые Бог обещал тем, кто исполняет предписания Его закона (Шариата). Любовь Рабии к Богу имеет столь всепоглощающий и исключительный характер, что не оставляет в ее сердце места ни для кого, даже для самого Пророка.
- Различные типы мистико-аскетического благочестия и поведения в ранней мусульманской общине и их основные представители: от отшельников-мизантропов и затворников до благочестивых торговцев и «воинов-монахов», сражающихся против «неверных» на границах мусульманского мира.
- Возникновение багдадской школы суфизма и ее последующая «победа» над местными мистико-аскетическими движениями в восточных провинциях халифата. Религиозно-политические факторы, возможно, способствовавшие возвышению суфийского варианта аскетическо-мистического движения в исламе: государственная поддержка, классовый состав, активная проповедническая деятельность сторонников суфизма и доступность суфийских руководств и учений в самых отдаленных уголках халифата.
- Основные представители багдадской школы суфизма: ал-Мухасиб (ум. в 857 г.), аш-Шибли (ум. в 946 г.) и ал-Джунайд (ум. в 910 г.). Две тенденции в суфизме багдадской школы: «трезвые» мистики и мистики «опьяненные» [любвью к Богу]. Конфликт между индивидуалистским (и зачастую экстатическим) переживанием присутствия Бога и единения с Ним и необходимостью соблюдать правила приличия и избегать внимания властей.

Задание: Приложение 14.

16. Организационные, социальные и философско-литературные аспекты позднего суфизма

(2 акад. часа)

Краткое содержание лекции:

- Институционализация суфизма: расцвет суфийских братств/орденов (*тарикатов*). Основные суфийские *тарикуты* раннего периода: Кадириййа, Рифаййа, Сухравардиййа, Чиштиййа, Кубравиййа, Накшбандиййа и Шазилиййа.
- Организационная основа суфийских сообществ: духовная родословная или «цепочка» (*силсила*); построенные на взаимных обязательствах отношения *мурид-шайх*; правила общения между членами суфийских общин (*адаб*); обязательные формулы *зикра* и особые ритуалы посвящения. Суфизм и святость (*виляйя* или *валяйя*): выдающиеся суфийские учителя (*шайхи*) рассматриваются их последователями как избранные Богом «друзья», или «святые» (*авлийя*). *Авлиия* и их впечатляющие своими размерами и архитектурным оформлением усыпальницы становятся объектами благочестивых посещений (*зийаратов*) и местом отправления культовых действий.
- Простые люди приписывают *авлийя* способность творить чудеса (*карамат*), передавать целительную благодать/милость Божью (*баракат*) простым верующим, выступать заступниками перед Богом от их имени, а также арбитрами в конфликтах между различными группами верующих. С точки зрения общественной жизни, весьма важен тот факт, что *авлийя* часто выступают посредниками между государством и его подданными.
- Некоторые ученые-пуристы осуждают культ живых и умерших *авлийя*, рассматривая его как грубое нарушение

принципа *тавхида*, то есть учения о том, что Бог является единственным достойным объектом поклонения и источником благодати.

- Широкое географическое распространение суфийских братств и общин: от Северной Африки и Сахары до Анатолии, Ирана, Кавказа и Центральной Азии и Китая; от Индии до Малайского архипелага.
- Суфийские братства в Африке: ал-Джазули (ум. примерно в 1465 г.) и братство Джазулиййа; ат-Тиджани (ум. в 1815 г.) и братство Тиджаниййа (его роль в исламизации Западной Африки); Даркава, Кадириййа (Кунта) и Муридиййа. Ахмад ибн Идрис (ум. в 1837 г.) как живое воплощение «суфийского столетия» в Африке (конец XVIII – XIX в.); экстагические ритуалы братства Исава.
- Суфийские братства получают широкое распространение на землях Османской империи и в Центральной Азии: Халватиййа и его многочисленные ответвления в Анатолии, а также на Балканах; братство Йасавиййа в Центральной Азии.
- Как реакция на иерархическую структуру и бюрократическую организацию суфийских братств возникают «внесистемные» группы странствующих дервишей, таких как Хайдарииййа, Джавлякиййа и Каляндарииййа, которые нарочито бросают вызов установкам общественной морали и поведения.
- Суфийские общины могли выступать как оппозиция по отношению к светской власти и религиозным структурам, с нею связанным, как, например, некоторые «неортодоксальные» суфийские братства Османской империи (в частности Маляматииййа-Байрамиииййа, Алавиййа и Бекташиййа). Некоторые из них становятся жертвой преследования со стороны государства.

- Расцвет суфийских братств в Индии в период правления Великих Моголов. Здесь представлены многочисленные братства, в частности Чиштийа, Сухравардийа, Кадирийа, Шаттарийа, Накшбандийа, Кубравийа, Фирдаусийа и Айдарусийа. Разные братства по-разному взаимодействуют с государственными структурами: некоторые активно сотрудничают с властями, тогда как другие стремятся избегать контакта с ними. Разные братства также занимают разные позиции по отношению к индуистской религии и ее последователям, которые составляют большинство населения на Субконтиненте. В доктринальном плане для индийского суфизма характерны горячие споры вокруг учения Ибн Араби о «единстве бытия» (*вахдат ал-вуджуд*), которое некоторые индийские суфии объявляют «еретическим». Братства практикуют как «тихое», так и «громкое» поминание Бога (*зикр*), что составляет важный маркер их идентичности. В конце XVIII – начале XX в. широкую популярность получает возникшее в Средней Азии и распространившееся в Индии братство Накшбандийа-Муджаддидийа.
- Суфизм на Индонезийском архипелаге. Перевод классической суфийской литературы на малайский язык и споры (подобные тем, которые имели место в Индии) по поводу «ортодоксии» или же «ереси» учения Ибн Араби (*вахдат ал-вуджуд*). Сторонники Ибн Араби: Хамза ал-Фанзури и ас-Саматра'и из Ачеха подвергаются критике противника его учения Нур ад-Дина ар-Ранири (конец XVI – XVII в.). Арабо-индонезийские связи являются жизненно важными каналами обмена суфийскими идеями и духовными родословными.
- Суфийские братства в Иране в эпоху поздних Сефевидов и при Каджарах: шиитское братство Ниматуллахийа. Преследование суфийских братств влиятельными шиитскими

- богословами (Бихбахани). Доктор Джавад Нурбахш (ум. в 2008 г.) и его братство Ниматуллахийа на Западе.
- Роль суфийских братств в мусульманских обществах нового и новейшего времени: они выступают как центры образования и разрешения конфликтов, приюты для бедных, «духовные клиники» и места встречи мусульман, стремящихся к «духовному самосовершенствованию и обогащению».
- Суфийские братства и их противники сегодня. В течение последних ста с лишним лет в разных областях мусульманского мира и за его пределами наблюдается противостояние суфиев и салафитов-«фундаменталистов». Основные пункты критики суфизма со стороны его противников.
- Распространение «нео-суфийских» организаций в западных обществах. Суфизм как религия «нью-эйдж».

Задание: Приложение 15.

17. Борьба идей в классическом исламе: богословие против философии (2 акад. часа лекция + 2 акад. часа семинар)

Краткое содержание лекции:

- Предмет и содержание мусульманской философии (*фалсафа*).
- Можно ли считать *фалсафу* мусульманской наукой?
- *Фалсафа* и *калам*: взаимоотношения, сходства и различия.
- Греческие корни *фалсафы*: Платон и Аристотель.
- Роль неоплатонизма (учения Плотина и его последователей эпохи эллинизма) в формировании мусульманской космологии и метафизики.

- Основные этапы становления мусульманской философской традиции и ее крупнейшие представители: ал-Кинди, Абу Бакр ар-Рази, ал-Фараби, Ибн Сина (Авиценна), Ибн Баджа (Авемпас), Ибн Туфейл (Абубацер), Ибн Рушд (Аверроэс).
- Мусульманская философская мысль в постклассическую эпоху.
- *Фалсафа* в христианской Европе.

Задание: Приложение 16.

18. Передача и сохранение знания

(2 акад. часа)

Краткое содержание лекции:

- «Книга, увиденная во сне, означает власть»: высокий престиж знания в доиндустриальных мусульманских обществах.
- Знание, как правило, передавалось изустно в ходе беседы между преподавателем и учениками. Такие беседы первоначально имели место в мечетях, однако, впоследствии возникли специальные учебные учреждения, медресе (араб. *мадраса*), в стенах которых процесс обучения приобрел более формальный характер.
- Преподаваемые предметы: Коран и комментарии к нему, пророческие предания (*хадисы*), лингвистические дисциплины, *фикх*, элементы медицины, арифметики и гигиены, связанные с отпращиванием мусульманских ритуалов.
- В качестве передатчиков, хранителей и толкователей религиозных наук выступали *улама* (ед. ч. *алим*) и *фукаха* (ед. ч. *факих*). Они пользовались почетом и уважением как у правителей, так и у их подданных.

- Начальное образование осуществлялось в коранических школах (*куттаб* или *мактаб*). Здесь преподавали чтение и рецитацию Корана, письмо, элементы арабской грамматики, а также тексты хадисов, которые, как и Коран, заучивались наизусть.
- Содержание коранических школ и их преподавателей было обязанностью местных общин. Коранические школы были местом приобщения детей к исламу и интеграции его постулатов в жизнь каждого ребенка. Они были также «кузницей мусульманских кадров».
- Приобретение и передача знания рассматривались многими мусульманами как благочестивый поступок и служение Богу. Поэтому естественным можно считать тот факт, что изначально местом обучения служили мечети.
- Хотя мечети сохранили образовательную функцию и в последующие столетия, к X в. н. э. появляются первые специальные заведения для передачи и закрепления знания. Их можно считать своего рода религиозными «колледжами». Первые такие заведения появляются на мусульманском Востоке, в Иране и Ираке в период правления Сельджуков. Сельджукский вазир Низам ал-Мулк (ум. в 1092 г.) основал знаменитую «Низамийю», которая открыла свои двери для учащихся в 1067 г. Низамийя и основанные халифами и их визирями медресе в Багдаде стали образцами для такого рода учебных центров в последующие столетия. Наиболее известным учебным учреждением (медресе) Багдада была «Мустансирийя», открывшаяся в 1234 г., незадолго до монгольского завоевания.
- Материальной основой медресе служили благотворительные фонды (*вакф*; мн. число *авкаф*), которые дарители завещали на содержание медресе. Ими двигало не только стремление к благоденствию ради ислама и мусульман, но

- и желание обеспечить безбедное существование своим потомкам, которые обычно назначались в качестве распорядителей фонда, получая за это приличное вознаграждение. На Западе мусульманского мира, где маликитская правовая школа запрещала такого рода назначения, медресе возникли значительно позже и финансировались почти исключительно правителями, а не частными лицами.
- Характерные черты обучения в медресе: зазубривание наизусть священных текстов и их комментариев, овладение искусством диспута (что также требовало от учащихся хорошей памяти), получение учениками разрешения (*иджаза*) от учителей на передачу прослушанных текстов. Различные категории студентов и преподавателей и их социальное и материальное положение.
 - Основные центры мусульманского образования вчера и сегодня: Каир, Дамаск, Нишапур, Кум, Тус/Мешхед, Исфахан, Кайруван, Фес, Бухара, Самарканд, Дели, Конья, Бурса, Мекка и Медина. В наши дни к ним добавился Куала-Лумпур (Малайзия), а также учебные заведения Индонезии и Пакистана.
 - Суфийские обители (*завийа, рибат, ханегах*) наряду с медресе служили и служат центрами сохранения и передачи религиозного знания. В некоторых отдаленных от городских центров районах они часто заменяли медресе. Материальной основой их существования также служили *вакфы*. В суфийских обителях аскетические практики и мистические радения, как индивидуальные, так и коллективные, сочетались с преподаванием обычных религиозных дисциплин (Коран, *хадисы, фикх* и т. д.).
 - Главы суфийских обителей (*шайхи*) служили распространителями знания и одновременно арбитрами в конфликтах между местным населением. Они выступали также в роли утешителей страждущих.

- Суфийские заведения служили также постоянными дворами, прибежищами для гонимых и убогих, а также кухнями для неимущих.

Задание: Приложение 17.

19. Ислам в повседневной жизни. Ислам и обряды жизненного цикла (4 акад. часа лекция + 2 акад. часа семинар)

Краткое содержание лекции:

- Понятия «мусульманский этос» («стиль жизни») и «ритуал» и их соотношение с мусульманским верованием или мусульманской богословско-философской мыслью, о которых шла речь в предыдущих разделах курса. Практические требования, предъявляемые исламом к своим последователям, часто именуют «пятью столпами ислама».
- Первый столп именуется *шахадой*, то есть «свидетельством». В отличие от четырех последующих столпов, он состоит из устного провозглашения символа мусульманской веры: «Нет божества, кроме Бога (Аллаха) и Мухаммад – посланник Его».
- Второй столп – это совершение пяти ежедневных уставных молитв (араб. *салат*), которые являются основной формой богопочитания в исламе. Их время, место, составные части и ритуальные формулы оговорены в канонических хадисах, которые собраны в специальном разделе мусульманского закона (*Шариата*). Каждая молитва состоит из определенного числа положений (*ракат*), принимаемых молящимся, а также поклонов (*суджуд*), им совершаемых.

- Существуют небольшие, но весьма важные отличия между суннитским и шиитским способами совершения молитвы. Они имеют место в призыве к молитве (*азан*), методе омоения, положении рук и месте приложения лба молящегося.
- Молитвы могут отправляться как в мечети, так и вне ее в зависимости от обстоятельств. Перед совершением молитвы мусульманин обязан определить направление Каабы, которое именуется *киблой*.
- Коллективные молитвы отправляются в пятницу после еженедельной проповеди (*хутба*) в так называемых соборных или пятничных мечетях. Проповеди читаются мусульманскими учеными-проповедниками (*хатибами*) и часто содержат важный социально-политический подтекст.
- Помимо пяти «канонических» молитв, существуют также так называемые частные молитвы или «мольбы» (*дуа*), обращенные к Богу. Другие типы молитв включают в себя «молитвы страха» и вызывания дождя, а также молитвы, читаемые во время лунных и солнечных затмений, праздничные молитвы, молитвы по покойному и т. д.
- Третий столп ислама требует от верующего выплаты «очистительного» налога (*закат*). Верующий делает «разрешенным» свои доходы и свое имущество, отдавая часть их в пользу общины. Имущество, подлежащее *закату*, включает в себя урожай с полей и садов, скот, золото, серебро, наличность, клады и т. д. Шиитский религиозный налог несколько отличается суннитского.
- Наказания за неуплату *заката* оговорены в пророческих *хадисах*.
- Четвертый столп требует от верующего держать пост (*савм* или *ураза*) в месяц *рамадан* (*рамазан*). Он имеет доисламские аналоги в других религиях Ближнего Востока.

- Практика поста расписана в Коране и хадисах. Там оговаривается, кто и когда должен держать пост, а кто от него освобождается.
- Существуют добровольные, дополнительные посты, которые держат богобоязненные люди в надежде снискать милость Божью.
- Мусульманские мыслители, в частности ал-Газали и Мавдуди, давали рациональное объяснение необходимости поста, приводя списки пользы, как физических, так и духовных, которые приносит верующим воздержание от еды, питья и секса.
- Пятый столп требует от верующего совершения паломничества в Мекку (*хаджж*) в месяц *зу-л-хиджжа* хотя бы один раз в жизни.
- Корни *хаджжа* уходят глубоко в историю Аравии. Главным объектом («фокусом») *хаджжа* является Кааба, которую мусульманская традиция именуется «домом Бога».
- Так называемое «прощальное паломничество» Пророка в 632 г. (то есть в год его смерти) установило обряды, которые его последователи повторяют из века в век. В них входят ритуал освящения, или сакрализации (*ихрам*), обход Каабы (*таваф*), питье воды из колодца Замзам, стояние на равнине Арафат и ритуальное жертвоприношение в долине Мина с последующим выходом паломников из «освященного» (сакрального) состояния.
- Другими объектами паломничества (в отличие от *хаджжа* их называют «визитами»; араб. *зийарат*) являются могила Пророка в Медине, могилы других иудейских и христианских пророков, героев раннего ислама, а также «друзей Божьих» или «святых» (*авлия*).
- Шииты имеют свои собственные святилища в Ираке, Иране и Аравии. Ими являются усыпальницы шиитских имамов и их родственников.

- Как и в других религиях мира, в исламе существуют обряды посвящения и перехода. Они демонстрируют, как именно мусульманское вероучение влияет на жизнь каждого отдельного верующего от его рождения до могилы. Сюда входят обряды рождения, обрезания, имянаречения, женитьбы и похоронный обряд.

Задание: Приложение 18.

20. Мусульманское искусство и архитектура (мечеть)

(4 акад. часа лекция + 2 акад. часа семинар)

Краткое содержание лекции:

- Коран является основой праведной жизни мусульман и способом их общения с Богом. Он «не терпит» присутствия каких-либо иных альтернативных объектов поклонения и каналов общения с Богом. Все чаяния и воображения верующих должны быть сконцентрированы исключительно на кораническом откровении, провозглашающем идею единого Бога и необходимости поклонения Ему.
- Центральная роль Корана в религиозной жизни мусульман отчасти объясняет характерный для ислама феномен иконофобии (буквально – «боязни изображения»). Изображения Бога, людей или иных живых существ рассматривается мусульманским богословием как форма идолопоклонничества. Схожий подход к предметам, которые потенциально могут стать «идолами», наблюдается в иудаизме («не сотвори себе кумира»), а также в некоторых течениях в византийском христианстве, например, в иконоборчестве, последователи, которого запрещали поклонение иконам или даже разбивали их.

- В Коране можно найти доводы в поддержку исламского запрета на изображение человека и других живых существ. Боязнь идолопоклонничества побудила мусульманских богословов и правоведов утверждать, что творчество художника – есть греховное посягательство на исключительное право Бога давать жизнь предметам и вещам. Эти два соображения, то есть то, что артефакты могут стать предметами идолопоклонничества, и то, что изображение людей и животных является посягательством художника на исключительную привилегию Бога быть творцом, являются, по всей видимости, основными причинами богословского запрета на изобразительное искусство в исламе.
- Мусульманские художники были вынуждены считаться с этим запретом. Их ответом на него стало создание символического, абстрактного и декоративного искусства, ставшего впоследствии отличительной чертой исламской изобразительной культуры в целом.
- Одним из важнейших жанров искусства в мусульманских обществах являются абстрактные растительные и геометрические узоры в сочетании с арабской каллиграфией. Это сочетание получило на Западе название «арабеска». Характерными чертами арабесковой живописи, как считают западные искусствоведы, являются «боязнь пустоты», «орнаментация всего имеющегося пространства» и «ковровый рисунок».
- Копии Корана, украшенные мастерски выполненными заставками и каллиграфией, считаются наиболее типичной (и наиболее приемлемой с богословской точки зрения) формой исламского искусства.
- Параллельно существовало относительно светское искусство книжной миниатюры, которое достигает вершин творчества и изящества на мусульманском Востоке (Иран, Средняя Азия и Индия) в постмонгольский период

(примерно между 1300 и 1600 гг.). Основные особенности миниатюрной живописи: отсутствие перспективы и единого центра, использование стилизованного, плоскостного изображения и склонность к утонченной орнаментации и декоративности.

- Изысканные, тщательно выполненные миниатюры служили иллюстрациями к шедеврам иранских эпических сказаний и поэзии, как, например, «Книге царей» (*Шахнаме*) Фирдоуси и «Книге Александра [Великого]» (*Искандарнаме*) неизвестного автора, а также к сочинениям таких известных ираноязычных поэтов, как Низами, Аттар, Руми, Саади, Джами и Хафиз.
- Что стоит за понятием «декоративный характер персидского миниатюрного искусства»? Это – акцент на мельчайших деталях, тщательнейшая проработка элементов отделки и декора. При этом относительно мало внимания уделяется внутренней жизни и эмоциям изображаемых людей, что было характерно, например, для итальянской живописи той эпохи.
- Искусство книжной миниатюры свидетельствует о совершенно явном несоответствии религиозной нормы реальной жизненной практике, что в свою очередь должно предупредить нас об опасности обобщений относительно характера мусульманской культуры. Иными словами, несмотря на формальный запрет на изображение людей и живых существ, в мусульманских обществах, особенно на Востоке, широко представлены различные виды изобразительного искусства, в принципе противоречащие этому запрету. В то же время, принимая во внимание богословские установки, художники приспособливали и видоизменяли свои произведения с тем, чтобы не стать объектом обвинений в отходе от принципов правоверия. В процессе

возникает особый художественный стиль и эстетические концепции.

- Мечеть в мусульманских и немусульманских обществах является одновременно архитектурным произведением и узнаваемым символом ислама. Она представляет собой органичное сочетание функциональности и художественного мастерства. Основные элементы мечетной архитектуры и убранства: *минбар*, *минарет*, *михраб*, молельный зал. Существуют разные виды мечетей, например, мемориальные и квартальные.

Задание: Приложение 19.

21. Положение женщины в исламе и мусульманских обществах (2 акад. часа)

Краткое содержание лекции:

- Положение женщины в мусульманских обществах является предметом жарких споров и дебатов. Идеологическую подоплеку этих часто бурных и эмоциональных обсуждений можно вкратце охарактеризовать следующим образом: западные критики «угнетения» женщин во имя ислама ставят своей целью «освободить» последних от гнета мужской половины мусульманской общины, что воспринимается многими мусульманами как очернительство ислама как такового. Споры о положении женщины в мусульманских обществах зачастую имеют далеко идущие практические и политические последствия (в частности, вторжение западных войск в мусульманские страны объясняют среди прочего «необходимостью освобождения угнетенных женщин»), подливая тем самым масла в огонь.

- Факторы, имеющие непосредственное отношение к данному вопросу:
 - 1) высказывания о женщинах в Коране и хадисах отражают преимущественно мужской («андроцентрический») взгляд на отношения полов в позднеантичных обществах не только Аравии, но и соседних с ней Византии и Ирана. Таким образом, андроцентричное отношение к женщине характерно не только для ислама, но и для других религий и культур данной эпохи;
 - 2) ислам не является самодостаточным и независимым «фактором и актором» (деятелем), который «освобождает» или «притесняет» женщин; мусульманская традиция, которая складывалась на протяжении многих веков, содержит в себе систему взглядов на отношение полов. Мусульмане индивидуально и коллективно обращаются к ней, чтобы сформулировать и выразить свои взгляды на «правильное» положение женщины в мусульманской общине;
 - 3) относительное равенство женщин и мужчин в западноевропейских обществах – это недавнее явление, обусловленное конкретными обстоятельствами их (обществ) развития; сравнительное гендерное равенство в западных обществах, и в несколько меньшей степени в России, явилось результатом долгой и упорной борьбы мужчин и женщин Европы за права последних. Эта борьба продолжается и сегодня.
- Что говорится о женщинах в Коране? Женщины, упомянутые в Коране по имени или же (чаще) без оного: Асийа – жена фараона; Мария (Марьям) – мать Иисуса (Исы); Ева (Хавва) супруга Адама, Зулейха – соблазнительница пророка Иосифа; Билкис (царица Савская) – собеседница Соломона; жена врага Пророка Абу Лахаба.

- Жены Пророка упоминаются в коранических предписаниях по поводу конкретных событий в жизни молодой мусульманской общины, например, в связи с обвинениями в супружеской неверности (в эпизоде с Аишей и молодым бедуином, оставшимися один на один в пустыне в ночное время), посещением посторонними мужчинами семьи Пророка, необходимостью скромного поведения на людях, которое впоследствии вменяется всем благочестивым мусульманкам.
- Имеет место некоторый диссонанс между кораническими стихами, утверждающими равенство мужчин и женщин с точки зрения их обязательств по отношению к Богу, и теми кораническими установлениями, которые явно или исподволь провозглашают превосходство мужчин над женщинами в семейной, правовой и социальной сферах.
- Коран изображает жен Пророка «матерями правоверных» и предлагает их в качестве примера для подражания всем мусульманским женщинам. Жены Пророка не могут вступать в повторный брак, должны говорить с гостями мужского пола «из-за завесы» (*хиджаб*), обязаны «выставлять молитву, давать очищение, повиноваться Богу и Его посланнику» (Коран 33:33) и не носить вызывающих нарядов «на людях». Кроме того, Коран угрожает им «двойным наказанием» в случае совершения ими «явной мерзости», то есть прелюбодеяния (Коран 33:30-31).
- Запреты, касающиеся одежды: женщины должны «сближать на себе свои покрывала», находясь на публике (Коран 33:59-60); набрасывать свои покрывала (*хумур*, ед., *химар*) на разрезы на груди и не показывать своих «[естественных] прелестей» (Коран 24:31).
- Распоряжения, касающиеся супружеской измены (Коран 4:15-16 и 24:4) и многоженства (Коран 4:3); спорный вопрос (между суннитами и шиитами) по поводу временного

брака (*мута*), в основе которого лежит текст Корана (4:24).

- В целом положения о браке и разводе изложены достаточно подробно, что свидетельствует о том, что они были относительно новыми для арабского общества того времени.
- Женщины и их статус в *хадисах* и *фикхе*. В *хадисах* женщины представлены как искушение для мужчин, чье поведение должно быть строго регламентировано: они всегда должны путешествовать в сопровождении мужчины или женщины-компаньона, скрывать себя одеждой от мужских взглядов, на публике общаться только со своими близкими родственниками-мужчинами. Способность женщин занимать руководящие и ответственные посты в обществе ставится под сомнение в *хадисах*. В положительном плане женщины предстают в *хадисах* в первую очередь как хранительницы домашнего очага и матери-воспитательницы правоверных мусульман.
- Разные мнения правовых школ суннитского ислама по поводу статуса женщин в обществе, а также отличия по данному вопросу между суннитами и шиитами.
- Диссонанс между мусульманской правовой теорией и неписаными патриархальными обычаями и традициями некоторых мусульманских обществ. В СМИ и общественном дискурсе имеет место смешение патриархальных, андроцентрических культурных традиций, с одной стороны, и установками мусульманского права, с другой. Негативное влияние патриархальных традиций в консервативных обществах Ближнего Востока, Северной Африки и Азии на положение мусульманских женщин.
- Ряд современных теорий, касающихся положения женщин в мусульманских обществах, рассматривают его в исторической перспективе. Набия Эббот и Лейла Ахмад

полагают, что мусульманские женщины стали жертвами андроцентричной гегемонии и патриархальной культуры, которые возобладали в мусульманских обществах начиная с раннего Средневековья. По их мнению, мусульманская правящая элита унаследовала и переняла женоненавистническое отношение своих имперских предшественников: правящих кругов Византийской (христианской) и Сасанидской (зороастрийской) империй. Это женоненавистническое отношение было впоследствии оправдано и рационализировано в исламских терминах мусульманскими учеными времен Аббасидского халифата и стало авторитетным руководством к действию для последующих поколений мусульман.

- Согласно Набии Эббот и Лейле Ахмад, полигамия, женское рабство и заточение в гареме стали тремя основными способами подчинения женщин и лишения их элементарных прав в эпоху Аббасидов и их преемников.
- Маршалл Ходжсон, со своей стороны, ставил во главе угла «гаремную систему», рассматривая ее как прямое следствие «культы мужской чести», который получил широкое распространение в средиземноморских обществах доиндустриальной эпохи. Понятие о том, что женское целомудрие (или женский «стыд») является мерилем статуса ее мужа, привело, согласно Ходжсону, к искусственной изоляции женщин от любого возможного контакта с потенциальными сексуальными партнерами. Ходжсон особо подчеркивал пагубное воздействие гаремной системы с ее нескончаемой склокой и интригами на правящие классы и мусульманские общества в целом.
- Вплоть до сегодняшнего дня остро стоит проблема отделения «исламских» установлений (Шариата) относительно прав и обязанностей женщины от «патриархальных» обычаев, не имеющих прямого отношения к религии.

Иными словами, речь идет о том, чтобы выяснить, как именно те и другие повлияли на относительно подчиненное положение мусульманских женщин в мусульманском мире по сравнению с женщинами Европы и России.

Задание: Приложение 20.

22. Мир ислама и западный мир: взаимодействие и конфликт

(4 акад. часа)

Краткое содержание лекции:

- Ранние арабо-мусульманские завоевания христианских земель по периметру Средиземного моря: Византийская империя теряет Сирию, Египет и Северную Африку, после чего отступает в Анатолию (современная Турция) и на Балканы.
- В 711–713 гг. мусульманские армии завоевывают большую часть Иберийского полуострова (Испания и Португалия) и пытаются продвинуться на север. Их победное шествие остановлено правителем франков Карлом Мартеллем (по прозвищу Молот) в битве при Пуатье (Туре) на юге Франции в 732 г.
- Христианская хроника этой важной для обеих сторон битвы описывает силы франков, собранные для противостояния «сарацинам», как *европейские*. Возможно, что это одно из первых, если не самое первое, использование этого термина для коллективного описания обитателей Европейского континента (в противоположность мусульманам, то есть *неевропейцам*).
- Несмотря на это поражение и дальнейшее отступление вглубь Иберийского полуострова, мусульманские государ-

ства продолжают удерживать контроль над Средиземноморьем на протяжении еще нескольких веков.

- Закрепление мусульман в Иберии отчасти компенсирует поражение арабо-мусульманских армий при попытке взятия Константинополя в VIII в. Начинается продолжительное военно-политическое противостояние на границах халифата и Византийской империи в северной Сирии и южной Анатолии. Этот длительный конфликт имеет все характерные черты, присущие религиозной войне. Мусульманские исторические хроники и религиозная литература описывают войну с византийцами, как «усилие на пути к Богу» (*джихад*), а мусульманские ополчения – как «*воинов за веру*» (*муджахидун / муджахидин*).
- В XI в. мусульмане начинают терять свои позиции в Иберии по причине христианской Реконкисты, в которой участвуют воинственные короли и князья северной части страны, устоявшей перед угрозой мусульманского завоевания в предыдущие столетия. В 1085 г. Толедо – важнейший экономический и культурный центр Иберийского полуострова – оказывается под властью христианских правителей.
- В то же время на северо-востоке мусульманского мира византийская армия под командованием самого императора терпит поражение от сельджукского (тюркского) правителя Алп Арслана в битве при Манзикерте в Анатолии (1071 г.). Это событие знаменует начало массового заселения Малой Азии среднеазиатскими тюркскими племенами, незадолго до этого принявшими ислам.
- Стремясь защитить свои владения от тюрок-мусульман, византийский император Алексей I (годы правления: 1081–1118) обращается за помощью к западным христианам.

- В этот период средневековую Европу раздирают междоусобные войны. Католические папы предпринимают отчаянные попытки остановить кровопролитие. Европейский континент переполнен вооруженными людьми, деструктивная энергия которых должна быть перенаправлена за его пределы, дабы избежать саморазрушения европейских обществ.
- Папству нужен враг, который объединил бы враждующих друг с другом христианских королей и принцев. Таким врагом становятся мусульмане, которых папские проповедники именуют «сарацинами» и «врагами Христа».
- В 1095 г. Папа Урбан II провозглашает «священную войну» против «сарацинов». Его призыв приводит в движение религиозно-политическое воинство христиан Европы. Начинается эпоха Крестовых походов. Их цель – освобождение Святой земли, находящейся под властью «язычников». «Воины Христа» (*militia Christi*) отправляются в длительный и кровопролитный военный поход, который парадоксальным образом сочетает в себе элементы коллективного покаяния, стремления получить искупление и «священной войны» во имя торжества христианства.
- Идеологические обоснования Священной войны против ислама христианскими религиозными авторитетами: мусульмане – суть опасные еретики, которые преследуют христиан, находящихся под их властью, и препятствуют европейским христианам-паломникам посещать места страстей Христовых в самом Иерусалиме, вокруг него и за его пределами (Вифлеем, река Иордан и т. д.).
- Первая военная экспедиция состоит из двух волн крестового воинства, так называемого «крестьянского» и так называемого «баронского» Крестовых походов.
- Причины неспособности мусульманских правителей организовать эффективное сопротивление натиску христиан:

- они не доверяют и завидуют друг другу, не вполне подготовлены в военном плане и не сознают размеров опасности, которая на них надвигается, и ее идеологической подоплеку.
- Смертоносный поход крестоносцев по Анатолии и Леванту заканчивается завоеванием и разграблением ими Иерусалима в 1099 г. В Святой земле и за ее пределами возникает несколько западноевропейских княжеств и королевств, каждое из которых стремится к независимости.
- Христианские завоевания приводят к столкновению культур и ценностей на Святой земле, которое нашло отражение как в мусульманских, так и в христианских хрониках.
- Владения крестоносцев простираются вдоль восточного побережья Средиземного моря. Номинально они признают сюзеренитет христианского правителя Иерусалима, но на деле проводят независимую политику, зачастую вступая в военные союзы с мусульманскими правителями против своих христианских соперников.
- Христианские монашеские ордена (тамплиеры и госпитальеры) играют важную роль в поддержании духа Крестовых походов среди европейских поселенцев в Леванте. Свирепые и фанатичные, они воспринимаются мусульманами как «самые злокозненные из всех неверных».
- Объединение мусульманских вооруженных сил во время правления династии Зенгидов (Зангидов) в северном Ираке (годы правления: 1127–1174). *Амир* (военачальник) Нур ад-Дин (ум. в 1174 г.) объявляет и методично осуществляет «священную войну» – *джихад* – против крестоносцев. С целью объединить мусульман под своим руководством он разворачивает активную пропаганду *джихада*, представляя себя в качестве его лидера. Возвышение военачальника Салах ад-Дина (Саладина, ум. 1193 г.) в Египте и успех египетской армии под его руководством

в Палестине. В 1187 г. армии Саладина отвоевывают Иерусалим у христианского короля и его союзников.

- Противостояние крестоносцев и мусульман продолжается в периоды правления Айюбидов (потомков Саладина), а затем и Мамлюков. Мамлюкскому султану Бейбарсу (ум. в 1277 г.) удается окончательно вытеснить остатки крестового войска из Леванта.
- В последующие столетия основную роль в борьбе с христианами Европы играют турки-османы. Завоевание ими Константинополя в 1453 г. становится важным поворотным пунктом в истории Ближнего Востока и христианско-мусульманских отношений. Христианские надежды завоевать Иерусалим постепенно угасают.
- Военные, культурные и геополитические последствия Крестовых походов, идеологическое значение которых сохраняет свою актуальность вплоть до наших дней. Европейское военное присутствие на Ближнем Востоке в колониальную эпоху и последующее вмешательство европейских держав в дела региона часто рассматриваются как мусульманами, так и христианами в качестве продолжения средневековых Крестовых походов.
- Пророк Мухаммад является, наряду с Кораном, самым важным символом ислама. Пророк, несмотря на свои собственные утверждения, а также на соответствующие стихи Корана, согласно которым он является простым человеком, становится объектом подражания и почитания со стороны мусульман. И почти одновременно он становится основной целью критических выпадов со стороны христианских полемистов.
- Негативный образ пророка Мухаммада, созданный средневековой христианской полемической литературой, продолжает оказывать влияние на представления европейцев

об исламе и сегодня. Со временем образ претерпевает ряд изменений, которые можно обобщенно охарактеризовать, как «снижение уровня предубеждения через более достоверное знание». Тем не менее, несмотря на значительно более толерантное отношение к исламу и его пророку, которое начало складываться в Европе в эпоху Просвещения, большинство рядовых европейцев сохраняют негативное отношение как к тому, так и к другому.

- «Карикатурный скандал», который впервые разразился в Дании в 2005 г., представляет собой яркий случай возрождения старых предрассудков на новом историческом этапе. Реакцию многих мусульман на оскорбление Пророка сначала датскими, а затем и другими европейскими карикатуристами следует рассматривать на фоне общей геополитической ситуации, которая с точки зрения многих мусульман является крайне неблагоприятной по отношению к мусульманскому миру и мусульманской религии. Последним эпизодом конфликта по поводу насмешек над пророком Мухаммадом со стороны представителей европейских СМИ стал расстрел братьями Куаши членов редакции французского журнала Charlie Hebdo в Париже в январе 2015 г.
- Мусульманская цивилизация оказала глубокое влияние на науку, медицину, культуру, теологию и философию христианской Европы.

Задание: Приложение 21.

23. Религиозная политика «пороховых империй»: мусульманские общества в эпоху модерна и европейской колониальной экспансии (4 акад. часа)

Краткое содержание лекции:

- Происхождение названия «пороховые империи». Гигантский размер их владений: Османская династия владеет Малой Азией, Северной Африкой, частью Аравии и Левантом; власть Сефевидов охватывает Иран, Ирак и Закавказье; Великие Моголы правят северными и срединными областями Индийского субконтинента.
- Идеологические основы Османского государства: суннитский ислам ханафитского толка, а также суфизм и его институты (братства). В качестве важного инструмента легитимации своего правления Османы используют религиозные войны против шиитских правителей Ирана и Ирака, представляя себя защитниками суннизма против «еретиков» – Сефевидов.
- Османские султаны претендуют также на роль преемников аббасидских халифов; в какой-то момент османские султаны добавляют к своим регалиям титул «халиф», превращая тем самым свои владения в «халифат». В то же время Османы объявляют себя продолжателями дела *газиев* – турок-мусульман, которые вели как оборонительный, так и завоевательный *джихад* в Малой Азии против христианских правителей Византийской империи в XI–XII вв.
- Война в Малой Азии между турками и византийцами заканчивается завоеванием Константинополя османским

султаном Мехмедом II в 1453 г. Это событие становится важным шагом к утверждению турок-османов в качестве лидеров всего мусульманского (суннитского) мира. Другим таким шагом стало османское завоевание Египта в 1517 г. и последующее покорение Османской империей Хиджаза и Йемена, а также Магриба. В конечном счете Османское государство превращается в многонациональную и многоконфессиональную империю, основанную на приоритете суннитского ислама ханафитского толка.

- Правление султана Сулеймана Великолепного (1520–1566 гг.) знаменует собой вершину османского величия и геополитического влияния. Военные кампании османских султанов против шиитов-имамитов Сефевидской империи во имя защиты суннитского ислама от «шиитской ереси» являют собой пример религиозной войны внутри ислама.
- Военным фундаментом Османской империи становится янычарский корпус. Он состоит из христианских детей, которых османские власти взимали в качестве «живого налога» в подвластных им землях Анатолии, Балкан и юго-востока Европы (Венгрии, Болгарии и Румынии).
- Значительная часть доходов, собираемых имперской фискальной администрацией, идет на поддержание религиозных институтов: медресе, суфийских обителей, шариатских судов.
- Стремясь обеспечить контроль над религиозной жизнью своих подданных, Османы выстраивают иерархию религиозных ученых, подчиненную власти Порты. Ее возглавляют верховный муфтий, верховный судья (*кади*) и верховный шайх суфийских братств. Все они назначаются непосредственно османским султаном. На самой вершине этой иерархии религиозных авторитетов стоит «великий наставник» (*шайх ал-ислам*). Официальной школой права

в османском государстве является ханафитский толк (*мазхаб*) суннитского ислама.

- Интегрирование различных религиозных и этнических групп Османской империи путем создания и администрирования системы *миллетов* (религиозных общин). Османские правители дают *миллетам* (грекам, армянам, южным славянам, евреям и т. д.) автономию во внутриобщинных делах при условии признания ими власти султана и своевременной уплаты налогов.
- Административно-династический закон (*канун*) Османской империи является продуктом правовой деятельности султанов и их визирей. Он существует и применяется наряду с *Шариатом*. Таким образом, в Османской империи мы наблюдаем любопытный, но отнюдь не уникальный симбиоз мусульманской (шариатской) правовой системы и административно-обычного права, применяемого на практике представителями правящей династии.
- Сефевидское государство обязано своим возникновением движению «красноголовых» (кызылбашей), то есть тюркоговорящих племенных ополчений с севера Ирана и из Азербайджана. Их главной силой была граничащая с фанатизмом преданность своим духовным лидерам, возводившим свою родословную к седьмому шиитскому имаму Мусе ал-Казиму (ум. в 799 г.). Кызылбаша сыграли решающую роль в религиозном движении, которое привело к власти их духовного вождя Шаха Исмаила (правил с 1487 по 1524 г.), провозгласившего себя ведомым Богом мессией (*махди*). Он становится основателем Сефевидской династии, подчинившей своей власти весь Иран, Закавказье и часть Ирака.
- Революция кызылбашей началась как мессианское движение, предвосхищавшее грядущий конец света с Шахом Исмаилом в качестве мессии (*махди*). Кызылбаша почи-

тали своего лидера за «живого бога». Однако, придя к власти, представители династии Сефевидов постепенно отходят от радикальных, мессианских идей и лозунгов и начинают планомерно укреплять свою власть, которая постепенно приобретает сугубо династические черты. В результате «радикальный шиизм» ранних этапов революции сменяется «умеренным» шиизмом имамитского («двунадесятого») толка, ставшим отныне идеологической базой Сефевидской империи. Стремясь поддержать свою религиозную легитимность, сефевидские правители объявляют шиитские памятные даты официальными религиозными праздниками, щедро финансируют и поддерживают шиитские гробницы и религиозные школы, спонсируют сословие шиитских ученых.

- Величайший расцвет Сефевидского государства приходится на правление пятого представителя династии Шаха Аббаса (1588–1629 гг.). При нем столица империи переносится из Тебриза (Иранский Азербайджан) в Исфахан, который по своему архитектурному великолепию не уступает величайшим мировым столицам той эпохи.
- Во главе религиозной иерархии Сефевидского государства стоит *садр* («предводитель»), которого назначает сам *шах* (император). Он выступает в качестве посредника между шахом и религиозными учеными.
- Позднее пост *садра* теряет свое значение. Главным религиозным лицом империи становится *шайх ал-ислам*, которого избирают сами шиитские ученые. Он был обязан следить за исполнением шиитских обрядов и защищать шиитскую ортодоксию от всякого рода искажений. В отличие от *садра*, которого назначал правитель, *шайх ал-ислам* обладал относительной независимостью от правящей династии и ее чиновников.
- Изначально правители (*шахи*) Ирана и Ирака обладали непререкаемым религиозным авторитетом у своих

подданных (особенно у кызылбашей). Со временем они уступили свой религиозный авторитет религиозным ученым во главе с *шайх ал-исламом*. Эта ситуация не изменилась и при пришедших им на смену тюркоязычных Зандах (1750–1794), а затем и при Каджарах (1794–1925).

- Великие Моголы – это суннитские правители Северной Индии, которые были тюркоязычными выходцами из Средней Азии. Под властью Моголов-мусульман оказалось по преимуществу индуистское население северной части Индостана.
- Важным моментом истории мусульманских областей Субконтинента является правление императора Акбара (1565–1605 гг.). Для обеспечения своей религиозной легитимности Акбар использует различные методы. В частности, он окружает себя пышным двором и придворными учеными, которые изображают императора как «зеркало» величия Бога и как «халифа» восточных областей мусульманского мира. Сам император всячески стремился утвердить себя в качестве арбитра в богословских спорах, а также в делах, связанных с богослужением, богословием и ритуальной практикой.
- В целях обеспечить себе поддержку со стороны *улама* Акбар подчиняет их верховному религиозному авторитету (*садру*), которого он сам назначает на этот высокий пост. Он также щедро раздает *улама* земельные наделы, стремясь «привязать» их к своему трону и исподволь побудить их признать его как арбитра в религиозных вопросах.
- В идеологическом плане Акбар проявляет творческий подход к религиозному вопросу, создав новую «божественную религию», которая призвана примирить мусульман и индуистов, живущих под его властью. Акбар активно проповедует универсализм и толерантность в религиозных вопросах, которые, по его представлению, призваны

обеспечить «мир для всех» в его владениях, независимо от религиозных убеждений его подданных.

- Универсалистские устремления и реформы Акбара рассматриваются некоторыми *улама* как попытка подорвать суннитский ислам как основу мусульманского правления Индией. В ответ на реформы Акбара ряд видных мусульманских ученых авторитетов начинают проповедовать суннитскую ортодоксию, главной целью которой является недопущение компромисса с индуистскими верованиями большинства населения Империи Великих Моголов. Наиболее активным поборником такой ортодоксии выступил ученый и суфий братства Накшбандийа Ахмад Сирхинди (ум. в 1624 г.).
- Проповедники бескомпромиссной антиуниверсалистской суннитской «ортодоксии» в конечном счете одерживают верх над своими противниками-универсалистами. Действуя от их имени, император Аурангзеб (1658–1707 гг.) насаждает религиозную нетерпимость и исключительность, опираясь на суннитский ислам как государственную идеологию. Его религиозную политику продолжают его преемники вплоть до аннексии могольских владений Британской империей.
- Феномен модерна: его дефиниции и геополитические последствия. Модернизируя и рационализируя общественную, экономическую и культурную жизнь своих обществ, европейцы, включая Россию, достигают беспрецедентного военно-политического и технологического могущества, что позволяет им распространить свои культурные и идейные ценности и образ жизни на другие территории, начиная с XVIII в.
- В XIX в. Голландия, Франция, Великобритания и Россия осуществляют широкомасштабную военную, экономическую, политическую и культурную колонизацию Азии

и Африки, включая регионы с мусульманским населением.

- Мусульманские правители пытаются противостоять европейской экспансии, реформируя свои общества по европейским образцам. Некоторые из них, опасаясь потерять власть над своими владениями, призывают своих подданных начать оборонительный *джихад* против «неверных».
- Важным примером принудительной модернизации являются реформы османского наместника Египта Мухаммада Али (правил с 1805 по 1848 г.). В конечном счете эти реформы не достигают желаемых результатов и Египет становится колонией Британской империи.
- Идеи, технологии и методы правления, привнесенные европейскими и российскими колониальными властями как мирным, так и военным путем, оказывают глубочайшее влияние на мусульманские общества, создавая новые социальные классы и подрывая устои старых.
- Колониальные устремления европейских держав и России требуют подготовки не только колониальных чиновников и военных губернаторов, но и специалистов по восточным языкам, культурам и обществам. Так, возникает ряд новых научных дисциплин, коллективно получивших название «ориентализм», или «востоковедение».

Задание: Приложение 22.

24. Движение за обновление и реформу: исламский реформизм и модернизм

(4 акад. часа)

Краткое содержание лекции:

- В чем проблема и кто виноват? Три разных подхода к вызовам, с которыми столкнулись мусульмане в новое время:
 - а) мусульманские реформаторы предлагают радикальную модернизацию мусульманских обществ «сверху»;
 - б) традиционалисты-консерваторы противятся реформам по разным соображениям;
 - в) светская интеллигенция («секуляристы») ориентируются на западные ценности и идеалы и склонны отделять религию от общественной жизни, считая их независимыми друг от друга сферами жизни общества.
- Мусульманские реформаторы-модернисты проповедуют идеи «исправления» (*ислах*) и «обновления» (*таджид*) теории и практики ислама, которые, как они надеются, позволят мусульманам успешно противостоять военно-политической и экономической гегемонии европейских держав.
- В оправдание необходимости «исправления» (реформы) жизни *уммы* они приводят, в частности, стих 88 из 11-й суры Корана, в которой пророк Худ объясняет свои действия желанием «исправить» или «улучшить» (*ислах*) положение дел в общине своих соплеменников. Реформаторы также ссылаются на кораническое утверждение (8:53), согласно которому Бог никогда не изменит обстоятельства жизни своих рабов, покуда они не изменят самих себя.
- Реформаторы не устают подчеркивать тот факт, что сама идея реформы («исправления») вовсе не нова: широко

известный *хадис* предсказывает появление «обновителей» – реформаторов ислама (*муджаддидов*) в начале каждого мусульманского столетия.

- Существуют разные пути возрождения ислама и реставрации его былого могущества. Эти пути всегда обусловлены конкретными социально-политическими обстоятельствами, в которых действуют реформаторы, и их личными убеждениями.
- Примером консервативной («фундаменталистской») реформы можно считать проповедь ханбалитского ученого из Восточной Аравии Мухаммада ибн Абд ал-Ваххаба (ум. в 1792 г.). Он ставил своей целью «очистить» ислам от всяческих «приставших» к нему «новшеств» (*бид'а*), суеверий и прочих «пережитков многобожия» (*ширк*).
- Для осуществления этой цели Ибн Абд ал-Ваххаб вступает в союз с вождями семьи Ал Сауд, которым подчиняется ряд племен района Неджд в Восточной Аравии. Ополчения этих племен становятся военной основой нового движения, получившего среди его противников название «ваххабизм».
- Идейной базой нового религиозно-политического движения является утверждение бескомпромиссного «единобожия» (*тавхид*) во всех сферах жизни аравийского общества. Любое отступление от принципа единобожия, как его понимал Ибн Абд ал-Ваххаб и его последователи, рассматривалось не только как «еретическое новшество», но и как вероотступничество. Согласно Шариату грех вероотступничества требует от мусульманских правителей принятия немедленных и радикальных мер вплоть до вооруженной борьбы как против самих вероотступников, так и против тех, кто оправдывает их или вольно или невольно потакает распространению вероотступничества.

- Среди многочисленных «пережитков многобожия и язычества» Ибн Абд ал-Ваххаб выделял посещение святых мест и могил «святых праведников» (*авлийя*), а также веру в их заступничество перед Богом. Он также резко отвергает колдовство, всякого рода магические действия и пожертвования во имя кого-либо, помимо Бога.
- Гнева Ибн Абд ал-Ваххаба не избежали и мусульмане-шииты, а также «заблудшие» суннитские общины и идейные школы различных толков, в том числе сторонники рационального богословия (*калам*) и суфизма. Все идеи и практики (в том числе разные школы *фикха*), которые разъединяют общину, согласно проповеди Ибн Абд ал-Ваххаба, должны быть отвергнуты и преданы забвению.
- Правоверные-единобожники, то есть сторонники Ибн Абд ал-Ваххаба, должны активно противодействовать распространению еретических идей и поступков, поскольку они являются скрытым проявлением многобожия (*ширк*). Целью своего движения Ибн Абд ал-Ваххаб считал возрождение ислама в его первоизданной чистоте, то есть такого, которого придерживались «благочестивые предки» мусульман (*салаф*), жившие при Пророке и его четырех «праведных» преемниках.
- Стремясь реализовать идейные установки основателя ваххабитского движения, в 1802–1805 гг. его последователи предпринимают серию военных походов против своих соседей в Аравии и за ее пределами. Им удается захватить большую часть Аравийского полуострова, включая Мекку и Медину, которые они подвергают разграблению и разрушению. Больше всего страдают мавзолеи, святые места и кладбища святых и героев раннего ислама, которые ваххабиты считали «капищами идолопоклонников». Исходя из таких же установок, в ходе рейдов в Ирак они подвергают разграблению и разрушению местные шиитские святыни.

- Потрясенные бескомпромиссным радикализмом и жесткостью ваххабитов по отношению к инакомыслящим мусульманам, их противники стали именовать их «хариджитами» нового времени. Как и последние, ваххабиты, не колеблясь, объявляют своих оппонентов вероотступниками, что делает имущество и семьи последних законной добычей «правоверных» ваххабитских ополчений.
- В 1812–1813 гг. мусульманский экспедиционный корпус, прибывший из Египта, изгоняет ваххабитов из Мекки и Медины, а в 1819 г. их ополчения терпят окончательное поражение в окрестностях ваххабитской столицы ад-Дирийя в Восточной Аравии. Лидеры движения захвачены в плен и казнены.
- Ваххабитское движение, опиравшееся на племенные ополчения, преданные клану Ал Сауд, переживает еще несколько взлетов и падений в течение XIX в. В начале XX в. оно возрождается и создает свое собственное государство, получившее название Королевство Саудовская Аравия (КСА). Основанное кланом Ал Сауд в 1924–1925 гг., КСА становится оплотом ваххабитской идеологии, которую сторонние наблюдатели иногда определяют как «мусульманское пуританство». На протяжении XX в. религиозные и политические лидеры КСА, используя нефтяные богатства страны, активно поддерживают различные исламские проекты, институты, организации и мероприятия по всему миру, в том числе антисоветский джихад в Афганистане в 1979–1989 гг. (совместно с США и Пакистаном).
- Изначальный радикализм ваххабитского движения сменяется прагматичной и взвешенной политикой (особенно на международной арене), которая диктуется, в частности, желанием саудовских монархов и саудовского религиозного истеблишмента играть роль лидеров всего мусуль-

- манского мира, используя для достижения этой цели доходы от продажи углеводородов.
- Между тем иная социально-политическая среда в Иране, Индии, Египте и Сирии порождает совершенно иную реформаторскую программу. Ее наиболее известными выразителями становятся ал-Афгани (ум. в 1897 г.) и Абдо (ум. в 1905 г.), которых часто считают глашатаями мусульманского модернизма.
 - Подвергнув критическому анализу положение мусульман в колониальную эпоху, ал-Афгани и Абдо предложили путь к возрождению *уммы*. Отличие между двумя реформаторами состоит в следующем: ал-Афгани намеревался осуществить реформы «сверху», заручившись поддержкой мусульманских правителей, тогда как Абдо предлагает постепенное изменение менталитета мусульман «снизу» посредством постепенного реформирования и модернизации мусульманского образования.
 - Осознанно или неосознанно, ал-Афгани занимает позицию, напоминающую элитарное мышление средневековых мусульманских философов: рациональная философия и аргументация является уделом горстки избранных интеллектуалов, тогда как мусульманские массы должны неукоснительно и беззаветно следовать догматам пророческой религии и указаниям ее толкователей-интеллектуалов.
 - По мнению ал-Афгани, ислам есть не просто вероучение и ритуальная практика, но и политическая идеология, необходимая для объединения всех мусульман с целью успешно противостоять колонизаторским поползновениям Европы и России. Тем самым ислам «инструментализируется», то есть становится в руках реформаторов мобилизационной идеологией, необходимой для успешного противостояния военно-политической и экономической гегемонии европейских держав и России.

- Ал-Афгани обращается к разным аудиториям с разными посланиями и на разных языках. Он готов использовать любые средства для осуществления реформ, ставящих своей целью защитить мусульманский мир от захватнической политики западных держав и России.
- Ученик ал-Афгани египтянин Мухаммад Абдо, со своей стороны, стремится показать, что ислам в его правильном, изначальном понимании вполне совместим с идеями научного прогресса, просвещения и практическими требованиями новой эпохи. Главную причину отставания мусульманских обществ он усматривает в «слепом подражании» (*таклид*) устаревшим прецедентам, которых бездумно придерживаются мусульманские ученые его эпохи. *Таклид*, полагает Абдо, следует заменить *иджтихадом*, то есть креативной, творческой интерпретацией и применением «духа, а не буквы» мусульманского откровения. *Иджтихад* должен быть взят на вооружение небольшим авангардом просвещенных представителей мусульманского ученого сословия (*улама*), которые и приведут *умму* к духовному и социальному возрождению.
- Абдо выступает с резкой критикой доктринального (богословского) и правового догматизма, а также суфийских «предрассудков» и «фатализма», видя в них препятствие на пути реформы и возрождения мусульманских обществ.
- Высказывания египетского реформатора и его решения по различным правовым вопросам (в частности, относительно ношения мусульманами немусульманских одежд, соблюдения диетических запретов, отношений с немусульманами, полигамии, ссудного процента и т. д.) показывают его готовность быть гибким в практических вопросах, дабы адаптировать мусульманские нормы к требованиям новой эпохи. Он проводит четкую грань между неизменными и вечными нормами Шариата, которые не

- подлежат модификации, и второстепенными установками, которые можно и нужно менять в соответствии с меняющимися условиями жизни мусульман.
- В богословском плане Абдо выступает критиком бесплодных рассуждений о природе Бога и Его атрибутов, соотношении предопределения и свободной воли человека и т. д. Вместо того чтобы тратить время на решение этих умозрительных вопросов, мусульмане должны озаботиться обретением знаний, необходимых им для успеха в их повседневной жизни.
 - Ученик Абдо сириец Мухаммад Рашид Рида (ум. в 1935 г.) предлагает свой собственный вариант реформы. Он создает журнал «*ал-Манар*» («Маяк»), главная задача которого состоит в распространении реформистских идей среди мусульман по всему миру. Сознывая важность печатного слова в эпоху технологической и культурной революции, Рашид Рида публикует в своем журнале модернистский комментарий к Корану, в основе которого лежат идеи Абдо.
 - Как и ал-Афгани, Рашид Рида видит свою задачу в объединении всех мусульман перед лицом европейского колониализма и культурной экспансии. Одну из причин разобщенности мусульман он усматривает в широком распространении среди них суфийских институтов, учений и ритуалов. Для Рашида Риды они – суть не что иное, как «вредные и бессмысленные предрассудки», которые суфийские учителя (*шайхи*) цинично используют для духовного порабощения и материальной эксплуатации своих последователей.
 - В то же время Рашид Рида резко критикует *улама* за их консерватизм, догматизм и закостенелость. По его мнению, именно *улама* привели мусульманскую общину к тому

зависимому и униженному положению, в котором она в настоящий момент находится.

- С падением Османской империи и приходом к власти в Турции светского военного и политического лидера Ататюрка в 1924 г. Рашид Рида теряет надежду на возрождение Всемирного халифата под эгидой турок-османов и обращает свои взоры на новое ваххабитское государство, возникшее в Аравии. Он видит в нем реальную основу для создания панисламского движения, способного предотвратить наметившийся распад мусульманского мира на взаимно враждебные национальные государства. Рашид Рида питает надежду на то, что возрождение обновленного халифата с центром в Аравии позволит мусульманам сбросить с себя иго зависимости от европейских держав.
- Основные моменты модернистской реформы Абдо и Рашида Риды:
 - 1) современные мусульмане должны стать на путь благочестивых мусульман раннего ислама (*салаф*) во главе с Пророком;
 - 2) Коран и Сунна должны подвергнуться переосмыслению и стать основой реформирования жизни *уммы* в новых условиях;
 - 3) возвращение к истокам ислама позволит мусульманам очистить свою религию от всякого рода «новшеств» и, таким образом, возродить ее былое могущество.
- Главной характерной чертой мусульманского реформаторства конца XIX – начала XX в. можно считать стремление вернуться к раннему исламу Пророка и его сподвижников, с одной стороны, а с другой – продемонстрировать гибкость ислама как религиозной, социальной, политической системы и соответствие его устоев требованиям новой эпохи.

Задание: Приложение 23.

25. Ислам как политическая и оппозиционная сила

(4 акад. часа)

Краткое содержание лекции:

- Три основных этапа движения за реформу (*ислах*) и возрождение (*тадждид*) ислама:
 - 1) начальный этап (этап формирования);
 - 2) этап зрелости, характеризующийся популяризацией идей реформы общества на «исламских основах»;
 - 3) этап фрагментации на большое число соперничающих движений, часто враждебных друг к другу. Коллективно такого рода движения часто называют «исламистскими» или представляющими так называемый «политический ислам».
- В связи с такими названиями возникает вопрос о правомерности терминов, применяемых по отношению к феноменам, которые сторонние наблюдатели часто характеризуют, как «исламские» или «мусульманские», например, «политический ислам», «исламский фундаментализм», «исламизм», «мусульманский реформизм», «мусульманский модернизм» и т. д.
- Каждый из указанных выше терминов ухватывает какой-то важный аспект того или иного явления, но не является исчерпывающим и окончательным; более того, тот или иной термин может затемнять другие, ничуть не менее важные аспекты анализируемого явления.
- Большой проблемой социологического и политологического анализа мусульманских обществ является тенденция рассматривать религию в качестве основного и единственного объяснения движений и мировоззренческих установок, которые порой совершенно не похожи друг на друга

по своим параметрам, демографическому составу и даже конечным целям. Тем не менее, называя их «исламскими», мы неосознанно помещаем их в одну и ту же классификационную категорию.

- Желание поставить религиозный фактор во главу угла для объяснения событий мирового масштаба выступает на передний план в тезисе о «столкновении цивилизаций», который сформулировал гарвардский социолог Самюэль Хантингтон (1927–2008 гг.). Ему принадлежит известное высказывание: «Границы и внутренности ислама залиты кровью. Главной проблемой для Запада является не исламский фундаментализм, а ислам как таковой. [Ислам] есть иная цивилизация, чьи носители убеждены в превосходстве своей культуры, будучи в то же время одержимы осознанием своей слабости».
- Противники Хантингтона отмечают, что движущими силами и причинами протестных движений, выступающих под знаменами ислама, являются многочисленные и порой совершенно не сопоставимые друг с другом факторы, которые никак нельзя свести исключительно к религии. Тем не менее, благодаря тому, что тезис Хантингтона имеет нарочито полемический и даже провокационный характер, он стал предметом бурных дискуссий относительно «истинной сути» ислама. К нему обращаются в равной степени и противники, и защитники ислама.
- Последний этап развития исламского активизма, то есть социально-политических движений под лозунгами, от имени и в защиту ислама, начался в период ввода советских войск в Афганистан в 1979 г. и иранской революции 1978–1979 гг. и продолжается по сей день. Этот этап характеризуется множественностью мусульманских дискурсов, включая либеральный, о котором пойдет речь в следующем разделе курса, а также различными мусульманскими

движениями, включая так называемый джихадизм или же «глобальный джихад».

- Корни мусульманского социально-политического активизма восходят к движению, основанному египтянином ал-Хасаном ал-Банной (ум. в 1949 г.) и получившему название «Братья-мусульмане».
- Движение Хасана ал-Банна явилось ответом мусульман Египта на секуляризацию и вестернизацию египетского общества в период колониальной зависимости от Британской империи (начало XX в.). Насаждение в египетском обществе чуждых ему культурных ценностей и общественных отношений было воспринято многими набожными египтянами как угроза их религии, а также как источник морально-этической деградации мусульманской общины Египта и сопредельных стран.
- Хасан ал-Банна формулирует эту проблему следующим образом: египетское общество стало жертвой как «внешнего», так и «внутреннего» империализма. Правящие классы египетского общества капитулировали перед «внешним» империализмом, став проводниками империализма «внутреннего», который строится на атеистических «химерах» европейской культуры и общественной мысли.
- В качестве ответа на эту культурную и интеллектуальную «капитуляцию» правящих кругов Египта ал-Банна создает «Сообщество братьев-мусульман», которое ставит своей задачей реисламизацию египетского общества с последующим созданием исламского государства, основанного на Коране и Сунне Пророка. Эти цели требуют объединения религии, политики и культуры под эгидой ислама: «Ислам есть вероучение и культовая практика, отечество и национальность, религия и государство, духовность и действие, Коран и меч».

- В исламском государстве, утверждал ал-Банна, правитель будет подотчетен не только своим подданным, но и самому Богу. Таким образом, он будет простым слугой своей общины, который, опасаясь гнева Божьего, будет постоянно советоваться со своими подданными по вопросам, затрагивающим всех и каждого.
- Новое общество, которое ал-Банна и его соратники собирались построить в Египте, должно было основываться на принципах братства и взаимопомощи. В более отдаленной перспективе все мусульманские общества, построенные на этих принципах, должны были объединиться во Всемирный халифат.
- Реализация этой религиозно-политической программы виделась ал-Банне как постепенный процесс. Вначале самые просвещенные и сознательные элементы мусульманской общины Египта создают авангард движения. Затем его рядовые представители ведут образовательную работу в массах. Согласно Хасану ал-Банне, «наша задача состоит в том, чтобы улучшить (реформировать) самих себя, наши души и сердца, обратившись к Богу, после чего нам следует организовать общество, как это подобает победоносной общине, которая повелевает добро и запрещает зло. Потом на основе этой общины возрастет добродетельное исламское государство».
- Структура и внутренняя организация ассоциации «Братья-мусульмане»: она состоит из ячеек или семей (араб. *усра*), которые образуют «батальоны спасения». Вооруженные мусульманской моралью, эти «батальоны» занимаются благотворительностью и образованием масс («призывом к исламу»), охватывая все слои общества. Основным объектом благотворительной и образовательной деятельности ассоциации является наиболее обездоленная и малообразованная часть египетского населения.

- Взаимоотношения между «Братьями-мусульманами» и светскими властями Египта до и после революции «свободных офицеров» 1952 г. Преследование «Братьев-мусульман» властями в период египетской конституционной монархии приводит к созданию военного крыла движения, получившего название «секретный аппарат». Его деятельность приводит к дальнейшим репрессиями против «Братьев-мусульман», жертвой которых в 1949 г. становится сам основатель движения. Несмотря на репрессии, организация доживает до революции «свободных офицеров» 1952 г., которую она приветствует, надеясь, что это событие возвещает эру строительства исламского государства в Египте.
- Однако этим чаяниям не суждено осуществиться. Пришедшие к власти «свободные офицеры» стремятся строить общество по европейским образцам. После покушения на президента Насера (ум. в 1970 г.), в котором власти обвиняют представителей «Братьев-мусульман», начинается подавление организации на этот раз новыми, революционными властями Египта. Насер не считает нужным делить свою власть над страной с каким-либо политическим движением, включая «Братьев-мусульман». Более того, его опора на секулярную идеологию арабского национализма противоречит идеалам «Братьев-мусульман», в частности их мечте о построении в Египте образцового «исламского государства».
- Глашатаем «Братьев-мусульман» выступает популярный писатель и общественный деятель Саййид Кутб (казнен в 1966 г.). По мнению Кутба, Египет находится в состоянии, подобном доисламскому «невежеству», «идолопоклонству» и «многобожию» (*джахилийя*), которые царили в Аравии накануне принятия ислама и которое Пророк был призван уничтожить. Власть *джахилийи*, считал

Кутб, распространилась не только в родном ему Египте, но и охватила весь мусульманский мир.

- С точки зрения Кутба, Бог является единственным правителем и законодателем человеческих отношений и обществ. Созданные людьми законы несовершенны, ошибочны и бесполезны. На смену несовершенному человеческому правлению должно прийти правление (суверенитет) самого Бога (*хакимиййа*). Если этого не произойдет, мусульмане будут обречены почитать «ложных идолов» западного мира, таких как выборная демократия, парламентаризм, национализм, либерализм, социализм, коммунизм и т. д. То, что мусульмане восприняли эти «лжеучения», является их роковой ошибкой, стоившей им их бывшего могущества.
- Идеи Кутба оставили глубокий отпечаток на идеологии и практике мусульманских (исламистских) движений; они продолжают вдохновлять его последователей по всему миру до настоящего времени.
- В 70-х гг. XX столетия египетское общество переживает постепенную исламизацию. Ее причиной стали отчасти действия властей Египта. Опасаясь угрозы своей власти со стороны левых политических партий, представители египетской правящей верхушки начинают поощрять движения под исламскими лозунгами, надеясь, что они станут противовесом растущему влиянию левых сил. В целом рост оппозиционных движений является следствием неудовлетворенности египетской молодежи панарабской идеологией Насера и его попытками строить общество на социалистических принципах. Многие из тех, кто разочаровался в результатах насеризма и секулярной модели общественных отношений, обращаются к «исконной» идеологии египетского общества, то есть к исламу.

- Попытки президента Садата (сменившего Насера у руля страны) заигрывать с исламскими движениями, в частности, его попытки представить себя в качестве «верующего президента» (в отличие от Насера), приводят к неожиданным результатам: исламские движения успешно распространяют свои идеи и ценности, отказываясь, однако, быть слепым орудием в руках властных структур.
- Возникает пресловутый синдром джинна, выпущенного из бутылки: вместо того, чтобы сотрудничать с властью, активные элементы исламских движений уходят в оппозицию режиму. Среди них наиболее радикальными являются «*ат-Такфир ва-л-хиджра*» («Проклятие и уход/эмиграция») во главе с Шукри Мустафой и «Джихад» во главе с Абд ас-Салямом ал-Фарагом (ал-Фараджем).
- Идея ал-Фарага о «забытом принципе» исламского верования, то есть джихаде, овладевает умами многих египетских политических активистов, особенно тех, кто отвергает мирный договор с Израилем, заключенный Садатом в 1979 г.
- Убийство Садата радикальными исламистами в 1981 г. становится поводом жестоких репрессий против «Братьев-мусульман». Организация уходит в подполье и продолжает существовать в виде сети подпольных ячеек.
- События «арабской весны» выводят организацию «Братья-мусульмане» в центр политической сцены. Из преследуемой властями группы единомышленников организация превращается в мощную социально-политическую силу и активно вступает в борьбу за власть в стране. Ее представитель Мухаммад Мурси избирается президентом Египта в 2012 г., но всего лишь год спустя он становится жертвой военного переворота, осуществленного военными во главе с министром обороны Египта Абд ал-Фаттахом ас-Сиси. Последний становится президентом в мае

2014 г. Несмотря на репрессии против «Братьев-мусульман» в Египте, организация сохраняет свою роль в качестве важнейшей политической силы мусульманского мира не только в Египте, но и в Тунисе, Ливии, Сирии, Йемене и странах Персидского залива.

- Индо-пакистанский мыслитель и общественный деятель Мавдуди (ум. в 1979 г.) изначально выступал как защитник прав мусульманского меньшинства в Индии. До разъединения Индии и Пакистана в 1947 г. он стремился создать «исламское государство» на Субконтиненте. Этой задаче должно было способствовать основанное им религиозно-политическое движение «Исламская община» (*джамаат-и ислами*). Мавдуди видел в нем просвещенный и идейно подкованный авангард мусульманской общины Индии, которая должна была повести за собой мусульманские массы к поставленной лидером цели.
- Как и Хасан ал-Банна, Мавдуди рассматривал ислам как всеобъемлющую («тотальную») идеологию. По его выражению, «ислам не делает различия между духовной и светской сферами жизни человека». Поэтому любые попытки «отделить политику от Откровения» являются, по мнению Мавдуди, реализацией «ошибочной» западной идеи отделения церкви от государства. Согласно Мавдуди, политическая, социальная и культурная жизнь общества должна основываться на Коране и Сунне.
- Конечной целью созданной Мавдуди организации «Джамаат-и ислами» было укрепление позиций ислама в общественной жизни с последующим построением в Индии «исламского государства», «которое будет демократичным, поскольку его правители будут должным образом избраны и ограничены [в своей деятельности] буквой Божественного закона». Мавдуди называл это государство «демократическим халифатом» или же «божественной

демократией». Во главе государства Мавдуди хотел видеть правителя (*амира*), который вел бы государственные дела, консультируясь (*шура*) с ведущими учеными и мыслителями мусульманской общины.

- В тактическом плане Мавдуди считал необходимым воспитание авангарда сознательных и преданных делу последователей. Они должны были осуществить серию реформ с тем, чтобы постепенно превратить индо-пакистанское общество в полноценное исламское государство. Звездный час «Джамаат-и ислами» наступил с приходом к власти (в результате военного переворота) генерала Зия уль-Хакка (ум. 1988 г.), который стремился легитимировать свое авторитарное правление, представляя его в качестве необходимого пролога к построению исламского государства.
- Хотя сегодня организация «Джамаат-и ислами» не обладает былой популярностью, ее представители продолжают занимать важные посты в пакистанском госаппарате, делая все возможное, чтобы сохранить ислам в качестве идейной основы и мерила нравов и морали пакистанского общества.
- Сходства и различия ассоциации «Братья-мусульмане», основанной Хасаном ал-Банной, и партии «Джамаат-и ислами», основанной Мавдуди. Ассоциация «Братья-мусульмане» создавалась как организация, включающая в себя все слои египетского общества и направленная на просвещение общества и материальную и культурную поддержку его низших слоев. «Джамаат-и ислами» – это организация образованных представителей высшего и среднего классов индо-пакистанского общества, члены которого ставят своей задачей исламизацию жизни общества «сверху» путем участия в законотворчестве (через парламент) и использования своих высоких постов

в госаппарате, образовательной сфере, адвокатуре и т. д. Тем не менее в конечном счете и в том и в другом случае главным двигателем обоих движений является его авангард, состоящий из относительно небольшого числа беззаветно преданных делу активистов.

- Аятолла Хомейни: биография религиозного ученого и выдающегося государственного деятеля. Чтобы понять причины его успеха, следует рассмотреть историческую сцену, на которой он появился в роли вождя исламской революции.
- Ускоренная модернизация и вестернизация иранского общества начинается в период правления Реза-шаха (1921–1941 гг.) и продолжается при его сыне Мухаммаде Резе (1941–1979 гг.). С самого начала, вдохновившись примером Ататюрка, Реза-шах проводит общественную политику, направленную на снижение роли шиитского духовенства во всех сферах общественной жизни. Он делает главную ставку на получившую западное образование интеллигенцию. Несмотря на все его усилия, религиозные ученые сохраняют значительное влияние на народные массы, которые пассивно или активно противятся попыткам шаха коренным образом изменить жизнь иранского общества.
- Проводимая в 60-х гг. XX в. Мухаммадом Резой «Белая революция» вызывает широкое недовольство у традиционных классов иранского общества, чье положение ухудшается в результате реформ шаха. Недовольство вызывает также ориентация правящих кругов на западные ценности и идеологию.
- Хомейни и его соратники чутко прислушиваются к мнению иранских масс и берут на себя роль защитников «угнетенных», «обездоленных» и «униженных». Мутахари, Хомейни и другие религиозные ученые Ирана под-

черкивают роль шиитского ислама как «религии угнетенных».

- Политическая активность Хомейни и его соратников по политической борьбе идет вразрез с традиционно пассивным поведением шиитских ученых по отношению к правящей верхушке иранского общества. Она требует религиозного оправдания. Хомейни выдвигает теорию «правления *факиха*» (*вилаят-и факих*), оправдывающую вмешательство религиозных ученых в государственную политику. Конечная цель движения, сложившегося вокруг харизматической фигуры Хомейни, – создание государства под управлением ведущих шиитских авторитетов Ирана. После прихода к власти Хомейни те шиитские ученые, которые считают *вилаят-и факих* «еретическим новшеством», вынуждены замолчать, так как в противном случае им грозит арест и высылка из страны.
- Хомейни и его сторонники становятся полновластными правителями Исламской Республики Иран (ИРИ). Их советы действуют как «параллельное правительство», имеющее право решающего голоса во всех государственных делах и постановлениях.
- Несмотря на свое, по сути, единоличное правление, Хомейни сохраняет гибкость в общественных вопросах (например, он готов дать женщинам свободу участвовать в жизни страны). Тем не менее его основным наследием остается практически неограниченный контроль высших слоев шиитского духовенства над всеми ключевыми аспектами общественной и политической жизни ИРИ.

Задание: Приложение 24.

26. Ислам в истолкованиях и интерпретациях: основные течения мусульманской мысли сегодня (2 акад. часа) (ч. 1)

Краткое содержание лекции:

- Пространные, но лишённые глубины и аналитической отстранённости рассуждения о «воинствующем исламе» и «исламском терроризме» с экранов ТВ и в Интернете часто затемняют сложность и многообразие современной мусульманской мысли. Освещение ислама в СМИ страдает односторонностью: внимание уделяется в первую очередь «сенсационным» и волнующим публику событиям в мусульманском мире и мусульманских диаспорах за его пределами, тогда как многие важные и неоднозначные интеллектуальные процессы остаются в тени.
- Подобно мусульманским реформаторам, упомянутым в предыдущих разделах курса, западные и российские политики и аналитики зачастую пытаются «инструментализировать» ислам путем выявления и поощрения тех его толкований, которые они считают «толерантными» и «либеральными». Тем самым они надеются создать идейный противовес «радикализму и нетерпимости под знаменами ислама».
- Либеральные тенденции в современной исламской мысли во многом являются развитием идей отцов-основателей исламского реформаторства ал-Афгани, Абдо и несколько в меньшей степени Рашида Риды. В то же время их современные последователи демонстрируют гораздо более глубокое знакомство с западными идеями и европейскими языками. Мусульмане-либералы отличаются

как от мусульманских фундаменталистов-салафитов, так и от мусульманских секуляристов. Их идейные установки весьма разнообразны. Единственное, что объединяет их, – это желание творчески использовать основополагающие тексты и установки ислама для формирования относительно либерального видения настоящего и будущего мусульманских обществ.

- Вопросы, которые нуждаются во внимательном рассмотрении:
 1. В какой степени эти течения современной мусульманской мысли можно считать «либеральными» в западном смысле этого слова?
 2. Можно ли говорить об «исламском либерализме», принимая во внимание тот факт, что либерализм уходит корнями в историю политической и философской мысли и социально-политические реалии Западной Европы, что обусловило его «европоцентричность»?
- Некоторые ключевые темы, обсуждаемые мусульманскими либералами сегодня: характер и необходимость создания исламского государства; ислам и западная цивилизация: что мусульмане могут, а что не могут заимствовать у Запада (и если могут, то в какой степени); совместимость демократических принципов общественного устройства и государственного устройства, основанного на Шариате; сфера применения Шариата в современных мусульманских и немусульманских обществах; права женщин и немусульманских меньшинств; пути и методы реформирования мусульманских обществ; справедливое распределение жизненных благ и роль исламской экономики/финансов в борьбе с бедностью и экономическим неравенством; роль религиозных ученых (*улемов*) в реформировании и руководстве *уммой* в современных условиях.

- Использование основополагающих источников ислама «мусульманскими либералами». Основной принцип мусульманской либеральной мысли: сами по себе мусульманские священные тексты являются либеральными. Однако они подверглись нелиберальной интерпретации в силу сложившихся в мусульманских обществах Средневековья и Нового времени социально-политических условий. Эти условия были и отчасти остаются сугубо нелиберальными и авторитарно-деспотическими.
- Теоретическое обоснование либеральной интерпретации священных текстов: Коран и Сунна содержат все необходимое для построения справедливого, современного, высокоморального и экономически процветающего общества; так называемые «прогрессивные западные идеи и институты», включая парламентскую/консультативную демократию, а также поощрение рационального, научного знания, могут быть без труда найдены в мусульманских священных текстах и в ранней мусульманской истории.
- Как следует читать и интерпретировать Коран и Сунну в современном мире? Мусульмане-либералы выдвигают концепцию «молчаливого Корана». Иными словами, если священные тексты ничего не говорят о важных проблемах современной жизни, то мусульмане имеют полное право восполнять пробелы на основе собственного понимания пользы и целесообразности тех или иных мер или решений в современных исторических обстоятельствах. Таким образом, понимание верующими Божественной воли, или, точнее, Божественных намерений (*макасид*), стоящих за исламскими священными текстами, – это динамичный процесс, который должен продолжаться, пока существует *умма*.
- Сам Пророк призывал своих последователей творчески подходить к пониманию Корана. Согласно пророческому

хадису, Коран гибок и предполагает различные способы интерпретации: «Поэтому толкуйте его наилучшим из возможных толкований».

- Поскольку основополагающие тексты ислама теперь открыты для широкого спектра интерпретаций группами толкователей, ранее не существовавшими (в частности, женщинами, представителями точных и естественных наук, инженерами, офисными работниками, госслужащими, военными, студентами и т. д.), *улама* в значительной мере утрачивают свою былую монополию на объяснение Божественной воли. Сложившуюся ситуацию австралийский мусульманин и исследователь Корана Абдулла Саид характеризует следующим образом: «Все мусульмане имеют равное право на понимание Священного писания согласно их способностям и навыкам». Даже знание арабского языка более не является необходимым условием для мусульманина, чтобы понять, что Коран говорит ему или ей лично.
- «Популяризация» и «демократизация» таких областей знания в мусульманских обществах, как экзегетика и законоведение, влечет за собой то, что можно охарактеризовать как фрагментацию религиозного поля и распыление религиозного авторитета. Этот феномен особенно заметен в суннитском исламе, где не существует какого-либо единого авторитета, центра или института, чья интерпретация ислама признавалась бы окончательной и обязательной всей суннитской частью *уммы*.
- В своем стремлении разработать либеральную и созвучную новой эпохе интерпретацию ислама мусульманские либералы вынуждены вступать в спор с фундаменталистскими и исламистскими группами, которые отстаивают свою самобытность, противопоставляя себя Западу и его ценностям, в частности, социальному, политическому

и экономическому либерализму. Именно по этой причине либералы-мусульмане не могут позволить себе забывать о букве мусульманского писания, дабы не быть обвиненными в отходе от изложенных в нем фундаментальных принципов (*усул*) ислама.

- Геополитические корни исламского либерализма. Конец колониального периода (1930–1960-е гг.) – это время подъема и стремительного распространения национально-освободительных движений. Они были вызваны получившими широкую популярность националистическими идеями, которые быстро распространились по всему мусульманскому миру и стали одной из важнейших идейных ориентаций его населения. Складывание национальных государств в бывших европейских колониях сопровождалось попытками модернизации, секуляризации и вестернизации мусульманских обществ в Африке, на Ближнем Востоке, в Южной и Юго-Восточной Азии.
- Надеждам, порожденным строительством новых национальных государств в мусульманском мире, не суждено было сбыться, что привело к разочарованию масс в национализме и других западных идеологиях и ценностях.
- Это разочарование побудило мусульман искать идеологические альтернативы светскому национализму и другим западным «-измам» (в первую очередь социализму и коммунизму). В результате наблюдается повсеместное распространение движений под лозунгами и во имя ислама. Новые поколения мусульман рассматривают свою мусульманскую веру и идентичность как оплот противодействия социальному, экономическому и политическому положению в своих странах, которое во многих, но не во всех случаях основывается на идеях секуляризма и отделения религии от политики.

Задание: Приложение 25.

27. Ислам в истолкованиях и интерпретациях: основные течения мусульманской мысли сегодня

(2 акад. часа) (ч. 2)

Краткое содержание лекции:

- Либеральный антисекуляризм в исламском одеянии: Рашид ал-Ганнуши (французское написание Rachid [al-] Ghannouchi) из Туниса (род. в 1941 г.). Ал-Ганнуши сформулирует понятие «исламского модерна», которое, по его мнению, позволит сохранить ислам в центре политической и социальной жизни мусульманских народов, не отвергая при этом либеральные общественные установки, а также технические и научные достижения Запада.
- Либеральные тенденции в шиитском исламе: иранские мыслители и общественные деятели Соруш (род. в 1945 г.) и Базарган (ум. в 1995 г.) выступают в оппозиции исламскому «тоталитаризму» духовных лидеров Исламской Республики Иран, оправдывающих свое авторитарное правление ссылками на ислам. Критикуя их с философской точки зрения, Соруш и Базарган подчеркивают, что ниспосланное Богом откровение вечно и неизменно, тогда как понимание его верующими постоянно меняется, будучи обусловленным меняющимися обстоятельствами и реалиями жизни религиозной общины.
- Будучи шиитами, Соруш и Базарган полагали, что шиизм – наиболее либеральное, высокодуховное и демократическое толкование ислама (в отличие от «авторитарности», которую они усматривали в суннизме) – в Исламской Республике Иран оказывается на службе деспотичной и нетерпимой верхушки религиозного сословия (*улама*).

- Соруш и Базарган отвергли учение Хомейни о «правлении правоведа (*факиха*)» как противоречащее либеральному духу ислама в целом и шиитского ислама в частности. Шиизм не может и не должен служить идеологическим обоснованием политического господства того или иного сословия и орудием подавления инакомыслия.
- В суннитском мире также звучат критические голоса: Мухаммад ал-Газали (ум. в 1996 г.) из Египта и Абд ас-Салям Ясин (род. в 1928 г.) из Марокко критически оценивают бедственное положение ислама в своих обществах и предлагают пути для его возрождения.
- Ал-Газали предлагает широкие социально-политические реформы египетского общества с целью пробудить его от «творческой спячки». Для этого необходимо привести мусульманские ценности и институты Египта в соответствие с потребностями современной жизни. Ал-Газали, как и шиитские мыслители его эпохи, упомянутые выше, рассматривает ислам как религию, которая стоит на защите прав униженных и угнетенных, но отказывается называть себя марксистом, поскольку марксизм отрицает существование Бога.
- Ал-Газали критикует религиозных ученых Египта за их неспособность вести свою паству по «прямому пути». Бездействие и продажность *улемов*, порожденная многовековым деспотическим правлением, истощили творческую энергию ислама и превратили его, по словам ал-Газали, в «религию неудачников».
- Ал-Газали предлагает следующие меры по возрождению ислама: мусульмане должны отказаться от догматизма и косности, реформировать религиозное образование, привлекая к нему лучшие умы общества, поощрять творческое и гибкое толкование и применение норм Шариата.

- Абд ас-Салям Ясин (Йасин), религиозный ученый из Марокко, является еще одним примером попытки создания «исламского модерна». Ясин ратует за «исламизацию современности» и духовное возрождение *уммы*. Стремясь оградить мусульман от «очарования» западной светской идеологией и научной мыслью, Ясин резко критикует с его точки зрения «аморальные» западные теории – дарвинизм и национализм. Он обвиняет западные общества в отсутствии «морального компаса», слепой и ошибочной вере в индивидуализм и крайний материализм, лишенный каких-либо намеков на духовность.
- В то же время Ясин критикует и мусульманских радикалов (исламистов), которые готовы исключать мусульман из общины и обвинять их в неверии за малейший проступок. Их воинственный пыл является результатом их неглубокого и сугубо догматического понимания Божественного откровения, которое поощряет фанатизм, а не высокую духовность и толерантность.
- Ясин предлагает свою собственную модель исламского государства и разъясняет пути ее реализации. Он подчеркивает необходимость духовного обновления *уммы* посредством так называемого «внутреннего *джихада*». По его разумению, такого рода *джихад* формирует в тех, кто его практикует, «божественную личность», готовя их к активному и созидательному участию в жизни *уммы*. Появление критической массы таких очищенных внутренним *джихадом* «божественных личностей» сделает возможным торжество исламской духовности над бесплодным западным секуляризмом, догматизмом, нигилизмом и безнравственностью.
- Дочь Ясина Надия (род. в 1958 г.) является популярным религиозным и общественным деятелем Марокко, выступающим за творческое переосмысление ислама

(иджтихад) и в защиту прав женщин-мусульманок от гнета патриархальных обычаев. Надия, в частности, утверждает, что патриархат стал результатом умышленного искажения основополагающих текстов ислама средневековыми интерпретаторами-женоненавистниками. Освобождение женщин, которое основывается на правильном понимании коранических принципов и учения Пророка, послужит делу всеобщего возрождения мусульманских обществ.

- Выводы:
 1. Мусульманские мыслители, о которых шла речь, сознательно или неосознанно стремились сформулировать исламскую альтернативу западному модерну, показав при этом несостоятельность веры мусульман в превосходство западной культуры и идеологии, в особенности секуляризма. Они предлагают реформировать мусульманские общества на исламских принципах, которые являются органичными для этих обществ и которые позволят мусульманам успешно противостоять индивидуализму и материализму Запада;
 2. Соруш и Базарган отвергли использование религии для контроля над жизнью иранского общества как противоречащее либеральным принципам шиитского ислама, подчеркивая при этом опасность смешения политической власти и религии;
 3. Все перечисленные выше мыслители были глубоко озабочены сложившимся в мире и в их обществах статус-кво и призывали своих единоверцев реформировать его посредством либерального и свободного от догматизма истолкования принципов ислама.

Задание: Приложение 25.

28. Идеология и практика приверженцев джихада

(2 акад. часа)

Краткое содержание лекции:

- Широкое, но часто предвзятое и поверхностное обсуждение различных проявлений так называемого «мусульманского экстремизма» и «мусульманского терроризма» в западных и российских СМИ.
- Отвечая на такого рода нападки на их веру, защитники ислама часто стремятся представить его исключительно как «религию мира», которая не имеет ничего общего с актами насилия, совершаемыми во имя нее отдельными мусульманами или же группами мусульман.
- Для более или менее непредвзятого понимания сути вопроса следует рассмотреть имеющиеся в нашем распоряжении исторические свидетельства, а также заявления самих представителей того течения в исламе, которое принято называть «джихадизмом».
- В историческом плане, как уже отмечалось, главной причиной возникновения и широкого распространения оппозиционных движений под знаменами и лозунгами ислама стали экономические и социальные проблемы, с которыми столкнулись мусульманские общества в пост-колониальную эпоху.
- Будучи формально свободными, мусульманские страны и по сей день продолжают зависеть от Запада практически во всех сферах своей жизни: политической, экономико-технологической и культурной. Эта непрямая и порой неясная зависимость получила название «неоколониализм». Многие мусульмане правомерно и неправомерно

видят в колониализме и неоколониализме истоки всех бед, переживаемых их обществами.

- Однако дело не только в колониализме и неоколониализме, но и в неразвитости экономики, демографических проблемах и неадекватности административно-политических структур мусульманских обществ.
- Если проекты национального строительства не приносят ожидаемых экономических и социальных плодов, секулярно-националистические правящие круги прибегают к насилию, чтобы подавить народное недовольство. На фоне роста авторитаризма и репрессий со стороны светского государства ислам становится главным средством выражения чаяний угнетенных и обездоленных.
- Сознвая идейно-политический потенциал ислама, правящие круги мусульманских стран волей-неволей вынуждены изображать себя в качестве его защитников. Поощряя исламизацию своих обществ, представители элиты порой недооценивают глубину народного недовольства и сами становятся объектом критики со стороны лидеров и идеологов исламских движений.
- Нефтяные ресурсы ряда мусульманских стран оказались своего рода «проклятием» для их населения. Стремясь обеспечить бесперебойную добычу нефти, американские нефтедобывающие корпорации и правительство США поддерживают их авторитарные правящие кланы (монархии), искусственно тормозя тем самым социально-политическое развитие данных обществ. Их правящие круги покупают лояльность своего населения за «нефтедоллары».
- Поворотными моментами в процессе подъема исламских движений в мусульманском мире стали поражение арабских государств, выбравших светский путь национального развития, в арабо-израильской войне 1967 г., а также советское вторжение в Афганистан в 1979 г. и революция

в Иране в 1978–1979 гг. Эти события дали толчок резкому подъему протестных движений под лозунгами ислама по всему мусульманскому миру.

- Ввод советских войск в Афганистан в 1979 г. привел к мобилизации мусульман с целью изгнать из этой страны советских «безбожников» и их местных сторонников.
- Одним из застрельщиков антисоветского джихада выступил палестинец Абдаллах Аззам (убит в 1989 г.), который призывал своих единоверцев к «священной войне» против всех сил и режимов, которые «притесняют ислам». Его призывы шли вразрез с установками Саййида Кутба, который ратовал за свержение секулярных режимов в отдельных мусульманских государствах, но не говорил о всемирном джихаде.
- Цель такого джихада, согласно Аззаму, должна состоять в освобождении всех мусульманских земель, находящихся под гнетом «неверных», в частности «Палестины, Бухары, Ливана, Чада, Эритреи, Сомали, Филиппин, Андалусии и т. д.».
- Согласно плану Аззама авангард *уммы* должен состоять из двух основных компонентов: ученых, проповедующих джихад, и солдат джихада (*муджахидов*). Чтобы привлечь мусульман к джихаду, Аззам формулирует его идейную платформу. Среди ее установок особое место занимает самопожертвование «на пути Бога» (*шахада*). Тот, кто отказывается взять в руки оружие в этот поворотный для *уммы* момент, совершает, по мнению Аззама, смертный грех. Тем самым Аззам исподволь ставит джихад в один ряд с «пятью столпами ислама», обязательными для всех мусульман.
- Проповедь джихада приносит плоды. К Аззаму устремляются идеалистически настроенные молодые мусульмане со всего мира. Совместно с саудовским миллионером Усамой

бин Ладеном (убит в 2011 г.) Аззам создает «Бюро услуг» в Пешаваре (Пакистан), недалеко от границы с Афганистаном. «Бюро» занимается тренировкой и экипировкой мусульман-добровольцев, желающих помочь делу антисоветского джихада в Афганистане. Так возникает организация, получившая впоследствии наименование «ал-Каида» (букв. «основа» или «принцип»).

- История нынешнего руководителя ал-Каиды Аймана аз-Завахири (род. в 1951 г.) являет собой его эволюцию от сторонника джихада против правящего режима в своей собственной стране (Египте) к проповеднику глобального джихада. Отчаявшись свергнуть «нечестивый» режим президента Мубарака в Египте, аз-Завахири переселяется в Афганистан, где становится одним из лидеров всемирного джихада против западных держав, а также Китая, России, Филиппин, Сомали, чьи власти, по его мнению, притесняют мусульман.
- Бин Ладен и аз-Завахири создают «Фронт джихада против иудеев и крестоносцев» в 1998 г. Его цель – беспощадная и повсеместная война против США и их союзников.
- Нападения на военные и гражданские объекты на Ближнем Востоке и в Африке, по мысли Бин Ладена и аз-Завахири, должны были заставить США покинуть эти регионы или же, напротив, подтолкнуть их к оккупации мусульманских земель, что в свою очередь привело бы Запад к тотальной войне против всей мусульманской общины. В результате этой войны США и их союзники были бы истощены экономически, потерпев к тому же моральное и идеологическое поражение.
- Для оправдания войны с «дальним врагом» (США) и их союзниками в мусульманском мире («близким врагом»), а также террора против гражданского населения руково-

дители ал-Каиды используют джихадистские толкования основополагающих источников ислама.

- Роль доктрины о «дружестве» и «отвержении» (*ал-вала вал-бара*) в создании идеологического и физического барьера между сторонниками джихада и их оппонентами, как «неверными», так и мусульманами-«вероотступниками», то есть теми, которые выступают как проводники западного влияния и политики.
- Руководство ал-Каиды изображает себя и своих последователей как революционный авангард, добровольно приносящий себя в жертву делу *уммы*. В этом плане прослеживается определенная схожесть между идеями джихадистов и лозунгами марксизма, идеологи которого также говорили о «революционном авангарде», ведущем пролетарские массы к победе коммунизма.
- В практическом плане существует противоречие между сугубо локальными и «вполне земными» чаяниями отдельных мусульманских общин и грандиозными планами сторонников глобального джихада, желающими построить Всемирный халифат, основанный на принципах «чистого ислама» и Шариата.
- Стратегической целью ал-Каиды является вовлечение США и их союзников в глобальную войну против мусульманской общины. Согласно логике руководителей ал-Каиды, эта глобальная конфронтация объединит мусульман всего мира для отражения агрессора. Их борьбу возглавят ветераны ал-Каиды, которые приведут *умму* к победе и построению Всемирного халифата, единственным законом которого будет «слово Бога» (*хакимиййа*).
- Нынешнее состояние ал-Каиды и родственных ей организаций. Вследствие разгрома отдельных организаций джихада и гибели их лидеров движение распалось на относительно небольшие группировки, не имеющие централизованного

руководства и действующие согласно местным обстоятельствам. Возникают небольшие подпольные ячейки, выжидающие подходящего момента, чтобы нанести удар по военным и гражданским целям противника. Для поддержания боевого духа этих ячеек руководство ал-Каиды периодически выступает с публичными заявлениями, подчеркивая факты притеснения мусульман в мусульманском мире и за его пределами.

- Будущее исламских организаций, приверженных идеям джихада, предсказать трудно. Ясно одно – они будут существовать и привлекать сторонников до тех пор, пока в мире существуют реальные или воображаемые факты преследования мусульман немусульманами («неверными») или же мусульманами, которые выступают как проводники политики западных держав. Возникновение квазигосударственных структур вроде ИГ[ИЛ], аш-Шабаб и Боко харам, удерживающих под контролем значительные территории, является новым этапом в эволюции джихадизма.

Задание: Приложение 26.

29. Подведение итогов: аналитический разбор и осмысление пройденного (2 акад. часа)

Задание: отсутствует.

Консультации.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение 1 (Тема 2)

А. Д. Кныш

Подходы к изучению ислама

Что такое ислам?

Прежде чем приступить к изучению любого религиозного, политического или культурного явления, мы должны задаться вопросом: что, собственно, мы хотим исследовать. Поскольку объектом нашего исследования является ислам, необходимо дать ему внятное определение. Для этого надо иметь хотя бы самое общее представление о том, что следует и что не следует включать в эту категорию. Можно ли, к примеру, считать «исламский феминизм», зародившийся в ходе борьбы женщин западных обществ за свои права, неотъемлемой и органичной частью ислама, или же это явление совершенно чуждо и навязано мусульманам извне? Такой же вопрос можно задать относительно некоторых религиозных течений, выросших из ислама, но, по мнению многих мусульман, исламом не являющихся. Это, к примеру, бахаизм/бехаизм (*баха'иййа*) и ахмадийство (*ахмадиййа*), которые одни исследователи считают частью ислама, а другие рассматривают как неисламские религиозные секты. Вопрос о том, включать или не включать в ислам те или иные группы или течения, неизбежно вынуждает наблюдателей обращаться к своему личному пониманию того, что относится и что не относится к исламу. Поэтому можно сказать, что исследователи ислама осознанно или неосознанно формируют объект своего исследования, акцентируя некоторые его аспекты и направления и игнорируя и замалчивая (умышленно или неумышленно) другие. В конечном счете любая, казалось бы, абсолютно непредвзятая концепция ислама

на поверку всегда оказывается избирательной, субъективной и неполной.

Наличие такого рода проблем вовсе не означает, что мы должны отказываться от осмысления явления, называемого исламом. Нам просто следует осознать, насколько глубоко процесс познания обусловлен нашими субъективными понятиями, убеждениями и кругозором. У каждого исследователя неизбежно имеются свои так называемые «слепые зоны», не позволяющие ему увидеть предмет познания (в данном случае ислам) во всей его полноте. В то же время каждый исследователь привносит в понимание ислама свои порой весьма оригинальные наблюдения, обусловленные уникальностью его личности и жизненного опыта. Они позволяют высветить и новые, доселе невидимые стороны исследуемого предмета.

Как и любую другую религию, ислам можно рассматривать с самых разных точек зрения. К примеру, можно представлять его как совокупность верований и ритуалов со своей мифологией, историей, персонажами, пространством, временем, а также со своими особыми морально-этическими ценностями и характерным, «исламским», восприятием мира. Этот подход характерен для дисциплины, именуемой «история религий» или «сравнительное религиоведение». Именно с этой точки зрения ислам исследуется и преподается во многих научных центрах и вузах Европы, Америки, России, а также Дальнего Востока. Это – так называемый макроподход к осмыслению ислама. Он рассматривает ислам как один из вариантов религиозного опыта человечества, или, иначе говоря, как одну из мировых религий (наряду с буддизмом и христианством). Широта макроподхода резко контрастирует с микроподходом, сторонники которого ставят себе задачу выяснить, как именно ислам исповедуется и практикуется представителями того или иного сообщества или этнической группы в конкретном историко-культурном регионе. Микроисследования показывают, как общие исламские верования и практики

определяют уклад жизни членов данной общины на определенном этапе ее развития. Объектом микроисследования может быть, к примеру, жизненный цикл данного человеческого коллектива или споры среди его представителей относительно «правильного» понимания и реализации исламского вероучения. Эти споры, в свою очередь, рассматриваются в контексте социальных и экономических отношений и конфликтов в данном коллективе. Такой подход к исламу характерен для культурной и социальной антропологии.

Еще один взгляд на ислам фокусируется на его социально-политических потенциях. Последователи такого подхода видят в исламе прежде всего идеологию, освящающую социально-политические структуры и институты того или иного государства или же, напротив, их осуждающую и призывающую к их отмене. Иными словами, ислам рассматривается социологами и политологами как средство легитимации (например, правления определенного монарха или династии), а также как способ мобилизации масс, позволяющий правящим кругам направлять энергию мусульман на достижение определенных социально-политических задач, к примеру, отражение внешней агрессии. Если ислам является идеологией групп, находящихся в оппозиции правящим кругам, он выполняет функцию делигитимации правления последних и мобилизации масс для его свержения или же по меньшей мере протеста против него.

Ислам можно также рассматривать как особую систему передачи знания и культурных кодов, то есть как сеть формальных и неформальных религиозных школ и высших учебных заведений (и их преподавательский состав), функционирующую в рамках того или иного мусульманского общества. Помимо функции передачи знания и образования новых поколений мусульман, некоторых исследователей интересует роль ислама как своего рода социальной и психологической «подушки безопасности». Иначе говоря, они видят в исламе способ, позволяющий верую-

щим преодолевать житейские кризисы, порождаемые бедностью, болезнями, смертью близких, притеснением со стороны сильных мира сего, а также экономическим и социальным неравенством.

Хотя перечисленные выше подходы к пониманию и изучению ислама отличаются друг от друга, они имеют схожие черты. Во-первых, их представители видят в исламе в первую очередь политическую и институциональную структуру, а также мощную мобилизующую общество силу. Во-вторых, ученых, практикующих упомянутые подходы, интересует способность последователей ислама адаптировать его понимание к изменчивым политическим, экономическим и социальным процессам. Такие утилитарные, функциональные подходы к исламу (прежде всего как к способу разрешения жизненных проблем) порой затемняют или вовсе игнорируют его психологические и эмоциональные аспекты, то есть его роль как глубоко личного религиозного убеждения, эмоциональной привязанности и уникального духовного опыта.

Утилитарно-функциональную ориентацию вышеуказанных подходов, то есть их сосредоточенность на социально-политических, экономических и институциональных сторонах жизни мусульманских обществ и роли ислама в них, пытаются преодолеть исследователи, которых интересует в первую очередь влияние мусульманского вероучения на формирование культуры, эстетики и морально-этических отношений в этих обществах. По их мнению, из совокупности глубоких религиозных убеждений, духовного опыта и практических действий отдельных верующих исподволь вырастает социально-политическая, эстетическая и культурная общность, которую они называют «цивилизацией». Отсюда название этого подхода к осмыслению ислама – «культурно-цивилизационный». Его приверженцы рассматривают ислам как разворачивающуюся во времени и пространстве совокупность религиозных убеждений и действий мусульман, которые решающим образом формируют их бытие на определенном отрезке исторического времени. Культурно-цивилизационный

подход уделяет значительное внимание интеллектуальному, духовному и художественному самовыражению членов данного религиозного сообщества, выступая в качестве противовеса экономико-материалистическим и функционально-институциональным концепциям ислама, о которых шла речь выше.

Применительно к исламу культурно-цивилизационный подход находит выражение в пристальном внимании исследователей к «мусульманской музыке», «мусульманской архитектуре», «мусульманской литературе», «мусульманской живописи», «мусульманскому мистицизму» и т. д. Для сторонников культурно-цивилизационного подхода подобные духовно-нравственные, художественные и интеллектуальные проявления основополагающих установок и ценностей ислама выходят на первый план. Материальные аспекты бытия мусульман для них также важны, но в конечном счете не являются определяющими.

В настоящем курсе предпринята попытка органически совместить перечисленные подходы, исходя из понимания того, что они не противоречат, а скорее взаимно дополняют друг друга. Такой комплексный, «синтетический» подход позволяет всесторонне осветить то крайне сложное сочетание явлений и концепций, которое входит в термин «ислам».

Этот краткий обзор возможных взглядов на ислам был бы неполным без упоминания так называемого «инсайдерского» взгляда на ислам, то есть такого, который рассматривает его изнутри исламской традиции. Он свойственен тем мыслителям и исследователям, которые в понимании ислама опираются на свои личные религиозные убеждения. Последние почти неизбежно зиждуются на каком-либо определенном варианте исламского верования (кредо), которое осознанно или неосознанно понимается «инсайдерами» как единственно верное или, по крайней мере, нормативное. Преимущество взгляда на ислам изнутри состоит в том, что он позволяет преодолеть «познавательную пропасть» между исследователем и его объектом, представляя ислам таким,

каким он видится той или иной группе мусульман. Недостатком «инсайдерской» позиции является то, что она, как правило, приводит к выделению какой-либо конкретной интерпретации исламской религии из множества возможных в качестве единственно верной или аутентичной. Осознанно или неосознанно эта интерпретация может стать для исследователя-«инсайдера» мерилем истинности всех прочих пониманий ислама. Лишь совсем недавно среди относительно небольшой группы либеральных мусульманских ученых появилась тенденция рассматривать все разнообразные течения в исламе как более или менее равнозначные и легитимные. К сожалению, эта тенденция пока еще имеет незначительное влияние за пределами узкого круга либерально и толерантно настроенных мусульманских интеллектуалов и их последователей.

Все перечисленные выше взгляды на ислам в принципе приемлемы и дополняют друг друга, поскольку они освещают различные стороны и нюансы исторического развития и нынешнего состояния мусульманских обществ. Принятый в этом курсе комплексный подход вовсе не означает, что он объективно лучше, чем иные возможные взгляды на ислам. Наоборот, курс построен так, чтобы вызвать у слушателя желание познакомиться с как можно более широким их спектром.

Ислам как объект интерпретации и источник смысла

Как и любая религиозная традиция или философская доктрина, ислам для его последователей является своего рода мировоззренческой площадкой, с которой они наблюдают и осмысливают окружающую их действительность. Идеино-практические аксиомы ислама позволяют мусульманам устранить ее изначальную хаотичность, придав ей смысл и порядок. Если в идейном плане ислам ориентирует своих последователей на служение Богу

с целью достижения спасения в будущей жизни, то в практическом плане он регулирует повседневную жизнь мусульман, подчиняя ее определенному распорядку, связанному с исполнением ритуальных действий (молитва, пост, *хаджж*, религиозные праздники и т. д.). Таким образом, ислам выступает одновременно как смыслообразующая структура и как практический регламент, организующий жизнь его последователей. Благодаря исламу мир, в котором проживают мусульмане, становится упорядоченным и «уютным». Хотя, как и большинство религий, ислам ориентирует верующих на будущую, потустороннюю жизнь, на деле он совершенно необходим им именно для жизни в мире настоящем. Ислам наполняет повседневную жизнь верующего человека смыслом, который выходит за узкие рамки «здесь и сейчас». Он связывает индивидуальную жизнь своих последователей с тем, что воспринимается ими как вечный и универсальный источник правды, справедливости и благодати. Как и другие монотеистические религии, ислам обещает своим приверженцам спасение и воздаяние в загробном мире, что, вне всякого сомнения, углубляет воздействие его постулатов на их умы и сердца.

По своей сути ни одна религия сама по себе не является ни «хорошей», ни «плохой». Она содержит сумму практических и морально-этических посылов, зачастую взаимно противоречащих, которые осмысляются и исполняются последователями данной религиозной традиции в конкретных социально-исторических и геополитических обстоятельствах. Именно верующие наполняют религию постоянно меняющимся смыслом и делают из нее конкретные практические выводы для себя и для своей общины в целом. Благодаря этому фактору религия является неотъемлемым и весьма влиятельным фактором жизни человеческих сообществ. Будучи по своей сути набором общих идей, символов, ценностей и ритуалов, а также авторитетных прецедентов, религия в принципе не отличается от «светских» мировоззренческих идеологий, таких, например, как социализм/коммунизм,

национализм или либерализм. Как и эти светские идеологии, религия может быть истолкована своими последователями по-разному, причем эти толкования могут порой оказываться диаметрально противоположными. Одна и та же религия может быть интерпретирована как призыв и к войне, и к миру. Так, например, большинство христиан считают учение Христа религией мира и добра, основанной на принципе «возлюби ближнего своего» и «подставь другую щеку своему обидчику». Однако, обратившись к истории христианства, мы найдем в ней такие противоречащие этому принципу события, как Крестовые походы, во время которых иудеи и мусульмане безжалостно истреблялись во имя Христа и во славу христианства, или же кровопролитные войны XVI–XVII вв. между католиками и протестантами Европы. Приходят на память и печально известная испанская инквизиция, и порабощение африканцев-язычников, и насильственное и крайне жестокое насаждение испанцами-конкистадорами христианства среди коренного населения Америки. Такие же примеры встречаются в иудейской истории: священные книги иудеев призывают их жить благочестивой и набожной жизнью, но при этом приводят многочисленные факты насилия по отношению как к «заблудшим» иудеям, так и к неиудейским народам: мадианитянам, филистимлянам, амаликитянам или хананеям (см., например, «Книгу чисел», гл. 31; «Книгу Самуила», 1:27-31, «Книгу Иисуса Навина», 5:13 и т. д.).

Такого рода парадоксы отнюдь не являются исключительной особенностью истории религий. Светские идеологии, которые, как уже упоминалось, не всегда можно четко отличить от религиозных, также содержат порой диаметрально противоположные послылы и толкования. Известно, в частности, что национализм внушает представителям данной нации законную гордость за ее социально-политические, научные и культурные достижения. Но он же может вызывать у них приступы ксенофобии, то есть ненависти к другим нациям и народностям и, как следствие, жестокость в обращении с ними.

Ислам не является исключением из этого правила. Его последователи находят в нем и его истории различные, зачастую несовместимые идеи, идеалы и прецеденты. В то время как многие мусульмане исповедуют так называемый внутренний джихад – принцип духовной борьбы человека против своих низменных страстей и желаний, другие понимают джихад исключительно как призыв к войне с «неверными», т. е. теми, кто отказывается принять ислам. Некоторые решительно настроенные мусульмане идут дальше, понимая те или иные коранические стихи как призыв к войне не только против «неверных», но также против мусульман, исповедующих, по их мнению, «неправильный» ислам. Короче говоря, ни одна религия сама по себе не является воинствующей и нетерпимой или же, напротив, мирной и толерантной. Религии, так же как и светские идеологии, становятся тем, что делают из них их приверженцы, цели и устремления которых порой серьезно различаются. Их интерпретации ислама всегда обусловлены определенным социальным и историческим контекстом, то есть конкретными условиями, в которых находятся интерпретаторы. Исполнитель, неявно эти условия формируют их понимание ислама и практическую деятельность по реализации этого понимания. Оно, кстати, может быть в корне отличным от изначального смысла (точнее, смыслов), который видел в исламе сам пророк Мухаммад, а затем его непосредственные преемники во главе *уммы*. Чтобы обосновать свое понимание ислама, интерпретаторы часто заявляют о том, что они возрождают ислам в его «первоначальной чистоте», то есть возвращают ему «истинный», первоначальный смысл, будто бы забытый или искаженный с течением времени. Такого рода периодически повторяющееся обращение к истокам религиозной традиции с целью восстановить ее изначальную чистоту обычно называют «фундаментализмом».

В настоящем курсе ислам изображен как продукт взаимодействия различных, часто очень непохожих интерпретаций его

изначальных положений мусульманами, находящимися в разных исторических условиях. Ислам представлен здесь как сумма толкований и действий его приверженцев в ответ на вызовы со стороны идеологических критиков и геополитических противников. Эти вызовы могут исходить как со стороны (как, например, критика ислама немусульманами), так и возникать внутри самой мусульманской общины (как альтернативные толкования ислама различными группами его последователей). Можно сказать, что ислам на протяжении своей долгой истории выступал и выступает сегодня как гибкая идейно-практическая и смыслообразующая система, которая постоянно адаптируется к новым условиям, отражая меняющиеся потребности, ценности и устремления его приверженцев. Постоянное осмысление и переосмысление ислама разными группами мусульман, ищущими в нем руководство к жизни в этом мире и спасению в будущем, составляют основной предмет настоящего курса.

Принимая во внимание активную роль последователей ислама в его понимании и реализации, ни в коем случае нельзя воспринимать данную религию в качестве самодостаточного исторического фактора, как его часто изображают в политических комментариях и СМИ. Сам по себе ислам не «учит» людей, не «завоевывает» страны, не «принимает» или не «отвергает» какие-либо идеи, ценности или институты. Все это делают его последователи, которые в зависимости от обстановки решают, каким ислам должен или не должен быть и чем он является для них здесь и сейчас. Именно мусульмане дают постулатам ислама реальную жизнь в той мере, в которой они их понимают. Именно мусульмане, а не абстрактное понятие «ислам», выступают в качестве истинной движущей силы развития мусульманских (со)обществ. Толкования ислама неизбежно отражают социально-политические условия, жизненный опыт и убеждения мусульман данной исторической эпохи. Поэтому видение и понимание ислама всегда исторически, экономически и социально обусловлены. Только полностью осознав

этот факт, мы сможем раз и навсегда отказаться от огульных обобщений по поводу ислама и мусульман.

Исходя из только что описанной мировоззренческой позиции, мы не должны пытаться найти и выделить надысторическую и вневременную «сущность» ислама. Понимание ислама всегда является продуктом творческого взаимодействия между конкретными верующими и объектом их веры. Именно поэтому интерпретации ислама всегда уникальны и неповторимы в своих деталях, хотя некоторые «сквозные» идеи могут воспроизводиться в различных мировоззренческих исламских системах на протяжении достаточно длительного периода времени. Признавая тот факт, что интерпретация ислама его последователями всегда обусловлена социально-политическими и культурными обстоятельствами, преобладающими в их обществах, мы просто не имеем права изучать ислам как некую абстрактную, самодостаточную и неизменную «вещь в себе». На этих общих установках основан конкретно-исторический подход к пониманию ислама, принятый в настоящем курсе.

Вопросы к размышлению:

1. В чем состоят достоинства и недостатки «инсайдерского» и «аутсайдерского» подходов? Достаточно ли они для формирования целостного представления об исламе?

2. Возможно ли создание единой религии, которая объединила бы всех живущих в мире людей? Если бы такая религия была создана, можно ли было рассчитывать на то, что разногласия между верующими окажутся преодоленными?

Задание к семинару:

Выберите один из подходов к изучению ислама и подготовьте аргументы в защиту выбранного подхода. Вы должны быть готовы ответить на следующие вопросы:

1. Почему вы выбрали именно этот подход к изучению ислама?

2. Считаете ли вы, что выбранный вами подход позволяет получить объективное знание об исламе? Почему? Возможно ли объективное понимание ислама в принципе?

3. Может ли выбранный вами подход к пониманию и изучению ислама конкурировать с другими подходами и в чем состоят его сильные и слабые стороны?

4. Можете ли вы сочетать выбранный вами подход с какими-либо другими подходами к изучению ислама?

Материалы для чтения:

1. Прозоров С. М. Ислам как идеологическая система. М., 2004. С. 375–402.
2. Игнатенко А. А. Ислам в XXI веке: главные направления исследования // Полития. 2007. № 4 (47). С. 7–34.

Приложение 2 (Тема 3)

Вопросы к размышлению:

Некоторые исследователи ислама утверждают, что, хотя все вышеупомянутые религии (иудаизм, христианство и зороастризм) и сыграли свою роль в формулировании Мухаммадом принципов новой религии, именно племенной (бедуинский) быт и языческие верования послужили ее основной идейной почвой. Согласно иной точке зрения, изначальный ислам зародился в городской среде (в Мекке и Йасрибе/Медине), которая уже была насыщена идеями, образами и культовыми практиками основных ближневосточных религий. Следовательно, ислам прежде всего «религия книги», весьма близкая к иудаизму и христианству,

в которой арабские языческие верования занимают незначительное место. Оба объяснения несут в себе долю истины. Их следует иметь в виду, изучая следующие темы курсов.

Материалы для чтения:

1. *Кныш А. Д.* Ислам в исторической перспективе: начальный этап и основные источники. Учебное пособие. Казань, 2015. С. 19–38.
2. *Остроумов Н. П.* Исламоведение: Аравия, колыбель ислама. М., 2007.
3. *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII–XV веках: курс лекций. СПб., 2007. С. 9–34.

Приложение 3 (Тема 4)

Вопросы к размышлению:

Если отказаться от идеи Божественного предназначения, следует предложить взамен альтернативные объяснения. Опираясь на знания, почерпнутые из прочитанного материала и любой иной исторической и религиозной литературы, предложите и обоснуйте собственное понимание побед мусульман как внутри Аравии, так и за ее пределами. В своем объяснении вы можете использовать теории широких общественных трансформаций, предлагаемые марксизмом, веберизмом (учением Макса Вебера), мальтузианством (демографической концепцией Томаса Мальтуса) и географическим детерминизмом, представленным, в частности, трудами Джареда Даймонда.

Задание к семинару:

Тема: «Образ пророка Мухаммада в различных источниках».

1. Прочитайте 1-й раздел «Мухаммад и начало ислама» (Хрестоматия по исламу. М., 1994. С. 9–33).

2. Сравните два жизнеописания пророка Мухаммада. Какое из них легче для восприятия и почему?

3. Какой образ Мухаммада формируется в «Жизнеописании посланника Аллаха» Ибн Исхака/Ибн Хишама? Меняется ли он после прочтения «Кратчайшего жизнеописания наилучшего из людей» Ахмада ибн Фариса ар-Рази, приобретая какие-то дополнительные черты?

4. Прочитайте статью: *Пиотровский М. Б.* Мухаммед, пророки, лжепророки, кяхины // Ислам в истории народов Востока. М., 1981. С. 9–18. Чем этот текст отличается от текстов хрестоматии? Какой образ Мухаммада формируется на основе предложенного материала? Как автор аргументирует свою точку зрения?

5. Прочитайте раздел «Образ Мухаммада в хрониках крестового похода» (*Лучицкая С. И.* Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. СПб., 2001.). На основе каких источников формировался образ пророка Мухаммада в христианской традиции в эпоху Крестовых походов?

6. Какие чувства и представления христиан находят отражение в образе Мухаммада?

Материалы для чтения:

1. *Кныш А. Д.* Ислам в исторической перспективе: начальный этап и основные источники. Учебное пособие. Казань, 2015. С. 39–68.
2. *Уотт У. М.* Мухаммад в Мекке. М.-СПб., 2006.
3. *Уотт У. М.* Мухаммад в Медине. М.-СПб., 2007.
4. *Исламоведение* / под ред. председателя Совета по исламскому образованию при Совете муфтиев России, ректора Московского исламского университета М. Ф. Муртазина. М., 2008. С. 12–57.

5. *Хрестоматия* по исламу. М., 1994. С. 9–33.
6. *Пиотровский М. Б.* Мухаммед, пророки, лжепророки, кяхины // *Ислам в истории народов Востока*. М., 1981. С. 9–18.
7. *Луцицкая С. И.* Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. СПб., 2001. С. 122–141.

Приложение 4 (Тема 5)

Вопросы к размышлению:

1. Причины, позволившие арабам завоевать Ближний и Средний Восток и Северную Африку, кратко упомянуты в книге А. Д. Кныша «Ислам в исторической перспективе: начальный этап и основные источники». Составьте их список, обсудите значение каждой из них более подробно, если необходимо, приводя дополнительные причины, которые могли быть упущены автором.

2. Что роднит арабские завоевания с кочевыми нашествиями аланов и гуннов или захватом земель Римской империи германскими племенами в первые века н. э.? В чем именно состоит их специфика?

3. Роль халифа Омара в утверждении ислама как мировой религии иногда сравнивают с ролью Павла в христианстве. Насколько обоснованно подобное сравнение?

Задание к семинару:

1. Проанализируйте историческую обстановку на Ближнем Востоке в первые годы арабских завоеваний, определите и подробно рассмотрите причины, позволившие арабам завоевать обширные территории за столь короткое время.

2. Какую роль играла концепция джихада в завоевательной политике арабов?

3. В каком положении оказались представители других религий под властью мусульман?

4. Почему в отличие от неоднозначной оценки деятельности двух последующих халифов период правления Омара ибн ал-Хаттаба рассматривается как идеальный в исламской традиции?

Материалы для чтения:

1. *Кныш А. Д.* Ислам в исторической перспективе: начальный этап и основные источники. Учебное пособие. Казань, 2015. Гл. 3. С. 68–88.
2. *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII–XV веках: курс лекций. СПб., 2007. С. 36–68.
3. *Родионов М. А.* Ислам классический. СПб., 2001. С. 46–61.
4. *ас-Салляби А. М.* Умар ибн аль-Хаттаб. Второй праведный халиф / пер. с араб., прим., комм. Е. Сорокоумовой. М., 2011.

Приложение 5 (Тема 6)

Вопросы к размышлению:

1. Проанализировав историю раннего мусульманского государства, попробуйте объяснить, каким образом клан Омейядов, вожди которого активно противостояли Пророку на начальных этапах его проповеднической деятельности, оказался победителем в борьбе за власть в халифате?

2. Рассмотрите конфликты между Али и Му'авией, ал-Хусайном и Йазидом, а также Абдаллахом ибн аз-Зубайром и Марваном. В чем суть этих конфликтов и какой исторический урок можно извлечь из их анализа? Могла ли победа Али или же его сына ал-Хусайна в корне изменить течение всей дальнейшей истории мусульманского государства?

3. Могло ли молодое мусульманское государство избежать описанных выше «смут» или же конфликт был заложен в сам фундамент *уммы* уже на начальном этапе ее формирования?

Материалы для чтения:

1. *Кныш А. Д.* Ислам в исторической перспективе: начальный этап и основные источники. Учебное пособие. Казань, 2015. С. 88–126.
2. *Родионов М. А.* Ислам классический. СПб., 2001. С. 62–69.
3. *Прозоров С. М.* Ислам как идеологическая система. М., 2004. С. 229–247.

Приложение 6 (Тема 7)

Вопросы к размышлению:

1. Какие аспекты Корана похожи на священные тексты других религий, а какие отличают его от них? Что является его уникальной отличительной чертой или чертами как текста и как священного писания?

2. Как и почему Коран позиционирует себя по отношению к другим священным книгам? Чем в Коране объясняется необходимость нового Божественного откровения, при том что авторитет предыдущих иудеохристианских священных писаний в принципе не ставится под сомнение?

3. Почему подавляющее большинство мусульманских ученых и по сей день настаивают, что Коран невозможно перевести на любой иностранный язык?

Материалы для чтения:

1. *Кныш А. Д.* Ислам в исторической перспективе: начальный этап и основные источники. Учебное пособие. Казань, 2015. С. 127–162.
2. *Резван Е. А.* Коран и его мир. СПб., 2001.
3. *Резван Е. А.* Введение в коранистику. Казань, 2014.
4. *Хрестоматия по исламу.* М., 1994. С. 34–85.
5. *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII–XV веках: курс лекций. СПб., 2007. С. 108–132.
6. *Исламоведение* / под ред. председателя Совета по исламскому образованию при Совете муфтиев России, ректора Московского исламского университета М. Ф. Муртазина. М., 2008. С. 66–108.

Приложение 7 (Тема 8)

Вопросы к размышлению:

1. Какие факторы подтолкнули благочестивых мусульман к собиранию и передаче *хадисов*? Почему эта деятельность рассматривалась ими как похвальный и богоугодный поступок, заслуживающий награды в будущей жизни?

2. Во многих контекстах термины «*хадисы*» и «Сунна Пророка» используются как синонимы. Насколько правомерно или неправомерно такое словоупотребление?

3. Рассмотрев методы проверки достоверности *хадисов* как в суннитском, так и в шиитском исламе, можно ли считать их твердой гарантией подлинности переданных сообщений?

4. Почему слово «суннизм» может ввести в заблуждение человека, имеющего лишь самое общее представление об исламе? Есть ли подходящая замена этому наименованию?

Материалы для чтения:

1. *Кныш А. Д.* Ислам в исторической перспективе: начальный этап и основные источники. Учебное пособие. Казань, 2015. С. 163–186.
2. *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII–XV веках: курс лекций. СПб., 2007. С. 133–158.
3. *Хрестоматия по исламу.* М., 1994. С. 86–107.
4. *Исламоведение* / под ред. председателя Совета по исламскому образованию при Совете муфтиев России, ректора Московского исламского университета М. Ф. Муртазина. М., 2008. С. 109–130.

Приложение 8 (Тема 9)

Вопросы к размышлению:

С точки зрения западного либерализма, позиция хариджитов по вопросу о лидерстве в мусульманской общине выглядит как «современная» и «демократичная» в отличие от более «авторитарных» позиций других направлений в исламе. Насколько обоснован подобный взгляд?

Материалы для чтения:

1. *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII–XV вв.: курс лекций. СПб., 2006. С. 48–57.
2. *Прозоров С. М.* Ислам как идеологическая система. М., 2004. С. 42–44.
3. *Ислам: Энциклопедический словарь* // ал-Азарика / отв. ред. С. М. Прозоров. М., 1991. С. 15.
4. *Ислам: Энциклопедический словарь* // ал-Ибадийа / отв. ред. С. М. Прозоров. М., 1991. С. 81.

5. *Ислам: Энциклопедический словарь* // ас-Суфрийа / отв. ред. С. М. Прозоров. М., 1991. С. 214–215.
6. *Ислам: Энциклопедический словарь* // ал-Хаваридж / отв. ред. С. М. Прозоров. М., 1991. С. 260.

Приложение 9 (Тема 10)

Вопросы к размышлению:

1. Стронники семьи Али потерпели явное поражение в достижении своей главной цели: приведении к власти в качестве халифа одного из потомков Али и Фатимы. В чем кроется основная причина или причины их неудачи?
2. Чем третья *фитна* отличается от двух предшествующих или, напротив, схожа с ними?
3. Могла ли программа хариджитов быть реализована в долгосрочной перспективе?
4. Рассмотрев события Аббасидской революции, можно ли обнаружить в ней сходства или отличия по сравнению с другими революционными движениями Средневековья, а также Нового и Новейшего времени?
5. В чем состояла причина меняющихся установок идеологической программы семьи Аббасидов?

Материалы для чтения:

1. *Прозоров С. М.* Ислам как идеологическая система. М., 2004. С. 229–247; 279–285.
2. *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII–XV веках: курс лекций. СПб., 2007. С. 255–292.
3. *Ислам: Энциклопедический словарь* // ат-Такийа / отв. ред. С. М. Прозоров. М., 1991. С. 221–222.

4. *Ислам: Энциклопедический словарь* // аш-Ши'а / отв. ред. С. М. Прозоров. М., 1991. С. 298–299.
5. *Фильштинский И. М.* История арабов и Халифата (750–1517). М., 2001.
6. *Ходжсон М.* История ислама. Исламская цивилизация от рождения до наших дней. М., 2013.

Приложение 10 (Тема 11)

Вопросы к размышлению:

Пророк Мухаммад однажды сказал, что расхождение во мнениях среди ученых его общины идет ей на благо. В свете споров и конфликтов внутри мусульманской общины по поводу нюансов мусульманского права можно ли согласиться с подобным утверждением? В чем состоит причина или причины разногласий?

Задание к семинару:

Выберите одну из школ мусульманского права (*мазхаб*) и подготовьте краткое выступление об ее основателе и особенностях в сравнении с другими школами. Приведите ряд конкретных практических примеров, демонстрирующих эти особенности.

Материалы для чтения:

1. *Вайсс Б. Дж.* Дух мусульманского права. М.-СПб., 2008. С. 177–224.
2. *Родионов М. А.* Ислам классический. СПб., 2001. С. 120–128.
3. *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII–XV веках: курс лекций. СПб., 2007. С. 143–158.
4. *Сюкияйнен Л. Р.* Ислам и права человека в диалоге культур и религий. М., 2014.

5. *Исламоведение* / под ред. председателя Совета по исламскому образованию при Совете муфтиев России, ректора Московского исламского университета М. Ф. Муртазина. М., 2008. С. 348–354.
6. *Ходжсон М.* История ислама. Исламская цивилизация от рождения до наших дней. М., 2013.

Приложение 11 (Тема 12)

Вопросы к размышлению:

1. Свободны ли верующие в своих поступках или являются лишь беспомощными марионетками в руках Божественного предопределения? Почему данный вопрос столь остро волновал средневековых мусульманских мыслителей? Какие решения они предлагали для разрешения этой дилеммы? Насколько эти решения убедительны и почему?

2. Можно ли считать позицию ашаритов удачным компромиссом между верой и разумом, свободой человеческих поступков и Божественным предопределением?

Задание к семинару:

Определите основные положения, по которым мутазилиты расходились со сторонниками хадисов (*ахл ал-хадис*). В каких вопросах мутазилиты сходились и в каких расходились с ашаритами?

Материалы для чтения:

1. *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII–XV веках: курс лекций. СПб., 2006. 213–254.
2. *Фролова Е. А.* Арабская философия: прошлое и настоящее // Калам: рационалистическая теология. М., 2011. С. 53–65.

3. *Ибрагим Т. К.* Обоснование бытия Бога и Его единства в каламе // Ишрак. № 1. М., 2010. С. 284–299.
4. *Ибрагим Т. К.* Каламское опровержение антропоморфизма // Ишрак. № 2. М., 2011. С. 364–398.
5. *Ибрагим Т. К.* Религиозная философия ислама: калам. Казань, 2013.
6. *История арабо-мусульманской философии: Учебник / под ред. А. В. Смирнова. М., 2013. С. 71–90.*
7. *Ходжсон М.* История ислама. Исламская цивилизация от рождения до наших дней. М., 2013.

Приложение 12 (Тема 13)

Вопросы к размышлению:

1. Американский ученый Маршалл Ходжсон (1922–1968) охарактеризовал шиизм как «благочестие протеста». Можно ли согласиться с этой характеристикой?

2. Изучая историю шиитского движения в эпоху его формирования и консолидации, насколько гибкими (или, напротив, негибкими) можно считать границы мусульманской «ортодоксии» в рассматриваемый период? Почему и каким образом инакомыслие и недовольство статус-кво находили свое выражение в религиозных лозунгах и идеях? В какой мере религиозное инакомыслие допускалось или же, напротив, подавлялось государственными структурами в тот или иной исторический период, и почему различные его формы сохранялись на протяжении столетий, несмотря на преследования?

3. Какое отношение люди, ценности, идеалы и идеи, рассмотренные в рамках настоящей темы, имеют к сегодняшним событиям на Ближнем Востоке (особенное внимание следует уделить Ирану, Ираку, Ливану, Саудовской Аравии, странам Залива и Йемену)?

Материалы для чтения:

1. *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII–XV веках: курс лекций. СПб., 2007. С. 255–292.
2. *Ислам: Энциклопедический словарь // ат-Такийя / отв. ред. С. М. Прозоров. М., 1991. С. 221–222.*
3. *Ислам: Энциклопедический словарь // аш-Ши'а / отв. ред. С. М. Прозоров. М., 1991, С. 298–299.*
4. *Фильштинский И. М.* История арабов и Халифата (750–1517). М., 2001.
5. *Ходжсон М.* История ислама. Исламская цивилизация от рождения до наших дней. М., 2013.

Приложение 13 (Тема 14)

Вопросы к размышлению:

1. Почему и как средневековые мусульмане становились шиитами, исмаилитами или суннитами?

2. Насколько гибкими (или наоборот) были границы мусульманской общины в Средние века? Можно ли, к примеру, современников карматов считать мусульманами? Такой же вопрос можно задать относительно Фатимидов и исмаилитов, ставших затем последователями Ага Хана.

3. Могут ли исмаилиты-карматы рассматриваться как провозвестники коммунизма, как это считают некоторые западные и мусульманские исследователи, а также авторы научно-популярной литературы об исламе? Правомерно ли такое сопоставление?

4. Сравните зайдизм и исмаилизм, принимая во внимание общую для их последователей склонность к выступлению против существующей власти во имя истины и справедливости. Выделите их отличия.

Задание к семинару:

Прочитайте главы книги Ф. Дафтари «Краткая история исмаилизма. Традиции мусульманской общины» (М., 2004) и подготовьте небольшое сообщение по одной из тем:

1. История исмаилитского учения;
2. Государство Фатимидов;
3. Карматское государство в Бахрейне;
4. Низаритский исмаилизм и его связь с политическим террором;
5. Основы религиозно-философского учения исмаилитов;
6. Современное состояние различных ветвей исмаилитского движения.

Материалы для чтения:

1. *Ислам: Энциклопедический словарь* // аз-Зайдийа / отв. ред. С. М. Прозоров. М., 1991. С. 73–74.
2. *Ислам: Энциклопедический словарь* // ал-Исмаилийа / отв. ред. С. М. Прозоров. М., 1991. С. 110–114.
3. *Дафтари Ф.* Краткая история исмаилизма. Традиции мусульманской общины. Глава 2. Происхождение и ранняя история: шииты, исмаилиты и карматы. М., 2004. С. 3–74.
4. *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII–XV веках. СПб., 2006. С. 293–327.
5. *История арабо-мусульманской философии: Учебник* / под ред. А. В. Смирнова. М., 2013. С. 134–148.
6. *Ходжсон М.* История ислама. Исламская цивилизация от рождения до наших дней. М., 2013.

Приложение 14 (Тема 15)

Вопросы к размышлению:

1. Каковы причины возникновения и последующего расцвета аскетических и мистических тенденций в исламе? Были ли они заимствованы извне или присущи исламу изначально?
2. Каковы основные причины, побудившие некоторых суфийских учителей классифицировать и систематизировать суфийское учение в X–XI вв.? Достигли ли они своей цели?
3. Почему государственная власть с опаской относилась к так называемому «опьяненному» (экстатическому) суфизму и почему он периодически становился объектом преследований со стороны как ученого сословия, так и государственной власти?
4. Помимо особого одеяния и образа жизни, суфии со временем выработали свои собственные метафизические и философские доктрины, а также свою особую и внутренне разнообразную литературную традицию. С какой целью? Почему они не могли удовольствоваться аскетической практикой и созерцательностью?

Задание к семинару:

1. Выберите личность одного из суфиев или суфийское братство и подготовьте небольшое выступление.
2. Проанализируйте какое-либо суфийское произведение, например, поэму или биографию суфийского святого (*вали*).

Материалы для чтения:

1. *Кныш А. Д.* Мусульманский мистицизм: краткая история. М.-СПб., 2004.
2. *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII–XV веках: курс лекций СПб., 2006. С. 328–368.

3. *Хрестоматия* по исламу. М., 1994. С. 139–166.
4. *Суфизм и мусульманская духовная традиция. Тексты, институты, идеи и интерпретации* / под общей редакцией А. Д. Кныша. СПб., 2015.

Приложение 15 (Тема 16)

Вопросы к размышлению:

1. Как и почему суфизм приобрел свою собственную организационную структуру? Был ли процесс институализации неизбежен и почему? Как его можно совместить с идеей о спонтанности и индивидуальности мистического переживания?

2. Существует ли противоречие между ориентацией суфизма на внутреннюю жизнь человека и активной вовлеченностью ряда его представителей и институтов в жизнь мусульманских обществ?

3. Как рассуждения о невыразимости и сложности мистического переживания сочетаются с обширным литературным наследием многочисленных авторов суфийских сочинений?

4. В какой степени почитание могил суфийских «святых» является нарушением (как утверждают его противники) принципа единобожия (*тавхид*)? Почему культ святых и их усыпальниц получил столь широкое распространение по всему мусульманскому миру?

5. В чем состоит притягательность суфийских учений и практик для западной публики? Можно ли считать нынешнее увлечение суфизмом на Западе и в России преходящей модой или же, напротив, оно отражает кризис западных обществ и поэтому постепенно приведет к расцвету европейских (включая российские) и американских вариантов суфийских идей, институтов и практик?

Материалы для чтения:

1. *Кныш А. Д.* Мусульманский мистицизм: краткая история. М.-СПб., 2004.
2. *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII–XV веках: курс лекций. СПб., 2006, С. 328–368.
3. *Хрестоматия* по исламу. М., 1994. С. 139–166.
4. *Суфизм и мусульманская духовная традиция. Тексты, институты, идеи и интерпретации* / под общей редакцией А. Д. Кныша. СПб., 2015.

Приложение 16 (Тема 17)

Вопросы к размышлению:

1. В какой степени исламская философия была «исламской» и в какой она не являлась таковой?

2. Сравнивая учения ал-Газали, с одной стороны, и Ибн Сины и Ибн Рушда, с другой, можно ли найти компромисс между их взглядами на мир, Бога и человека?

3. Представьте полемику между мусульманским ученым (*алимом*) и философом (*файласуфом*). Какие аргументы они могли бы привести в поддержку своего взгляда на мир? В частности, что бы они могли сказать о Божественном откровении и его интерпретации? О сотворении мира и роли в нем Бога?

4. Может ли человек быть самому себе учителем, врачом и проводником (как полагали мусульманские философы) или же, чтобы достичь счастья и удовлетворенности своей долей в этой жизни (как настаивали мусульманские богословы), он постоянно нуждается в Божественном наставлении и поддержке, а также в Божественном откровении?

Задание к семинару:

1. Подробно рассмотрите биографии и учения представителей *фалсафы*, а также их противника ал-Газали и подготовьте краткое выступление об одном из них.
2. Изложите основные моменты критики ал-Газали философов и их учений.
3. Проанализируйте автобиографию ал-Газали «Книга, избавляющая от заблуждения».

Материалы для чтения:

1. *История* арабо-мусульманской философии: Учебник / под ред. А. В. Смирнова. М., 2013. С. 91–120.
2. *Кныш А. Д.* Борьба идей в средневековом исламе: теология и философия // Ишрак. Ежегодник исламской философии. № 2. М., 2011.
3. *Фролова Е. А.* Арабская философия: прошлое и настоящее // Фальсафа – восточный перипатетизм. М., 2010. С. 109–171.
4. *Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В.* Мусульманская религиозная философия: фальсафа. Казань, 2014.

Приложение 17 (Тема 18)

Вопросы к размышлению:

1. Сравнивая образование и образовательные учреждения в Европе и мусульманском мире, какие основные сходства и отличия между ними можно обнаружить?
2. Какой институт вне мира ислама можно считать самой близкой аналогией суфийским обителям?
3. В чем состояли преимущества и недостатки метода механического заучивания материала в мечетях, медресе и суфийских обителях?

4. Какое влияние имело местоположение исламского учебного заведения на учеников и почему?

Задание к семинару:

Посещение мусульманского образовательного учреждения и написание краткого аналитического отчета о впечатлениях, полученных в его стенах.

Материалы для чтения:

1. *Кныш А.* Islam in Historical Perspective // Transmission and Conservation of Knowledge: 'Ulama', Madrasas and Sufi Lodges. Boston, Columbus, etc. 2011. P. 283–294.
2. *Джурабаев Д. Х.* Система мусульманского образования в Бухарском ханстве в конце XVIII – начале XIX в. (по материалам русских источников) // Вестник Таджикского государственного университета права, бизнеса и политики. Серия «Гуманитарные науки», 2013. Вып. 3 (55).
3. *Ходжсон М.* История ислама. Исламская цивилизация от рождения до наших дней. М., 2013.

Приложение 18 (Тема 19)

Вопросы к размышлению:

1. Каково значение земного поклона перед Богом в мусульманской канонической молитве? В чем состоит цель или цели мусульманской молитвы с точки зрения верующего («инсайдера») и с точки зрения стороннего ученого-исследователя теории и практики ислама («аутсайдера»)?
2. В чем смысл самоограничения во время поста в месяц рамадан (рамазан)? Приведите «инсайдерскую» и «аутсайдерскую»

точки зрения по данному вопросу. Почему рамадан мусульмане нередко называют «месяцем добрых дел»?

3. Какую роль играет ислам в системе «ритуальных переходов» в рамках мусульманской общины?

4. Каковы основные ритуалы *хаджжа* и в чем заключается их символическое значение? Как можно примирить «языческое» происхождение *хаджжа* с его важной ролью в ритуальной практике ислама? Какие другие случаи «переформатирования» языческих обычаев и ритуалов на мусульманский лад вы можете привести?

5. Некоторые исследователи отмечают, что в отличие от христианства, которое подчеркивает важность вероисповедания («ортодоксию») для своих приверженцев, в мусульманской общине больше внимания уделяется правильному исполнению мусульманами религиозных обязательств, возложенных на них Кораном, Сунной и Шариатом. Можно ли согласиться с подобным взглядом на специфику ислама по отношению к христианству?

Задание к семинару:

1. Выберите один из четырех столпов ислама (за исключением *хаджжа*) и рассмотрите специфику его соблюдения в какой-либо из мусульманских стран (регионов). Подготовьте небольшую презентацию на эту тему.

2. Проанализируйте основные ритуалы *хаджжа* и объясните символический смысл каждого из них с точки зрения священной истории ислама и монотеизма в целом.

Материалы для чтения:

1. Максуд Р. Ислам. М., 1998. С. 69–117.
2. *Knuysh A. Islam in Historical Perspective // The Basis Beliefs and Practices of Islam: Islamic Life Cycle. P. 296–319.*
3. *Буюкчелеби И. Под сенью ислама. М.-СПб., 2009.*

Приложение 19 (Тема 20)

Вопросы к размышлению:

1. Можно ли рассматривать мусульманское искусство в основном как проявление чисто технической виртуозности мастера, а не как творческий, интеллектуальный и духовный процесс, каким искусство предстает в западной науке о прекрасном (эстетике)?

2. Как объяснить тот парадоксальный факт, что наложенный мусульманским богословием запрет на изобразительное искусство не смог полностью остановить развитие и последующий расцвет разных видов живописи в некоторых (но не во всех) областях мусульманского мира?

3. Какие влияния можно уловить, рассматривая персидские и индо-мусульманские миниатюры?

4. Рассмотрите основные отличия мусульманского изобразительного искусства от искусства России и Западной Европы?

Задание к семинару:

1. Подготовьте презентацию по одному из произведений мусульманского искусства, охарактеризовав основные черты того вида искусства, к которому это произведение относится.

2. Рассмотрите главные жанры мусульманского искусства и их особенности.

Материалы для чтения:

1. *Буркхардт Т. Искусство ислама. Язык и значение // Проблема образов; искусство и литургия. Таганрог, 2009. С. 43–52; 92–137.*
2. *Наср С. Х. Исламское искусство и духовность // Принцип единства и священная архитектура ислама. М., 2009 С. 62–96.*

3. Ходжсон М. История ислама. Исламская цивилизация от рождения до наших дней. М., 2013.
4. Шукуров Ш. М. Искусство и тайна М., 1999.

Приложение 20 (Тема 21)

Вопросы к размышлению:

1. В какой мере женоненавистнические институты и убеждения можно считать «исламскими» или же, напротив, продуктом патриархального этоса (культуры) того или иного региона, не имеющим прямого отношения к исламу? Другими словами, проистекают ли негативные стереотипы относительно женщины из исламского вероучения как религии или же намеренно облечены в «исламские одежды» мужской элитой мусульманских обществ посредством избирательного прочтения священных текстов ислама?

2. Возможно ли в принципе отделить «исламские» верования и практики в отношении женщин от «неисламских» и кто может стать арбитром в такого рода вопросах?

Материалы для чтения:

1. *Knysh A.* Islam in Historical Perspective // The Status of Women in Islam in Historical Perspective. P. 333–348.
2. *Rizzo H. M.* Islam, democracy, and the status of women. New York. London, 2005.
3. *Мутаххари М.* Правовой статус женщины в исламе. СПб., 2010.
4. *Эспозито Дж.* Ислам: Почему мусульмане такие? М., 2011 С. 150–170.

5. *Сюкияйнен Л. Р.* Ислам и права человека в диалоге культур и религий. М., 2014. С. 49–78.
6. *Ходжсон М.* История ислама. Исламская цивилизация от рождения до наших дней. М., 2013.

Приложение 21 (Тема 22)

Вопросы к размышлению:

1. Определите факторы, помешавшие арабо-мусульманским войскам выйти за пределы Пиренейского полуострова и захватить южную Францию.

2. В чем следует искать основные причины возникновения Крестовых походов в границах Западной Европы? Можно ли утверждать, что какая-то одна из этих причин (религиозная, социальная, династическая, демографическая и т. д.) сыграла решающую роль в подъеме и выступлении «Христово воинства» с целью освобождения Палестины от владычества «сарацинов»?

3. Рассмотрите нынешнее восприятие Крестовых походов на Востоке и на Западе и его истоки.

4. В чем причины ослабления и в конечном счете падения Византийской империи? Почему помощь Западной Европы не смогла предотвратить ее гибель?

5. Какова роль христианских богословов и папства в идеологической борьбе против мусульман? Как ответила на нее мусульманская сторона?

6. Как и почему представления об исламе и пророке Мухаммаде у христиан Европы менялись с течением времени?

7. Какие факторы помешали мусульманским обществам успешно конкурировать с Западом накануне Нового времени и кого (или что) следует считать виновником (если таковой имеется)?

Материалы для чтения:

1. Хилленбранд К. Джихад в период 493–569/1100–1174 гг. // Хиллебранд, К. Крестовые походы. Взгляд с Востока: мусульманская перспектива. СПб., 2008. С. 105–161.
2. Кардини Ф. Европа и ислам: история непонимания // Крестовые походы. С. 82–93; *Он же*. Контакты и конфликты в XII–XIII вв. // Крестовые походы. С. 94–117. М., 2007.
3. Уотт У. М. Влияние ислама на средневековую Европу. М., 1976.
4. *Цивилизация* от рождения до наших дней. М., 2013.
5. Эспозито Дж. Ислам: Почему мусульмане такие? М., 2011. С. 116–149; 326–339.

Приложение 22 (Тема 23)

Вопросы к размышлению:

1. Сравните религиозную политику «пороховых империй». Насколько успешными или же, наоборот, неудачными были их попытки подчинить религиозных ученых государственному аппарату? Чем объясняются сходства и различия в использовании ислама правителями каждой из этих империй?

2. На какие мысли наводит нас факт параллельного существования административно-династического права (*канун*) и Шариата в Османской империи?

3. В чем заключается социальное, экономическое и культурное воздействие «состояния модерна» (современности) на мусульманские общества? Какие слабости выявились в их структуре и организации и каким образом мусульманские правящие круги попытались ответить на новые геополитические вызовы?

4. Как изменилось положение класса *улама* в ходе реформ, направленных на модернизацию мусульманского правления

в XIX веке? Можно ли усмотреть здесь сходство с изменениями в положении клерикального сословия в христианских обществах за последние 300 лет? В чем состоят основные различия в статусе и общественной роли *улама* и христианских богословов вчера и сегодня?

5. Чем обусловлен феномен «двойного общества» в мусульманском мире? Кто приобрел и кто потерял в результате модернизаторских проектов, осуществленных правящими кругами мусульманских стран? Каковы последствия этого социального разделения?

Материалы для чтения:

1. *Knysh A.* Islam in Historical Perspective // The Religious Policies of the Gunpowder Empires: The World of Islam Faces Modernity and European Colonialism. P. 376–396.
2. Эспозито Дж. Ислам: Почему мусульмане такие? М., 2011. С. 244–339.
3. Ходжсон М. История ислама. Исламская цивилизация от рождения до наших дней. М., 2013.

Приложение 23 (Тема 24)

Вопросы к размышлению:

1. В ходе лекции были рассмотрены различные рецепты перестройки мусульманских обществ перед лицом новых вызовов: от консервативно-фундаменталистских попыток возрождения ранней мусульманской общины до модернистского переосмысления реформаторами исламской традиции с целью осуществления всесторонней социальной, политической и культурной реформы исламских обществ Нового времени. В чем состоят

сильные и слабые стороны каждого из этих реформаторских путей. Чем можно объяснить их успех или же отсутствие одного?

2. В какой мере исламский модернизм и реформизм являются «рефлекторной реакцией» на вызовы западного колониализма и современности, а в какой естественным (и, следовательно, неизбежным) следствием их внутреннего развития? Иными словами, могло ли состояние модерна появиться независимо от вызовов, связанных с подъемом Запада и его колониальной экспансией в мусульманский мир?

3. В чем заключаются идеологические вызовы, брошенные мусульманам секулярными идеологиями, такими как либерализм, социализм/марксизм, сциентизм и национализм? Как мусульманская интеллигенция ответила на эти вызовы? Стали ли их ответы эффективными и почему?

Материалы для чтения:

1. *Knysh A. Islam in Historical Perspective // Renewal and Reform in Islam: The Emergence of Islamic Modernism and Reformism. P. 398–422.*
2. *Аль-Джаноби М. М. Философия современной мусульманской реформации. М., 2014.*
3. *Эспозито Дж. Ислам: Почему мусульмане такие? М., 2011. С. 244–339.*

Приложение 24 (Тема 25)

Вопросы к размышлению:

1. Какие идеологические, социальные и политические факторы привели к возникновению и широкому распространению социально-политического активизма во имя и от имени ислама?

2. Почему исламские/исламистские идеи и их практическое воплощение оказались столь привлекательными для различных социальных и возрастных групп, а также целых классов мусульманских обществ?

3. Распространение и популярность исламских движений и партий иногда объясняется желанием мусульманских трудящихся масс, буржуазии и интеллигенции ограничить почти беспредельную и часто деспотичную власть секулярного госаппарата в их обществах. Есть ли доля правды в таком объяснении повсеместного феномена политизации ислама?

Материалы для чтения:

1. *Knysh A. Islam in Historical Perspective // Islam as a Political Force and Vehicle of Opposition/Resistance. P. 424–453.*
2. *Малашенко А. В. Исламская альтернатива и исламский проект. М., 2006.*
3. *Добаев И. П. Исламский радикализм: генезис, эволюция, практика. Ростов-на-Дону, 2002.*
4. *Игнатенко А. А. Ислам и политика. М., 2004.*

Приложение 25 (Темы 26–27)

Вопросы к размышлению:

1. Мусульманские мыслители выступали и выступают с резкой критикой западной концепции модерна и его практических результатов в глобальном масштабе. Можно ли считать предлагаемые ими альтернативы развития мусульманских обществ осуществимыми в современных геополитических обстоятельствах?

2. Западные исследователи обращают внимание на то, что реформаторские программы либеральных мусульманских мыслителей зачастую привлекают гораздо меньше сторонников, нежели

идеи более радикальных, фундаменталистски настроенных проповедников-саляфитов. В чем причина такого явления?

3. Многие мусульманские мыслители Нового времени, рассмотренные в настоящем курсе, говорили и писали о совместимости демократии и идейного плюрализма с фундаментальными принципами исламской религии. В чем слабость и в чем сила их аргументов?

4. Что говорят современные мусульманские мыслители и общественные деятели о положении женщины в мусульманских обществах? Какие меры они предлагают для его улучшения или изменения? Осуществимы ли они в принципе и какие препятствия стоят на пути их осуществления?

Материалы для чтения:

1. *Knysht A. Islam in Historical Perspective // Islam Reinterpreted: Major Trends in Islamic Thought Today. P. 456–478.*
2. *Эспозито Дж. Ислам: Почему мусульмане такие? М., 2011. С. 150–170; 244–339.*

Приложение 26 (Тема 28)

Вопросы к размышлению:

1. Каковы социальные, политические и культурные факторы, обусловившие жизнеспособность и актуальность исламских/исламистских движений (как мирных, так и воинствующих) в современном мире? Почему религиозно-политические программы, предлагаемые лидерами этих движений, привлекательны для мусульман с порой весьма разным уровнем образования и социальным статусом?

2. Какую роль сыграло советское вторжение в Афганистан в возникновении ал-Каиды и глобального джихадизма в целом?

3. Какие факторы обусловили подъем радикального исламизма в Египте при Садате и Мубараке?

4. Пытаясь объяснить распространение радикальных, джихадистских тенденций в современном мусульманском мире, политологи нередко ссылаются на так называемый «закон непреднамеренных последствий». Что именно они имеют в виду?

Материалы для чтения:

1. *Knysht A. Islam in Historical Perspective // The Ideology and Practice of Globalized Jihadism. P. 482–499.*
2. *Knysht A. Islam and Arabic as the Rhetoric of Insurgency: The Case of the Caucasus Emirate // Studies in Conflict and Terrorism (Routledge), vol. 35 (2012). P. 315–337.*
3. *Кепель Ж. Джихад: экспансия и закат исламизма. М., 2004.*
4. *Малашенко А. В. Исламская альтернатива и исламский проект. М., 2006.*
5. *Религия и глобализация на просторах Евразии / под ред. А. В. Малашенко и С. Б. Филатова, 2-е изд., М., 2009.*
6. *Эспозито Дж. Ислам: Почему мусульмане такие? М., 2011. С. 207–243.*
7. *Добаев И. П. Исламский радикализм: генезис, эволюция, практика. Ростов-на-Дону, 2002.*
8. *Игнатенко А. А. Ислам и политика. М., 2004.*

Учебное издание

*Александр Дмитриевич Кныш,
Анна Игоревна Маточкина*

Ислам: история, культура и практика

Учебное пособие

Разработка и дизайн обложки: *Ю. В. Гребнева*

Редактор: *М. А. Антипов*

Корректор: *Л. Н. Анастасиади*

Техническое редактирование

и компьютерная верстка: *Г. А. Филичева*

Подписано в печать 00.11.2015. Формат 60 × 90 ¹/₁₆.
Печать цифровая. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 10,0.
Зак. № 00. Тираж 520 экз.

ISBN 978-5-905273-72-8



9 785905 273728

Издание подготовлено и отпечатано
в ФГБУ «Президентская библиотека имени Б. Н. Ельцина».
190000, Санкт-Петербург, Сенатская пл., 3



www.prlib.ru