ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК
INSTITUTE OF PHILOSOPHY
RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

ИРАНСКИЙ ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
IRANIAN INSTITUTE OF PHILOSOPHY

ФОНД ИБН СИНЫ
IBN SINA FOUNDATION

ISSN 2949-1126 (печатн.)
ISSN 3034-1841 (электр.)

Ишрак



Журнал
исламской философии

2026
Том IV
№ 1

Москва
2026

ISSN 2949-1126 (печатн.)
ISSN 3034-1841 (электр.)

Ишрак. Журнал исламской философии
2026. Т. 4. № 1

Главный редактор:
акад. А.В. Смирнов (Институт философии РАН, Москва)

Заместители главного редактора:
А.А. Лукашев, Ф.О. Нофал (Институт философии РАН, Москва)

Выпускающий редактор:
Вс.В. Золотухин (НИУ «Высшая школа экономики», Москва)

Редакционная коллегия:
А.А. Аликберов (Институт востоковедения РАН, Москва), Х. Ансари (Институт перспективных исследований, Принстон), С. ал-Бусклави (Университет Зайеда, Дубай), А.К. Бустанов (Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, Казань), Ф. Дафтари (Институт исмаилитских исследований, Лондон), А. Каеминия (Институт исследований исламской культуры и мысли, Тегеран), Г. Какаи (Ширазский университет, Шираз), Н.С. Кирабаев (Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы, Москва), Л.У.К. ван Лит (Утрехтский университет, Утрехт), Д.В. Микульский (Институт востоковедения РАН, Москва), О. Мир-Касимов (Институт исмаилитских исследований, Лондон), И.Р. Насыров (Институт философии РАН, Москва), Р.В. Псху (Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы, Москва), А.А. Рашад (Институт исследований исламской культуры и мысли, Тегеран), М.Дж. Рудгар (Институт исследований исламской культуры и мысли, Тегеран), Т.Г. Туманян (Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург), Е.А. Фролова (Институт философии РАН, Москва), Ж. Хатем (Университет Святого Иосифа, Бейрут), М.Я. Яхьяев (Дагестанский государственный университет, Махачкала)

Учредитель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук.

Издатель: ООО «Садра».

Периодичность: 2 раза в год. Выходит с 2023 г.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС 77 - 83320 от 19 мая 2022 г.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора.

При частичном или полном воспроизведении опубликованных материалов ссылка на журнал исламской философии «Ишрак» обязательна.

Ответственность за достоверность приведенных сведений несут авторы статей.

Номер подготовлен при участии научного отдела Фонда Ибн Сины.

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 508.

Тел.: +7 (495) 697-66-01

E-mail: ishraq_journal@mail.ru

Сайт: https://ishraq.iphras.ru/

© Институт философии РАН, 2026
© ООО «Садра», 2026

ISSN 2949-1126 (Print)
ISSN 3034-1841 (Online)

Ishraq. Islamic Philosophy Journal
2026. Volume 4. No. 1

Editor in Chief:
Andrey V. Smirnov (Institute of Philosophy, RAS)

Deputy Chief Editors:
Andrey A. Lukashev, Faris O. Nofal (Institute of Philosophy, RAS)

Executive Editor:
Vsevolod V. Zolotukhin (HSE University)

Editorial Board:
Alikber K. Alikberov (Institute of Oriental Studies, RAS), Hassan Ansari (Institute for Advanced Study), Said El Bousklaoui (Zayed University), Alfrid K. Bustanov (Institute of History named after Sh. Marjani, Tatarstan Academy of Sciences), Farhad Daftary (Institute of Ismaili Studies), Jad Hatem (Saint Joseph University of Beirut), Nur S. Kirabaev (RUDN University), Lambertus Willem Cornelis van Lit (Utrecht University), Dmitriy V. Mikulskiy (Institute of Oriental Studies, RAS), Ghasem Kakaie (Shiraz University), Orkhan Mir-Kasimov (Institute of Ismaili Studies), Ilshat R. Nasyrov (Institute of Philosophy, RAS), Ruzana V. Pskhu (RUDN University), Alireza Qaeminia (Research Institute for Islamic Culture and Thought), Ali Akbar Rashad (Research Institute for Islamic Culture and Thought), Mohammad Javad Rudgar (Research Institute for Islamic Culture and Thought), Tigran G. Tumanyan (Saint Petersburg State University), Evgeniya A. Frolova (Institute of Philosophy, RAS), Mukhtar Ya. Yahyayev (Dagestan State University)

Founder: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Publisher: Sadra Publishers.

Frequency: 2 times per year. First issue: January 2023.

The journal is registered by the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77 - 83320 on May 19, 2022.

All materials published in the "Ishraq. Islamic Philosophy Journal" undergo peer review process.

No materials published in "Ishraq. Islamic Philosophy Journal" can be reproduced, in full or in part, without an explicit reference to the Journal.

Statements of fact and opinion in the articles in "Ishraq. The Islamic Philosophy Journal" are those of the respective authors and contributors and not of "Ishraq. Islamic Philosophy Journal".

The issue was prepared with the participation of the Scientific Department of the **Ibn Sina Foundation**.

Editorial address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

Тел.: +7 (495) 697-66-01

E-mail: ishraq_journal@mail.ru

Website: https://ishraq.iphras.ru/

© Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 2026
© Sadra Publishers, 2026

В НОМЕРЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ

Е.А. Фролова. Картезианство в зеркале арабской философии середины XX в. 6
М.В. Кирчанов. Исламский модернизм в современной Индонезии (на примере идеологии «Мухаммадии» первой половины 2020-х гг.) . . 17
Вс.В. Золотухин. Философская апологетика Франсӣса ал-Маррāша 36

ПЕРЕВОДЫ

А.-З. Валиди. Взгляды Ибн Ҳалдӯна на будущее мусульманских государств (Вступительная статья, перевод с османско-турецкого языка и комментарии И.Р. Насырова) 48

КРИТИКА

Д.В. Овсянников. Современные мусульманские теологические подходы к феномену божественного откровения и сопричастия с ним. Отклик на: Divine Revelation and Communication: Contemporary Muslim Theological Approaches. Ed. by C. Turner. Berlin, London: Gerlach Press, 2025. 330 p. 75
Ю.Е. Федорова. Сахл ат-Тустарӣ и истоки суфийской герменевтики: размышления над русским переводом монографии Г. Бёверинга. Отклик на: Бёверинг Г. Мистическое видение экзистенции в классическом исламе. Кораническая герменевтика Сахла Тустари / Пер. с англ. А.В. Рыжова. М.: Номос, 2025. 182 с. 81

TABLE OF CONTENTS

CASE STUDIES

Frolova E. Cartesianism in the Mirror of Arab Philosophy of the Mid-20th Century 6
Kyrchanoff M. Islamic Modernism in Contemporary Indonesia ("Muhammadiyah" Ideology of the First Half of the 2020s) 17
Zolotukhin V. Francis al-Marrāš's Philosophical Apology of Religion. 36

TRANSLATIONS

Validi A.-Z. Ibn Ḫaldūn's views on the Future of the Muslim states (Introductory article, translation from Ottoman Turkish and commentaries by Ilshat R. Nasyrov) 48

CRITICISM

Ovsjannikov D. Modern Muslim Theological Approaches to the Phenomenon of Divine Revelation and Communion with It.
An Essay on: *Divine Revelation and Communication: Contemporary Muslim Theological Approaches*.
Ed. by C. Turner. Berlin, London: Gerlach Press, 2025, 330 pp. 75
Fedorova Yu. Sahl al-Tustarī and the Origins of Sufi Hermeneutics: Reflections on the Russian Translation of G. Böwering's Monograph.
An Essay on: Böwering, G. *Misticheskoe videnie ekzistentsii v klassicheskom islame. Koranicheskaya germenevtika Sakhla Tustari* [The Mystical Vision of Existence in Classical Islam. The Qur'anic Hermeneutics of Sahl al-Tustarī], trans. by A.V. Ryzhov. Moscow: Nomos Publishing House, 2025, 182 pp. (Russian Translation) . . 81

Ишрак. Журнал исламской философии
2026. Т. 4. № 1. С. 6–16
УДК 130.2

Ishraq. Islamic Philosophy Journal
2026, Vol. 4, No. 1, pp. 6–16
DOI: 10.21146/2949-1126-2026-4-1-6-16

ИССЛЕДОВАНИЯ

Е.А. Фролова

(*доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, Институт философии РАН;
Российская Федерация, 109240, Москва, Гончарная ул., д. 12, стр. 1;
e-mail: ea-frol@yandex.ru*)

КАРТЕЗИАНСТВО В ЗЕРКАЛЕ АРАБСКОЙ ФИЛОСОФИИ СЕРЕДИНЫ XX В.

Аннотация. Статья посвящена интерпретации философского наследия Рене Декарта в арабской интеллектуальной среде середины XX в. Основное внимание уделяется трем ключевым аспектам арабской рецепции картезианства. Во-первых, автор демонстрирует, что интерес к Декарту в арабских странах возник в эпоху формирования национального самосознания и поиска путей модернизации. Декарт воспринимался не только как «философ науки», но и как культурный символ, олицетворяющий связь между рационализмом, научным прогрессом и духовным развитием. Во-вторых, автор выделяет несколько стратегий интерпретации картезианства: одни мыслители видели в нем инструмент для технико-экономического развития, другие — платформу для синтеза рационализма и религиозной традиции, третьи — угрозу традиционным ценностям. В-третьих, исследователь анализирует, как арабские философы (в частности, Камāл Йӯсуф ал-Ḫāдж, Тавфӣḳ ал-Ḫакӣм, ʻУс̱мāн ʼАмӣн) переосмысливали ключевые понятия Декарта — *ego cogito ergo sum*, методологическое сомнение, дуализм души и тела — в контексте местных религиозных, культурных и идеологических задач. Особый интерес представляет анализ того, как картезианство использовалось для обоснования «идеологии синтеза» — попытки совместить западную научную рациональность с исламским наследием. Автор показывает, что арабские мыслители часто акцентировали нестрогость и дуализм Декарта, трактуя их не как слабость, а как преимущество учения, позволяющее «обойти» крайности материализма и атеизма. При этом историко-философский контекст возникновения идей Декарта зачастую игнорировался, а его учение превращалось в инструмент для решения современных идеологических проблем. Отдельно затрагивается проблема кризиса традиционной религиозной идеологии в арабском мире и роли картезианства в этом процессе. Отмечается, что, несмотря на попытки консервативных кругов критиковать Декарта как символ «буржуазного рассудка», многие интеллектуалы

видели в его философии средство переосмысления прошлого и модернизации исламской мысли.

Ключевые слова: картезианство, арабская философия, рационализм, модернизация, идеология синтеза, Декарт, ислам, культурный диалог, интеллектуальная история XX в.

Evgeniya A. Frolova

(*DSc in Philosophy, leading research fellow, Institute of Philosophy, RAS;*
bld. 1, 12, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation;
e-mail: ea-frol@yandex.ru)

Cartesianism in the Mirror of Arab Philosophy of the Mid-20th Century

Abstract. The article reviews interpretations of René Descartes' philosophical legacy within the mid-20th century Arab intellectual milieu. Primary attention is devoted to three key aspects of the Arab reception of Cartesianism. Firstly, the author demonstrates that interest in Descartes in the Arab world emerged during the period of national identity formation and the search for modernization paths. Descartes was perceived not merely as a "philosopher of science", but also as a cultural symbol embodying the connection between rationalism, scientific progress, and spiritual development. Secondly, the author identifies several strategies for interpreting Cartesianism: some thinkers viewed it as an instrument for technical and economic development, others as a platform for synthesizing rationalism and religious tradition, and yet others as a threat to traditional values. Thirdly, the researcher analyzes how Arab philosophers (notably Kamāl Yūsuf al-Ḥāǧ, Tawfīq al-Ḥakīm, and ʻUṯmān Amīn) reconceptualized Descartes's key concepts — *ego cogito ergo sum*, methodological doubt, and mind-body dualism — within the context of local religious, cultural, and ideological imperatives. Particular focus is given to analyzing how Cartesianism was employed to substantiate an "ideology of synthesis" — an attempt to reconcile Western scientific rationality with Islamic heritage. The author shows that Arab intellectuals frequently emphasized the non-rigidity and dualism in Descartes's thought, interpreting them not as weaknesses but as strengths of his doctrine, enabling a circumvention of the extremes of materialism and atheism. Meanwhile, the historical-philosophical context of the genesis of Descartes' ideas was often neglected, and his teaching was transformed into a tool for addressing contemporary ideological issues. The article separately touches upon the crisis of traditional religious ideology in the Arab world and the role of Cartesianism in this process. It is noted that despite attempts by conservative circles to criticize Descartes as a symbol of "bourgeois reason", many intellectuals saw in his philosophy a means for reinterpreting the past and modernizing Islamic thought.

Keywords: Cartesianism, Arab Philosophy, Rationalism, Modernization, Ideology of Synthesis, Descartes, Islam, Cultural Dialogue, 20th-Century Intellectual History.

Введение

И в наши дни арабские мыслители уделяют исключительное внимание философским учениям, обобщившим содержание духовного переворота, пережитого Западной Европой в XVI–XVII вв.; учениям, послужившим своего рода предтечей стремительного развития науки и техники в XVIII–XIX вв. Наиболее значительным из этих учений интеллектуалы региона считают философию Р. Декарта — родоначальника европейского рационализма, мыслителя, по-новому отрефлексировавшего методы математического анализа и впервые попытавшегося дать развернутую картину самосознания и внутреннего мира человека науки. Арабская философская литература о Декарте огромна; о нем пишут больше, чем о любом другом философе прошлого, больше, чем о любом современном мыслителе[1]. Отчасти это объясняется тем, что интеллигенция многих арабских стран наиболее тесно связана с французской культурой, а также тем, что европейская философия для нее — это в значительной степени именно французская философия. Но главная причина постоянного и живого интереса к картезианскому наследию состоит в другом. Для арабского Востока имя Декарта остается символом глубоко современной проблемы — проблемы поиска мировоззренческих предпосылок научно-технического прогресса.

Итак, философия Декарта стала предметом идеологической полемики, в ходе которой намечаются и обсуждаются пути культурного развития арабских стран. Для одних участников этой полемики картезианское философское наследие есть воплощение рационалистического духа, в усвоении которого они видят главное условие быстрого технико-экономического развития государств Востока. Других (и они составляют большинство) привлекает двойственность учения Декарта: оно воспринимается как удобная платформа для синтеза рационализма и религиозных убеждений, активности и созерцания, западной и восточной культур. Наконец, третьи (наиболее консервативные защитники старого) нападают на картезианство как на олицетворение «буржуазной цивилизации» и «буржуазного рассудка».

Интерес к Декарту в странах арабского Востока возник одновременно с пробуждением национального самосознания. Эта философия была созвучна умонастроению арабских мыслителей, предчувствовавших приближение исторических бурь, широкой борьбы за национальное освобождение. На раннем этапе развития национально-освободительной идеологии, в конце XIX —

[1] Отмечу, между прочим, степень разработанности исследуемой проблематики в современной философской историографии. Соотношение картезианства и арабской мысли автор этих строк описывала неоднократно; последнюю попытку обзора см. в: [Фролова, 2016, 133–137]. Обращает на себя внимание труд египетского коллеги ʾAḥмада ʿAṭиййи, ученика ʿUс̱мāна ʾAмīна (ум. 1978), к которому мы еще не раз вернемся ниже [ʿАтиййа, 1990]. См. также: [Балади].

начале XX в. (в своего рода «просветительский период»), Декарт привлекал внимание ученых своей рационалистической установкой, своей ориентацией на науку. В XIX в., пишет историк философии Ибрāхӣм Мадкӯр (ум. 1995), возникает движение за независимость, приверженцы которого с доверием и надеждой относились к современной науке: «Нет сомнения в том, что и философия испытала судьбу этого обновления», выразившегося в «могучем призыве к идейному освобождению и согласованию разума и традиций» [ал-Фикр, 1962, 364]. Подобно тому, как в XI в. сближение с Востоком породило в средневековой Европе теологическую критику, религиозную рефлексию, сближение культуры народов Востока с западной культурой на рубеже XIX–XX вв. привело к разрушению традиционной веры, к возникновению модернистских направлений в исламе, к возрождению в нем рационалистической тенденции, к попыткам согласовать, примирить ислам и христианство. Показательно, однако, что в это время рационализм Декарта привлекал арабских философов не как попытка создать научный метод, а скорее как общепросветительская идея, как вера в могущество разума, характерная, начиная со Средних веков, и для ряда представителей передовой арабской философии. Картезианство отвечало духу рационалистических интерпретаций ислама, стремлению к модернизации религии, в котором отразилось более широкое движение за обновление духовной жизни арабских народов.

Интерес интеллигенции к картезианству, обусловленный перечисленными выше факторами, в полной мере обнаружился к 1912–1913 гг., когда Л. Масиньон (ум. 1962) приступил к чтению курса по истории западной философской терминологии в каирском Народном университете (*ал-Джāми‘а ал-’ахлиййа*). В продолжение последующих двух десятилетий к трудам Декарта обращались писательница Майй Зийāда, публицисты ‘Алӣ ал-‘Анāнӣ и Ṭаха Ḥусайн [‘Атиййа, 1990, 29–47]. К слову, последнему довелось пережить настоящее «испытание Декартом»: так, представители исламского университета ал-’Азхар инициировали в прессе полноценную кампанию против Ḥусайна — «методического скептика», поставившего под сомнение аутентичность древнеарабской и раннеисламской литературы [Там же, 75–77]. В этот период наследием французского мыслителя увлекаются ‘У. ’Амӣн и Муḥаммад Ḥилмӣ (ум. 1969)[2].

После того как арабские страны обрели национальную независимость, отношение к философскому наследию Декарта изменилось; оно стало более сложным, противоречивым и многоплановым. Столкнувшись на практике с трудными проблемами освоения передового научно-технического опыта и организации образования, идеологи национально-освободительного движения

[2] Позже Ḥилмӣ защитит в Каирском университете магистерскую диссертацию «Субстанция у Декарта и Спинозы» (1932); научными руководителями ученого выступят А. Лаланд и Э. Брейе.

утратили наивные просветительские иллюзии, характерные для первых апологетов «картезианского скептицизма», под знаменем которого и популяризировалось творчество мыслителя. Они убедились, что для успешного просвещения масс недостаточно одной веры в разум, что просвещение есть прежде всего серьезнейшая социальная проблема. Также стало ясно, что метод Декарта не может быть непосредственно методом современной науки. Если говорить о современной «философии науки» в странах арабского Востока, то нельзя не заметить, что в ней превалируют скорее идеи Юма, Канта, Дьюи и Рассела. Учение же Декарта, начиная с 50-х гг., воспринимается прежде всего в качестве выдающегося культурно-исторического феномена. Декартом интересуются не как «философом науки», а как философским представителем цивилизации, из которой *выросла* современная наука. Интерес к картезианству, по существу, становится культурно-историческим: он отражает стремление разобраться в чужеродном духовном развитии, в противоречиях и коллизиях европейской буржуазной культуры.

Именно в этом значении — как символ европейской цивилизации — картезианство становится предметом наиболее острой полемики. С одной стороны, учение Декарта — знамя проповедников откровенно западной ориентации, а также сторонников сближения с европейской культурой, понимающих социальный вред изоляционистской политики фанатичных приверженцев «традиций». С другой стороны, оно подвергается резкой критике традиционалистов, выражающих противоположную позицию; они указывают изъяны западной культуры и рассматривают Декарта как мыслителя, в какой-то степени ответственного за пороки, сопутствующие европейскому прогрессу: «материализацию» жизни, забвение ценности человека, упадок религии и духовности и т.д. Отношение к Декарту приобретает тем самым идеологический, а в известной мере — и политический оттенок [Фролова, 2016, 136][3].

Однако наибольшая часть арабских мыслителей XX в. в споре о Декарте стремилась занять «срединную», компромиссную позицию. В целях решения проблемы культуры они считают необходимым использовать достижения Запада, но сохранить национальные традиции, соединить западную науку и восточную «духовность», интенсифицировать начавшийся ранее процесс модернизации ислама. Ислам, с их точки зрения, «должен по-новому, реалистически отнестись к индустриальной цивилизации и основательно заняться земными проблемами» [Lahbabi, 1964, 117]. «Сам ислам может омолодиться с помощью картезианских ценностей. Этот медленно совершающийся синтез, несомненно, ускорится, если мы научимся рассматривать проблемы в научном духе»

[3] В этом направлении критиковал картезианство и современный мыслитель С. ал-Аẓм, полагающий, что концепция «очевидности» грозит исламским традиционалистам окончательным разрывом с историческим исламом [Al-Azm, 1993].

[Bennabi, 1954, 153]. Этим объясняются поиски аналогичных тенденций в западной и восточной мысли.

В самой философии Декарта некоторые арабские мыслители ищут элементы, позволяющие развивать его учение в иррационалистическом ключе. При этом используются уже имеющиеся в западной философии (у Сартра и Ясперса) соответствующие трактовки картезианства. В то же время пробуждается интерес к собственному историко-философскому и научному наследию, к возрождению утраченных традиций рационализма и научного мышления, получивших у народов Ближнего и Среднего Востока мощное развитие в Средние века. В этих условиях картезианство уже не представляется чем-то принципиально новым для восточной философии, так как и «прежняя арабская мысль знала доктрину, провозглашенную Декартом» [ал-Джунди, 1962, 144][4].

Широкое распространение «синтетических» учений, «материалистически-спиритуалистических» теорий — явление, характерное не только для арабских, но и для других восточных стран, — оказало значительное влияние на направление историко-философского исследования. Арабские историки философии с особым интересом стали относиться к дуалистическим учениям. В центре внимания ближневосточных коллег оказались те разделы картезианства, где рационализм граничит с интуитивизмом, растворяется в непреодоленных представлениях схоластической философии. В реальной истории эта непоследовательность явилась следствием принципиальной незавершенности декартовского учения. Арабские же мыслители приняли его как сложившуюся, окончательную культурную форму, как самодовлеющий духовный феномен, выхваченный из более широкого контекста научного, культурного и социального развития. Противоречия и дуализм Декарта воспринимаются в итоге как выражение высшей мудрости, которую западная цивилизация (к несчастью для себя) в дальнейшем утратила.

Яркий пример культурно-исторического подхода к наследию Декарта — произведения представителя «идеологии синтеза», ливанского философа Камāла Йӯсуфа ал-Ḥāджа (ум. 1976), неоднократно возвращавшегося к теоретической проработке картезианского *ego cogito ergo sum*. Как известно, эта формула имела у Декарта методический смысл и выражала основную направленность его теории — поиск критерия достоверности, позволяющего превратить знание в базирующуюся на доказательствах систему. Выдвижение на первый план проблемы критерия достоверности — одна из главных заслуг Декарта. Можно

[4] Интересно, что эта интуиция арабских философов впоследствии получила текстологическое развитие: согласно ряду современных исследователей, библиотека Декарта включала том «Избавляющий от заблуждения» (*ал-Мунḳиз мин аḍ-ḍалāл*) ’Абӯ Ḥāмида ал-Ḡазāлӣ (ум. 1111), по-видимому, учтенный при работе над знаменитым «Рассуждением о методе» [ал-Факих, 2023, 101].

согласиться с тем, что «очевидность», которую сам Декарт склонен был считать логической очевидностью, в действительности находилась где-то на стыке мысли и чувства. Более того, многие утверждения Декарта (например, его ссылка на очевидный характер существования Бога) свидетельствовали о том, что сфера безусловных достоверностей в картезианстве еще недостаточно четко отличается от субъективного восприятия. Но для прогресса науки уже само требование строгой доказательности, предельной очевидности имело непреходящее значение.

Однако эта историческая сторона проблемы мало интересует К.Й. ал-Ḫāджа [ал-Хадж, 1956; ал-Хадж, 1958]. В частности, он оставляет без внимания вопрос о том, какое место занимает философия Декарта в сложном движении от первых, еще сугубо абстрактных формулировок рационализма к его современной форме. Рационализм для ал-Ḫāджа — уже готовая духовная форма, отмеченная «плюсами» и «минусами», которую можно принять или не принимать в зависимости от желания или от потребности. Нетрудно убедиться в том, что ливанский философ смягчает остроту и принципиальность проблемы, обусловившей современный интерес к Декарту. Он отказывается замечать, что восприятие рационально-теоретического подхода к миру как непременной составной части мировоззрения в целом является для современного Востока вопросом жизненной важности, а не делом произвольного выбора. Приверженцы этого подхода хотели бы принять науку и технику без обосновывающего их мировоззрения, они рассекают живое историческое единство науки и рационалистической философии, рассматривая первую как свод практически необходимых рецептов, а вторую — как своего рода этническую особенность Запада [ал-Хабаши, 1960, 97].

Впрочем, ал-Ḫāдж отмечал: Декарт вернул мыслящему индивиду надежду на онтологическое, а не этико-эпистемическое «преображение». Согласно ливанскому мыслителю, Картезий открыл перед личностью «очевидность», превосходящую любое сомнение, — сферу подлинной свободы, в которой «растворяется всякая частность». *Cogito*, продолжает он, есть «реальность, лишенная сомнений», простор, освобождающий разум от условностей диалектического рассуждения о партикуляриях. Конец сомнения знаменует также начало «сущностного», сверхпредметного мышления, «озарения», невозможного без «неразумного» — иррационального начала, по мнению ал-Ḫāджа, включенного Декартом в пресловутое *cogito* [ал-Хадж, 1958, 214; Фролова, 2016, 135–136].

Как известно, Декарт стремился к тому, чтобы в условиях господствовавшего в его эпоху религиозного мировоззрения обеспечить возможность для развития научно-рационалистических представлений о действительности. Во многом такая позиция близка позиции средневековых мусульманских рационалистов. Однако современные единоверцы Авиценны ставят перед собой другую задачу: из учения Декарта они заимствуют только факт признания им

религии. Теологические взгляды Декарта интересуют этих философов только как свидетельство того, что он как «философ науки» был непоследователен, что он, собственно, и не был «философом науки». Многие положения картезианства, в действительности представлявшие собой уступку религии, выдаются за пророческие предостережения, за аргументы, якобы выдвигавшиеся Декартом против «крайнего рационализма и атеизма». В итоге недостаточно последовательный защитник научного рационализма превращается в его дальновидного критика, а неизжитые элементы теории «двойственной истины» выдаются за провозвестие самой идеологии «синтеза».

> Разум, — пишет крупный египетский философ Тавфӣḳ ал-Ḥакӣм, — применим только в доказательстве бытия Бога; во всех других религиозных вопросах он помеха. Те, кто прибегает к помощи разума и его категорий, не укрепляют веру, а только приносят ей вред. Для веры нет доказательства, которое пришло бы в нее извне [ал-Хаким, 1955, 15].

Исходные тезисы декартовской философии не раз подвергались иррационалистической интерпретации; это можно видеть на примере философии Мен де Бирана, Бергсона, а также современных экзистенциалистов. Ал-Ḥа̄дж подхватывает положение де Бирана о том, что всякая мысль уже есть действие и что именно в категории действия следует видеть подлинный аналог декартовского *cogito*. Еще Гассенди отмечал, что вывод «я существую» может вытекать не только из «я мыслю», но и из любого моего действия. «Я мыслю» может охватывать любые проявления сознания вплоть до смутных настроений, если только в них проявляется субъективная активность. Эта неопределенная, расширительная трактовка мышления как нельзя больше устраивает арабских мыслителей, пытающихся соединить разум и религиозную веру.

Те же самые тенденции, те же попытки использовать незрелость картезианского рационализма мы обнаруживаем и в распространенном на Востоке истолковании декартовского «сомнения». Категория «сомнения», выдвинутая Декартом, помогает нынешним противникам традиционализма отстаивать необходимость критического отношения к прошлому, к его наследию, необходимость подражания духу прошлого, а не его букве. Сомнение — деятельность разума, охраняющая нас от скатывания в пропасть исторических суеверий. «Я не осуждаю разум, — писал Т. ал-Ḥакӣм, — за то, что он сомневается, ибо сомнение, то есть движение, — характерная черта разума. Если ум перестает сомневаться… он парализует свою работу, исчерпывает свое назначение» [Там же, 19]. Однако методическое сомнение представляется арабским идеологам слишком радикальным, слишком опасным по своим последствиям; от этого сомнения можно избавиться, если опереться на другую основу, нежели разум, ибо «сомнение не возникает ни на какой другой основе, кроме как на основе мысли» [ал-Хадж, 1958, 101]. Таким образом, читатель снова

подводится к мысли о спасительном характере чувства, «сердца». «Сердце находит удовлетворение без каких-либо доказательств. В мире сердца и веры в них нет нужды… Сердце не сомневается, так как оно не размышляет… оно чувствует» [ал-Хаким, 1955, 19]. Вряд ли стоит специально доказывать, что это — вовсе не язык Декарта, не его образ мыслей, что учение Декарта в данном случае истолковывается под углом зрения вполне определенных практических и идеологических задач.

Близкий к описанному выше — но куда более оригинальный — взгляд на творчество Декарта отстаивал и ʻУ. ʼАмӣн. Последний сознательно противопоставил картезианство «новомодному» философскому течению, овладевшему умами арабских интеллектуалов, — «экзистенциализму» (*вуджӯдиййа*). По мнению ʼАмӣна, его современники предпочитают «ложное» обращение к своим «Я», к внутренней (*джуввāниййа*) своей эмоциональной жизни, декартовскому вниманию к строгой мысли, к сомнению, «очищающему» простор мышления от избыточных аффектаций [Фролова, 2016, 77–78]. С одной стороны, «метод» Декарта, согласно ʼАмӣну, есть подлинная экзистенциальная потребность индивида, укорененная в действии, — действии, значимом как психологически, так и социально. Ввиду этого писатель увязывает философский проект Картезия с реформистским проектом Муḥаммада ʻАбдо (ум. 1905), перу которого якобы принадлежат многочисленные рукописные маргиналии к «Медитациям» [ʻАтиййа, 1990, 133]. С другой стороны, сомнение подводит субъекта к *cogito*, которое, продолжает ʼАмӣн, не представляет собой ни инструмента, ни абстрактного, «пустого» пространства «духовной свободы» ал-Ḥāджа. Напротив, *cogito* есть единственное «место» обнаружения «Я», исток языка, сочетающего теорию и праксис. Язык, таким образом, интерпретируется ʼАмӣном как предмет и осуществление *cogito*, как средство трансцендирования от биологического или материального бытия к бытию истинному, «внутреннему» [Там же, 136–137][5].

Приведенные выше рассуждения арабских «иррационалистов» — признак своеобразного кризиса традиционной религиозной идеологии, явления, о котором лишь немногие арабские мыслители решались говорить в полный голос. «Бог умирает на Востоке», — прямо заявлял ливанский философ Рене ал-Ḥабашӣ [ал-Хабаши, 1960, 151]. «Мы являемся свидетелями деисламизации рабочих масс», — вторил ему марокканский философ Муḥаммад Лахбаби [Lahbabi, 1964, 104]. Именно этот процесс, нашедший наиболее яркое отражение в развитии различных модернистских течений внутри ислама как средства решения религиозного вопроса, острого для ряда арабских сообществ,

[5] В этих утверждениях ʼАмӣна ʼА. ʻАṭиййа небезосновательно прослеживает влияние концепции Н. Хомского, к которой египетский мыслитель постоянно обращался в процессе подготовки к лекциям по философии языка (1966).

делает философию Декарта (в том числе и его размышления о Боге и религии) действительно актуальной в современной ситуации. Этот процесс осознается и отображается большинством арабских философов, разделяющих изученную нами идеологию «синтеза». Кризис религии выдается ими за новую форму ее имманентного, внутреннего развития, за такую стадию в процессе совершенствования религиозного мировоззрения, которой не знала западная культура. Они считают, что в европейских странах существовали лишь намеки на эту «мудрую» позицию религиозной мысли, позволяющую усвоить науку без материализма и атеизма, совместить знание и веру. Дуализм Декарта, особенно ясно проявившийся именно в его рассуждениях на теологические темы, и принимается за один из таких намеков, за не реализованное в условиях Запада философское предначертание. Вневременное содержание декартовской философии усматривается как раз в тех ее аспектах, которые в действительности имели преходящее, сугубо историческое значение. Декартовское наследие подвергается весьма своеобразной модернизации: оно пропускается через фильтр сегодняшней идеологии «синтеза» — идеологии, порожденной значительными сдвигами в религиозно-философском дискурсе в арабских странах.

Список использованных источников и литературы

‘Атиййа, 1990 — *‘Aṭиййа ’А.* Ад-Дīкāртиййа фī ал-фикр ал-‘арабиий ал-му‘āṣир. Каир: Дāр аṣ-ṣаḳāфа, 1990. 348 с.

Балади — *Баладī Н.* Дīкāрт. Каир: Дāр ал-ма‘āриф, б.г. 222 с.

Ал-Джунди, 1962 — *Ал-Джундī ’А.* Ал-Фикр ал-‘арабиий ал-му‘āṣир. Каир: Мактабат ар-рисāла, 1962. 647 с.

Ал-Факих, 2023 — *Ал-Фаḳīх Б.М.* Ал-Манхадж аш-шаккиий байна ал-Мунḳиз мин ад-далāл ли-л-Ғазāлī ва Маḳāл ‘ан ал-минхāдж ли-Дīкāрт // ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE. 2023. Vol. 10. № 12. P. 81–107.

Ал-Фикр, 1962 — Ал-Фикр ал-фалсафиий фī ми’ат ‘āм. Бейрут: ал-Джāми‘а ал-’амирīкиййа, 1962. 458 с.

Ал-Хабаши, 1960 — *Ал-Ḫабашī Р.* Ḫадāрату-нā ‘алā ал-муфтараḳ. Бейрут: ан-Надва, 1960. 264 с.

Ал-Хадж, 1956 — *Ал-Ḫāдж К.Й.* Ринех Дīкāрт ’Абӯ ал-фалсафа ал-ḫадīṣа. Бейрут: Дāр ал-ḫайāт, 1956. 268 с.

Ал-Хадж, 1958 — *Ал-Ḫāдж К.Й.* Мин ал-джавхар ’илā ал-вуджӯд. Бейрут: ал-‘Увайдāт, 1958. 228 с.

Ал-Хаким, 1955 — *Ал-Ḫакīм Т.* Ат-Та‘āдулиййа. Каир: Мактабат ал-Āдāб, 1955. 144 с.

Фролова, 2016 — *Фролова Е.А.* Дискурс арабской философии. М.: ООО «Садра», ЯСК, 2016. 312 с.

Al-Azm, 1993 — *Al-Azm S.* Islamic Fundamentalism Reconsidered: a Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches. Durham: Duke University Press, 1993. 55 p.

Bennabi, 1954 — *Bennabi M.* Vocation de l'Islam. Paris: Seuil, 1954. 167 p.
Lahbabi, 1964 — *Lahbabi M.-A.* Le personnalisme musulman. Paris: Presses Universitaires de France, 1964. 154 p.

References

Al-Azm, S. *Islamic Fundamentalism Reconsidered: a Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches*. Durham: Duke University Press, 1993, 55 pp.
Alfakih, B.M. "Al-Manhaǧ al-šakkī bayna al-Munqiḏ min al-ḍalāl li-l-Ġazālī wa Maqāl ʻan al-minhāǧ li-Dīkārt" [The Method of Doubt in the Context of al-Ghazali's al-Munqidh min al-ḍalāl and Descartes' Discourse on the Method]. In: *ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE*, 2023, vol. 10, no. 12, pp. 81–107. (In Arabic)
ʻAṭiyyah, 'A. *Al-Dīkārtīyyah fī al-fikr al-ʻarabī al-muʻāṣir* [Descartes' Teachings in Contemporary Arab Thought]. Cairo: Dār al-ṯaqāfah, 1990, 348 pp. (In Arabic)
Baladī, N. *Dīkārt* [Descartes]. Cairo: Dār al-maʻārif, 222 pp. (In Arabic)
Bennabi, M. *Vocation de l'Islam*. Paris: Seuil, 1954, 167 pp.
Al-Fikr al-falsafī fī mi'at ʻām [Philosophical Thought in the Last Hundred Years]. Beirut: al-Ǧāmiʻah al-amirīkīyyah, 1962, 458 pp. (In Arabic)
Frolova, E.A. *Diskurs sovremennoy arabskoy filosofii* [The Discourse of Modern Arab Philosophy]. Moscow: "Sadra" publ., YaSK, 2016, 312 pp. (In Russian)
Al-Ǧundī, ʻA. *Al-Fikr al-ʻarabī al-muʻāṣir* [Arab Contemporary Thought]. Cairo: Maktabat al-risālah, 1962, 647 pp. (In Arabic)
Al-Ḥabašī, R. *Ḥaḍāratu-nā ʻalā al-muftaraq* [Our Civilization on Crossroads]. Beirut: al-Nadwah, 1960, 264 pp. (In Arabic)
Al-Ḥāǧ, K.Y. *Min al-ǧawhar 'ilā al-wuǧūd* [From Essence to Being]. Beirut: al-ʻUwaydāt, 1958, 228 pp. (In Arabic)
Al-Ḥāǧ, K.Y. *Rīneh Dīkārt 'abū al-falsafah al-ḥadīṯah* [Rene Descartes: the Father of Modern Philosophy]. Beirut: Dār al-ḥayāt, 1956, 268 pp. (In Arabic)
Al-Ḥakīm, T. *Al-Taʻāduliyyah* [The Theory of Balance]. Cario: Maktabat al-Ādāb, 1955, 144 pp. (In Arabic)
Lahbabi M.-A. *Le personnalisme musulman*. Paris: Presses Universitaires de France, 1964, 154 pp.

Ишрак. Журнал исламской философии
2026. Т. 4. № 1. С. 17–35
УДК 94:323(594)

Ishraq. Islamic Philosophy Journal
2026, Vol. 4, No. 1, pp. 17–35
DOI: 10.21146/2949-1126-2026-4-1-17-35

М.В. Кирчанов

(*доктор исторических наук, доцент, ФГБОУ ВО «Воронежский государственный университет»; Российская Федерация, 394000, Воронеж, Университетская пл., д. 1; e-mail: maksym_kyrchanoff@hotmail.com*)

ИСЛАМСКИЙ МОДЕРНИЗМ В СОВРЕМЕННОЙ ИНДОНЕЗИИ (НА ПРИМЕРЕ ИДЕОЛОГИИ «МУХАММАДИИ» ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ 2020-Х ГГ.)

Аннотация. Статья анализирует восприятие концептов современности в современной интеллектуальной традиции ислама в Индонезии. Новизна исследования состоит в комплексном и сравнительном анализе восприятия современности в современном мусульманском интеллектуальном дискурсе индонезийского социума. Методологически статья основана на принципах, предложенных в интеллектуальной истории, что позволяет воспринимать мусульманских интеллектуалов, вовлеченных в изучение проблем современности, как воображаемое сообщество, а их идеи — как изобретенные традиции. В статье проанализированы восприятие концепта «современность» в текстах индонезийских мусульманских интеллектуалов, попытки последних выявить и определить основные признаки современности как исторического и культурного состояния, а также направления и особенности трансформации и развития концепта «современность» в актуальной мусульманской мысли Индонезии. Предполагается, что мусульманские интеллектуалы вносят существенный вклад в процессы модернизации индонезийского общества, поскольку анализ проблем современности фактически легитимирует процессы политической и социальной модернизации и трансформации. В выводах автор отмечает, что, во-первых, появление и развитие концептов современности в индонезийском мусульманском интеллектуальном дискурсе стало результатом внешних колониальных и постколониальных влияний; во-вторых, мусульманские интеллектуалы конструируют и предлагают интерпретации современности, интегрированные одновременно в трансплантированный светский дискурс западной науки и интеллектуальные традиции ислама; в-третьих, концепты современности в теориях индонезийских мусульманских мыслителей инструментализированы, а их анализ связан с общими рациональными предпосылками модернизационной модели развития общества.

Ключевые слова: Индонезия, ислам, интеллектуальное сообщество, мусульманские интеллектуалы, восприятие современности, модерн и антимодерн, секуляризация, модернизм, традиционализм.

Maksym W. Kyrchanoff

(*DSc in History, associate professor, Voronezh State University;*
1, Universitetskaya Sq., Voronezh, 394000, Russian Federation;
e-mail: maksym_kyrchanoff@hotmail.com)

Islamic Modernism in Contemporary Indonesia ("Muhammadiyah" Ideology of the First Half of the 2020s)

Abstract. This article aims to analyse perceptions of modernity within contemporary Islamic intellectual traditions in Indonesia. The novelty of this study lies in its comprehensive and comparative analysis of the various visions and perceptions of modernity within contemporary Muslim intellectual discourse in Indonesian society. The principles of intellectual history proposed here allow us to view Muslim intellectuals engaged in the study of modernity-related issues as an imagined community and their ideas as an invented tradition. These principles form the methodological core of the article. The article analyses: the perception of the concept of "modernity" in Indonesian Muslim intellectual texts; attempts by Muslim intellectuals to identify and define the main features of modernity as a historical and cultural state; the directions and features of the transformation and development of the concept of "modernity" in contemporary Muslim thought in Indonesia. The author assumes that Muslim intellectuals make a significant contribution to the modernisation of Indonesian society since analysing the problems of modernity actually legitimises the processes of political and social modernisation and transformation. The author's main conclusions are as follows: 1) The emergence and development of the concept of modernity in Indonesian Muslim intellectual discourse was influenced by external colonial and postcolonial factors; 2) Muslim intellectuals constructed and offered visions and perceptions of modernity, integrating them simultaneously into the transplanted secular discourse of Western science and rational knowledge, and the intellectual traditions of Islam; 3) The concepts of modernity in the intellectual imagination of Indonesian Muslim thinkers are instrumentalised, and their analysis is linked to the general rational premises of the modernisation model of social development.

Keywords: Indonesia, Islam, Intellectual Community, Muslim Intellectuals, Interpretations of Modernity, Modernity and Anti-Modernity, Secularization, Modernism, Traditionalism.

В современном мире Индонезия остается самой густонаселенной мусульманской страной и принадлежит к числу динамично развивающихся государств. Ислам в Индонезии обладает значительной спецификой и уникальными характеристиками; в частности, внимания исследователя заслуживает возникновение и развитие такого феномена, как «ислам Нусантары». Индонезийская умма (исламская община) обладает значительным адаптивным потенциалом, оперативно реагирует на разного рода вызовы и угрозы современности, развивая собственную систему образования, представленную исламскими университетами, и параллельно конституируя внутренне гетерогенную интеллектуальную традицию.

Индонезийские мусульмане и интеллектуалы объединены в ряд общественных организаций. Среди этих объединений особую роль играют группы, связанные с развитием и функционированием исламской философии. В Индонезии динамично развиваются теологические дисциплины — в первую очередь коранистика и исламская экономика. Несмотря на приверженность мусульман Индонезии традиционному суннизму, индонезийские философы уделяют значительное внимание проблемам адаптации ислама, его реакции и способности реагировать на внешние и внутренние вызовы и угрозы. Как следствие, индонезийские мыслители пытаются предложить оригинальную теоретическую проработку понятия «современность», равно как и убедительный анализ процессов модернизации и глобализации.

В представленной статье автор репрезентует восприятие феномена современности в рамках актуального мусульманского дискурса в Индонезии; для этого он обращается к идеям, предлагаемым общественной организацией «Мухаммадия» — одной из наиболее влиятельных индонезийских модернистских групп. Мы попытаемся изучить восприятие современности интеллектуалами «Мухаммадии», выявить основные признаки и характеристики современности, выделяемые активистами движения, а также определить особенности трансформации концепта «современность» в актуальной мусульманской мысли Индонезии.

Методологически представленная статья основана на достижениях современной междисциплинарной историографии, которая ограничивается интеллектуальной историей. Выбранная методология позволяет анализировать искания и идеи современных индонезийских мусульманских мыслителей через призму теории изобретения традиций. С учетом конструктивистских позиций идея современности в политической мысли индонезийской уммы может быть описана как форма изобретения традиции, а сам концепт «современность» — как одна из многочисленных изобретенных традиций, конструкт, предлагаемый и продвигаемый современными индонезийскими теологами и публицистами.

Изучая восприятие современности в актуальном мусульманском индонезийском дискурсе, во внимание также следует принимать интерпретационный

потенциал концепций модернизации и секуляризации. Последние могут стать полезным инструментом в ходе анализа того, каким образом интеллектуалами-мусульманами конструируются образы современности в обществе, по-прежнему остающемся, несмотря на активную глобализацию и включенность Индонезии в процессы международной экономики, преимущественно мусульманским. В целом использование описанных выше междисциплинарных подходов для изучения деятельности мусульманского сообщества, представители которого, в большей или меньшей степени, сфокусированы на анализе проблем современности, вероятно, позволит описать процесс дистанцирования сложившихся в Индонезии исторически детерминированных форм политического мышления от тех социальных и культурных ландшафтов, в пределах которых вынуждены пребывать современные индонезийские мусульманские мыслители.

Ислам и современность: «прогрессивный ислам» в Индонезии

Несмотря на то, что формально Индонезия — мусульманская страна, фактически ислам в этом государстве в значительной степени фрагментирован и характеризуется идейным разнообразием. Х. Абудин Ната, индонезийский эксперт, выделяет двенадцать версий исламской мысли в современной Индонезии, включая фундаменталистский, теолого-нормативный, эксклюзивный, рациональный, реформистский, актуальный, контекстуальный, эзотерический, традиционалистский, модернистский, культурный и инклюзивно-плюралистический ислам [Ichwan, 2012]. Среди этих течений особое место занимает модернизм, аккумулирующий значительный интерес современных мусульманских интеллектуалов, на что указывает сформулированная ими дилемма «модернизировать ислам или исламизировать модерн?» [Suaidi, 2014, 52]. Публикации на тему «ислам и модерн» / «ислам и современный мир» регулярно появляются на специализированных порталах и интернет-ресурсах, представляя разрозненные попытки ответа на заявленный выше вопрос-дилемму. Активное участие в обсуждении этой темы принимают и представители крупнейших мусульманских общественных организаций, к которым относится «Мухаммадия». Комментируя отношение ислама к современности, Субхан, один из спикеров движения, подчеркивает, что «тема ислама и модернизма является актуальной во все времена» [Islam dan Modernisme, 2021], а сам модернизм стал основой мусульманского политического, культурного и интеллектуального дискурса.

В такой ситуации интеллектуалы современной Индонезии, признавая важность современности и фактически неизбежность ее наступления, склонны воспринимать продвигаемый ими исламский модернизм не просто и не только как движение или концепцию, «стремящуюся к интеграции благородных ценностей ислама в западные ценности, считающиеся более современными»

[Hakim et al., 2023, 21], но и как проявление широких адаптивных возможностей уммы, которые ставят ее в более выгодное положение в сравнении с католицизмом и протестантизмом, поскольку те уже не имеют внешних идеологических стимулов. В то же время ислам вынужден конкурировать с христианскими конфессиями, что вынуждает его адептов более оперативно реагировать на вызовы современности и секуляризации [Silaen et al., 2024]. Неслучайно интеллектуалы в Индонезии стремятся синтезировать идеи ислама и принципы современности, полагая, что модернизация необязательно должна быть обусловлена отказом от религии, но вполне может ограничиваться «рационализацией, т.е. попытками рационально осмыслить происходящее, что не означает вестернизации» [Suaidi, 2014, 51]. Именно поэтому, комментируя особенности модернистского проекта в индонезийских контекстах, Субхан связывает проект современности с традиционными индонезийскими ценностями и выделяет три его компонента, включая «индивидуализм» в организации повседневной жизни человека, «разум и научность» в области знания и «секуляризацию» в сфере политики [Islam dan Modernisme, 2021]. Вместе с тем теоретики «Мухаммадии» стремятся избегать понятия «исламский модернизм», описывая некий «прогрессивный ислам», системными характеристиками и качествами которого, по их мнению, являются «мир, терпимость, открытость, неприятие насилия, войны и любых форм несправедливости» [Tempatkan Islam, 2022].

Сама программа «прогрессивного ислама» не вполне оригинальна. Впервые она была сформулирована индонезийским социологом Суджоно Суканто в начале 70-х гг. XX в. Суканто фактически трансплантировал основные положения западной социологии модернизации в индонезийский интеллектуальный контекст, адаптировав последние под запросы государства, большая часть населения которого исповедовала ислам. Суканто выделил несколько характеристик проекта современности: необходимость ориентироваться на современные, а не устаревшие идеи; динамичную и активную, а не выжидательную позицию гражданина; открытое отношение к науке и ее принятие; ориентацию на личные достижения; принцип «личные цели первичны, групповые — вторичны» [Soekanto, 1970, 357]. С некоторыми коррективами и иначе расставленными акцентами на социальной справедливости и большей роли уммы в целом построения Суканто были позитивно восприняты сторонниками исламского модернизма и использованы ими в ходе «переизобретения» проекта современности.

Само появление «прогрессивного ислама» связывается с ранней историей «Мухаммадии» [Formula Islam Berkemajuan, 2022], что наделяет его качествами адаптивности, необходимыми, чтобы противостоять традиционалистам или неофундаменталистам. Последние, как полагают индонезийские мусульманские интеллектуалы, чересчур идеологизированны, склонны к текстуализму,

игнорированию контекстов, стремятся практиковать реставрационизм, проявлять гипертрофированный интерес к Корану и Сунне, что ведет к вербализму — излишнему доверию лидерам, которые могут быть лишены образования, но зато строго следуют традиции [Posisi Pandangan Islam, 2022]. Комментируя особенности «прогрессивного ислама», его теоретики полагают, что такая форма религиозности глубоко *современна*, так как «прогрессивный ислам одновременно практичен и глобален, не привязан к какой-либо конкретной культурной или национальной принадлежности, но адаптируется к своему местоположению и инклюзивен, преодолевая глобальные границы» [Islam Berkemajuan, 2022]. Последнее, впрочем, не мешает его идеологам интегрировать в дискурс исламской интеллектуальной мысли такие «политические проблемы, как национализм, демократия, гражданские права, социальная справедливость» [Hakim et al., 2023, 22], — если и не заимствованные из западных теорий, то воспринятые в западной системе координат.

Интеллектуалы, связанные с «Мухаммадией», уделяют значительное внимание продвижению и популяризации концепта «прогрессивный ислам». Бахтияр Дви Курниаван, один из функционеров движения, полагает, что прогрессивный ислам — это не просто ислам, склонный воспринимать современность, но религия, представляющая «чистое исламское учение… исламский реформизм, основанный на очищении исламских учений». В числе сильных сторон прогрессивного ислама называются склонность к проповеди «современных и умеренных исламских учений, адаптированных к современности, прогрессу и динамизму» [Islam Berkemajuan Inspirasi, 2021]. Такие интеллектуальные упражнения функционеров «Мухаммадии» позволяют им фактически ставить знак равенства между «исламом вообще» и «прогрессивным исламом». Как следствие, в рамках индонезийского интеллектуального дискурса утвердилось восприятие ислама как религии, никак «не ограничивающей современный прогресс» [Fauzi, Rozali, 2024, 42].

Итак, в рамках описанной выше системы координат продвигаемый прогрессивный ислам начинает восприниматься не как модернистское течение, но как «изначальный» ислам, что позволяет характеризовать его как «религию, содержащую прогрессивные ценности, способствующие построению высшей цивилизации и превращению ее в благословение для вселенной» [Islam Berkemajuan Inspirasi, 2021]. Подобная риторика со стороны руководства «Мухаммадии» указывает на то, что движение относительно эффективно использует потенциал современного интеллектуального дискурса, адаптируя под свои запросы и потребности, в зависимости от ситуации, широкий спектр идей — от сциентизма до политического либерализма, подчеркивая, что прогрессивный ислам

> без какой-либо дискриминации отстаивает достоинство как мужчин, так и женщин, выступает против войны, терроризма, насилия, угнетения,

> отсталости, коррупции, злоупотребления властью, преступлений против человечности, эксплуатации природы и различных видов зла, позитивно взращивая добродетели, охватывающие многообразие этнических групп, рас, групп и культур человечества на Земле [Islam Berkemajuan, 2022].

Исламский модернизм в Индонезии

В этом контексте «прогрессивный ислам» в Индонезии, продвигаемый усилиями «Мухаммадии», фактически превращается в частный случай исламского модернизма. Интеллектуальные практики и стратегии уммы, которая стремится адаптировать веру к вызовам современности, указывают на то, что, скорее всего, именно ислам формирует парадигму модели развития, применяемую в Индонезии [Kontowijoyo, 1998]. В целом понятия *berkemajuan* («прогресс») и *modern* («современность») [Abdul Mu'ti Menyebut, 2023] в интеллектуальном мусульманском дискурсе фактически используются как синонимы. По мнению Дии Нахдиати, у уммы нет другого выбора, кроме постепенной интеграции в современность, поскольку она конкурирует с внешними силами, формирующими исключительно негативный образ ислама.

> Взгляды на ислам, которые формируются ведущими средствами массовой информации, как правило, негативны и представляют собой вызов не только для мусульман, пытающихся донести наш призыв в контексте времени и быть способными ответить на обвинения, выдвигаемыми в его адрес… [Sketsa Dakwah Islam, 2022]

В свою очередь склонность к модернизму сближает функционеров «Мухаммадии» с индонезийским национализмом. В частности, Ахмад Наджиб Бурхани в связи с этим полагает, что современные индонезийцы имеют двойственную идентичность, будучи индонезийской нацией с одной стороны и мусульманами Нусантары — с другой [Konsep Islam Berkemajuan, 2021]. В такой ситуации современность воспринимается как категория, становящаяся объектом не только изучения, но и идеологического внедрения. Оперативное реагирование со стороны уммы на вызовы времени, по мнению мусульманских индонезийских интеллектуалов, усилит не только адаптивный потенциал ислама, но и сформирует его более положительный образ, образ *современной религии*.

Вместе с тем мусульманские интеллектуалы признаются: процессы приобщения уммы к современности протекают неравномерно, так как значительное число мусульман «пока не готово к прогрессу из-за ограниченного и неравного уровня грамотности и образования» [Islam Berkemajuan Inspirasi, 2021]. Отмечая эти ограничения, сторонники модернизации ислама в Индонезии стремятся предложить обществу такое видение современности, какое

было бы основано на парадигме Корана и ḫадӣ̱сов [Mamat, 2019]. Согласно Ленавати Асри, мусульмане могут «принять» современность, сохранив основы исламского вероучения, произведя при этом ревизию отдельных его положений и даже ограниченно «обновив» их [Asry, 2019, 143].

Вовлеченность «Мухаммадии» в политику, направленную на ликвидацию «догматических» ограничений, по мнению идеологов движения, превращает организацию в часть проекта современности, позволяет ей стать «опорой и стратегическим партнером современного индонезийского государства» [Sandiah, 2023]. В этом партнерстве исламу отведено место универсального «руководства по созданию безопасного, достойного и равноправного образа жизни для всех» [Islam yang Murni, 2021]. «Современность» ислама в такой исторической ситуации, по мнению аналитиков «Мухаммадии», состоит в том, что он позволяет сохранить индонезийскую культурную идентичность, ассимилируя западный опыт и интегрируя последний в политику, основанную на принципах панчасилы.

Мусульманские интеллектуалы становятся вынужденными союзниками правящих элит постольку, поскольку и они, и политические классы нуждаются во взаимной поддержке, остаются сторонниками привнесенных идей, рецепция которых в Индонезии невозможна без санкции власти и легитимации ее действий. Комментируя симбиоз элит и интеллектуалов, индонезийские аналитики подчеркивают: именно

> интеллектуализм существенно влияет на новые идеи и концепции в религиозной мысли. Идея модернизации в мусульманском сообществе никогда бы не возникла без смелости мыслить. Она подразумевает прокладывание пути сквозь джунгли текстов в поисках решения… Политическая поддержка, в форме государственного признания, играет важную роль в интеллектуальном развитии мусульманского сообщества, способного генерировать содержательно новые идеи и концепции, не разрушая свои традиционные основания» [Hakim et al., 2023, 29].

Таков «умеренный» ислам, воспринятый предками индонезийцев и исторически связанный с концепциями Нусантары, которые существенно повлияли на развитие уммы в местных условиях.

В сложившейся ситуации мусульманские интеллектуалы последовательно продвигают нарратив о «неизбежности» современности; они уверены, что умма должна «адаптироваться к модернизации, вооружившись навыками критического, инновационного и коллективного мышления» [Corak Berkemajuan, 2021], чтобы не стать похожей на исторически неэффективную умму прошлого, так и не сумевшую реализовать прогрессивный потенциал ислама, принять «свою» современность [Aktualisasi Islam, 2021]. Эксперты «Мухаммадии», анализируя феномен современности, признают: хоть сама идея

модерна исторически для ислама нехарактерна, приобщение ислама Индонезии к принципам модерна связано с влиянием «гигантов западной мысли — Макса Вебера, Фридриха Ницше и Карла Маркса, которые происходили из религиозных семей и впоследствии стали видными критиками различных религиозных групп» [Haedar Nashir Tegaskan, 2023].

Примечательно, что идеи этих авторов, определяемые мусульманскими авторами как «западные», ими принципиально не отторгаются, но используются, что позволяет критикам исламского модернизма приписывать ему чрезвычайную, воспринимаемую как негативное качество, приспособляемость [Jaya et al., 2025, 295]. Применение «западных» философем и идеологем стимулируется осознанием того, что именно «модернизм представляет ту школу мысли, которая интерпретирует ислам, вооружившись рациональным подходом, адаптируя его к вызовам времени» [Firdaus, 2018, 43]. Мусульманские попытки предложить свое видение современности в значительной степени вторичны, так как основаны на интеграции, критике и интерпретации западного опыта в рамках собственного дискурса, — иными словами, на понимании современного кризиса идентичности как явления, генетически связанного с западной моделью развития [Nashir, 1997]. Поэтому Фирдаус, один из индонезийских мусульманских интеллектуалов, указывает на необходимость для ислама «выработать собственное критическое отношение как к Западу, так и собственному историческому наследию» [Firdaus, 2018, 50], что может стимулировать более эффективную адаптацию к современности.

Ассимиляция западного опыта в индонезийском исламском модернизме

Сторонники модернизма полагают, что «западные идеи можно принять в рамках ислама» [Posisi Pandangan Islam, 2022]. Такое видение стимулирует редукцию проекта современности до ограниченной инструментализации ее достижений и настолько же ограниченного их внедрения, до использования их только в тех областях, где достижения неисламских культур можно соотнести с ценностями ислама так, чтобы они не ставили под сомнение последние, например — в сфере образования [Arroyan, 2024] или ведения бизнеса [Muhaimi et al., 2024]. Вместе с тем эксперты склонны разграничивать западную и индонезийскую версии современности, так как их «современность отличается от западной. Запад родился из религиозной травмы. Основа западного модернизма — светский гуманизм» [Berbingkai Islam Berkemajuan, 2023]. «Западная религия» была основана на теоцентризме, на вере в Бога и имела антигуманные тенденции; ислам, напротив, по мнению ряда теологов, никогда не противостоял современности, но стал стимулом прогрессивных изменений. Исламская форма современности, согласно индонезийским интеллектуалам, является

«правильной», поскольку учитывает различные факторы и не ограничивается исключительно принципами «разума, науки, технологий и светско-либерального гуманизма» [Berbingkai Islam Berkemajuan, 2023].

Сравнивая различные формы современности и пути к ней, Даданг Кахмад не только констатирует, что «протестантизм смог создать развитое общество», а «религия Токугава генерировала необычайную энергию обновления», но и настаивает: «ислам также нуждается в новой интерпретации» [Islam Berkemajuan sebagai, 2021]. Поэтому мусульманские интеллектуалы указывают не только на возможность и важность, но и на необходимость реализации проекта современности в рамках модели, определяемой ими как «исламское общество» (*masyarakat Islam*). Последнее интерпретируется двойственно. С одной стороны, *masyarakat Islam* есть общество, в котором «все аспекты жизни, характеризующиеся верой в Бога, братством, моралью и цивилизацией, определяются законами шариата» [Islam Berkemajuan, 2022]. С другой стороны, «исламское общество» обладает теми же характеристиками, что и гражданское, будучи «развитым, справедливым, процветающим, демократическим, независимым, достойным, суверенным» [Ibid.].

Более того, *masyarakat Islam*, как полагает Хаэдар Нашир, нуждается в активном гражданине, которому свойственно не только «стремиться к счастью в загробной жизни, но и жить в этом мире». Согласно исламу, продолжает Нашир, недопустимо жить аскетично, отрешенно, ибо суть этой религии — «не только в пребывании в мечети, но и в труде, торговле и зарабатывании на жизнь» [Islam Menganjurkan Ummatnya, 2020]. Концепт «исламское общество» в современном интеллектуальном дискурсе «Мухаммадии» не только актуализирует, таким образом, ресурс гражданского активизма, но и интегрируется с «национальным государством». Попытка вписать саму идею «нации» в ценности ислама указывает на модернистский характер идеологии «Мухаммадии», так как классический ислам исключает национализм как чуждое ему явление.

История «Мухаммадии» современными идеологами движения воспринимается как часть более широкой истории индонезийского национализма в силу того, что XX в. стал временем национализации местного ислама [Islam Berkemajuan, 2022]. Вероятно, последнее было неизбежно в условиях многочисленных рефлексий ведущих интеллектуалов о связи ислама и индонезийской нации. Решая эту дилемму, Нурчолиш Маджид, один из ведущих мусульманских мыслителей Индонезии [Suryani, 2016], подчеркивал:

> Модернизация — это рационализация, подкрепленная моральными измерениями, основанная на принципе веры во Всемогущего Бога. Однако мы также полностью отвергаем понимание модернизации как вестернизации, поскольку отвергаем западничество, а западничество, о котором мы

говорим, есть тотальный образ жизни, где важнейшим фактором является секуляризм со всеми его проявлениями [Madjid, 1998, 17].

Впрочем, в индонезийских интерпретациях современности секуляризм оставался факультативным элементом. Вместе с тем, формально критикуя западную модель знания, мусульманские интеллектуалы в Индонезии указывают на принципиальную важность «логики, науки и технологии, которые мы должны задействовать при толковании Корана и Сунны» [Haedar Paparkan Lima Ciri, 2024]. Рационалистическая установка вынуждает их говорить о повороте к рациональному (едва ли не сциентистскому) пониманию веры [Kekuatan Ilmu Jadi, 2023], о необходимости модернизации ислама в целом, — что, впрочем, осуществляется крайне осторожно. Например, «теологический сциентизм» явственно выражен в попытках богословов «интегрировать» в фикх проблемы эвтаназии, экологии и изменения климата [Umat Islam Mayoritas, 2023].

Вместе с тем наука, как часть проекта современности, воспринимается сквозь призму ислама: для части мусульманских интеллектуалов в Индонезии, консолидированных вокруг «Мухаммадии», знание «контекстуализируется как нечто прогрессивное и исламское» [Islam yang Berkemajuan, 2022]. Перед современными мусульманскими интеллектуалами, вовлеченными в изучение проекта современности путем ее деконструкции или критического анализа, принципиальное значение сохраняет историческая оппозиция «ислам — Запад», поскольку последний «последовательно порочит ислам, называя его иррациональной, недемократичной и глубоко мистической религией, продвигая форму дискурсивного колониализма, культурной гегемонии и навязывания общественного мнения» [Rohmawati, 2021, 61], — мнения, неприемлемого для Индонезии не только как мусульманской страны, но и государства, стремящегося «вписать» себя в проект современности, сохранив как этническую, так и религиозную идентичности.

В такой ситуации ислам некоторыми авторами радикально определяется как «религия прогресса» [Haedar Nashir Tegaskan Posisi, 2023]. Склонность к последнему проявляется в усвоении ислама не просто в качестве веры, но как религии, способной «создать» цивилизацию. По мнению индонезийских идеологов, ислам исторически остается прогрессивной религией постольку, поскольку «способствовал развитию науки, экономики, архитектуры, литературы, знаний и технологий» [Berbingkai Islam Berkemajuan, 2023]. Исходя из такого видения ислама, индонезийские интеллектуалы предлагают иначе воспринимать мусульман и не ассоциировать их исключительно с традиционалистами: «мусульманин — это тот, кто всегда современен, продвинут и прогрессивен, ибо модернизация синонимична рационализации, а ислам — религия, поддерживающая рациональность» [Firdaus, 2018, 47].

* * *

Безусловно, концепт современности не был изобретением индонезийских мусульманских интеллектуалов. Тем более он не был исторически характерен для мусульманской интеллектуальной традиции в целом: в исламском мире многочисленные теоретические варианты «современности» оставались привнесенными конструкциями, возникшими, с одной стороны, под давлением западного колониализма, а с другой — в рамках различных влияний, которые Запад, через процессы модернизации и секуляризации, оказывал на регион во второй половине XX в. Несмотря на искусственность заимствованных концептов, индонезийские интеллектуалы-мусульмане смогли достаточно эффективно ассимилировать подобные идеи, интегрировать их в собственные интеллектуальные и культурные системы. Значительные особенности функционирования моделей современности в мусульманской интеллектуальной традиции Индонезии связаны с их прикладным характером: интеллектуалы считали важным и необходимым адаптировать и приспособить само понятие «современность», а также отдельные ее компоненты, связанные в первую очередь с техническим прогрессом и развитием науки для нужд развития Индонезии как преимущественно мусульманской страны.

Как следствие, концепт «современность» оказался достаточно глубоко интегрирован в индонезийский мусульманский интеллектуальный дискурс. Наши авторы склонны описывать современность не только через призму процессов секуляризации и модернизации, но и с использованием типично мусульманской, теологической оптики. Важное влияние на восприятие и трансформацию концептов современности в индонезийском мусульманском дискурсе оказали особенности местной уммы, связанные с многосоставным характером общества, что существенно повлияло на генезис и развитие такого явления, как «ислам Нусантары». Более того, современность индонезийскими мусульманскими интеллектуалами (в отличие, например, от шиитских интеллектуалов современного Ирана и суннитских радикалов Ближнего Востока) в целом не отторгается, но, наоборот, интегрируется в более широкие общественные и интеллектуальные дискурсы современного общества. Этот процесс стал возможен в силу того, что исторически ислам в Индонезии на протяжении XX в. выступал важным фактором развития и функционирования национально-освободительного движения, а после обретения независимости оказался тесно связан с развитием индонезийского светского национализма.

Таким образом, имея значительный опыт политического участия в XX в., индонезийский ислам оказался более восприимчивым к концептам современности, что позволило мусульманским интеллектуалам Индонезии более эффективно и успешно, в отличие от ближневосточных авторов, интегрировать образы и дискурсы современности в собственные интеллектуальные и культурные

пространства, не ограничиваясь их фактической имитацией и симуляцией. В целом современные индонезийские мусульманские интеллектуалы продолжают проблематизировать ценности ислама в сравнении с вызовами модерна и постмодерна, предлагать оригинальные интерпретации, основанные как на глубоком знании западных теорий, так и их интеграции (и даже ассимиляции) в индонезийских культурных пространствах, что, бесспорно, нуждается в дальнейшем междисциплинарном изучении.

Список использованных источников и литературы

Abdul Mu'ti, 2023 — Abdul Mu'ti Menyebut ada Tiga Makna Penting dari Pesan Kiai Dahlan // Muhammadiyah. 2023. Juni. URL: https://muhammadiyah.or.id/2023/06/abdul-muti-menyebut-ada-tiga-makna-penting-dari-pesan-kiai-dahlan-dadio-kiai-sing-kemajuan/ (дата обращения: 01.12.2025).

Aktualisasi Islam, 2021 — Aktualisasi Islam Berkemajuan Muhammadiyah // Muhammadiyah. 2021. April. URL: https://muhammadiyah.or.id/2021/04/aktualisasi-islam-berkemajuan-muhammadiyah/ (дата обращения: 01.12.2025).

Arroyan, 2024 — *Arroyan M.* Reformasi Pendidikan: Integrasi Nilai-Nilai Tradisionalisme dan Modernisme dalam Pendidikan Islam // Jurnal Pendidikan Islam. 2024. Vol. 15. № 2. P. 120–130.

Asry, 2019 — *Asry L.* Modernisasi dalam perspektif Islam // At-Tanzir: Jurnal Prodi Komunikasi dan Penyiaran Islam. 2019. Vol. 10. № 2. P. 133–146.

Berbingkai Islam, 2023 — Berbingkai Islam Berkemajuan, PCIM Diharapkan Menjadi Duta Penata Peradaban Dunia // Muhammadiyah. 2023. December. URL: https://muhammadiyah.or.id/2023/12/berbingkai-islam-berkemajuan-pcim-diharapkan-menjadi-duta-penata-peradaban-dunia/ (дата обращения: 01.12.2025).

Corak Berkemajuan, 2021 — Corak Berkemajuan Muhammadiyah // Muhammadiyah. 2021. Mai. URL: https://muhammadiyah.or.id/2021/05/corak-berkemajuan-muhammadiyah/ (дата обращения: 01.12.2025).

Fauzi, Rozali, 2024 — *Fauzi L., Rozali E.* Ideologi moden, Islam kontemporari dan pan-islamisme // Jurnal 'Ulwan. 2024. Vol. 9. № 2. P. 32–46.

Firdaus, 2018 — *Firdaus*. Modernisme (Suatu Kajian Akademis dan Historis) // Al-Qalam. Jurnal Kajian Islam & Pendidikan. 2018. Vol. 10. № 2. P. 41–55.

Formula Islam, 2022 — Formula Islam Berkemajuan Bukan Suatu yang Baru bagi Muhammadiyah // Muhammadiyah. 2022. Mai. URL: https://muhammadiyah.or.id/2022/05/formula-islam-berkemajuan-bukan-suatu-yang-baru-bagi-muhammadiyah/ (дата обращения: 01.12.2025).

Haedar Nashir, 2023 — Haedar Nashir Tegaskan Posisi Modernisme Muhammadiyah // Muhammadiyah. 2023. Januar. URL: https://muhammadiyah.or.id/2023/01/haedar-nashir-tegaskan-posisi-medernisme-muhammadiyah/ (дата обращения: 01.12.2025).

Haedar Paparkan, 2024 — Haedar Paparkan Lima Ciri Islam Berkemajuan // Muhammadiyah. 2024. Januar. URL: https://muhammadiyah.or.id/2024/01/haedar-paparkan-lima-ciri-islam-berkemajuan/ (дата обращения: 01.12.2025).

Hakim et al., 2023 — *Hakim M.R., Satibi, Rezi M.* Modernisme Islam dan perkembangan intelektualisme Islam // Al Ashriyyah. 2023. Vol. 9. № 1. P. 21–31.

Ichwan, 2012 — *Ichwan M.* Islam Tradisionalis dan Modernis: Telaah Historiografis Atas Tipologi Masyarakat Islam Indonesia // RaSAIL Media Group. 2012. Juni 14. URL: https://rasail.wordpress.com/2012/06/14/islam-tradisionalis-dan-modernis-telaah-historiografis-atas-tipologi-masyarakat-islam-indonesia/ (дата обращения: 01.12.2025).

Islam, 2022 — Islam Berkemajuan // Muhammadiyah. 2022. Oktober. URL: https://muhammadiyah.or.id/2022/10/islam-berkemajuan/ (дата обращения: 01.12.2025).

Islam Berkemajuan, 2021 — Islam Berkemajuan Inspirasi Berdirinya Muhammadiyah // Muhammadiyah. 2021. Juni. URL: https://muhammadiyah.or.id/2021/06/islam-berkemajuan-inspirasi-berdirinya-muhammadiyah/ (дата обращения: 01.12.2025).

Islam Berkemajuan sebagai, 2021 — Islam Berkemajuan sebagai Interpretasi Kemajuan Islam di Indonesia // Muhammadiyah. 2021. Februar. URL: https://muhammadiyah.or.id/2021/02/islam-berkemajuan-sebagai-interpretasi-kemajuan-islam-di-indonesia/ (дата обращения: 01.12.2025).

Islam Berkemajuan Sebagai Solusi, 2022 — Islam Berkemajuan Sebagai Solusi Menyelesaikan Masalah Keterbelakangan Umat // Muhammadiyah. 2022. Mai. URL: https://muhammadiyah.or.id/2022/05/islam-berkemajuan-sebagai-solusi-menyelesaikan-masalah-keterbelakangan-umat/ (дата обращения: 01.12.2025).

Islam dan Modernisme, 2021 — Islam dan Modernisme Menjadi Tema Abadi Bagi Para Pemikir Islam // Muhammadiyah. 2021. August. URL: https://muhammadiyah.or.id/2021/08/islam-dan-modernisme-menjadi-tema-abadi-bagi-para-pemikir-islam/ (дата обращения: 01.12.2025).

Islam Menganjurkan, 2020 — Islam Menganjurkan Ummatnya untuk Jadi Konglomerat // Muhammadiyah. 2020. December. URL: https://muhammadiyah.or.id/2020/12/islam-menganjurkan-ummatnya-untuk-jadi-konglomerat/ (дата обращения: 01.12.2025).

Islam yang Berkemajuan, 2022 — Islam yang Berkemajuan sebagai Benteng dari Sekularisasi Kehidupan Muslim // Muhammadiyah. 2022. December. URL: https://muhammadiyah.or.id/2022/12/islam-yang-berkemajuan-sebagai-benteng-dari-sekularisasi-kehidupan-muslim/ (дата обращения: 01.12.2025).

Islam yang Murni, 2021 — Islam yang Murni dan Sebenar-Benarnya, Apa Maksudnya? // Muhammadiyah. 2021. Juli. URL: https://muhammadiyah.or.id/2023/07/islam-yang-murni-dan-sebenar-benarnya-apa-maksudnya-2/ (дата обращения: 01.12.2025).

Jaya et al., 2025 — *Jaya A., Gelista N.E., Habiba Z., Ridwan A.* Modernisme Dan Pruitanisme Dalam Islam // Jurnal Ilmiah Nusantara. 2025. Vol. 2. № 1. P. 290–296.

Kekuatan Ilmu, 2023 — Kekuatan Ilmu Jadi Pilar Islam Berkemajuan // Muhammadiyah. 2023. Januar. URL: https://muhammadiyah.or.id/2023/01/kekuatan-ilmu-jadi-pilar-islam-berkemajuan/ (дата обращения: 01.12.2025).

Konsep Islam Berkemajuan, 2021 — Konsep Islam Berkemajuan dan Islam Nusantara Saling Melengkapi // Muhammadiyah. 2021. Februar. URL: https://muhammadiyah.or.id/2021/02/konsep-islam-berkemajuan-dan-islam-nusantara-saling-melengkapi/ (дата обращения: 01.12.2025).

Kontowijoyo, 1998 — *Kontowijoyo*. Paradigma Islam. Bandung: Mizan Media, 1998. 671 p.

Madjid, 1998 — *Madjid N.* Islam Kemoderenan dan ke-Indonesiaan. Bandung: Mizan Media, 1998. 336 p.

Mamat, 2019 — *Mamat I.* Kesan Aliran Epistemologi Barat Moden terhadap Umat Islam // Jurnal al-Ummah. 2019. № 1. P. 121–131.

Muhaimi et al., 2024 — *Muhaimi K., Wahidah E.Y., Amany A.* Modernisme Islam dalam Bidang Manajemen Bisnis Syariah // Al-Idarah: Jurnal Manajemen dan Bisnis Islam. 2024. Vol. 5. № 2. P. 111–123.

Nashir, 1997 — *Nashir H.* Agama dan Krisis Kemanusiaan Modern. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997. 192 p.

Posisi Pandangan Islam, 2022 — Posisi Pandangan Islam Berkemajuan dalam Peta Pemikiran Islam // Muhammadiyah. 2022. Juli. URL: https://muhammadiyah.or.id/2022/07/posisi-pandangan-islam-berkemajuan-dalam-peta-pemikiran-islam/ (дата обращения: 01.12.2025).

Rohmawati, 2021 — *Rohmawati Y.* Islam dan neo-modernisme/post-modernisme (Perspektif Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid) // Ilmu Ushuluddin. 2021. Vol. 20. № 1. P. 60–71.

Sandiah, 2023 — *Sandiah F.* Darul Ahdi wa al-Syahadah, Negara Pancasila Perspektif Islam Berkemajuan // Muhammadiyah. 2023. August. URL: https://muhammadiyah.or.id/2023/08/darul-ahdi-wa-al-syahadah-negara-pancasila-perspektif-islam-berkemajuan/ (дата обращения: 01.12.2025).

Silaen et al., 2024 — *Silaen P.A., Huda K., Berutu L., Albani M.* Modernisasi dan Sekularasi Pemikiran Islam di Indonesia // Metta: Jurnal Ilmu Multidisiplin. 2024. Vol. 4. № 2. P. 92–105.

Sketsa Dakwah, 2022 — Sketsa Dakwah Islam Berkemajuan di Negeri Panzer Jerman // Muhammadiyah. 2022. Januar. URL: https://muhammadiyah.or.id/2022/01/sketsa-dakwah-islam-berkemajuan-di-negeri-panzer-jerman/ (дата обращения: 01.12.2025).

Soekanto, 1970 — *Soekanto S.* Sosiologi Suatu Pengantar. Jakarta: UI Press, 1970. 517 p.

Suaidi, 2014 — *Suaidi S.* Islam dan modernisme // Islamuna 2014. № 1. P. 49–61.

Suryani, 2016 — *Suryani S.* Neo modernisme Islam Indonesia: wacana keislaman dan kebangsaan Nurcholish Madjid // Jurnal Wacana Politik — Jurnal Ilmiah Departemen Ilmu Politik. 2016. Vol. 1. № 1. P. 29–40.

Tempatkan Islam, 2022 — Tempatkan Islam Berkemajuan Sebagai Pandangan Dunia dan Perspektif Keagamaan // Muhammadiyah. 2022. Februar. URL: https://muhammadiyah.or.id/2024/02/tempatkan-islam-berkemajuan-sebagai-pandangan-dunia-dan-perspektif-keagamaan/ (дата обращения: 01.12.2025).

Umat Islam, 2023 — Umat Islam Mayoritas Kuantitas, Minoritas Kualitas sebagai Alasan Hadirnya Muhammadiyah // Muhammadiyah. 2023. Juli. URL: https://muhammadiyah.or.id/2023/07/umat-islam-mayoritas-kuantitas-minoritas-kualitas-sebagai-alasan-hadirnya-muhammadiyah/ (дата обращения: 01.12.2025).

References

"Abdul Mu'ti Menyebut ada Tiga Makna Penting dari Pesan Kiai Dahlan" [Abdul Mu'ti Mentions Three Important Meanings of Kiai Dahlan's Message]. In: *Muhammadiyah*, 2023, Juni. URL: https://muhammadiyah.or.id/2023/06/abdul-muti-menyebut-ada-tiga-makna-penting-dari-pesan-kiai-dahlan-dadio-kiai-sing-kemajuan/ (accessed at: 01.12.2025). (In Indonesian)

"Aktualisasi Islam Berkemajuan Muhammadiyah" [Muhammadiyah's Progressive Islam Actualization]. In: *Muhammadiyah*, 2021, April. URL: https://muhammadiyah.or.id/2021/04/aktualisasi-islam-berkemajuan-muhammadiyah/ (accessed at: 01.12.2025). (In Indonesian)

Arroyan, M. "Reformasi Pendidikan: Integrasi Nilai-Nilai Tradisionalisme dan Modernisme dalam Pendidikan Islam" [Educational Reform: Integrating Traditional and Modern Values in Islamic Education]. In: *Jurnal Pendidikan Islam* [Journal of Islamic Education], 2024, vol. 15, no. 2, pp. 120–130. (In Indonesian)

Asry, L. "Modernisasi dalam perspektif Islam" [Modernization from an Islamic Perspective]. In: *At-Tanzir: Jurnal Prodi Komunikasi dan Penyiaran Islam* [At-Tanzir: Journal of the Islamic Communication and Broadcasting Study Program], 2019, vol. 10, no. 2, pp. 133–146. (In Indonesian)

"Berbingkai Islam Berkemajuan, PCIM Diharapkan Menjadi Duta Penata Peradaban Dunia" [Framed by Progressive Islam, PCIM is Expected to Become an Ambassador for World Civilization Management]. In: *Muhammadiyah*, 2023, December. URL: https://muhammadiyah.or.id/2023/12/berbingkai-islam-berkemajuan-pcim-diharapkan-menjadi-duta-penata-peradaban-dunia/ (accessed at: 01.12.2025). (In Indonesian)

"Corak Berkemajuan Muhammadiyah" [Muhammadiyah Progressive Pattern]. In: *Muhammadiyah*, 2021, Mai. URL: https://muhammadiyah.or.id/2021/05/corak-berkemajuan-muhammadiyah/ (accessed at: 01.12.2025). (In Indonesian)

Fauzi, L., Rozali, E. "Ideologi moden, Islam kontemporari dan pan-islamisme" [Modern ideology, contemporary Islam and pan-islamism]. In: *Jurnal 'Ulwan*, 2024, vol. 9, no. 2, pp. 32–46. (In Indonesian)

Firdaus. "Modernisme (Suatu Kajian Akademis dan Historis)" [Modernism (An Academic and Historical Study)]. In: *Al-Qalam. Jurnal Kajian Islam & Pendidikan*

[Al-Qalam. Journal of Islamic Studies & Education], 2018, vol. 10, no. 2, pp. 41–55. (In Indonesian)

"Formula Islam Berkemajuan Bukan Suatu yang Baru bagi Muhammadiyah" [The Formula for Progressive Islam Is Not New for Muhammadiyah]. In: *Muhammadiyah*, 2022, Mai. URL: https://muhammadiyah.or.id/2022/05/formula-islam-berkemajuan-bukan-suatu-yang-baru-bagi-muhammadiyah/ (accessed at: 01.12.2025). (In Indonesian)

"Haedar Nashir Tegaskan Posisi Modernisme Muhammadiyah" [Haedar Nashir Affirms Muhammadiyah's Modernist Position]. In: *Muhammadiyah*, 2023, Januar. URL: https://muhammadiyah.or.id/2023/01/haedar-nashir-tegaskan-posisi-medernisme-muhammadiyah/ (accessed at: 01.12.2025). (In Indonesian)

"Haedar Paparkan Lima Ciri Islam Berkemajuan" [Haedar Explains Five Characteristics of Progressive Islam]. In: *Muhammadiyah*, 2024, Januar. URL: https://muhammadiyah.or.id/2024/01/haedar-paparkan-lima-ciri-islam-berkemajuan/ (accessed at: 01.12.2025). (In Indonesian)

Hakim, M.R., Satibi, Rezi, M. "Modernisme Islam dan perkembangan intelektualisme Islam" [Islamic Modernism and the Development of Islamic Intellectualism]. In: *Al Ashriyyah*, 2023, vol. 9, no. 1, pp. 21–31. (In Indonesian)

Ichwan, M. "Islam Tradisionalis dan Modernis: Telaah Historiografis Atas Tipologi Masyarakat Islam Indonesia" [Traditionalist and Modernist Islam: A Historiographical Study of the Typology of Indonesian Islamic Society]. In: *RaSAIL Media Group*, 2012, Juni 14. URL: https://rasail.wordpress.com/2012/06/14/islam-tradisionalis-dan-modernis-telaah-historiografis-atas-tipologi-masyarakat-islam-indonesia/ (accessed at: 01.12.2025). (In Indonesian)

"Islam Berkemajuan" [Progressive Islam]. In: *Muhammadiyah*, 2022, Oktober. URL: https://muhammadiyah.or.id/2022/10/islam-berkemajuan/ (accessed at: 01.12.2025). (In Indonesian)

"Islam Berkemajuan Inspirasi Berdirinya Muhammadiyah" [Progressive Islam Inspired the Establishment of Muhammadiyah]. In: *Muhammadiyah*, 2021, Juni. URL: https://muhammadiyah.or.id/2021/06/islam-berkemajuan-inspirasi-berdirinya-muhammadiyah/ (accessed at: 01.12.2025). (In Indonesian)

"Islam Berkemajuan sebagai Interpretasi Kemajuan Islam di Indonesia" [Progressive Islam as an Interpretation of Islamic Progress in Indonesia]. In: *Muhammadiyah*, 2021, Februar. URL: https://muhammadiyah.or.id/2021/02/islam-berkemajuan-sebagai-interpretasi-kemajuan-islam-di-indonesia/ (accessed at: 01.12.2025). (In Indonesian)

"Islam Berkemajuan Sebagai Solusi Menyelesaikan Masalah Keterbelakangan Umat" [Progressive Islam as a Solution to Solve the Problem of Underdevelopment of the Ummah]. In: *Muhammadiyah*, 2022, Mai. URL: https://muhammadiyah.or.id/2022/05/islam-berkemajuan-sebagai-solusi-menyelesaikan-masalah-keterbelakangan-umat/ (accessed at: 01.12.2025). (In Indonesian)

"Islam dan Modernisme Menjadi Tema Abadi Bagi Para Pemikir Islam" [Islam and Modernism Become an Eternal Theme for Islamic Thinkers]. In: *Muhammadiyah*, 2021,

August. URL: https://muhammadiyah.or.id/2021/08/islam-dan-modernisme-menjadi-tema-abadi-bagi-para-pemikir-islam/ (accessed at: 01.12.2025). (In Indonesian)

"Islam Menganjurkan Ummatnya untuk Jadi Konglomerat" [Islam Encourages Its Ummah to Become Conglomerates]. In: *Muhammadiyah*, 2020, December. URL: https://muhammadiyah.or.id/2020/12/islam-menganjurkan-ummatnya-untuk-jadi-konglomerat/ (accessed at: 01.12.2025). (In Indonesian)

"Islam yang Berkemajuan sebagai Benteng dari Sekularisasi Kehidupan Muslim" [Progressive Islam as a bulwark against the secularization of Muslim life]. In: *Muhammadiyah*, 2022, December. URL: https://muhammadiyah.or.id/2022/12/islam-yang-berkemajuan-sebagai-benteng-dari-sekularisasi-kehidupan-muslim/ (accessed at: 01.12.2025). (In Indonesian)

"Islam yang Murni dan Sebenar-Benarnya, Apa Maksudnya?" [Pure and True Islam, What Does It Mean?]. In: *Muhammadiyah*, 2021, Juli. URL: https://muhammadiyah.or.id/2023/07/islam-yang-murni-dan-sebenar-benarnya-apa-maksudnya-2/ (accessed at: 01.12.2025). (In Indonesian)

Jaya, A., Gelista, N.E., Habiba, Z., Ridwan, A. "Modernisme Dan Pruitanisme Dalam Islam" [Modernism and Prudentialism in Islam]. In: *Jurnal Ilmiah Nusantara*, 2025, vol. 2, no. 1, pp. 290–296. (accessed at: 01.12.2025). (In Indonesian)

"Kekuatan Ilmu Jadi Pilar Islam Berkemajuan" [The Power of Knowledge as a Pillar of Progressive Islam]. In: *Muhammadiyah*, 2023, Januar. URL: https://muhammadiyah.or.id/2023/01/kekuatan-ilmu-jadi-pilar-islam-berkemajuan/ (accessed at: 01.12.2025). (In Indonesian)

"Konsep Islam Berkemajuan dan Islam Nusantara Saling Melengkapi" [The Concepts of Progressive Islam and Nusantara Islam Complement Each Other]. In: *Muhammadiyah*, 2021, Februar. URL: https://muhammadiyah.or.id/2021/02/konsep-islam-berkemajuan-dan-islam-nusantara-saling-melengkapi/ (accessed at: 01.12.2025). (In Indonesian)

Kontowijoyo. *Paradigma Islam* [A Paradigm of Islam]. Bandung: Mizan Media, 1998, 671 pp. (In Indonesian)

Madjid, N. *Islam Kemoderenan dan ke-Indonesiaan* [Islamic Modernity and Indonesianness]. Bandung: Mizan Media, 1998, 336 pp. (In Indonesian)

Mamat, I. "Kesan Aliran Epistemologi Barat Moden terhadap Umat Islam" [The Impact of Modern Western Epistemology on Muslims]. In: *Jurnal al-Ummah*, 2019, no. 1, pp. 121–131. (In Indonesian)

Muhaimi, K., Wahidah, E.Y., Amany, A. "Modernisme Islam dalam Bidang Manajemen Bisnis Syariah" [Islamic Modernism in the Field of Sharia Business Management]. In: *Al-Idarah: Jurnal Manajemen dan Bisnis Islam* [Al-Idarah: Journal of Islamic Management and Business], 2024, vol. 5, no. 2, pp. 111–123. (In Indonesian)

Nashir, H. *Agama dan Krisis Kemanusiaan Modern* [Religion and the Crisis of Modern Humanity]. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997, 192 pp. (In Indonesian)

"Posisi Pandangan Islam Berkemajuan dalam Peta Pemikiran Islam" [Position of Progressive Islamic Views on the Map of Islamic Thought]. In: *Muhammadiyah*,

2022, Juli. URL: https://muhammadiyah.or.id/2022/07/posisi-pandangan-islam-berkemajuan-dalam-peta-pemikiran-islam/ (accessed at: 01.12.2025). (In Indonesian)

Rohmawati, Y. "Islam dan neo-modernisme/post-modernisme (Perspektif Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid)" [Islam and Neo-Modernism/Post-Modernism (Perspectives of Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid)]. In: *Ilmu Ushuluddin*, 2021, vol. 20, no. 1, pp. 60–71. (In Indonesian)

Sandiah, F. "Darul Ahdi wa al-Syahadah, Negara Pancasila Perspektif Islam Berkemajuan" [Darul Ahdi wa al-Syahadah, Pancasila State: A Progressive Islamic Perspective]. In: *Muhammadiyah*, 2023, August. URL: https://muhammadiyah.or.id/2023/08/darul-ahdi-wa-al-syahadah-negara-pancasila-perspektif-islam-berkemajuan/ (accessed at: 01.12.2025). (In Indonesian)

Silaen, P.A., Huda, K., Berutu, L., Albani, M. "Modernisasi dan Sekularasi Pemikiran Islam di Indonesia" [Modernization and Secularization of Islamic Thought in Indonesia]. In: *Metta: Jurnal Ilmu Multidisiplin* [Metta: Journal of Multidisciplinary Sciences], 2024, vol. 4, no. 2, pp. 92–105. (In Indonesian)

"Sketsa Dakwah Islam Berkemajuan di Negeri Panzer Jerman" [Sketch of Progressive Islamic Dakwah in the Land of Panzer Germany]. In: *Muhammadiyah*, 2022, Januar. URL: https://muhammadiyah.or.id/2022/01/sketsa-dakwah-islam-berkemajuan-di-negeri-panzer-jerman/ (accessed at: 01.12.2025). (In Indonesian)

Soekanto, S. *Sosiologi Suatu Pengantar* [Sociology: an Introduction]. Jakarta: UI Press, 1970, 517 pp. (In Indonesian)

Suaidi, S. "Islam dan modernism" [Islam and Modernism]. In: *Islamuna*, 2014, no. 1, pp. 49–61. (In Indonesian)

Suryani, S. "Neo modernisme Islam Indonesia: wacana keislaman dan kebangsaan Nurcholish Madjid" [Indonesian Islamic Neo-Modernism: The Discourse of Islam and Nationalism by Nurcholish Madjid]. In: *Jurnal Wacana Politik — Jurnal Ilmiah Departemen Ilmu Politik* [Jurnal Wacana Politik — Scientific Journal of the Department of Political Science], 2016, vol. 1, no. 1, pp. 29–40. (In Indonesian)

"Tempatkan Islam Berkemajuan Sebagai Pandangan Dunia dan Perspektif Keagamaan" [Placing Progressive Islam as a Worldview and Religious Perspective]. In: *Muhammadiyah*, 2022, Februar. URL: https://muhammadiyah.or.id/2024/02/tempatkan-islam-berkemajuan-sebagai-pandangan-dunia-dan-perspektif-keagamaan/ (accessed at: 01.12.2025). (In Indonesian)

"Umat Islam Mayoritas Kuantitas, Minoritas Kualitas sebagai Alasan Hadirnya Muhammadiyah" [Muslims are a Quantitative Majority, a Quality Minority as the Reason for Muhammadiyah's Presence]. In: *Muhammadiyah*, 2023, Juli. URL: https://muhammadiyah.or.id/2023/07/umat-islam-mayoritas-kuantitas-minoritas-kualitas-sebagai-alasan-hadirnya-muhammadiyah/ (accessed at: 01.12.2025). (In Indonesian)

Ишрак. Журнал исламской философии
2026. Т. 4. № 1. С. 36–47
УДК 1(091)

Ishraq. Islamic Philosophy Journal
2026, Vol. 4, No. 1, pp. 36–47
DOI: 10.21146/2949-1126-2026-4-1-36-47

Вс.В. Золотухин

(*доктор теологии, ведущий научный сотрудник, Институт Китая и современной Азии РАН; Российская Федерация, 117218, Москва, Нахимовский пр-т, д. 32; профессор кафедры религиоведения, Казанский федеральный университет; Российская Федерация, 420111, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Кремлевская, д. 35; e-mail: vakis2011@gmail.com*)

ФИЛОСОФСКАЯ АПОЛОГЕТИКА ФРАНСЙСА АЛ-МАРРĀША

Аннотация. Статья, выдержанная в стиле *case study*, посвящена обзору апологетических аргументов греко-католического писателя из Алеппо, деятеля литературного Арабского Возрождения Франсйса Фатх̣уллāха ал-Марраша (1836–1874), изложенных в его посмертно изданной работе *Шахāдат аṭ-ṭабīʻа фī вуджӯд Аллāх ва аш-шарīʻа* («Свидетельство природы о существовании Бога и Закона»). Аргументы, подбираемые ал-Марраш, демонстрируют методологическую калейдоскопичность — стремление сопрягать традиционно-богословские ходы не только с рациональной теологией просвещенческого типа, отсылающей к античной философии религии, но также с новейшими достижениями западного естествознания. Ал-Марраш, пусть и кратко, говорит о религиозном чувстве (*ғарīзат ад-дийāна*), и это важное свидетельство синхронной точечной рецепции западного религиозного сентиментализма в незападном мире. Доводы, приводимые им в пользу истинности религиозного чувства, не совпадают с тезисами немецко-, франко- и русскоязычных сентименталистов. Рамки арабского языка принуждают ал-Марраша использовать традиционную арабо-мусульманскую категориальную систему — заимствованные западные идеи, таким образом, подлежат неминуемому переосмыслению в рамках самобытного развития ближневосточных христианских теологий. Демонстрируя умеренный эксклюзивизм, аргументы ал-Марраша более похожи на сегодняшнюю конфессионально окрашенную апологетику, нежели на современные ему либеральные построения последователей Шлейермахера. Текст ал-Марраша заслуживает внимания, поскольку тема теоретической апологии религии малохарактерна для литературы Арабского Возрождения и, следовательно, недоизучена.

Ключевые слова: Франсйс ал-Марраш, апологетика, физико-теологический аргумент, религиозное чувство, Арабское Возрождение.

Vsevolod V. Zolotukhin

(*DSc in Theology, leading research fellow, Institute of China and Contemporary Asia, RAS;*
32, Nakhimovskiy Ave., Moscow, 117218, Russian Federation;
professor, chair of religious studies, Kazan Federal University;
35, Kremlevskaya Str., Kazan, Republic of Tatarstan, 420111, Russian Federation;
e-mail: vakis2011@gmail.com)

Francis al-Marrāš's Philosophical Apology of Religion

Abstract. This article, written in the style of a case study, is devoted to an overview of the apologetic arguments of a Greek Catholic writer from Aleppo, a figure in the literary Arab Renaissance, Francis Fatḥallah al-Marrāš (1836–1874), in his posthumously published work *Šahādat al-ṭabīʻah fī wuǧūd Allāh wa al-šarīʻah* ("The Testimony of Nature on the Existence of God and the Testament"). The arguments selected by al-Marrāš demonstrate methodological kaleidoscopism — an effort to combine traditional theological approaches not only with rational Enlightenment-style theology, which refers to ancient philosophy of religion, but also with the latest achievements of Western natural science. Al-Marrāš, albeit briefly, speaks of religious sentiment (*ġarīzat al-diyānah*), and this is important evidence of the synchronous, selective reception of Western religious sentimentalism in the non-Western world. The arguments he puts forward in favour of the truth of religious sentiment do not coincide with the theses of German, French and Russian-speaking sentimentalists. The constraints of the Arabic language force al-Marrāš to use the traditional Arab-Muslim categorical system, meaning that ideas borrowed from the West were inevitably subject to reinterpretation within the Middle Eastern Christian theologies. Demonstrating moderate exclusivism, al-Marrāš's arguments are more akin to today's confessional apologetics than to the liberal constructs of his contemporaries. Al-Marrāš's text deserves attention because the theme of theoretical apology for religion is uncharacteristic of Arab Renaissance literature and, consequently, understudied.

Keywords: Francis al-Marrāš, Apology, Physical-Theological Argument, Religious Sentiment, Arab Renaissance.

Введение

Применительно к арабо-мусульманскому миру внимание историков философии чаще всего направляется на средневековый период[1], а точнее, VIII–XIV вв. — условно, на период от мутазилитов до Ибн Ḫалдӯна (об этом материале см.: [Смирнов и др., 2020, 81–259]). Это отчасти оправданно:

[1] В данной статье мы оставляем за скобками вопрос о том, насколько к незападному миру применим термин «Средние века».

доктринальная система координат формировалась именно в Средние века, и последние столетия не породили на Ближнем Востоке кардинально новых картин мира.

Процесс капиталистической модернизации на Ближнем Востоке не вызрел самостоятельно, а был привнесен западными колониалистами извне. Он вынудил арабские общества в несвойственном для них темпе мчаться вперед и проходить за десятилетия те социальные преобразования, на которые в Западной Европе уходили столетия (то же, пожалуй, можно сказать и о России, и о любых других частях Незапада, в которых капитализм не зарождался).

На полях этой модернизации в XIX–XX вв. возникали философские учения нового типа, — оперирующие глобализированным знанием европейского происхождения, оглядывающиеся на Запад и стремящиеся идти с ногу со временем, — и при этом не только неспособные, но и не желающие окончательно отбрасывать наследие родной культуры. Отбросить его, как мы увидим, не дает сам язык, на котором создается текст: если в категориальной системе отечественной культуры отсутствуют опции для трансформации картины мира, взять их оказывается просто неоткуда. Инерция традиционного воспитания и образования, сопряженная с жаждой поскорее пройти модернизационный путь, став субъектом мировой политики и культуры, составляет одну из важнейших особенностей незападной мысли — вчера, сегодня и завтра.

Арабское Возрождение, в значительной мере инициированное христианами (Дж. Зайдāн, Ф. Шидйāқ, Джубрāн Ҳалīл Джубрāн, Л. Шейхо, и др.), имело яркий литературно-художественный характер. Христианские религиозно-философские трактаты, столь популярные на Западе в эпоху Просвещения и после нее, для Ближнего Востока XIX — начала XX в. — редкость. Однако в данной статье мы рассмотрим образец именно такого творчества. Речь идет о работе Франсīса Фатхуллāха ал-Маррāша (1836–1874) *Шахāдат аṭ-ṭабīʻа фī вуджӯд Аллāх ва аш-шарīʻа* («Свидетельство природы о существовании Бога и Закона»).

Сочинение было опубликовано посмертно, в 1891–1892 гг., однако создано оно было, скорее всего, либо в 1860-х гг., либо в начале 1870-х [Abu ʻUksa, 2020, 4] — т.е. синхронно с первыми проектами научного религиоведения в Великобритании и Нидерландах.

Франсис — выходец из знаменитой в то время греко-католической алеппской семьи ал-Маррāшей, западноориентированных и высокообразованных капиталистов, связанных с Англией. Семья была известна в городе с XVIII в. Отец Франсīса Фатхуллāх, как указывает Л. Шейхо, в 1849 г. выпустил богословское сочинение, отрицавшее филиокве, однако на него вскоре последовала авторитетная критика маронитского патриарха Павла I Петра (Масʻада; 1806–1890), заставившая Фатхуллāха отступить [Шайху, 1908, 41]. Наш герой родился 29 июня 1836 г.; в юности он четыре года учился медицине

у английского врача, жившего в Османской Сирии. В 1866 г. он направился учиться в Париж далее, однако скоро вернулся на родину, где безвременно почил в 1873 или 1874 г.

Маррāш, как и другие его соратники по «цеху» Арабского Возрождения, не был ни профилированным религиоведом, ни профессиональным теологом. Тем не менее проблематика этих дисциплин волновала его так же, как и его ученых современников на Западе. В 1871 г. на страницах литературного журнала *ал-Джинāн* («Сады») ал-Маррāшем был опубликован короткий текст в жанре притчи под названием «Путешествие Разума» (*Сийāḥат ал-ʻаḳл*). Сюжет этого повествования таков: увидев высокую гору и яркий свет на ее вершине, Разум (у ал-Маррāша символизирующий человека) устремляется к ней. Приблизившись, он слышит глас, призывающий взойти на нее (здесь вероятна отсылка к явлению Бога Моисею в Ветхом Завете). Взойдя, Разум зрит царя в «белых одеждах доброты и бесхитростности» — царя, не стяжающего драгоценностей. Далее появляется, видимо, аллюзия на Иисуса Христа — проводник Разума, именуемый «мужем истинным» (*раджул ал-Ḥаḳḳ*) или просто *ал-Ḥаḳḳ* — «Истиной» (ср. слова Иисуса «Азъ есмь путь и истина и жизнь» (Ин 14:6)) [Джинан, 1871[a], 269].

Истина сообщает Разуму о том, что «Царь цивилизованности» (*малик ат-тамаддун*), восседающий на «троне гуманизма» (*ʻарш ал-инсāниййа*), вовсе не властен над своим «царством» (*мамлака*). Вместо него правит другой, темный «Царь дикости» (*малик ат-таваḥḥуш*), и величайший обман человечества состоит в том, что оно принимает второго за первого. Над миром нависла черная туча стенаний тех, кто жаждет истины и не находит ее. Затем Истина показывает удивленному Разуму сцены того, как злонамеренные вожди гонят невежественные массы на истребление друг друга, а прислужники Царя дикости грабят и убивают тех, кто не согласен служить ему. Нашлось место и описанию алчности в виде «идола из чистого золота» (*ṣанам мин ẓахаб ибрīз*) — недвусмысленная аллюзия на Золотого тельца. На его голове — венец с изображениями всевозможного летального оружия. Одесную идола лежит «Книга» — Священное Писание, в котором нет слов, а лишь изображения денег, древних и современных [Там же, 271].

Под конец ал-Маррāш живописует самого Царя дикости, — того, чьей бутафорией оказывается свет и белые одежды: «…лицо его подобно морде гиены, шея — как у быка, глаза и когти — тигриные, макушка — как у бегемота, волосы — свиная щетина, рога — как у дикого козла, у него львиные клыки, крокодилья шкура и драконий хвост» [Там же, 273]. Разум вопрошает Истину: неужто Царю цивилизованности не суждено появиться? И получает ответ: дикость одряхлела и скоро сойдет в могилу, и приход цивилизованности скор.

Маррāшево противопоставление цивилизованности и дикости восходит к классической средневековой арабо-мусульманской мысли, а в конечном

счете — к античному полису (опять-таки, «граду») и противостоящему ему варварству. Изучение истории этих двух понятий — особый вопрос, который мы планируем рассмотреть в дальнейшем. Заметим лишь, что несколькими десятилетиями ранее этой дихотомией оперировал Рифāʻа аṭ-Ṭахṭāвī, применяя ее для характеристики, соответственно, продвинутых культур типа европейской или ближневосточной и архаических сообществ типа народностей Южного Судана [ʻИмара, 2010, 178–179; Тахтави, 2010, 14]. Но если ат-Ṭахṭāвī скорее следует логике Ибн Ḫалдӯна [см., например: Ибн Халдун, 2004, 146–149] и в целом логике средневекового противопоставления благотворных климатов Средиземноморья / Ближнего Востока экстремальным условиям Африки и иной мировой периферии, то ал-Маррāш трактует цивилизованность и дикость в коннотациях ближе к современным: *тавaḫḫуш* для него — порок и свирепое зло (сегодня этот термин нередко применяется в арабском языке при характеристике терроризма).

Интересно, что указанная притча тотчас вызвала негативную реакцию: так, некто Ризḳаллāх Илйāс Ḫиджжī, учитель алеппской католической же школы «Терра Санта», опубликовал в одном из ближайших выпусков *ал-Джинāн* письмо, в котором призвал ал-Маррāша к ответу: что тот имел в виду и не является ли «Путешествие Разума» манифестом «неверия и бунта» (*куфрāн ва ʻиṣйāн*)? [Джинан, 1871[б], 398]. К нему с тем же требованием присоединился сиро-католический викарный архиепископ Алеппо ал-Ḫӯрī Анṭӯн Ḳандалафт, видимо, таким образом публично осуществивший функцию надзора за единоверцем. Ответ ал-Маррāша обозначил, что он — не ниспровергатель старых иерархий и критиком религии его назвать нельзя: дикость, рядящаяся в цивилизованные одежды, — это милитаризм и насилие, вероломные жены и дети-бунтари, поджигающие дома. Ал-Маррāш опасается, что именно подобные безнравственные европейцы придут с «бусами и стеклами» на Восток, как уже сделали это в Африке, и их тлетворному влиянию придется сопротивляться [Джинан, 1871[в], 619].

* * *

Рассмотрение «Свидетельства…» еще явственнее раскрывает позицию ал-Маррāша, которую в европейской системе координат того времени можно определить как религиозно-консервативную. Он категорически не принял Парижскую Коммуну. Во введении к работе он подверг атеизм резкой критике. Атеисты увлекают людей в «пропасть неверия» (*ваḫдат ал-куфр*). Коллективный и заочный оппонент ал-Маррāша — Вольтер и остальные философы-противники религии и церковности [Abu ʻUksa, 2020, 8].

Апологетика ал-Маррāша непохожа ни на одну из современных ему иных: ни на немецкую либерально-протестантскую, ни на французскую картезианскую католическую. Уникальность ее, как представляется, состоит в сочетании

классических, почтенных, античных аргументативных ходов с современными и в попытке иллюстрировать интеллектуальную подлинность старых аргументов при помощи новых данных.

В целом подобные контрасты вкупе с мировоззренческой мозаичностью исторически характерны для Ближнего Востока с его ускоренной модернизацией. Сирийский интеллектуал Ṣādiḳ Джалāл ал-ʻAẓм в своей книге «Критика религиозного разума» (*Наḳд ал-ʻаḳл ад-дīнийй*, 1969) отмечал, что большинство студентов впадали в неосознанное замешательство и интеллектуальную демотивацию от противоречий между исламской доктриной и современной наукой. На уроках религии им приходилось отвечать учителю то, чему он их учил, и ровно то же приходилось делать на уроках физики [ал-ʻАзм, 1970, 30–31].

Ключевым аргументом ал-Маррāша, как мы увидим, является аргумент физико-теологический или телеологический, о котором еще Кант в «Критике чистого разума» писал:

> Это доказательство заслуживает, чтобы о нем всегда упоминали с уважением. Это самый старый, самый ясный и наиболее соответствующий обыденному человеческому разуму аргумент. Он побуждает к изучению природы, так же как он сам получает отсюда свое начало и черпает все новые силы. Он вносит цели и намерения туда, где наше наблюдение само не обнаружило бы их, и расширяет наши знания о природе, руководствуясь особым единством, принцип которого находится вне природы. В свою очередь эти знания влияют на свою причину, а именно на вызвавшую их идею, и придают вере в высшего творца силу неодолимого убеждения» [Кант, 1994, 469; B652].

Ал-Маррāш, однако, начинает с аргумента космологического. Он вопрошает: что мешает нам так же заключить от свойств мира к его Создателю, как от наличия одеяния — к тому, кто одеяние изготовил? Некий путешественник, заброшенный на далекий остров в океане, заключил от наличия геометрически правильного рисунка на песке к присутствию жителей на острове, и это оказалось правдой. И так же точно Исаак Ньютон открыл закон тяготения — последовательное, логичное свойство бытия [Марраш, 1892, 9]. Всюду, где можно говорить о цели (*ḳаṣд, маḳṣӯд*), обнаруживаемой в природе, можно свидетельствовать и о Боге. Мир демонстрирует признаки того, что он есть *му'аṩṩар* (подвергнутое влиянию) и *маṣнӯʻ* (произведение). Как логика арабского языка, так и здравый смысл должны в этой ситуации указать читателю неизбежность наличия в этой ситуации воздействия (*'аṣар*) и производящей причины (*ṣāниʻ*, *сабаб дāʻин*). На наличие таковой указывают физическая, химическая и биологическая реальности (ал-Маррāш — современник Энгельса, потому нас не должны удивлять реминисценции на тему пяти форм движения материи; в данном случае перечислены вторая, третья и четвертая) [Там же, 10].

Таким образом, всё, что мы знаем о природе, отсылает нас, по ал-Маррāшу, к наличию Создателя, и позиция того, кто не принимает это всерьез, ничтожна. Ал-Маррāш намекает на известный аргумент, хотя и не развивает его эксплицитно: рано отрицать существование Бога, пока не осуществлено тотальное познание мира и того онтологического контекста, в котором он находится. Причем обычно этот аргумент используется в рассуждениях с обратным вектором: некорректно предполагать существование Бога, пока, в результате тотального познания мироздания, не доказано, что всё происходящее в мире не могло оказаться последствием случайностей. Заметим, что логически последняя формулировка корректнее, чем та, которую утверждает ал-Маррāш: ведь он заключает от известной части мира к миру как целому, делая ровно то, от чего предостерегал Кант в своей первой, уже упомянутой «Критике».

Интуиции ал-Маррāша имеют давнюю историю; сравним с ними схожую аналогию десятой мандалы древнеиндийской «Ригведы»: «Брахманаспати [богов] выплавил, как кузнец. В первом поколении богов из небытия бытие родилось» (72:2), — или: «Имея повсюду глаза и повсюду лицо, повсюду — руки и повсюду — ноги, [Вишвакарман] сплавляет [все] вместе [своими] руками, [своими] крыльями, порождая небо и землю, единый бог» (81:3) [Ригведа, 1999, 208, 217].

Будучи догматически католиком, да еще и ближневосточным, ал-Маррāш не обращает внимания на то, что утверждение Первопричины само по себе не может быть доказательством подлинности конкретной религиозной традиции. Бытие Бога и религия (*дийāна*) для него неразделимы: утверждение первого необходимо доказывает истинность второго.

Линия космологических доказательств — центральная в апологетике ал-Маррāша. Тезис о равномерности круговращения небесных тел как подтверждении существования Бога заставляет вспомнить позицию раннего стоика Клеанфа в трансляции цицероновского героя, стоика Луцилия («О природе богов»):

> Четвертая причина и самая важная [наличия понятий о богах в душах людей. — *В.З.*] — равномерность движений и круговращений неба, Солнца, Луны, звезд, их различие и разнообразие, красота и порядок. Созерцание этих вещей само в достаточной мере указывает, что все это не случайно. Ведь если кто придет в какой-то дом, или в гимнасий, или на форум и увидит во всем разумность, соразмерность, порядок, тот, конечно, рассудит, что это не могло произойти без причины, и поймет, что есть некто, стоящий во главе всего этого, которому все повинуется. Тем более, наблюдая столь великие передвижения и столь великие изменения многих связанных между собой вещей, связи между которыми в течение безмерного и бесконечного времени никогда ни в чем не нарушаются, необходимо признать, что все великие передвижения в природе управляются неким умом [Цицерон, 1985, 105].

Следуя Аристотелю и его средневековым рецепциям, ал-Маррāш усматривает целеполагание во всяком рационально постижимом свойстве мира. Здесь он имплицитно отсылает к августинианскому аргументу в пользу бытия Божия Бонавентуры, согласно которому любая возможная относительная истина невозможна без Истины абсолютной, — так же, как сравнительная степень имманентно подразумевает превосходную[2]. Иначе говоря, если бы Бога не было, мир оказался бы невнятной бессмыслицей. Это — онтологическая рецепция платоновского учения о познании посредством постижения эйдосов, в соответствии с которым если бы люди не имели общего представления об умопостигаемых универсалиях, их взаимопонимание, общий язык, а следовательно, и логическое рассуждение оказались бы непредставимыми.

Потому ал-Маррāш усматривает свидетельство о существовании Бога также в реальности закона всеобщего тяготения, вращения Земли вокруг своей оси, существовании у небесных тел спутников и т.п. [Марраш, 1892, 12]. Ал-Маррāш умножает подобные примеры, называя их доводами от «законов природы» (*шарāʾиʿ аṃ-ṭабīʿа*), — интересно, что он использует для обозначения закона в данном случае не более привычный термин *ḳāнӯн* (закономерность), а термин *шарīʿа*, прямо отсылающий к божественному Закону ветхозаветного типа, Закону, дарованному Богом в Завете с общиной истинно верующих в Него.

Мир для ал-Маррāша, как и для его современников-философов XIX в., человекоцентричен. Позиция эта восходит как к Ветхому Завету («…и сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, [и над зверями,] и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле» (Быт 1:26)), так и к религиозным антропологиям эпохи Вселенских соборов, которые не подвергали сомнению господство человека над природой в целом и другими живыми существами в частности.

Превосходство человека доказывает божественность замысла иерархии живых существ. По мнению ал-Маррāша, только человек обладает душой (*нафс*) — именно так замыслено Богом [Там же, 36]. Ал-Маррāш спорит с «безбожниками», которые объясняют отличия человека от других животных особенностями развития мозга. Типологические особенности мозга *homo sapiens*, делающие возможным то, что Энгельс именует социальной формой движения материи, по ал-Маррāшу, настолько разительно превосходят возможности

[2] Интересно, что схожий аргумент мы в свое время встретили у Фридриха Генриха Якоби — автора позднего Просвещения, апологета религиозного чувства, которому знакомство с «Критикой чистого разума» уже не давало возможности двигаться в направлении рациональной теологии (см.: [Jacobi, 1811, 38]). Это указывает на то, что апологетические аргументы могут приспосабливаться к изменению картины мира, если такое изменение не демонтирует эпистемологически саму структуру аргумента.

животных, что без привлечения религии этот скачок объяснить невозможно. Потому свидетельство Писания оказывается важнее всех дедукций и гипотез философской психологии [Марраш, 1892, 37]. Разум принимает на веру (*таṣдīḳ*) то, что он, согласно ал-Маррāшу, еще не может объяснить, — например, то, что мозг посредством нервной системы управляет конечностями. Но сколь же загадочнее и темнее связь сотворенной Богом бессмертной души и тленного тела!..

Ал-Маррāшу при этом принципиально важно обосновать, что душа, будучи нематериальной, не претерпевает воздействий со стороны материальной реальности — они лишь транслируются ей органами чувств. Мозг (*димāғ*) выступает для души в качестве зеркала (*мир'āт*). А всё потому, что постижение (*идрāк*) демонстрирует активную (*фā'ил*) природу души; раз она активна, она не может претерпевать так же, как живое не может принимать противоположное свойство умирания в четвертом аргументе бессмертия души в платоновском «Федоне». Душа подобна непереходному глаголу (*фи'л лāзим*), не могущему стать переходным (*мута'аддин*), т.е. оказаться в винительном падеже. Данная идея, восходя еще к Фалесу, пронизывает всю античную философию: душа — самодвижна, ведь мысли всегда приходят сами по себе, и для их появления ничто не востребуется. Чтобы обосновать этот ход, ал-Маррāш прибегает к терминологическому инструментарию уже собственно арабо-мусульманской мысли, указывая: способности к мышлению и воображению — коренная, первичная сила (*ḳувва 'аṣлиййа*) человеческого разума, в то время как у животных они вторичны, производны (*фар'иййа*). Действия животных акцидентальны (*'арад̣ий̆й*) и бессознательны (*ẖайавий̆й*), они не сопровождаются целеполаганием и намерением, они подобны действиям сновидца, в то время как человеческое действие субстанционально (*зāтий̆й*) и рационально (*'аḳлий̆й*) [Там же, 41]. Человек, в отличие от животного, сознает перспективу будущего.

Вслед за этими аргументами с солидной историей ал-Маррāш приводит несколько более современных и — тем самым — более интересных. Так, по ал-Маррāшу, человеку присуща «любовь к вечности» (*ẖубб ал-ẖулūд*), он не может смириться с тем, что может исчезнуть навсегда, ему присущи этические переживания как в части стремления сделаться лучше, так и в части раскаяния касательно прошлых грехов; кроме того, ему присуще восприятие высшей справедливости [Там же, 39]. Всё это возможно благодаря способности человека к самонаблюдению, к самосознанию. Ал-Маррāш подводит к тому, что Я не может представить свое онтологическое отсутствие, — и здесь осуществляется переход уже к аргументам собственно психологического свойства.

Их важнейшей составляющей оказывается (к сожалению, кратко) излагаемое ал-Маррāшем учение о религиозном чувстве/инстинкте (*ғарīза*).

XIX в. — век учений о религиозном чувстве, и эпицентром их была лютеранская Германия (Ф.Г. Якоби, Ф.Д. Шлейермахер и пр., подробнее см.: [Золотухин, 2025]). Самобытные «сентиментализмы», однако, зарождались и во Франции (Б. Констан и А. Ревиль), и в России (Ф.А. Голубинский и В.Д. Кудрявцев-Платонов) (см.: [Zolotukhin, 2019]). Об арабоязычных же сентиментализмах мы пока не имеем последовательного представления, и их реконструкция важна на пути изучения истории идей XIX в.

Начиная с аргумента от *consensus gentium* (ср.: «всем людям всех народов в общем известно, что есть боги, ибо это знание у всех врожденное и как бы запечатленное в душе» [Цицерон, 1985, 104]), ал-Маррāш переходит к утверждению, что человеческая природа (*ṭабīʿа ʾинсāнийа*) предполагает инстинктивную склонность (*майл ғарīзий*) к религии. Религиозное и этическое для ал-Маррāша неразделимо, как было неразделимо для всех авторов, работавших до и помимо Шлейермахера. Религиозное побуждение способствует самосохранению человека, и его зов столь же настойчив, как зов инстинкта к продолжению рода [Марраш, 1892, 44]. Откровение же нужно, чтобы человечество не деградировало.

После оригинального сравнения религии с сексуальным влечением ал-Маррāш приводит три основания к подтверждению мысли о природной склонности человека веровать. Во-первых, это принятие мученичества, во-вторых — сожаление о собственном прежнем неверии перед лицом кончины, в-третьих — гнев, ярость и желание мстить при поругании (*шатīма*) своей религии [Там же, 45]. Интересно, что ни один из этих аргументов не встречается у европейских (в т.ч. русских) сентименталистов. Очевидно, для ал-Маррāша религиозные чувства неотрывны от общинного сознания, от этноконфессиональной идентичности, и таким образом, его понимание религиозных чувств ближе к современному, нежели сугубо индивидуально центрированное переживание у Шлейермахера, Ревиля или Макса Мюллера.

Далее ал-Маррāш переходит к пророчествам и чудесам; раздел про пророчества, пожалуй, наименее интересен для исследования, поскольку типичен. Касательно же чудес стоит отметить: главнейшее чудо, подтверждающее истинность христианства, ал-Маррāш видит в распространении христианства в мире, невзирая на противостояние его учения типичным для человечества плотским страстям [Там же, 61–62]. В этом он сходится с некоторыми западными миссионерами, своими современниками.

В качестве краткого, промежуточного вывода, открывающего путь к дальнейшим исследованиям, можно выделить следующее: хотя ал-Маррāш жил в середине XIX в., его апологетика не похожа на европейские образцы. Она эклектична и стремится обосновать религиозную идентичность посредством привлечения самых разных аргументов — как традиционно-богословского, так и сугубо философского характера. И эта эмоционально окрашенная

эклектичность образует одну из важнейших отличительных черт мысли ал-Марра̄ша, место и роль которой на интеллектуальном небосклоне Арабского Возрождения еще предстоит уточнить.

Список использованных источников и литературы

Ал-ʻАзм, 1970 — *Ал-ʻАз̣м Ṣ.Дж.* Нақд ал-фикр ад-дӣнийй. Бейрут: Да̄р аṭ-ṭалӣʻа, 1970. 260 с.

Джинан, 1871[а] — *Ал-Марра̄ш Ф.Ф.* Сийа̄х̣ат ал-ʻақл // Ал-Джина̄н. 1871. Ч. 8. С. 269–273.

Джинан, 1871[б] — *Х̣иджжӣ Р.И.* Риса̄ла мин Х̣алаб // Ал-Джина̄н. 1871. Ч. 12. С. 397–398.

Джинан, 1871[в] — *Ал-Марра̄ш Ф.Ф.* [Без названия] // Ал-Джина̄н. 1871. Ч. 18. С. 616–619.

Ибн Халдун, 2004 — *Ибн Х̣алдӯн.* Ал-Муқаддима. Т. 1. Дамаск: Да̄р Йаʻруб, 2004. 569 с.

ʻИмара, 2010 — *ʻИма̄ра М.* Тамаддун ал-ʻараб ал-қадӣм ва йақ̣з̣атухум ал-х̣адӣṣа // Ал-Аʻма̄л ал-ка̄мила ли-Рифа̄ʻат Ра̄фиʻ аṭ-Ṭахṭа̄вӣ. Т. 1. Ат-Тамаддун ва ал-хада̄ра ва ал-ʻумра̄н. Каир: Мактабат ал-ʼусра, 2010. С. 171–188.

Марраш, 1892 — *Ал-Марра̄ш Ф.Ф.* Шаха̄дат аṭ-ṭабӣʻа фӣ вуджӯд Алла̄х ва аш-шарӣʻа. Бейрут: ал-Маṭбаʻа ал-ʼамирӣкиййа, 1892. 63 с.

Тахтави, 2010 — *Ṭахṭа̄вӣ Р.Р.* Тах̣лӣṣ ал-ибрӣз фӣ талх̣ӣṣ Ба̄рӣз. Виндзор: Хинда̄вӣ, 2010. 321 с.

Шайху, 1908 — *Шайх̣ӯ Л.* Ал-ʼА̄да̄б ал-ʻарабиййа фӣ ал-қарн ат-та̄сиʻ ʻашар. Т. 1. Бейрут: Маṭбаʻат ал-йасӯʻиййӣн, 1908. 204 с.

Золотухин, 2025 — *Золотухин В.В.* Религиозное чувство: у истоков континентального религиоведения. М.: Издательский дом НИУ ВШЭ, 2025. 384 с.

Кант, 1994 — *Кант И.* Собрание сочинений в восьми томах. Т. 3. М.: Чоро, 1994. 741 с.

Ригведа, 1999 — Ригведа. Мандалы IX–X. М.: Наука, 1999. 559 с.

Смирнов и др., 2020 — *Смирнов А.В.* (ред.) История арабо-мусульманской философии: учебник и антология. М.: ООО «Садра», 2020. 623 с.

Цицерон, 1985 — *Цицерон.* Философские трактаты. М.: Наука, 1985. 382 с.

Abu ʻUksa, 2020 — *Abu ʻUksa W.* Fransis al-Marrash on Religion and Cultural Revival // The European Legacy. 2020. P. 1–14.

Jacobi, 1811 — *Jacobi F. H.* Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Leipzig: G. Fleischer d. J., 1811. 222 s.

Zolotukhin, 2019 — *Zolotukhin V.V.* Das von außen inspirierte Gottesgefühl. Die Religionsphilosophie an der Moskauer Geistlichen Akademie Mitte des 19. Jahrhunderts // Theologie und Philosophie. 2019. Bd. 94. Heft. 2. S. 251–261.

References

Abu ʻUksa, W. “Fransis al-Marrash on Religion and Cultural Revival”. In: *The European Legacy*, 2020, pp. 1–14.

Al-ʻAẓm, Ṣ.J. *Naqd al-fikr dīnī* [Critique of the Religious Reason]. Beirut: Dār al-Ṭalīʻah, 1970, 260 pp. (In Arabic)

Cicero. *Filosofskie traktaty* [Treatises on Philosophy]. Moscow: “Nauka” publ., 1985, 382 pp. (Russian Translation)

Ḥiğğī, R.I. “Risālah min Ḥalab” [A Letter from Aleppo]. In: *al-Ǧinān*, pt. 12, pp. 397–398. (In Arabic)

Ibn Ḫaldūn. *Al-Muqaddimah* [An Introduction]. Part 1. Damascus: Dār Yaʻrub, 2004, 569 pp. (In Arabic)

ʻImārah, M. “Tamaddun al-ʻarab al-qadīm wa yaqẓatuhum al-ḥadīṯah” [The Arabic Old Civilisation and Their Present-Day Awakening]. In: Al-Ṭahṭāwī, R.R. *Al-Aʻmāl al-kāmilah. Al-Ǧuz’ al-’awwal: al-Ḥaḍārah wa al-ʻumrān*. Cairo: Maktabat al-’Usrah, 2010, pp. 171–188. (In Arabic)

Jacobi, F. H. *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*. Leipzig: G. Fleischer d. J., 1811, 222 ss.

Kant, I. *Sobranie sochineniy* [Collected Works]. Vol. 3. Moscow: “Choro” publ., 1994, 741 pp. (Russian Translation)

Marrāš, F.F. “Siyāḥat al-ʻaql” [A Journey of the Reason], in: *al-Ǧinān*, pt. 8, pp. 269–273. (In Arabic)

Marrāš, F.F. [The Text Without Title]. In: *al-Ǧinān*, pt. 18, pp. 616–619. (In Arabic)

Marrāš, F.F. *Šahādat al-ṭabīʻah fī wuǧūd Allāh wa al-šarīʻah* [The Testimony of Nature on the Existence of God and the Testament]. Beirut: American Publishing House, 1892, 63 pp. (In Arabic)

Rigveda. Mandalas IX–X. Moscow: “Nauka” publ., 1999, 559 pp. (Russian Translation)

Smirnov, A.V. (Ed.). *Istoriya arabo-musul’manskoy filosofii: uchebnik i antologiya* [History of the Islamic Philosophy: Handbook and Anthology of Texts]. Moscow: “Sadra” publ., 2020, 623 pp. (In Russian)

Šayḫō, L. *Al-Ādāb al-ʻarbiyyah fī al-qarn al-tāsiʻ ʻašar. Al-Ǧuz’al-’awwal* [Arabic Literature of the 19th Century. Part 1]. Beirut: Jesuits’ Publishing House, 1908, 204 pp. (In Arabic)

Al-Ṭahṭāwī, R.R. *Taḫlīṣ al-ibrīz fī talḫīṣ al-Barīz* [Washing of Pure Gold in Short Description of Paris]. Windsor: Hindāwī, 2010, 321 pp. (In Arabic)

Zolotukhin, V.V. “Das von außen inspirierte Gottesgefühl. Die Religionsphilosophie an der Moskauer Geistlichen Akademie Mitte des 19. Jahrhunderts”. In: *Theologie und Philosophie*, 2019, bd. 94, heft. 2, ss. 251–261.

Zolotukhin, V.V. *Religioznoe chuvstvo: u istokov kontinental’nogo religiovedeniya* [Religious Feeling and the Birth of Continental Religious Studies]. Moscow: HSE University Publishing House, 2025, 384 pp. (In Russian)

Ишрак. Журнал исламской философии
2026. Т. 4. № 1. С. 48–74
УДК 4

Ishraq. Islamic Philosophy Journal
2026, Vol. 4, No. 1, pp. 48–74
DOI: 10.21146/2949-1126-2026-4-1-48-74

ПЕРЕВОДЫ

Ахмет-Заки Валиди

ВЗГЛЯДЫ ИБН ХАЛДҮНА НА БУДУЩЕЕ МУСУЛЬМАНСКИХ ГОСУДАРСТВ

Вступительная статья, перевод с османско-турецкого языка и комментарии И.Р. Насырова

(*доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, Институт философии РАН; Российская Федерация, 109240, Москва, Гончарная ул., д. 12, стр. 1; e-mail: ilshatn20@mail.ru*)

Аннотация. Вниманию читателя представлена одна из ранних работ видного башкирского и турецкого историка, востоковеда, тюрколога и лидера башкирского национального движения Ахмет-Заки Валиди (Тогана), а именно — о трактате «Взгляды Ибн Ҳалдӯна на будущее мусульманских государств», опубликованном в стамбульском журнале «Билги межмуаси» («Знание») в 1914 г. Во вступительной статье переводчика кратко изложены основные мысли Ахмет-Заки Валиди (Тогана) относительно взглядов арабского историка Ибн Ҳалдӯна, считающегося основателем философии истории, на сущность государства в целом и мусульманского государства в частности. Рассматривается предложенная Ахмет-Заки Валиди (Тоганом) интерпретация учения Ибн Ҳалдӯна, критически воспроизводятся аргументы, приведенные Валиди в поддержку тезиса, согласно которому теократия сыграла в истории тюрок отрицательную роль. С его точки зрения, тюрки и монголы в своей истории отграничивали государственную систему от религиозной, а Ясы (законы) Чингисхана открыли на мусульманском Востоке новую эпоху. В центре внимания Ахмет-Заки Валиди (Тогана) — вопрос о том, способны ли мусульманские народы усваивать западные ценности (государственное устройство европейских народов, светские законы и т.д.). По его мнению, развитие мусульманских государств и стран Запада протекает согласно общим закономерностям. Он считал, что попытки мусульманских реформаторов модернизировать ислам, приспособив его к современным законам, бесперспективны. Отдельно рассмотрено влияние идей Ахмет-Заки Валиди (Тогана) на общественно-политическую мысль в поздней Османской империи. Выявлено, что рассмотренная концепция положительно повлияла на Мустафу Кемаля Ататюрка, основателя и первого президента Турецкой Республики. Перевод статьи Ахмет-Заки Валиди (Тогана) снабжен академическим комментарием.

Ключевые слова: Ахмет-Заки Валиди (Тоган), Ибн Ха̄лдӯн, философия истории, мусульманские государства, исламское реформаторство, отделение государства от религии.

Ahmet-Zaki Validi

Ibn Ḫaldūn's Views on the Future of the Muslim States

Introductory article, translation from Ottoman Turkish and commentaries by Ilshat R. Nasyrov

(*DSc in Philosophy, leading research fellow, Institute of Philosophy, RAS; bld. 1, 12, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: ilshatn60@mail.ru*)

Abstract. The purpose of this article is to provide readers with an understanding of the content of the article of the distinguished Turkish-Bashkir historian, Islamic scholar, turkologist and leader of the Bashkir national movement, Ahmet-Zaki Validi (Togan), namely the article "Ibn Ḫaldūn's views on the Future of the Muslim States", published in the 7th issue of the Istanbul journal "Bilgi Mecmuasi" ("Knowledge") in 1914. The article summarises the fundamental concepts of Ahmet-Zaki Validi (Togan) concerning the perspectives of Arab historian Ibn Ḫaldūn, widely regarded as the progenitor of the philosophy of history, on the nature of the state in general and the nature of the Muslim state in particular. The interpretation of Ibn Ḫaldūn's teaching proposed by Ahmet-Zaki Validi (Togan) is considered in this study. The article presents a series of arguments put forward by Ahmet-Zaki Validi (Togan) to support his thesis that theocracy has exerted a detrimental influence on the historical development of the Turkish people. It is his contention that the Turks and the Mongols were responsible for the separation of the state from religion. He considered that Chingis Khan's Yasa (a set of specific principles and rules) opened a new era in the Islamic East. The primary focus of Ahmet-Zaki Validi (Togan) is on the question of whether Muslim peoples have the capacity to adopt Western values, including the state system of European nations and secular laws. It is his conviction that the Muslim states and Western countries are capable of developing and progressing in a similar manner. It is the contention of the present study that the endeavours of Muslim reformists to modernise Islam, in such a manner that it is compatible with contemporary legal frameworks, are doomed to failure. The present paper considers the influence of Ahmet-Zaki Validi (Togan)'s ideas on the social-political thought of the late Ottoman Empire. It has been demonstrated that the aforementioned reflections exerted a favourable influence on Mustafa Kemal Ataturk, the founder of the Republic of Turkey and its inaugural president. The translation of Ahmet-Zaki Validi (Togan)'s article is accompanied by commentary and is preceded by an introductory text.

Keywords: Ahmed Zaki Validi (Togan), Ibn Ḫaldūn, Philosophy of History, the Muslim States, Islamic Reformism, the Separation the State from Religion.

Вступительная статья

Ахмет-Заки Валиди (Валидов) Тоган (до 1938 г. — Ахмет-Заки Валиди (Валидов); 1890–1970) — видный башкирский и турецкий историк, тюрколог и исламовед, специалист по истории Передней и Средней Азии, один из лидеров национального движения российских мусульманских народов в годы Гражданской войны в России и руководителей басмаческого движения в Средней Азии. Его научные интересы были сосредоточены не только на изучении истории тюркоязычных народов и различных областей материальной и духовной культуры исламского Востока, но и на проблематике методологии и философии истории. Он рано обратился к изучению учения арабского мыслителя Ибн Ха̮лдӯна (1336–1406), считающегося основоположником философии истории. Наиболее важный вклад последнего в социальное знание — учение о возникновении, расцвете и упадке государств и обществ, основанное на признании ведущей роли социальных и естественных (природных) причин в историческом развитии, и концепция неизбежной гибели государства. Различные аспекты философии истории Ибн Ха̮лдӯна Ахмет-Заки Валиди (Тоган) впервые рассмотрел в статье «Взгляды Ибн Ха̮лдӯна на будущее мусульманских государств», опубликованной в стамбульском журнале «Билги межмуаси» («Знание») в 1914 г. и перевод которой на русский язык приводится ниже. Главное внимание в ней уделяется не самому учению Ибн Ха̮лдӯна о естественных закономерностях развития человеческого общества, а рассуждениям о том, протекают ли эволюция и деградация мусульманских государств и стран согласно общим закономерностям, осуществимы ли в них прогрессивные изменения, восприимчивы ли мусульмане к таким общественным процессам, как секуляризация. Так, уже в самом начале творческого пути, Валиди наметил свою последующую деятельность в качестве крупнейшего специалиста в области тюркологии, мусульманской историографии и исследований творчества выдающихся исламских ученых и мыслителей.

Обращение Ахмет-Заки Валиди (Тогана) к воззрениям Ибн Ха̮лдӯна на природу человеческого общества и государства и закономерностей их развития было продиктовано не только сугубо научными интересами. Еще два фактора повлияли на выбор Валиди. Во-первых, он родился в мусульманской семье и вырос как человек исламской интеллектуальной культуры. Он был башкиром по национальности и выходцем из Уфимской губернии Российской империи. Его отец, сельский мулла Ахметша Валидов, и родственники, преимущественно военные и представители исламского духовенства, принадлежали к прогрессивной части религиозных и культурных кругов мусульманской общины дореволюционной России. К чтению отдельных глав исторического сочинения Ибн Ха̮лдӯна под названием «Книга назидательных примеров» (*Китāб ал*

‘ибар)[1], первая часть которого — «Введение» (*ал-Муқаддима*) — станет впоследствии рассматриваться как самостоятельная работа, Ахмет-Заки Валиди (Тоган) приступил очень рано, в возрасте двенадцати лет, после перехода из мусульманского учебного заведения (медресе) своего отца в медресе, которым руководил его родной дядя, мулла Хабибназар Сатлыков. В своих «Воспоминаниях» Ахмет-Заки Валиди (Тоган) пишет: в библиотеке его дяди указанный многотомный исторический труд Ибн Ҳалдӯна и перевод его «Мукаддимы» на османско-турецкий язык занимали такое же место, что и сочинение Ибн ал-’Асӣра[2] — один из важных источников по истории ислама. Дядя велел племяннику читать и пересказывать отдельные фрагменты из указанных хроник Ибн ал-’Асӣра и Ибн Ҳалдӯна, а также опрашивал его по этим книгам. Что касается собственно «Мукаддимы», то из переписки отца и дяди он знал, что это философское произведение широко использовал Шигабутдин Марджани в своей работе *Вафиййат ал-аслāф*[3]. Тем не менее Сатлыков отговаривал Валиди от серьезной проработки «Мукаддимы» Ибн Ҳалдӯна, поскольку ум ученика медресе в то время еще не успел для этого «созреть». Разумеется, и сам Ахмет-Заки Валиди (Тоган) в столь юном возрасте не помышлял обращаться к социальной проблематике [Togan, 1999, 103]. Но, несомненно, чтение трудов Ибн Ҳалдӯна и других мусульманских историков подтолкнуло Ахмет-Заки Валиди (Тогана) к изучению истории ислама и закономерностей развития человеческого общества.

Во-вторых, в XIX — начале XX в. среди мусульманских ученых, общественных и политических деятелей возник интерес к новому прочтению «Мукаддимы». «Застрельщиками» в переосмыслении социологической теории арабского историка и мыслителя выступили некоторые интеллектуалы из Османской империи, поддерживавшие многовековую местную традицию обращения к философии истории Ибн Ҳалдӯна. Оставаясь поборниками социальных реформ, нацеленных на выведение турецкого государства из состояния глубокого кризиса, они критически пересматривали детерминистский взгляд Ибн Ҳалдӯна, полагавшего, что все государства с неизбежностью отомрут

---

[1] Полное название этой работы Ибн Ҳалдӯна — «Книга назидательных примеров [по истории арабов, персов и берберов и их современников, имевших большую власть]» (*Китāб ал-‘ибар ва дīвāн ал-мубтада’ ва ал-ҳабар [фī ’айййām ал-‘араб ва ал-‘аджам ва ал-барбар ва ман ‘āṣара-хум мин зī ас-сулṭāн ал-акбар]*.

[2] Имеется в виду историческое сочинение Ибн ал-’Асӣра (1160–1234) под названием «Полный [свод всеобщей] истории» (*ал-Кāмил фī ат-та’рīх*).

[3] Речь идет о семитомном рукописном произведении видного татарского историка, богослова и просветителя Шигабутдина Марджани (1818–1889) под названием «Подробное о предшественниках и приветствие потомкам» (*Вафиййат ал-аслāф ва таҳиййат ал-аҳлāф*), хранящемся в Научной библиотеке им. Н.И. Лобачевского Казанского (Приволжского) федерального университета.

по истечении отведенного им срока. Поздние османские историки, политические и общественные деятели переосмысливали идеи Ибн Ха̮лдӯна, будучи вынуждены реагировать на давление со стороны сторонников проведения коренных социальных и политических преобразований в мусульманских странах (выступавших, в свою очередь, за создание единых национальных государств, осуществление конституционных реформ, утверждение республиканской формы правления, отделение религии от государства, армии и школы и т.п.). Мусульманские интеллигенты, приверженные светским политическим идеологиям и ратующие за упразднение халифата, апеллировали к положению концепции Ибн Ха̮лдӯна, согласно которому халифат представляет собой преходящее явление, выродившееся, к тому же, в султанат [Ибн Халдун, 1996, 206]. Стремясь ответить на вызовы современной им эпохи, они искали обоснование своим социальным и культурным инициативам не только в европейских социально-политических учениях, но и в историософии «Мукаддимы». Стоит ли удивляться, что турецкий султан Абдул-Хамид II (1876–1909), проводивший консервативную политику для сохранения режима единоличной власти и укрепления слабеющей Османской империи, потребовал внести трактат Ибн Ха̮лдӯна в список запрещенной литературы [Uludağ, 2013, 153].

Дополнительным стимулом к переосмыслению наследия Ибн Ха̮лдӯна стали споры светски ориентированных сторонников общественно-политических преобразований на мусульманском Востоке с представителями исламского реформаторства. Последние следовали идеям Джама̄л ад-Дӣна ал-Афға̄нӣ (1839–1897), Муха̣ммада ʻАбдо (1849–1905) и ʻАбд ар-Раха̣ма̄на ал-Кава̄кибӣ (1854–1902), основоположников мусульманского обновленческого движения, о необходимости привести ислам в соответствие с требованиями современной эпохи и обновлять все сферы жизни общины единоверцев [Merad, 1997, 142–145]. Их оппоненты, светские мусульманские интеллигенты и общественно-политические деятели, обвиняли реформаторов в «половинчатости» и непоследовательности, в том, что все их инициативы по выведению уммы (мусульманской общины) из отсталого состояния не выходят за рамки этики, права, образования и просвещения. Одним из критиков мусульманских реформаторов-«обновленцев» стал молодой историк Ахмет-Заки Валиди (Тоган) из Российской империи, перевод статьи которого приводится ниже. Таким образом, усиление интереса к наследию Ибн Ха̮лдӯна в культурных кругах на мусульманском Востоке указанного периода было вызвано мусульманским же реформаторским движением.

Мы кратко описали историко-культурный фон эпохи, в продолжение которой Ахмет-Заки Валиди (Тоган) выступил с критикой ряда положений исламского реформаторства в статье «Взгляды Ибн Ха̮лдӯна на будущее мусульманских государств» («İbn Haldûn'un nazarında İslâm hükûmetlerinin istikbali»).

Что касается самой статьи, то в своих мемуарах он пишет, что Юсуф Акчура (1876–1935), турецкий политик, идеолог и писатель татарского происхождения, еще раньше просил его прислать материалы для публикации в редактируемом им стамбульском журнале «Тюрк юрду» («Тюркский мир»). К тому времени Ахмет-Заки Валиди (Тоган) был уже получившим признание в научных кругах ученым, автором многих статей и книги «История тюрок и татар» («Тюрк вә татар тарихы»)[4], в которой история тюркоязычных мусульманских народов Поволжья, Урала, Западной Сибири и Казахстана освещается с научных, рационалистических позиций. Он преподавал в мусульманском учебном заведении-медресе «Касимия» в Казани и с 1910 г. в качестве вольнослушателя посещал лекции в Казанском университете. Он познакомился не только с ведущими татарскими общественными и религиозными деятелями, но и с русскими учеными-востоковедами (Н.И. Ашмариным (1870–1933), Н.Ф. Катановым (1862–1922), преподавателями Казанского университета В.А. Богородицким (1857–1941), М.М. Хвостовым (1872–1920) и К.В. Харламповичем (1870–1932)), а также вступил в переписку с академиком, арабистом и тюркологом В.В. Бартольдом (1860–1930) и арабистом И.Ю. Крачковским (1883–1951). Он интенсивно изучал труды русских и западных мыслителей, ученых и историков. Именно в казанский период своей жизни Ахмет-Заки Валиди (Тоган) принял методы научно-рационального мышления.

Как вспоминает Ахмет-Заки Валиди (Тоган), в 1913–1914 учебном году он продолжал посещать лекции вышеупомянутых преподавателей в Казанского университета. На одном из занятий профессор-антиковед М.М. Хвостов разбирал посвященную обществознанию работу Н.И. Кареева (1850–1931)[5] и, приняв во внимание знание Ахмет-Заки Валиди (Тоганом) арабского языка, поручил ему подготовить материал с кратким изложением взглядов Ибн Ҳалдӯна на общественное устройство. Тот написал доклад с анализом тех мест сочинения *ал-Муқаддима* («Введение») Ибн Ҳалдӯна, где излагались мысли арабского ученого о государственном управлении и роли народа в истории, чтобы выступить с ним на заседании Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете [Togan, 1999, 103–104].

Затем Ахмет-Заки Валиди (Тоган), откликнувшись на просьбу Юсуфа Акчуры, редактора стамбульского журнала «Тюрк юрду», выслал ему свой переработанный для удобства читателя текст в виде статьи. Тот опубликовал материал ученого в седьмом номере стамбульского научного журнала «Билги межмуаси» («Знание») за 1914 г. Предваряя публикацию перевода статьи, вкратце рассмотрим содержащиеся в ней идеи Валиди. Теократизм, считает он,

[4] Речь идет о следующей работе: [Валиди, 1912].

[5] Надо полагать, подразумевается следующее сочинение Н.И. Кареева: [Кареев, 1887].

служит для тюрок основным источником бедствий. Он не является имманентной характеристикой мусульманской общины; по мере приобщения мусульман к западной цивилизации ислам также должен к ней адаптироваться. В своей истории тюрки всегда отделяли «султанат» (государство) от «халифата» (религии). В государственной системе тюрок и монголов нет ничего связанного с религией. Претворение в жизнь Ясы (законоуложения) Чингисхана открыло в исламском мире новую эпоху. Яса оставила след и в турецкой правовой культуре («Ясаги-и Османи» (османские законы) и налоговая система «тамга»). Предписания Корана должны приводиться в соответствие со светскими законами. Ни один из восточных народов, рассматриваемый как человеческое сообщество, не отличается от европейцев. Попытки мусульманских реформаторов, муфтия Египта Муḫаммада ʻАбдо (1849–1905), турецкого исламского деятеля Махмуда Эсада-Эфенди (1857–1917) и российского мусульманского богослова Мусы Джаруллаха Бигиева (1875–1949) модернизировать ислам, приспособив его к современным законам, абсолютно бесплодны. Причиной, по которой среднеазиатские ханства оказались в зависимости от России, стал их отход от Ясы Чингисхана и возвращение к шариату. К примеру, правивший в XVIII в. в Бухарском ханстве хан Шахмурад из Мангытской династии был дервишем и предавал людей казни за неисполнение намаза. Однако, пока Ибн Ḫалдӯн писал свой замечательный исторический труд, в тюркском мире произошли великие события: автор «Мукаддимы» встретился в Сирии со среднеазиатским завоевателем Тамерланом и впервые познакомился с тюрками, о чем поведал в отдельной автобиографической работе. Тамерлан правил в своей империи в соответствии с тюрко-монгольскими Ясой и Уставом (*Тюзюк*) [Togan, 1999, 104].

Эти мысли Ахмет-Заки Валиди (Тогана) вызвали в политических и культурных кругах Турции противоречивую реакцию. Например, видные турецкие интеллектуалы Муаллим Джевдет (1883–1935) и Шемсетдин Гюналтай (1883–1961) написали несколько работ с критикой и опровержениями взглядов Ахмет-Заки Валиди (Тогана) [Erdoğdu, 2010, 91]. Содержание критики Муаллима Джевдета, приведенной в двух статьях, опубликованных в «Тедрисат и ибтидаийе межмуасы» («Учительском журнале»), сводится к следующему: Ахмет-Заки Валиди (Тоган) предлагает неверное дихотомическое деление общественных явлений на религиозные и нерелигиозные; он демонстрирует слабое знакомство с историей раннего ислама; он глубоко неправ, когда утверждает, будто пророк Муḫаммад пришел к людям для того, чтобы научить их только религиозным предписаниям, и что тот был несведущ в мирских делах; он ошибочно считает, что исламские реформаторы выступают против усвоения мусульманами передовых достижений Европы. Возражая Ахмет-Заки Валиди (Тогану), Муаллим Джевдет отмечает: по мнению мусульманских «обновленцев», всё прогрессивное из науки, политики и культуры европейских народов следует перенимать без нанесения ущерба основам ислама [Cevdet[a]; Cevdet[b]; Насыров, 2021, 161–171].

В то же время статья Ахмет-Заки Валиди (Тогана) произвела положительное впечатление на Мустафу Кемаля Ататюрка (1880–1938), офицера османской армии и будущего первого президента Турецкой Республики. Что же могло вызвать у него неподдельный интерес к статье молодого ученого из Российской империи? Мустафа Кемаль вошел в историю Турции как основатель современного светского турецкого государства и политический деятель, под руководством которого были осуществлены коренные преобразования в Турции в первой половине XX в. При этом было бы ошибкой полагать, будто он был случайно вознесен к власти волной народно-революционного движения. Еще задолго до начала Первой мировой войны, до крушения Османской империи и создания Турецкой Республики османский офицер Мустафа Кемаль принял участие в создании подпольного революционного кружка «Родина и свобода» (*Ватан ве хурриет*). Основной целью деятельности этой организации была борьба против деспотического правления турецкого султана Абдул-Хамида II (1842–1918), который почти сразу приостановил действие Конституции, подписанной и обнародованной в 1876 г., установил в стране военно-полицейский режим, противился развитию страны и тем самым только ускорил ослабление и деградацию Османской империи. После переезда на новое место службы в Салониках (Македония) Мустафа Кемаль присоединился к членам младотурецкой партии «Единство и прогресс» (*Иттихад ве теракки*), стремившимся добиться проведения либеральных реформ. Во время Младотурецкой революции 1908 г., целью которой стало свержение султана Абдул-Хамида II и восстановление Конституции 1876 г., он принимал активное участие в восстании турецких военных частей в Македонии. Их действия в итоге вынудили султана Абдул-Хамида II возобновить действие Конституции. Мустафа Кемаль занял непримиримую позицию в отношении лидеров младотурок в лице триумвирата Энвера-паши, Талаата-паши и Джемаля-паши; он считал, что их гегемонистская политика в отношении подвластных Османской империи народов, основанная на доктринах «паносманизма», «пантюркизма» и «панисламизма», приняла более грубый характер, чем при султане Абдул-Хамиде II [Сотавов, 2011, 114–115].

После поражения Османской империи в Первой мировой войне, ее распада и завершения освободительной войны турецкого народа за независимость, сторонниками генерала Мустафы Кемаля был взят курс на модернизацию турецкого государства и общества, его вестернизацию и секуляризацию. Были осуществлены социально-политические, законодательные, экономические и культурные реформы, важнейшими из которых стали упразднение Султаната (1922) и Халифата (1924), провозглашение Турецкой Республики (1923), отмена исламского свода законов и принятие Конституции, основными принципами которой стали секуляризм, права человека, верховенство закона, социальное равенство, проведение земельной реформы, развитие крупной промышленности, создание

светской системы образования и языковая реформа (введение латиницы для турецкого языка и его очищение от арабских и персидских заимствований).

Эти преобразования были предприняты с целью превращения Турции в светское государство и создания светского общества по образцу западных стран. Ряд обстоятельств позволили Мустафе Кемалю и его сторонникам осуществить реформы и подавить сопротивление консервативных слоев турецкого общества. Во-первых, именно под его руководством страна освободилась от иностранной оккупации в ходе войны за независимость (1919–1922), после чего в 1923 г. была провозглашена Турецкая Республика. Он приобрел безусловный авторитет среди народа и право заставить широкие массы идти за собой по пути реформ. В свою очередь капитулянтская позиция османских правящих кругов и Мехмеда VI Вахидеддина (1918–1922), последнего султана Османской империи, дискредитировала в глазах граждан прежние османские политические и культурные традиции, исламские правовые и образовательные институты. Ислам у Мустафы Кемаля и его сторонников ассоциировался не просто с правлением последнего османского султана и халифа, но и со всем реакционным и консервативным, что превратило Турцию в зависимую от Европы страну (фактически, полуколонию) и обрекло ее на военное поражение [Киреев, 2007, 160]. Разумеется, у Мустафы Кемаля не было намерения порывать с исламом и исламским наследием страны; он лишь хотел покончить с многовековой практикой использования ислама османскими правящими кругами в качестве политического средства, с негативными последствиями сращивания мусульманской религии и османской военно-феодальной элиты [Nuri, 2021, 1573–1574]. Таким образом, основными причинами для проведения широких социально-политических, экономических и культурных преобразований в Турции в 1920–1930 гг. стали, во-первых, необходимость уничтожения в стране феодальных пережитков, устранение препятствий, мешавших переходу от традиционного (аграрного) общества к современному (модернизация); во-вторых, заимствование достижений (технологии, политические институты, ценности, образ жизни) западного общества (вестернизация); в-третьих, превращение Турции в светское государство (уничтожение влияния исламской религии на социально-политическую, экономическую и культурную сферы общества, ограничение религии частной жизнью и курс на просвещение и прогресс).

Но в Турции, мусульманской стране, для успешного построения светского государства с республиканской формой правления и осуществления реформ требовалось найти соответствующее идеологическое обоснование — не только в западных политических и философских учениях, но и в собственном политическом и культурном наследии. Такого рода обоснованием послужили политические традиции древних тюрок и монголов, перенятые впоследствии правителями средневековых тюркских (Сельджукидами, Газневидами), монгольских (Ильханидами, Батуидами, Чагатаидами и представителями

династии Юань) и тюрко-монгольских (Тимуридами) династий. Известно, что последние не отождествляли себя с преемниками халифа и не выступали в качестве верховных «священнослужителей»; напротив, они всегда отграничивали государственную систему от религиозной. Чингисхан создал светское военно-бюрократическое государство (Монгольскую империю), показавшее эффективность отказа от теократии [Вахитов, 2025, 63]. Тамерлан (1336–1405), среднеазиатский тюрко-монгольский завоеватель и основатель империи Тимуридов, продолжил эту политику обособления светской сферы (политической власти) от духовной (религии). Об этом пишет и Ибн Ха̮лдӯн в «Мукаддиме» и своей автобиографической работе [Ибн Халдун, 1996, 206; Ибн Халдун, 1979, 406–420], о чем напоминает Ахмет-Заки Валиди (Тоган) в интересующей нас статье.

В подтверждение вышесказанному приведем фрагмент из воспоминаний Ахмет-Заки Валиди (Тогана). В 1930 г. он был приглашен в Чанкая — летнюю резиденцию президента Турецкой Республики Мустафы Кемаля, получившего к этому времени почетное прозвище «Ататюрк» («Отец тюрок»). Гости вели разговоры преимущественно на политические и научные темы. Ататюрк приказал принести статью Ахмет-Заки Валиди (Тогана) о взглядах Ибн Ха̮лдӯна на будущее мусульманских государств, перевод которой на русский язык представлен читателю ниже. Президент попросил Ахмет-Заки Валиди (Тогана) разъяснить одно место в статье, где были приведены нижеследующие слова: «Благодаря гению Чингисхана была претворена в жизнь превосходно организованная военная система управления государством и отвергнут канцелярский[6] метод Ирана (в управлении государством. — *И.Н.*)». Мустафа Кемаль Ататюрк предположил, что, по его мнению, употребление здесь слова «бюрократический» является ошибкой. Ахмет-Заки Валиди (Тоган) подтвердил догадку собеседника и отметил, что Юсуф Акчура в ходе перевода статьи на османско-турецкий язык ошибочно прочитал слово «теократический» как «бюрократический» и употребил европейское слово «канцелярский». Ататюрк отметил, что он понял это при первом чтении статьи, так как в других местах автор критикует халифат, отождествляя его с теократией. Затем Ататюрк сказал: «Видите, мы прочитали ваши работы еще до того, как вы приехали сюда. Еще до своего прибытия сюда вы прислали нашей стране хорошую весть!» [Togan, 1999, 105].

Тогда же Ахмет-Заки Валиди (Тоган) сообщил Ататюрку, что в XIV в. философией истории и социальными науками занимались не только западные

[6] В тексте приведено слово *ḳırṭāсиййа* («канцелярский»/«бюрократический», от араб. *ḳırṭās* — «бумага», «лист бумаги»). Ниже показано, что последнее — ошибка Юсуфа Акчуры, осуществившего перевод данной статьи на османско-турецкий язык. См.: [Togan, 1999, 105].

мусульманские ученые, выросшие в Средиземноморье и Испании, как, например, Ибн Ха̮лдӯн. О том, что те же философские проблемы исследовали и в Самарканде в эпоху правителя Тамерлана, он узнал, когда зимой 1913 г. изучал рукописи в библиотеках Бухары. Он рассказывал, что Шамс ал-Йджӣ[7], современник Ибн Ха̮лдӯна, независимо от него развивал схожие идеи. Большое сочинение «Подношение бедного [раба Божьего] обладателю царственной ложи» (*Туҳфат ал-фақӣр ’илā ṣāҳиб ас-сарӣр*)[8], написанное во времена правления Тамерлана и по его повелению, в котором автор специально обращается к философии истории, тюркским системам государственного управления и закона, Ахмет-Заки Валиди (Тоган) обнаружил в библиотеке стамбульской мечети Ени Джами. Во время памятной встречи с Мустафой Кемалем Ататюрком он также поведал политику, что Шамс ал-Йджӣ в этой работе предлагает отдавать предпочтение Ясе (законоуложению Чингисхана. — *И.Н.*), а не шариату, равно как и предпочитать математические науки религиозным дисциплинам. Выслушав его, Ататюрк сказал: «Могучим тюрком был Тамерлан!» [Togan, 1999, 105–106].

Несомненно, вышесказанное помогает уточнить особенности формирования общественно-политической мысли сторонников прогрессивных перемен в поздней Османской империи и представителей светских и религиозных мусульманских идейных течений, ориентированных на преобразование различных сфер общин единоверцев в предреволюционной России. В этом контексте очень примечателен тот факт, что в этот период философия истории Ибн Ха̮лдӯна стала предметом интереса Мустафы Кемаля Ататюрка, под руководством которого было создано светское государство турок — Турецкая Республика. Нелишним будет напомнить и о том, что Ахмет-Заки Валиди (Тоган) руководил вооруженным башкирским национальным движением за создание автономной Республики Башкортостан (Башкурдистан) в составе России. Башкирская Республика, провозглашенная в ноябре 1917 г., была основана на светских началах; в ней религия была отделена от государства. Фактически Ахмет-Заки Валиди (Тоган), претворяя со своими соратниками в жизнь принцип светскости государства, стремился утвердить те философские идеи, которые он усвоил как из русской и западной политической мысли, так и наследия великого арабского историка и мыслителя Ибн Ха̮лдӯна.

---

[7] Шамс ал-Йджӣ (ум. после 1436), ученик крупнейшего мусульманского теолога ‘Ад̮уд ад-Дӣна ал-Йджӣ. В области естествознания и математики следовал выдающемуся мусульманскому ученому ал-Бӣрӯнӣ (973–1048). Взгляды Шамс ал-Йджӣ на человека и историю были схожи с воззрениями Ибн Ха̮лдӯна. См.: [Togan, 1953, 47–49; Togan, 1975, 181–184].

[8] См.: [al-Iji].

Ахмет-Заки Валиди

Взгляды Ибн Ха̮лдӯна на будущее мусульманских государств[9]

[733] По случаю шестисотлетия рождения этого философа (Ибн Ха̮лдӯна. — *И.Н.*) в 275-м номере издаваемого в Крыму журнала «Терджиман» («Переводчик»)[10] была опубликована небольшая заметка под названием «Шестисотлетний юбилей». Если бы уважаемый коллега (автор заметки. — *И.Н.*) не напомнил нам об этой важной годовщине, то, вполне возможно, это событие, достойное того, чтобы его отметили, так бы и прошло незаметно для всех нас. В связи с этим в первую очередь выражаем от имени науки и истории большую благодарность журналу и, следуя примеру автора, хотим представить для публикации нашу недавно окончательно доработанную и дописанную статью.

Помимо того, что Ибн Ха̮лдӯн занимает место в первом ряду самых видных мусульманских ученых, он отличается от наших историков тем, что является основоположником философии истории. Это потому что, хотя и до него в мире ислама жили ученые, сведущие в области отраслей арабского языкознания, философии и теоретических дисциплин, именно он создал историческую науку в том виде, в каком она существует сегодня в Европе, и, будучи свободным от заблуждений и иллюзий, раскрыл объективные закономерности, связи между историческими явлениями. Одним словом, он — тот человек, который смог шесть столетий назад предвосхитить современную европейскую мысль, изложив ее в своей исторической науке.

Что касается его мыслей о тюрках, то нельзя сказать, что в своих книгах он писал только об арабах и касался вопросов о нас (тюрках. — *И.Н.*) лишь с религиозной точки зрения. В его выдающемся историческом сочинении под названием «Книга назидательных примеров [по истории арабов, персов и берберов и их современников, имевших большую власть]» (*Китāб ал-ʻибар ва дӣвāн ал-мубтада᾽ ва ал-ха̮бар [фӣ ᾽аййāм ал-ʻараб ва ал-ʻаджам ва ал-барбар ва ман ʻāṣара-хум мин зӣ ас-султ̣āн ал-акбар]*) содержится большое количество сведений о тюрках. Когда он составлял эту историческую работу, в тюркском мире произошли великие события. Тамерлан, появившийся на арене истории в конце четырнадцатого века по современному летоисчислению, совершил

[9] Перевод выполнен по: [Валиди, 1914]. Здесь и далее — примечания переводчика, если не оговорено обратное.

[10] «Терджиман» («Переводчик») — газета, издаваемая в Бахчисарае с 1883 по 1918 г., печатный орган тюркоязычных мусульманских народов России. Основателем газеты был видный крымско-татарский просветитель и мусульманский реформатор Исмаил Гаспринский (1851–1914).

масштабные изменения во всех частях страны тюрок, потеснил ханов-Чингизидов и вел войны с Тохтамышем и султаном Баязидом[11]. Он (Ибн Ḫалдӯн. — *И.Н.*) сам, будучи непосредственным свидетелем событий той эпохи, [734] однажды оказался в лапах Тамерлана. Вот в таких-то обстоятельствах он впервые по-настоящему вступил в соприкосновение с тюрками и впоследствии, в автобиографическом произведении, привел сведения об этих памятных событиях [Ибн Халдун, 1979, 406–420]. Марджани, Мурад [Рамзи][12] и другие историки при составлении своих работ о тюрко-татарской истории, ханах Золотой Орды и Дешт-и-Кипчака[13], использовали эти исторические записи Ибн Ḫалдӯна. Высоко оценивая арабские источники для изложения истории Золотой Орды, Тизенгаузен в своей изданной малым тиражом ценной книге полностью привел и его (Ибн Ḫалдӯна. — *И.Н.*) исторические сведения о тюрках и татарах [Тизенгаузен, 1884, 365–394].

Разъяснив этот рассказ, мы хотим рассмотреть воззрения Ибн Ḫалдӯна на политические аспекты [функционирования] мусульманских государств. В связи с этим мы не будем включать в предмет нашего рассмотрения произведения этого ученого, посвященные всеобщей истории и философии [истории], а также его высказывания об истории тюрок. Наша статья состоит лишь из изложения и анализа высказанных этим исламским философом мыслей относительно основательности мусульманских государств и их будущего.

Смогут ли мусульманские государства действительно продолжить свое существование? Возможны ли в этих государствах реформы и прогресс? Если они придут в упадок, — то как они будут его переживать? Если они встанут на путь прогресса, — то как станут развиваться?

Известно, что относительно этих вопросов есть множество мнений, которые делятся на четыре группы.

1. В Европе бытует широко известное мнение, согласно которому основой правления в мусульманских государствах является теократия (*тēуḳрāси = рӯḥāнилык*). Поэтому она считается неотъемлемым свойством мусульманского общества. С этой точки зрения мусульмане не могут отказаться от теократии. По этой причине, пока другие страны буквально каждый день развиваются, мусульманские страны вынуждены оставаться в состоянии стагнации. Инертность является их неотъемлемой характеристикой. Поэтому эти страны

[11] Тамерлан (Тимур) (1336–1405) — среднеазиатский тюрко-монгольский завоеватель и основатель империи Тимуридов. Тохтамыш (ум. 1406) — золотоордынский хан. Баязид I Молниеносный (1354/1360–1403) — турецкий султан.

[12] Мурад Рамзи (1854–1935) — башкирский мусульманский историк и богослов.

[13] Дешт-и-Кипчак — исторический регион Евразии, Великая степь, простирающаяся от низовий Дуная до Иртыша и от Аральского моря до Среднего Поволжья.

обречены на вымирание и упадок перед лицом тех стран, которые каждый день развиваются и совершенствуются.

2. Сегодня среди мусульман большое влияние обрела мысль тех людей, кто полагает, что спасение и благополучие (мусульманских стран. — *И.Н.*) возможно исключительно благодаря приобщению к европейской цивилизации. Поэтому эти мусульмане сегодня верят, что сохранение их религии, равно как и прогресс и модернизация, достижимы через следование цивилизации Европы. Они обосновывают свое утверждение о том, что теократия не является неотъемлемым свойством мусульманских государств, ссылкой на провозглашение конституций в Турции и Иране. Эту мысль, высказываемую довольно многими мусульманами [735], разделяют и многие европейцы, придерживающиеся нейтральной точки зрения, — особенно ученые, которые заняты изучением ислама и [жизни] приверженцев этой религии.

3. Еще одна часть мусульман, особенно их духовенство, верит, что для достижения светлого и прекрасного будущего в мусульманских государствах им следует двигаться по своему старому, испытанному пути. Согласно их взглядам, если мусульманские государства вернуть к порядкам [раннего ислама] времен Праведных халифов[14] и заимствовать у Европы некоторые ее достижения лишь ради декоративного украшения, то всем мусульманским государствам будет обеспечена долговечность.

4. Есть воззрения исламских мыслителей прошлого. Самыми важными среди них являются мысли Ибн Ḫалдӯна. Их мы рассмотрим ниже.

Первое мнение (что основой правления в мусульманских государствах является теократия. — *И.Н.*), хотя и является широко распространенным, а в Европе возведено чуть ли не в степень религиозной догмы, было опровергнуто некоторыми учеными по итогам их последних научных изысканий. Дело в том, что мусульманские государства в течение тысячи трехсот лет не существовали как теократические государства. Разумеется, как и в Европе, эти мусульманские государства в разные эпохи претерпели изменения. В доисламский период (буквально — «до наступления эпохи счастья». — *И.Н.*) арабы представляли собой группу свободных племен, которыми руководили независимые вожди. [Пророк] Муḫаммад (мир ему!) объединил эти племена, создал союз арабов-мусульман, арабов-иудеев, арабов-язычников и арабов-христиан, а к концу своей жизни даже интегрировал их в одну большую общину «божьих рабов», включив в нее представителей неарабских народов. Он вообще не вмешивался во внутренние дела различных племен и препоручал их (т.е. подобные

[14] «Праведные халифы» (*ḫулафā' рāшидӯн*) — первые преемники пророка Муḫаммада, ставшие во главе раннего мусульманского государства (’Абӯ Бакр аṣ-Ṣиддӣḳ (ок. 572–634), ‘Умар б. ал-Хаṭṭāб (585–644), ‘Уṣмāн б. ‘Аффāн (575–656) и ‘Алӣ б. ’Абӣ Ṭāлиб (ум. в 661)).

дела. — *И.Н.*) племенным вождям, принесшим ему клятву (*бай‘ат*). Такое объединение представляло собой союз племен, или, согласно старой терминологии тюрок, «иль»[15]. То есть этот союз, [созданный Муḫаммадом], был, по словам Бартольда[16], религиозной организацией[17].

[736] Во времена правления Праведных халифов этот тип [государственного устройства] (в раннем мусульманском государстве. — *И.Н.*) был упразднен и вместо правителей племен выбирали халифов, которые и исполняли обязанности имама для ведения религиозных дел и обязанности *амира* — для управления мирскими делами. Данное этому государству название «Дом Аллаха» (*бейт ’Аллāх*) сообщает нам в какой-то мере о непритязательности и скромности (халифов в быту. — *И.Н.*). Так ислам, как и Европа в свое время, вступил в теократию. Затем прошли годы, арабские завоеватели наглядно познакомились в Сирии, Иране и Византии с бытовавшими в этих странах царствами. В мусульманском государстве среди населения резко крепло чувство недовольства правящими от имени религии халифами. Му‘āвийа[18] удачно этим воспользовался и принял титул султана, светского правителя, ведающего мирскими делами. Те, кто оставался сторонниками теократической идеи, объявили войну против последователей «Праведных халифов», т.е. тех, кто следовал [в разрешении проблем государственного управления] лишь собственному мнению. В авангарде выступивших (против существовавшей власти. — *И.Н.*) были хариджиты и шииты[19]. Остатки [некоторых групп и движений] сохранились

---

[15] Свидетельствами использования слов «иль» и «āль» в значении «союз племен» являются орхонские надписи на вертикально установленных каменных памятниках (*авт.*).

(Речь идет о памятниках древнетюркской (орхоно-енисейской) письменности — двух каменных стелах (с надписью Бильге-кагана на первой и надписью Кул-тегина — на второй), установленных в VIII в. в долине реки Орхон в Монголии. *Иль* (тюрк.) — «страна», «государство», «союз племен».)

[16] В.В. Бартольд (1869–1930) — выдающийся русский и советский историк, востоковед и исламовед (тюрколог и арабист), один из основоположников русской школы востоковедения.

[17] См. статью Бартольда «Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве», опубликованную в Санкт-Петербурге в 1903 г. (*авт.*).

(См.: [Бартольд, 1966, 303–319]).

[18] Му‘āвийа I (ок. 605–680) — первый омейядский халиф.

[19] Хариджиты (араб. *ал-ẖавāридж* («выступающие», «мятежники»)) — адепты первой религиозно-политической группировки, сложившейся в ходе борьбы за верховную власть в раннем мусульманском государстве между сторонниками четвертого халифа ‘Алī б. ’Абū Ṭāлиба и Му‘āвийи, основателя династии Омейядов. Шииты — последователи второго по величине (после суннизма) направления ислама, признающие ‘Алī и его потомков единственно законными наследниками верховной власти в мусульманской общине и духовными преемниками пророка Муḫаммада. В оригинальном тексте

по сей день, — например, в виде нынешнего имамата Маската[20]. Эти противники [власти] в середине II в. хиджры (в середине VIII в.) привели к власти в Багдаде Аббасидов, а в IV в. [хиджры] (X в.) — Фатимидов (в Магрибе, Египте, Палестине, Хиджазе и Йемене. — *И.Н.*). Омейяды оказались под угрозой полного исчезновения. Выжившие из них переселились в Андалусию.

Но на практике возврата к теократии не произошло. [Мусульманские] правители приняли государственную власть в свои руки. В государстве все религиозные и светские дела решались в их интересах. Затем шиизм, первоначально не имевший ничего общего с персами, проник в среду последних и превратился фактически в религиозное направление. Начавшееся как борьба с арабами, оно приобрело вид движения, которое велось с целью мщения (за попрание Омейядами прав Алидов на наследственную верховную власть в халифате. — *И.Н.*), — но на самом деле было борьбой Аббасидов с Омейядами, борьбой иранцев с арабами под шиитскими знаменами. В это время у иранцев вообще не было желания претворять в жизнь теократию; они заменили омейядскую систему государственного управления на иранскую государственную бюрократическую систему. После того, как власть из рук Аббасидов перешла к персидской династии Буидов, тюркам, Сельджукидам, в конце концов, к Газневидам, в государственной системе [Халифата] слабая связь между религией и светскими делами окончательно пресеклась. Всё это привело к упрочению доминирования светских правителей в V в. хиджры (XI в.). В 333 г. (945 г.) власть в Халифате перешла к султанам[21]. [737] Раньше, во времена теократии кораническое высказывание «Повинуйтесь Аллаху и повинуйтесь посланнику и обладателям власти среди вас» (Коран, 4:59, К.)[22] служило оружием для имамата (духовной, религиозной власти. — *И.Н.*). Теперь то же самое делали султаны, светские правители. Они говорили: под словами «обладатели власти» подразумеваются султаны. Вот так [понятия] «религия» и «государство» разделились, так обнаружились их [различные] значения. Лишь после смерти сельджукского султана Маḥмӯда (б. Малик-шаха. — *И.Н.*) в 488 г. по хиджре

статьи в этом месте приведен порядковый номер ссылки (3) на источник, но сам текст сноски отсутствует. Судя по содержанию этих строк, автор ссылается на вышеупомянутую статью В.В. Бартольда «Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве». Вероятнее всего, корректор по оплошности забыл разместить внизу страницы текст сноски.

[20] Речь идет об ибадитской общине в Султанате Оман, государстве со столицей в Маскате. Оман расположен в юго-восточной части Аравийского полуострова.

[21] Речь идет о переходе власти в Халифате к шиитским правителям из династии Буидов.

[22] Ссылка на Коран в переводе И.Ю. Крачковского [Коран, 1990] дается в тексте указанием сӯры (глава Корана) перед двоеточием и āйата (коранического стиха) после двоеточия (К. С:А).

(1094 г.) халиф ал-Муḳтадӣ (би ’Амр ’Аллāх. — *И.Н.*) смог взять в свои руки светскую власть. Некоторые мусульмане были этим недовольны, поскольку, по их мнению, соединение могущественной светской власти с религией было ошибкой. Султаны воевали с халифом, чтобы узаконить свои суверенные положения. Этой политической игре без определенного результата положила конец явившаяся с Востока армия Чингисхана.

В системе государственного управления тюрок и монголов, в сущности, не было ничего, связанного с религией. Благодаря гению Чингисхана была претворена в жизнь превосходно организованная военная система управления государством и отвергнут теократический[23] метод (в управлении государством. — *И.Н.*), [характерный для] Ирана. Чрезвычайно эффективные свойства тюркской и монгольской государственной системы управления вдохнули новую жизнь в мусульманские государства. Этот вид административной организации тюрок существовал не только при жизни Чингисхана, — ее влияние сказывалось на мусульманских странах и в более поздние времена. Даже сегодня в Турции и Иране сохраняются ее глубокие следы и имеют хождение оставшиеся с тех пор некоторые административные термины.

В 659 г. [по хиджре] (1261 г.) в Каире некоторые люди[24], согласные возвести власть к династии Аббасидов, хотели создать основанное на соединении религиозного и светского начал теократическое государство. Но в 923 г. [по хиджре] (1516 г.) турецкий султан Селим, покончив с ними, взял халифат в свои руки. После этого в Турции вплоть до [Младотурецкой] революции 1908 г. наступил период абсолютной монархии.

Этот халифат представлял собой форму правления, смешанную с султанской. Затем в Турции и Иране близкие [738] по основаниям конституционные монархии сменили исламскую форму правления. Для обстоятельно и всесторонне изучавших нашу историю людей всё это — очевидная истина. Поэтому антиисторические заявления о том, что мусульманская административная система является теократической, представляют собой не что иное, как упорное желание подтвердить собственное невежество.

Стагнация, инертность…[25] Картина стремительных событий тринадцати веков [ислама] достаточна, чтобы избавиться от подобных утверждений.

Поэтому, оценивая первое мнение, можно сказать: утверждение о том, что позиция сторонников следования за современной Европой очень скоро будет

---

[23] В тексте приведено слово *ḳирṭāсиййа* («канцелярский»/«бюрократический». См.: [Togan, 1999, 105].

[24] Речь идет о мамлюкских султанах Египта.

[25] Автор имеет в виду первое из описанных выше мнений о мусульманских государствах.

отвергнута жизнью, безосновательно. Мы не собираемся подробно рассматривать второе и третье мнения. Для нас важны мысли Ибн Ха̮лдӯна.

Как мы отметили выше, Ибн Ха̮лдӯн исследует события в мире (как результат действия всеобщей закономерности) и естественные причины каждого из них. Он прекрасно объясняет во «Введении» (*ал-Муқаддима*) к своей исторической работе[26], как постепенно складываются варварство, кочевая жизнь и цивилизация; он показывает последовательность этапов развития и совершенствования общества, движущую силу в будущее. По его мнению, закономерности развития всех государств остаются всеобщими. С позиции следования этим законам совершенно не имеет значения, являются ли господствующими народами [в тех или иных] государствах мусульмане или нет. Несмотря на то, что Ибн Ха̮лдӯн в упомянутой работе не раз приводит, как это было принято у мусульманских авторов, коранические высказывания (*āйāт*) и ха̮дӣ̮сы (высказывания о словах и поступках пророка Муха̮ммада. — *И.Н.*), он, тем не менее, очень хорошо разводит религию и земной мир, во всех местах своего сочинения детально разъясняет причины общественных явлений. Выделяя в науках и искусствах светское и религиозное, он также ясным языком описывает различие между ними (т.е. между религиозным и светским. — *И.Н.*), обнаруживающееся в жизни человека.

С его точки зрения, государственное управление является мирским занятием. Между религией и государственными делами нет жесткой связи. Поэтому следует рассматривать религию и государство как совершенно разные явления. Переход власти от [халифа] ʻАлӣ [б. ʼАбӣ Ṭāлиба], путавшего религию с государственными делами, и его детей к [халифу] Муʻāвийе следует рассматривать как событие, произошедшее в ходе трагического противостояния. Дело в том, пророк Муха̮ммад [739] пришел в этот мир лишь для того, чтобы научить нас религии. О земных вещах он знал не больше, чем простые люди. Об этом он сам признавался, сказав: «Вы лучше знаете свои земные дела»[27])[28]. Поэтому следует целиком разделять предписания Корана

[26] Речь идет о вышеупомянутом сочинении Ибн Ха̮лдӯна под названием «Книга назидательных примеров [по истории арабов, персов и берберов и их современников, имевших большую власть]».

[27] Сообщение о словах пророка Муха̮ммада (*ха̮дӣ̮с*), переданное ʼАнасом («Пророк Муха̮ммад проходил мимо людей, опылявших финиковую пальму, и сказал: “Если оставите это, то будет правильно”. Она (пальма) дала пустоцвет. Потом он проходил мимо них и спросил: “Что с вашей пальмой?” Они в ответ сказали: “Ты сказал то-то и то-то”. Он сказал: “Вы лучше знаете свои земные дела”»), приводит Муслим. См.: [Муслим, 2013, 95].

[28] «С ним (пророком Муха̮ммадом. — *И.Н.*) произошел случай, связанный с опылением финиковой пальмы, а потом имело место следствие этого. Тогда он сказал: “Вы лучше знаете свои земные дела”» ([Ибн Халдун, 1996, 494]).

относительно земных дел и религиозное учение. Разве Ибн Ха̮лдӯн в этой мысли не выступает за допустимость согласования Корана с требованиями земной жизни? Смешение религии и земных дел — вот самая большая ошибка. Как другие страны, так и мусульманские государства могут развиваться тогда лишь, когда у государственных людей, стоящих во главе реформ, будет большая сила, глубокое понимание [социальных процессов] и способность к коллективной работе. Соединение этих качеств на основе религиозных чувств — дело второстепенное. Не счесть стран, где организация и управление государственными делами осуществлялись благодаря национальным или религиозным чувствам. Например, возвышение мусульманского государства арабов осуществилось благодаря росту религиозных и национальных чувств, а его отмирание произошло вследствие их ослабления. В общем, главнейшей причиной благополучия страны остается эффективная реализация государственных дел чиновниками и их умение завоевать безоговорочное доверие населения. Накануне появления династии Омейядов арабы были недовольны государственным правлением [халифа] ʻАлӣ [б. ʼАбӣ Ṭа̄либа]. Дальновидный Муʻа̄вийа, раньше догадавшийся привлечь к себе симпатии и надежды населения, сумел добиться победы. И государство (ранний Халифат. — *И.Н.*), организовав стройную административную систему, вступило в период своего возвышения.

С точки зрения Ибн Ха̮лдӯна, этапы [истории] государств похожи на [этапы жизни] разных (по возрасту. — *И.Н.*) человеческих особей. Разница между интересами государств такая же, как и разница между интересами разных людей. Как люди переживают периоды (детства, юности, молодости, зрелости. — *И.Н.*) старости и дряхлости, так и государства проходят через те же периоды. И так же, как и каждый человек, проживший долгую или короткую жизнь, в один из дней испустит дух, так и государства отомрут и исчезнут. Следовательно, мусульманские государства по природе своей обречены подчиниться этому закону. Когда государства вступают в период отмирания, то для них не найдется никакого средства исцеления и выздоровления, как не найдется вселяющего надежды способа лечения для человека, пораженного смертельным недугом.

[740] Действительно, прочтение «Мукаддимы» Ибн Ха̮лдӯна дает возможность получить пользу от его мыслей о государствах — как всех, так и мусульманских: о видах их устроения, их процветании и прогрессивном развитии, жизни и отмирании. Хотя первая половина этих мыслей верна, другие его утверждения о том, что все государства обречены в итоге когда-нибудь погибнуть, разумеется, ошибочны.

Есть много государств, ответивших на вызовы времени соответствующими мерами по улучшению благосостояния и упорядочиванию управления с целью недопущения упадка и обеспечения безопасности. Их способность сохранять

устойчивое существование подтверждается историческими событиями, имевшими место после смерти Ибн Хӑлдӯна. Поэтому мы, бросив лишь беглый взгляд на эту мысль Ибн Хӑлдӯна, обратимся к другим его идеям.

Мы выше отметили, что Ибн Хӑлдӯн, исходя из признания следования всего сущего естественным общим закономерностям, не видел никакой разницы между мусульманскими и другими (немусульманскими. — *И.Н.*) государствами.

В отличие от европейских ученых, которые рассматривают мусульманские государства как в корне отличающиеся от других государств, Ибн Хӑлдӯн задолго до них придерживался иного мнения. И эта его мысль по-настоящему привлекает внимание к себе. В земном мире жизнь каждого человека подчиняется закону эволюции, развития. Эволюция — закон всего сущего. Вместе с тем европейские ученые, хотя и чрезвычайно хорошо знают об универсальном характере этого закона, не желают применять этот закон к мусульманским государствам. Как будто в то время, когда другие государства и другие народы каждый день, быстрыми шагами, двигались по пути прогресса и развития вперед, мусульмане и мусульманские государства застыли на том же месте, где они находились тринадцать столетий назад, и, несмотря на прошествие этих тринадцати веков, [мусульмане] всё еще несут на своих плечах теократические порядки. Несмотря на то, что европейская цивилизация, предоставившая японцам и индийцам живительный сок новой жизни, длительное время развивалась в тесной связи с мусульманскими странами, они (европейские ученые. — *И.Н.*) еще не указали ни на одно свидетельство [общей культурной] жизни (Европы и мусульманского мира. — *И.Н.*). Размышляя о будущем мусульманских стран, европейские ученые полагают, что эти страны не смогут принять цивилизацию Европы и что даже в случае, если примут, то всё равно не смогут получить пользу. Поэтому трудно даже представить себе способ избавления от распространенной в Европе расистской доктрины, согласно которой мусульмане в принципе неспособны усвоить современную цивилизацию.

[741] Пеллио[29] привел сведения о том, что мусульманские страны развиваются в соответствии со всеобщими законами эволюции, и привел многочисленные примеры их государственных систем управления, действовавших в соответствии со всеобщими, непреложными законами. По этому вопросу можно найти еще более подробные сведения в произведениях Бартольда и Нёльдеке[30]. Почему мусульманские государства, приняв формы государственного устройства Европы, не смогут прогрессивно развиваться? Почему мусульмане, сумевшие продолжить культурное развитие благодаря национальному духу греков

[29] Поль Пеллио (1878–1945) — французский востоковед, специалист по истории и культуре Центральной Азии.

[30] Теодор Нёльдеке (1836–1930) — немецкий востоковед, специалист по семитологии, арабистике, иранистике и тюркологии.

и иранцев и увековечить их достижения, не смогут получить пользу от Европы? Это вопросы поставлены с целью понять [суть нашей проблемы]. Сколько столетий назад Ибн Ḫалдӯн разъяснил отношение между религией и человеком! Представитель Востока как человек ничем не отличается от европейца. Необходимость доведения [этой мысли] до сознания каждого — важная задача!..

Я много размышлял и по поводу возражений покойного муфтия [Египта Муḥаммада] ʻАбдо[31] и современного нашего ученого Мусы Бигиева[32] против этой идеи Ибн Ḫалдӯна. Я хочу привести в сжатом виде их (Муḥаммада ʻАбдо и Мусы Бигиева. — *И.Н.*) предложения в области политики: [итак, они поддерживали] возврат к форме государственного устройства времен [халифа] ʻУмара (б. ал-Хаṭṭāба. — *И.Н.*), приспособление к современной жизни религии, шариата, государственной и финансовой системы и всех социальных учреждений (раннего мусульманского государства. — *И.Н.*). Муса Эфенди (Бигиев. — *И.Н.*) еще сетует на то, что [в мусульманских странах] при принятии законов чаще обращаются к европейским законам, чем к книгам по шариату. Они (Муса Бигиев и Муḥаммад ʻАбдо. — *И.Н.*) хотят вернуться на тысячу триста лет назад и принять вместо законов, порожденных современной жизнью, нормы, возникшие из духа старого общества. Муса Эфенди (Бигиев. — *И.Н.*) в своей статье под названием «Мой взгляд на исламский шариат»[33] в первом номере газеты «Иль» («Отчизна»)[34] даже призывает отдавать предпочтение религиозным законам, установленным в II–III вв. по хиджре (VII–VIII вв.), а не западным законам. Он еще считает, что реализация этих (шариатских. — *И.Н.*) законов станет движением, способным вдохнуть жизнь в мусульманские страны. Для обоснования своих идей Муса Эфенди опубликовал книгу «Ḳавāʻид фиḳхиййа» («Основы мусульманского права»)[35] и другие сочинения. Между тем Ибн Ḫалдӯн словно открыл канал для течения воды и вместо того, чтобы искать причины порожденных чисто практическими усилиями и человеческим опытом явлений среди коранических āйāтов и ḫадӣ̣сов, ясно

[31] Муḥаммад ʻАбдо (1849–1905) — мусульманский египетский общественный и религиозный деятель, один из основоположников исламского реформаторства.

[32] Муса Бигиев (1874–1949) — видный мусульманский татарский религиозный мыслитель и богослов, один из ведущих руководителей исламского обновленческого движения (джадидизм) в России в начале XX в.

[33] См.: [Бигиев, 2000, 78–90].

[34] «Иль» («Отчизна») — мусульманская общественно-политическая газета на татарском языке, издававшаяся с 1913 г. (в Санкт-Петербурге — с 1913 г., в Москве — с 1914 г.) по 1918 г. Издатель — Гаяз Исхаки (1878–1954), видный татарский общественный деятель и политик, писатель, публицист, издатель. Всего было издано 292 номера.

[35] См.: [Бигиев, 1910].

указал на природу истории [человечества] и явлений, упомянутых нами выше. [742] Сегодня тщетно надеяться, что, в случае возникновения общественного запроса, с небес снизойдут предписания или что они уже сошли. Поэтому государства, основанные на религиозных устоях, в последние столетия никакой пользы не дали и лишь привели Бухарское, Хивинское и Кокандское ханства в полный упадок. Между прочим, там жил хан Шахмурад, который ходил и громко произносил вместе с бухарскими дервишами славословия [Аллаху] (*тасбӣḥ*). Там нередко предавали смертной казни людей, отправляя их на виселицу, за неисполнение намаза…

Никто даже не припомнит случая, чтобы в исконно мусульманских странах (например, в Аравии или Ираке) создали чисто религиозное государство. Мысли (об этом. — *И.Н.*) таких [ученых], как имам ал-Ḡазӑлӣ, остались чисто теоретическими проектами. Идеи Мусы Эфенди (Бигиева. — *И.Н.*) об установлении в мусульманских странах законов шариата, посрамивших европейские законы, годятся только для проведения часов свободного времени за чтением и неизбежно таковыми станут. Религия — свойство совести каждого человека. Духовная цивилизация может развиваться вместе с материальной цивилизацией. В сущности, разве не движение эволюции служит доказательством следования религий [за материальными событиями]? Конечно, начало проповеди Муḥаммада стало для людей явлением гораздо более ярким и захватывающим, чем ожидание общиной ʻЙсы (Иисуса) его воскресения. Возможно, что и обратное верно: если цивилизация угасает, религия приходит в упадок. Пережив несчастья, беды и восстания, сталкиваясь в своей среде с коварством и интригами сверх меры, мусульмане прошли путями развития и падения. По этой причине религия, являющаяся своеобразным отражением состояния материальной культуры, пришла в упадок.

Каждый наш шаг развития является моментом подъема религии. Я хочу сказать, что экономический упадок мусульманских стран произошел не из-за упадка ислама. Даже если исламская религия будет реформирована, мусульманские страны в этом случае не станут развиваться и испытывать подъем лишь благодаря духовной силе. Самым сильным доказательством этой истины служит то, что предпринятые в прошлом старания ваххабитов обустроить свою страну (Первое Саудовское государство. — *И.Н.*) путем обновления мусульманской религии, не принесли никакого конкретного результата. Давно уже отброшено основанное на религиозной доктрине заблуждение, согласно которому прогресс и упадок человечества зависят от религии. [743] В связи с этой проблемой я приведу мысли одного большого ученого, [изложенные] в 125-м номере газеты «Вакыт» («Время»)[36]. Пусть в мусульманских странах

[36] «Вакыт» («Время») — мусульманская общественно-политическая и литературная газета, издававшаяся в Оренбурге с 1906 по 1918 г. на татарском языке. Издатели —

формой государственного устройства будет та, какую они захотят, — конституционная монархия, республика или же абсолютизм. Не это наша забота. Пускай мы получим совершенные воздушные корабли, фабрики, железные дороги, пароходы и банки. Пусть возвышаются величественные мечети, справляются религиозные и национальные праздники и расцветает литература. Мы действительно этого хотим. Наши душевные устремления связаны не с религией в виде откровения свыше, а с поисками знания. Смешение проблем мусульманского поста с методом банковских операций — бедствие современной эпохи. Также верно, что стоит надеяться найти этому затруднению [подобающее] решение.

В сущности, такие наши видные, большие ученые, как Джамāл [ад-Дīн] Афғāнī[37], муфтий [Египта Муҳаммад] ʻАбдо, Муса Эфенди [Бигиев] и Махмуд Эсад Эфенди[38], исходя из своих знаний и занимаемых положений, хотят следующего: вернуть религию в состояние ее первоначальной чистоты и возвышенности, сделать Коран для мусульман полезной религиозной Книгой; собрав ҳадīсы и отделив достоверные из них от подложных, укрепить наши религиозные обряды и традиции; прославлять совершенные качества посланника [Аллаха, пророка Муҳаммада] (мир ему!) и его сподвижников и, наконец, препятствовать развитию мусульманской мысли. Это — заброшенный путь, по которому давно уже не следуют. Муса Эфенди [Бигиев и остальные упомянутые выше] люди, желая лучшей участи для будущего поколения, лишь хотят идти по старым следам. Обращение к рассуждениям о вознесении ʻЙсы (Иисуса на небо. — *И.Н.*), жертвоприношениях, о правилах чтения Корана, соблюдении мусульманского поста в долгие [летние] дни, арабской литературе, Хизре[39],

---

братья Мухамедшакир и Мухамедзакир Рамеевы, татарские золотопромышленники и меценаты.

[37] Джамāл ад-Дīн ал-Афғāнī (1839–1897) — мусульманский реформатор и идеолог панисламизма. Вместе с Муҳаммадом ʻАбдо и другими своими последователями создал в Париже организацию «Наикрепчайшая связь» (*ал-ʻУрвā ал-вуṩкā*) и издавал газету с тем же названием.

[38] Махмуд Эсад Эфенди (1857–1917) — турецкий (османский) общественно-политический деятель, правовед и профессор Стамбульского университета (*Дāр ал-фунӯн*).

[39] Хизр (ал-Хидр, Хадрати Хизр и т.д.) — персонаж мусульманских преданий, праведный человек, которому дарована вечная жизнь. Хизр пользуется популярностью в народном исламе. Большинство комментаторов Корана отожествляют Хизра с безымянным «рабом из рабов» Аллаха (18:60–82), обладающего религиозными знаниями и облагодетельствованного божественным милосердием. Согласно Корану, Мӯсā (пророк Мӯсā (Моисей) или какой-то другой Мӯсā) встречает этого «раба Аллаха» и просит у последнего разрешения путешествовать вместе с ним, чтобы почерпнуть у него мудрости. См.: [Пиотровский, 1991].

Махдӣ[40] и т.п. суть, надо полагать, первые шаги в приготовлении Мусы Бигиева (идти по старому пути. — *И.Н.*) в полном согласии с указанным намерением. Мы ожидаем от него самого практических действий. Совершенствование различных видов наказаний (по шариату. — *И.Н.*) есть бесполезная трата времени на то, что не будет реализовано на практике. Мы полагаем, что настало время отнести разделы норм устаревшего мусульманского права, определяющие отношения между людьми (*му‘āмалāт*) и наказания, к сфере понятий морального учения о справедливости. Поэтому мы считаем неуместными стенания Мусы Эфенди [Бигиева] и ему подобных: «Ради общественной пользы мусульманские государства переняли законы Европы и привели свои страны в бедственное состояние»… Мы хотим напомнить им о произнесенных шесть столетий назад словах Ибн Ҳалдӯна.

Список литературы

Валиди, 1912 — *Валиди А.* Тюрк вә татар тарихы. Т. 1. Казань: Милләт, 1912. 280 с.

Валиди, 1914 — *Валиди А.* Ибн Халдун назарында ислам хукумэтлэринин истикбалы // Билги межмуаси. 1914. № 7. С. 733–743.

Бигиев, 1910 — *Бигиев М.* Қавā‘ид фиқхиййа. Казань: Урнэк, 1910. 235 с.

Ибн ал-’Асир, 2012 — *Ибн ал-’Аҫīр.* Ал-Кāмил фӣ ат-та’рӣх̣. Т. 1–10. Бейрут: Дāр ал-китāб ал-‘арабиййӣ, 2012.

Ибн Халдун, 2019 — *Ибн Ҳалдӯн.* Китāб ал-‘ибар ва дӣвāн ал-мубтада’ ва ал-ҳабар фӣ ’аййāм ал-‘араб ва ал-‘аджам ва ал-барбар ва ман ‘āҫара-хум мин зӣ ас-сул-ṭāн ал-акбар. Амман: Байт ал-афкāр ад-давлиййа, 2019. 2208 с.

Ибн Халдун, 1996 — *Ибн Ҳалдӯн.* Ал-Муқаддима. Сайда-Бейрут: ал-Мактаба ал-‘аҫриййа, 1996. 630 с.

Ибн Халдун, 1979 — *Ибн Ҳалдӯн.* Ат-Та‘рӣф би-Ибн Ҳалдӯн ва риҳлату-ху ғарбан ва шарқан. Бейрут: Дāр ал-китāб ал-лубнāниййӣ, 1979. 430 с.

Муслим, 2013 — *Муслим.* Муснад аҫ-ҫаҳӣх̣ ал-муҳтаҫар. Т. 1. Бейрут-Джидда: Дāр аṭ-ṭуруқ ан-нāджжа, Дāр ал-минхāдж, 2013. 413 с.

Бартольд, 1966 — *Бартольд В.В.* Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве // *Бартольд В.В.* Сочинения. Т. 6. М.: Наука, 1966. С. 303–319.

Бигиев, 2000 — *Бигиев М.* Мой взгляд на исламский шариат // *Хайрутдинов А.Г.* Наследие Мусы Джаруллаха Бигиева. Сборник документов и материалов. Ч. II. Казань: Иман, 2000. С. 78–90.

[40] *Ал-Махдӣ* (араб. «Ведомый верным путем») — провозвестник близкого Конца света, последний преемник пророка Муҳаммада, своего рода Мессия. См.: [Прозоров, 1991, 163].

Вахитов, 2025 — *Вахитов Р.Р.* А.-З. Валиди и русские евразийцы: несостоявшееся сотрудничество и области пересечения // Отечественная философия. 2025. Т. 3. № 4. С. 50–66.

Кареев, 1887 — *Кареев Н.И.* Основные вопросы философии истории. СПб.: Издание Л.Ф. Пантелеева, 1887. 368 с.

Киреев, 2007 — *Киреев Н.Г.* История Турции. XX век. М.: ИВ РАН, Крафт+, 2007. 608 с.

Коран, 1990 — Коран / Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. М.: Раритет, 1990. 528 с.

Насыров, 2021 — *Насыров И.Р.* Ибн Халдун в османской историографии. М.: ООО «Садра», 2021. 248 с.

Пиотровский, 1991 — *Пиотровский М.Б.* Ал-Хадир // Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. С. 262.

Прозоров, 1991 — *Прозоров С.М.* Ал-Махди // Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. С. 163.

Сотавов, 2011 — *Сотавов Н.А.* Мустафа Кемаль Ататюрк: бессмертие подвига ради Родины и народа // Вестник Дагестанского университета. 2011. Вып. 4. С. 114–120.

Тизенгаузен, 1884 — *Тизенгаузен В.* Из истории Ибнхальдуна // Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 1. Извлечения из сочинений арабских. СПб.: б.и., 1884. 563 с.

Cevdet, 1920[a] — *Cevdet M.* Şimâl müverrihi Zekî Velîdî ve yarınki hars // Tedrisât-ı İhtidâiyye Mecmuâsı. 1920. 54. S. 661–672.

Cevdet, 1920[b] — *Cevdet M.* Şimâl müverrihi Zekî Velîdî ve yarınki hars // Tedrisât-ı İhtidâiyye Mecmuâsı. 1920. 54. S. 718–725.

Erdoğdu, 2008 — *Erdoğdu T.* The Impact of Zeki Velidi Togan (1890–1970) on Turkish Politics // Proceedings of the Third International Symposium on Islamic Civilisation in Volga-Ural Region: Ufa, 14–16 October 2008. Istanbul: Research Centre for Islamic History, Art and Culture, 2010. P. 89–95.

Iji — *Al-Iji*. Tuḥfat al-faqîr ’ilâ ṣâhib as-sarîr. F. 56. Arabic. No. 231. Istanbul: Manuscripts Collection Hatice Turhan Valide Sultan, the Süleymaniye Library. 574 s.

Merad, 1997 — *Merad A.* Iṣlāḥ // The Encyclopaedia of Islam. New edition. Vol. IV. Leiden: E.J. Brill, 1997. P. 142–145.

Nuri, 2021 — *Nuri N.* Atatürk is the Pioneer of Turkish Secularism: a Study on the Secularization of Education in the Atatürk Era // 9th International Ataturk Research Congress Proceedings. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2021. P. 1571–1594.

Togan, 1999 — *Togan Z.V.* Hâtıralar. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999. 629 s.

Togan, 1954 — *Togan Z.V.* Ortaçağ Islâm Âleminde Tankidi Tarih Telâkkîsi // Islâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi. 1953. Vol. I. Pt. 1–4. S. 43–49.

Togan, 1975 — *Togan Z.V.* The Concept of Critical Historiography in the Islamic World of the Middle Ages // Islamic Studies (Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad). 1975. Vol. 14. № 3. P. 175–184.

Uludağ, 2013 — *Uludağ S.* Giriş // İbn Haldun. Mukaddime. Istanbul: Dergâh Yayınları, 2013. S. 15–200.

References

Bartold, V. "Teokraticheskaia ideia i svetskaia vlast' v musul'manskom gosudarstve" [The Theocratic Idea and Secular Power in the Muslim State]. In: Bartold, V. *Sochinenija* [Collected Works]. Vol. 6. Moscow: "Nauka" publ., 1966, pp. 303–319. (In Russian)

Bigiev, M. "Moy vzglyad na islamskiy shariat" [My View on Islamic Sharī'ah]. In: Hayjrutdinov, A.G. *Nasledie Musy Dzharullaha Bigieva. Sbornik dokumentov i materialov* [Musa Jarullah Bigiev's Heritage. Collected Works]. Part II. Kazan: "Iman" publ., 2000, pp. 78–90. (In Old Ural-Volga Turkish)

Bigiev, M. *Qawā'id fiqhiyyah* [Islamic Legal Maxim]. Kazan: "Urnek" publ., 1910, 235 pp. (In Old Ural-Volga Turkish)

Cevdet M. "Şimâl müverrihi Zekî Velîdî ve yarınki hars" [Nordic historian Zeki Velidi and tomorrow's culture]. In: *Tedrîsât-ı İbtidâiyye Mecmûası*, 1920, no. 54, pp. 661–672. (In Ottoman Turkish)

Cevdet M. "Şimâl müverrihi Zekî Velîdî ve yarınki hars" [Nordic historian Zeki Velidi and tomorrow's culture]. In: *Tedrîsât-ı İbtidâiyye Mecmûası*, 1920, no. 55, 1920, pp. 718–725. (In Ottoman Turkish)

Erdoğdu T. "The Impact of Zeki Velidi Togan (1890–1970) on Turkish Politics". In: *Proceedings of the Third International Symposium on Islamic Civilisation in Volga-Ural Region: Ufa, 14–16 October 2008*. Istanbul: Research Centre for Islamic History, Art and Culture, 2010, pp. 89–95.

Ibn al-'Aṯīr. *Al-Kāmil fī al-ta'rīḫ* [The Complete History]. 10 vols. Beirut: Dār al-kitāb al-'arabī, 2012. (In Arabic)

Ibn Ḫaldūn. *Kitāb al-'Ibar wa Dīwān al-Mubtada' wa al-ḫabar fī ayām al-'arab wa al-barbar wa man 'āṣara-hum min ḏawī al-sulṭān al-akbar* [The Book of Lessons and Record of Beginnings and News' And the History of the Arabs and the Berbers and The Most Significant of Their Contemporaries]. Amman: Dār al-afkār al-dawliyyah, 2019, 2208 pp. (In Arabic)

Ibn Ḫaldūn. *Al-Muqaddimah* [An Introduction]. Sidon-Beirut: Al-Maktabah al-'aṣriyyah, 1996, 630 pp. (In Arabic)

Ibn Ḫaldūn. *Al-Ta'rīf bi-Ibn Ḫaldūn wa riḥlatu-hy ġarban wa šarqan* [Presenting Ibn Ḫaldun and His Journeys in the West and the East]. Beirut: Dār al-kitāb al-lubnānī, 1979, 430 pp. (In Arabic)

Al-Īğī. *Tuḥfat al-faqîr 'ilâ ṣâhib as-sarîr* [The Gift of the Poor One to the Master of the Throne]. F. 56, no. 231. Istanbul Manuscripts Collection of Hatice Turhan Valide Sultan, the Süleymaniye Library. 574 pp. (In Arabic)

Kareev, N.I. *Osnovnye voprosy filosofii istorii* [Basic questions of the philosophy of history]. Saint Petersburg: "L.F. Panteleev" publ., 1887, 368 pp. (In Russian)

Kireev, N. *Istoriya Turcii*. XX vek. [The History of Turkey. 20th century]. Moscow: IOS RAS publ.; "Kraft+" publ., 2007, 608 pp. (In Russian)

Koran [The Quran]. Moscow: "Raritet" publ., 1990, 528 pp. (Russian Translation)

Merad, A. "Iṣlāḥ". In: *The Encyclopaedia of Islam. New edition*. Vol. 4. Leiden: E.J. Brill, 1997, pp. 142–145.

Muslim. Musnad al-Ṣaḥīḥ al-muḫtaṣar [The Abridged, Supported and Authentic]. Vol. 1. Beirut-Jeddah: Dār al-Ṭuruq al-nāğğah, Dār al-Minhāğ, 2013, 413 pp. (In Arabic)

Nasyrov, I.R. *Ibn Haldun v osmanskoy istoriografii* [Ibn Khaldun in Ottoman Historiography]. Moscow: "Sadra" publ., 2021, 248 pp. (In Russian)

Nuri, N. "Atatürk is the Pioneer of Turkish Secularism: a Study on the Secularization of Education in the Atatürk Era". In: *9th International Ataturk Research Congress Proceedings*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2021, pp. 1571–1594. (In Turkish)

Piotrovskii, M.B. "Al-Ḥaḍir" [Al-Ḥaḍir]. In: *Islam: Entsiklopedicheskii slovar'* [Islam: Encyclopedic Dictionary]. Moscow: "Nauka" publ., 1991, p. 262. (In Russian)

Prozorov, S.M. "Al-Mahdī" [Al-Mahdī]. In: *Islam: Entsiklopedicheskii slovar'* [Islam: Encyclopedic Dictionary]. Moscow: "Nauka" publ., 1991, p. 163. (In Russian)

Sotavov, N.A. "Mustafa Kemal' Atatjurk: bessmertie podviga radi Rodiny i naroda" [Mustafa Kemal Ataturk: The Immortality of a Heroic Deed for the Motherland and People]. In: *Vestnik Dagestanskogo universiteta*, 2011, is. 4, pp. 114–120. (In Russian)

Tizengauzen, V.G. "Iz istorii Ibnhalduna" [From Ibn Ḫaldūn's History]. In: *Sbornik materialov, otnosjaščihsja k istorii Zolotoj Ordy* [A Compilation of the Materials Related to the History of the Golden Horde]. Vol. 1. Saint Petersburg, 1884, 563 pp. (In Russian)

Togan, Z.V. "The Concept of Critical Historiography in the Islamic World of the Middle Ages". In: *Islamic Studies (Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad)*, 1975, vol. 14, no. 3, pp. 175–184.

Togan, Z.V. Hâtıralar [Memoirs]. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999, 629 pp. (In Turkish)

Togan, Z.V. "Ortaçağ Islâm Âleminde Tenkidi Tarih Telâkkîsi" [The Concept of Critical Historiography in the Islamic World of the Middle Ages]. In: *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 1953, vol. 1, pp. 43–49. (In Turkish)

Uludağ S. "Giriş" [The Introduction]. In: *İbn Haldun. Mukaddime* [Ibn Haldun's Prolegomena to History]. Istanbul: "Dergâh Yayınları" publ., 2013, pp. 15–200. (Turkish Translation)

Vakhitov, R.R. "A.-Z. Validi i russkie evraziitsy: nesostoyavsheesya sotrudnichestvo i oblasti peresecheniya" [A.-Z. Validi and the Russian Eurasianists: a Failed Collaboration and Areas of Overlap]. In: *Otechestvennaya filosofiya* [National Philosophy], 2025, vol. 3, no. 4, pp. 50–66. (In Russian)

Validi, A. "İbn Haldun Nazarında İslam Hükümetlerinin İstikbâli" [Ibn Haldun's Views on the Future of the Muslim States]. In: *Bilgi mecmuasi*, 1914, no. 7, pp. 733–743. (In Ottoman Turkish)

Validi, A. *Turk və tatar tarihy* [The History of Turks and Tatar]. Vol. 1. Kazan: "Millet" publ., 1912, 280 pp. (In Old Ural-Volga Turkish)

Ишрак. Журнал исламской философии
2026. Т. 4. № 1. С. 75–80
УДК 291.12

Ishraq. Islamic Philosophy Journal
2026, Vol. 4, No. 1, pp. 75–80
DOI: 10.21146/2949-1126-2026-4-1-75-80

КРИТИКА

Д.В. Овсянников

(*кандидат исторических наук, доцент, заведующий кафедрой теологии и культуры ислама, Институт теологии, Санкт-Петербургский государственный университет; Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7-9-11; e-mail: d.ovsiannikov@spbu.ru*)

СОВРЕМЕННЫЕ МУСУЛЬМАНСКИЕ ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К ФЕНОМЕНУ БОЖЕСТВЕННОГО ОТКРОВЕНИЯ И СОПРИЧАСТИЯ С НИМ

Отклик на: Divine Revelation and Communication: Contemporary Muslim Theological Approaches. Ed. by C. Turner. Berlin; London: Gerlach Press, 2025. 330 p.

Аннотация. В рецензии предпринимается попытка проанализировать труд, созданный коллективом авторов при поддержке Международного фонда мусульманской теологии. Эта коллективная монография — первая в своем роде попытка перехода от «статичного» изучения исламского права к «динамической» теологической спекуляции, отвечающей на насущные духовные запросы современности. Создатели сборника убедительно иллюстрируют проблематичность эссенциалистского термина «исламская теология» и предлагают взамен признать множественность мусульманских теологических перспектив, в том числе и концепций исследователей-«инсайдеров», выступающих не только как аналитики, но и как продолжатели миссии духовного наставничества, восходящей к средневековым религиозным традициям. Книга объединяет труды экспертов из разных областей, создает платформу для диалога между «школьным» исламским знанием и современным академическим инструментарием. Издание ориентировано на широкую аудиторию: от университетских кругов до исламских образовательных институтов.

Ключевые слова: «божественное откровение», теология, ислам, профетология, ангелология, бытие (*вуджӯд*), иджтихад.

Dmitry V. Ovsjannikov

(*PhD in History, associate professor, Theology and Culture of Islam Department's head, Institute of Theology, Saint Petersburg State University; 7-9-11, Universitetskaya Emb., Saint Petersburg, 199034, Russian Federation; e-mail: d.ovsiannikov@spbu.ru*)

Modern Muslim Theological Approaches to the Phenomenon of Divine Revelation and Communion with It

An Essay on: *Divine Revelation and Communication: Contemporary Muslim Theological Approaches*. Ed. by C. Turner. Berlin; London: Gerlach Press, 2025, 330 pp.

Abstract. This essay provides an overview of the collective work of an international team of English-speaking authors supported by the International Foundation for Muslim Theology. This collective monograph is the first of its kind, postulating a transition from a "static" study of Islamic law to a "dynamic" theology that responds to the urgent spiritual needs of the present day. The collection highlights the problematic nature of the term "Islamic theology", instead recognising the multiplicity of Muslim theological perspectives. This includes "insider" researchers who act not only as analysts, but also as continuators of the Prophet Muḥammad's mission of spiritual guidance. Bringing together the works of experts from various fields, the collection creates a platform for dialogue between traditional Islamic knowledge and modern academic tools. The publication is intended for a broad readership, ranging from university circles to Islamic educational institutions.

Keywords: Divine Revelation, Theology, Islam, Prophetology, Angelology, Being (*wuǧūd*), Iǧtihād.

Обозреваемое издание [Divine Revelation, 2025] — значимый вклад в современные исламоведение и исламское богословие. Коллективный труд был реализован под эгидой Международного фонда мусульманской теологии (*International Foundation for Muslim Theology*); редактором сборника выступил известный британский религиовед Колин Тернер, профессор Даремского университета. Исламоведческие интересы Тернера отмечены редкой широтой: ученый зарекомендовал себя и как исследователь Корана, и как знаток в области мусульманской теологии и философии, мусульманской политической мысли, суфийской духовности и шиизма[1]. Кроме того, Тернер — автор ряда исследований, посвященных персоне турецкого шейха курдского происхождения Саʿйда Нурсӣ (1877–1960)[2]. Как известно, Нурсӣ разработал оригинальную доктрину, представленную, помимо прочего, произведением «Рисāле-и Нӯр» — своеобразным комментарием к Корану (*мафсӣр*). Движение его последователей («Нурджулар») во главе

[1] Подробнее см.: [Turner, 2000; Turner, 2002; Turner, 2004; Turner; 2006].

[2] См.: [Turner, 2008; Turner, 2009; Turner, 2013].

с Ф. Гюленом признано российской юстицией экстремистской организацией, а распространение трудов С. Нурсӣ запрещено.

Интересующий нас сборник содержит междисциплинарный анализ фундаментальных аспектов исламского вероучения. В фокусе внимания авторского коллектива — концепция Откровения (*ваҳй*), природа пророческого дискурса и роль духовных посредников (ангелов) во взаимодействии между Творцом и творением. Главная же интенция труда — преодоление разрыва между традиционным, «схоластическим» подходом к *Islamic studies* и современными, «аналитическими» методами. Авторы сборника, представляющие ведущие научные центры (Бирмингемский, Даремский, Стамбульский университеты и др.), стремятся вдохнуть новую жизнь в «разговоры о Боге» (*God-talk*), ответить на вызовы секуляризации модерна и постмодерна, маргинализации теологии. Структура книги представлена тремя разделами: первый [Divine Revelation, 2025, 5–166] посвящен феномену Откровения, второй [Ibid., 167–236] — ангелологии, а третий [Ibid., 237–314] — профетологии.

Особенно примечательна глава первого раздела за авторством Мехмета Озалпа [Ibid., 5–30], предложившего четырехчастную модель Откровения (*ваҳй*). Озалп расширяет традиционную интерпретацию *revelatio*, находя последнее за пределами вербального текста (Корана), включая в него, через пантеистические аллюзии, природу и естественные законы. Этот подход гармонично дополняется исследованием Джейми Тернера о «религиозно-интересной естественной теологии», где философская аргументация в пользу теизма соединяется с аффективным опытом — «доводами сердца» [Ibid., 31–54].

Внимание читателя ожидаемо привлекают статья Сейфеддина Кара о молитве как форме божественного общения [Ibid., 115–136], а также глубокое эссе Фархана А. Заиди, посвященное метафизике шиитского богослова Ṣадр ад-Дӣна Муҳаммада аш-Шӣрāзӣ (Муллы Ṣадры) — автора исламской идеи «трансцендентной мудрости» (*ал-ҳикма ал-мутаʿāлиййа*) [Ibid., 134–166]. Заиди убедительно демонстрирует: в философии Ṣадры божественная речь рассматривается не просто как акт коммуникации, но и в качестве онтологического атрибута, лежащего в основании иерархического устройства бытия (*вуджӯд*).

В разделе «Ангелология» представлены лишь два автора: Махшид Тернер и Колин Тернер, что свидетельствует об имеющемся пробеле в современных исследованиях по данной проблематике. Махшид Тернер применяет семантический метод японского исламоведа Тосихико Идзуцу к анализу коранической ангелологии, интерпретируя сотворенных из огня *малāʾика* не как фольклорных персонажей, а как вездесущих посредников, через которых воля Всевышнего проявляется в мире множественности [Ibid., 167–206]. Колин Тернер, в свою очередь, обращается (традиционно для него) к наследию Саʿӣда Нурсӣ, предлагая рационалистически демифологизировать ангелологию и вписать ее в актуальный экзистенциальный контекст [Ibid., 207–236].

Эпистемологические и этические аспекты исламского религиозного опыта получили всестороннее раскрытие в третьем разделе сборника, посвященном, преимущественно, профетологии.

Глава Исмаила Латифа Хаджинебиоглу вносит весомый вклад в профетологические штудии блестящим анализом «истинностной ценности» (*truth-value*) пророческого дискурса [Divine Revelation, 2025, 257–286]. Используя инструментарий классической логики (ал-Фāрāбī) и нурсианской мысли, автор обосновывает концепцию «говорящего доказательства» (*talking proof / бурхāн нāṭиқ*), согласно которой личность Пророка выступает как живой и, одновременно с тем, убедительный рационалистический аргумент в пользу «метафизических» истин.

Дискуссионной, но перспективной мы вправе назвать попытку ввести категорию «пастырское богословие» (*pastoral theology*) в исламский теологический тезаурус, предпринятую Билалом Ансари [Ibid., 287–314]. Автор аргументированно настаивает: модель духовного попечения, реализуемая на исламском «поле», — не очередное заимствование из западного интеллектуального словаря, но важная методологическая находка, имеющая глубокие коранические корни и восходящая к образу пророков, «пастухов», «ведущих» свою общину к Богу.

Нравственное измерение мусульманского опыта наиболее ярко проанализировано в работе Али-Резы Бходжани, который, рассматривая нововременные теории *иджтихāда* (от Ибн Таймиййи до ал-Ḳуммī), обосновывает «этику теологического взаимодействия». Рассуждение о том, что теологическая ошибка не всегда должна считаться «грехом» или проявлением «неверия», представляется нам критически важным для преодоления современного исламского радикализма и развития более академичного, свободного от предвзятости богословского диалога [Ibid., 55–76].

Не снижают ценности издания и некоторые отмеченные нами методологические и фактологические упущения. В частности, мы не можем не зафиксировать следующий факт: авторам коллективной монографии не в полной мере удалось создать «сбалансированный» труд, преодолеть очевидную диспропорцию в объеме трех упомянутых выше разделов. Спорным, на наш взгляд, является конструирование в качестве альтернативы «стерильному» академическому диалогу концепции, в соответствии с которой теология предстает как «живой» процесс «взаимного наставления в истине и терпении». Эта идея, призванная «снять» напряженность при обсуждении деликатных, интимных аспектов религиозных практик и предложенная конфессионально мотивированными специалистами по *religious studies*, едва ли совместима с отечественной традицией, зиждущейся на том академическом фундаменте, который коллеги объявляют достойным «пересмотра».

Вместе в этим нельзя не отметить: апелляция авторов сборника к классическим исламским авторитетам (ал-Ḡазāлī, ал-Буẖāрī, Мулле Ṣадре и др.)

органично сочетается с современными дискуссиями в области аналитической философии и психологии, демонстрирует, как следствие, жизнеспособность и динамизм исламской теологии. Книга убедительно показывает, что исламская теология способна вести плодотворный диалог с современностью, сохраняя при этом верность «школьным» традициям. «Divine Revelation…» — манифест новой волны мусульманской мысли, стремящейся вернуть теологии ее изначальную роль интеллектуального и духовного «компаса» в повседневной жизни верующего. Книга представляет исключительный интерес для теологов, исламоведов, религиоведов, философов, социальных антропологов и всех исследователей, озабоченных эволюцией религиозного сознания и стремящихся к глубокому знакомству с исламской мыслью в ее современном контексте.

Список использованных источников и литературы

Divine Revelation, 2025 — Divine Revelation and Communication: Contemporary Muslim Theological Approaches / Ed. by C. Turner. Berlin; London: Gerlach Press, 2025. 330 p.

Turner, 2000 — *Turner C.* The Muslim World. Stroud: Sutton, 2000. 116 p.

Turner, 2002 — *Turner C.* Islam Without Allah? The Rise of Religious Externalism in Safavid Iran. Richmond: Curzon Press, 2000. 272 p.

Turner, 2004 — *Turner C.* The Koran: Critical Concepts in Islamic Studies. London: Routledge, 2004. 1600 p.

Turner, 2006 — *Turner C.* Islam: The Basics. London; New York: Routledge, 2006. 231 p.

Turner, 2006 — *Turner C.* Wealth as an Immortality Symbol in the Qur'an: a Reconsideration of the māl/amwāl // Journal of Qur'anic Studies. 2006. Vol. 8. P. 58–83.

Turner, 2008 — *Turner C.* The Six-Sided Vision of Said Nursi: Towards a Spiritual Architecture of the Risale-i Nur // Islam and Christian-Muslim Relations. 2008. Vol. 19. № 1. P. 53–71.

Turner, 2009 — *Turner C., Horkuc H.* Said Nursi: Makers of Islamic Civilization. London: I.B. Tauris, 2009. 168 p.

Turner, 2013 — *Turner C.* The Qur'an Revealed: a Critical Analysis of Said Nursi's Epistles of Light. Berlin; London: Gerlach Press, 2013. 619 p.

References

Divine Revelation and Communication: Contemporary Muslim Theological Approaches. Ed. by C. Turner. Berlin, London: Gerlach Press, 2025, 330 pp.

Turner, C. *Islam: The Basics*. London, New York: Routledge, 2006, 231 pp.

Turner, C. *Islam Without Allah? The Rise of Religious Externalism in Safavid Iran*. Richmond: Curzon Press, 2002, 272 pp.

Turner, C. *The Koran: Critical Concepts in Islamic Studies*. London: Routledge, 2004, 1600 pp.

Turner, C. *The Muslim World*. Stroud: Sutton, 2000, 116 pp.
Turner, C. *The Qur'an Revealed: a Critical Analysis of Said Nursi's Epistles of Light*. Berlin, London: Gerlach Press, 2013, 619 pp.
Turner, C. "The Six-Sided Vision of Said Nursi: Towards a Spiritual Architecture of the Risale-i Nur". In: *Islam and Christian-Muslim Relations*, 2008, vol. 19, no. 1, pp. 53–71.
Turner, C. "Wealth as an Immortality Symbol in the Qur'an: a Reconsideration of the māl/amwāl". In: *Journal of Qur'anic Studies*, 2006, vol. 8, pp. 58–83.
Turner, C., Horkuc, H. *Said Nursi: Makers of Islamic Civilization*. London: I.B. Tauris, 2009, 168 pp.

Ишрак. Журнал исламской философии
2026. Т. 4. № 1. С. 81–95
УДК 291.12

Ishraq. Islamic Philosophy Journal
2026, Vol. 4, No. 1, pp. 81–95
DOI: 10.21146/2949-1126-2026-4-1-81–95

Ю.Е. Федорова

(*кандидат философских наук, старший научный сотрудник, Институт философии РАН;
Российская Федерация, 109240, Москва, Гончарная ул., д. 12, стр. 1;
e-mail: juliia_fedorova@mail.ru*)

САХЛ АТ-ТУСТАРӢ И ИСТОКИ СУФИЙСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ: РАЗМЫШЛЕНИЯ НАД РУССКИМ ПЕРЕВОДОМ МОНОГРАФИИ Г. БЁВЕРИНГА

Отклик на: *Бёверинг Г.* Мистическое видение экзистенции в классическом исламе. Кораническая герменевтика Сахла Тустари / Пер. с англ. А.В. Рыжова. М.: Номос, 2025. 182 с.

Аннотация. В статье представлен анализ монографии Герхарда Бёверинга, посвященной реконструкции герменевтического метода одного из ранних суфийских аскетов и мыслителей — Сахла ат-Тустарӣ (818–896). С момента публикации в 1980 г. эта книга считается классическим и фундаментальным исследованием «Толкования великого Корана» (*Тафсӣр ал-Ḳур’ān ал-‘аẓӣм*) ат-Тустарӣ, одного из первых суфийских экзегетических сборников. В центре внимания автора — два основополагающих аспекта исследования Бёверинга: историко-текстологический (обзор биографии ат-Тустарӣ, его учителей и учеников, анализ рукописной традиции) и концептуальный (разбор представлений ат-Тустарӣ о предвечном договоре (*мӣc̱āḳ*), его антропологических построений и метода прочтения и истолкования Корана). Показано, что Бёверинг не ограничился филологическим анализом текстов, но воссоздал целостную герменевтическую систему ат-Тустарӣ, а также эксплицировал взаимосвязь основополагающих для раннего суфизма понятий: душа (*нафс*), сердце (*ḳалб*), сокровенная тайна (*сирр*), проявление Бога в мире (*таджаллин*). Дана оценка вышедшему в 2025 г. и подготовленному А.В. Рыжовым переводу книги: показаны содержательные недочеты, существенным образом искажающие мысль Бёверинга. Делается вывод о том, что отсутствие минимальной научной редактуры и унифицированной транслитерации терминов, ошибки в передаче суфийских терминов и имен собственных, а также нарушение правил цитирования существенным образом снижают общий уровень издания.

Ключевые слова: Герхард Бёверинг, Сахл ат-Тустарӣ, суфизм, толкование (*тафсӣр*), предвечный договор (*мӣc̱āḳ*), перевод, критика, герменевтика.

Yulia E. Fedorova

(*PhD in Philosophy, senior research fellow, Institute of Philosophy, RAS;
bld. 1, 12, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation;
e-mail: juliia_fedorova@mail.ru*)

Sahl al-Tustarī and the Origins of Sufi Hermeneutics: Reflections on the Russian Translation of G. Böwering's Monograph

An Essay on: Böwering, G. *Misticheskoe videnie ekzistentsii v klassicheskom islame. Koranicheskaya germenevtika Sakhla Tustari* [The Mystical Vision of Existence in Classical Islam. The Qur'ānic Hermeneutics of Sahl al-Tustarī], trans. by A.V. Ryzhov. Moscow: Nomos Publishing House, 2025, 182 pp. (Russian Translation)

Abstract. The article presents an analysis of Gerhard Böwering's monograph, which is dedicated to reconstructing the hermeneutical method of one of the early Sufi ascetics and thinkers, Sahl al-Tustarī (818–896). Since its publication in 1980, this book has been considered a classic and well-founded study of al-Tustarī's "The Great Commentary on the Qur'ān" (*Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*), one of the first Sufi collections of Qur'anic commentaries. The author focuses on two fundamental aspects of Böwering's research: the historical-textological (an overview of al-Tustarī's biography, his teachers and students, and an analysis of the manuscript tradition) and the conceptual (an examination of al-Tustarī's ideas about the Primordial Covenant (*mīṯāq*), his anthropological constructions, and his method of reading and interpreting the Qur'an). It is shown that Böwering did not limit himself to a philological analysis of the texts but constructed a coherent hermeneutical system of al-Tustarī, and also explicated the interrelationship of concepts fundamental to early Sufism: the soul (*nafs*), the heart (*qalb*), the innermost secret (*sirr*), and the manifestation of God in the world (*taǧallī*). An assessment is given of the translation of the book, published in 2025 and prepared by A.V. Ryzhov, revealing substantive shortcomings that significantly distort the Böwering's thought. It is concluded that the absence of minimal scholarly editing and a unified transliteration of terms, errors in the rendering of Sufi terms and proper names, as well as violations of citation rules, substantially diminish the overall quality of the publication.

Keywords: Gerhard Böwering, Sahl al-Tustarī, Sufism, Commentary (*tafsīr*), Primordial Covenant (*mīṯhāq*), Translation, Critique, Hermeneutics.

В современном отечественном философском сообществе наблюдается устойчивый интерес к освоению наследия классической арабо-мусульманской традиции. Наряду с публикациями обзорных научно-популярных работ по истории, культуре и литературе исламского мира издательства всё чаще обращают внимание на узкоспециализированные исследования. Здесь фокус смещается в сторону введения в научный оборот новых источников и глубокого анализа

фактологического материала[1]. В этих обстоятельствах выход в петербургском издательстве «Номос» перевода монографии Герхарда Бёверинга «The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'ānic Hermeneutics of the Ṣūfī Sahl al-Tustarī (d. 283/896)» (2025) — событие важное и закономерное. Эта книга была опубликована еще в 1980 г. в престижной серии «Исследования языка, истории и культуры исламского Востока» (*Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des Islamischen Orients*) немецкого издательства «Walter de Gruyter GmbH» и сразу же получила самые высокие оценки коллег-ученых. Рецензенты отмечали новаторский характер тома, на страницах которого впервые и со всей скрупулезностью был представлен анализ «Толкования великого Корана» (*Тафсīр ал-ḳур'ān ал-'aẓīм*) Сахла ат-Тустарī (818–896), приведена подробная классификация источников в соответствии с периодами духовного пути суфия и рассмотрен его символико-аллегорический метод толкования Корана (*ma'вīл*). Особо отмечались тщательность автора в подборе текстологического материала, основательность в изложении биографии ат-Тустарī, изучении его ближайшего окружения и учеников[2].

Появление этой книги на рубеже 1970–1980-х гг. во многом было обусловлено подъемом академического исламоведения, обратившегося к углубленному изучению раннего периода формирования суфизма. Герхард Бёверинг — один из крупнейших специалистов по суфизму и коранические исследованиям — принадлежит к плеяде ученых, сочетающих широчайшую эрудицию с владением языками исламского Востока, к числу тех авторов, которым удалось представить суфизм в виде автохтонной интеллектуальной традиции исламского мира[3]. Бёверинг родился в октябре 1939 г. в Вюрцбурге, в самом начале Второй мировой войны. В 1959 г., после окончания школы и получения аттестата зрелости, он вступил в орден иезуитов. Получив классическое философское образование в Мюнхене (с 1961 по 1964 г.), сразу же уехал в Пакистан, где прожил до 1967 г.: сначала изучал урду в Лахоре, а затем преподавал в средней школе в провинции Пенджаб. Именно в Пакистане в 1970 г. он был рукоположен в католические священники, а по возвращении продолжил обучение в Монреальском университете (с 1967 по 1970 г.) на отделении теологии. В 1970 г. Бёверинг поступил в докторантуру Университета Макгилла, планируя посвятить себя исламоведению и активному изучению арабского и персидского

[1] Ярким примером может служить издание фундаментального труда немецкого исламоведа Йозефа ван Эсса (1934–2021), посвященного исследованию начального периода формирования калама, см.: [Ван Эсс, 2021].

[2] См. обзоры: [Brewster, 1981, 78–79; Coslovi, 1981, 394–398; Wansbrough, 1980, 593–594].

[3] Речь идет о классических работах, объединенных глубоко фундированным филологическим подходом к анализу первоисточников: [Ritter, 1955; Schimmel, 1975; Massignon, 1997 и др.].

языков. В то время Макгилл был одним из самых авторитетных исламоведческих центров. Бёверинг посещал лекции таких известных ученых, как профессор Герман Ландольт (род. 1935), который был его научным руководителем, профессор Чарльз Адамс (1924–2011), профессор Тосихико Идзуцу (1914–1993) и профессор Дональд Литтл (1932–2017). Герхард Бёверинг получил докторскую степень в Макгилле в 1975 г., совмещая работу над диссертацией с преподаванием на кафедре религиоведения в Пенсильванском университете[4]. За долгую научную карьеру Бёверинг написал множество книг и статей, оказав влияние на целые поколения исламоведов[5].

Несмотря на активное развитие суфиеведения, работы, целиком посвященные наследию Сахла ат-Тустарӣ, по-прежнему исчерпываются классическим трудом Бёверинга. Заслуживают упоминания также несколько монографий, в которых рассматриваются отдельные аспекты учения и наследия ат-Тустарӣ[6]. В 2011 г. вышел в свет полный перевод «Толкования великого Корана» на английский язык; его авторами выступили Аннабель и Али Килер[7]. В ежегоднике «Исламская мысль: традиция и современность» за 2017 г. был напечатан перевод солидного введения к этому переводу[8]. Пока мы ожидаем новостей о подготовке первого комментированного перевода *Тафсӣра* ат-Тустарӣ на русский язык, можно обратиться к опубликованным фрагментам из его труда[9] или ознакомиться с его «житийным портретом», написанным персидским поэтом и агиографом Фарӣд ад-Дӣном ʻАṭṭāром (1145/1146 — около 1221)[10].

Как следует из вышесказанного, книга Бёверинга продолжает оставаться актуальной и востребованной, что, по-видимому, и сыграло решающую роль в появлении ее перевода на русский язык. В структуре этой работы четко обозначаются две части: историко-текстологическая и концептуальная. В первой представлен аналитический обзор жизненного пути, интеллектуального окружения и рукописного наследия ʾАбӯ Муḥаммада Сахла б. ʻАбдуллāха ат-Тустарӣ. Бёверинг детально восстанавливает биографический контекст формирования метода ат-Тустарӣ, начиная с его рождения в городе Тустар[11], раннего заучивания Корана, духовного воспитания у дяди, Муḥаммада б. Саввāра, и обучения

[4] Подробнее см.: [Elias & Orfali, 2020, xi–xii].

[5] Полный список трудов Бёверинга представлен в: [Ibid., 2020, xiv–xxiii].

[6] О роли ат-Тустарӣ в распространении аскетического движения в Басре см.: [Кныш, 2004, 94–99]. О его влиянии на развитие учения об интуитивном способе богопознания см.: [Насыров, 2009, 230–236]. О его участии в формировании суфийской этики покаяния см.: [Khalil, 2018]. О его вкладе в осмысление термина *валāйа* см.: [Ghofrani, 2023] и др.

[7] См.: [al-Tustarī, 2011].

[8] См.: [Килер, 2017, 440–530].

[9] См.: [Резван, 1994, 48–50].

[10] См.: [Чалисова, 2016, 261–276].

[11] Сейчас это город Шуштер в провинции Хузестан на юго-западе Ирана.

у шейха Абӯ Ḥабӣба Ḥамзы в суфийской обители на острове Абадан в Персидском заливе. Согласно выводам автора, встреча ат-Тустарӣ с Зӯ-н-Нӯном ал-Миṣрӣ в Мекке в 834 г. в значительной степени определила его мировоззрение[12].

Около 860 г., после двадцати лет аскезы, ат-Тустарӣ выступил с собственным учением, собрав вокруг себя последователей — уроженцев родного для него самого города. Бёверинг указывает на двух наиболее значимых учеников ат-Тустарӣ — Муḫаммада б. Сāлима ал-Баṣрӣ (ум. 909) и Манṣӯра ал-Ḫаллāджа (858–922), который пробыл при учителе около двух лет[13]. Линия духовной преемственности тянется далее к таким мыслителям, как ас-Суламӣ (ум. 1021) и ал-Ḳушāйрӣ (ум. 1072). Наиболее весомым, однако, оказывается влияние ат-Тустарӣ на философские построения Ибн ʻАрабӣ (ум. 1240) и Шихāб ад-Дӣна ас-Сухравардӣ (ум. 1191).

Бёверинг предлагает глубокий анализ эпохи, в которой жил и творил ат-Тустарӣ. Исследователя интересует отношение суфия к восстанию зинджей (869–883), а также характер его взаимодействия с представителями отдельных мазхабов (школ исламского права). Важнейшим элементом научного анализа становится понятие «традиция ат-Тустарӣ» (*Tustarī Tradition*): оно охватывает весь корпус текстов — изречений, толкований, историй, — которые, хотя и принадлежат самому ат-Тустарӣ, дошли до нас в переложении его учеников. Бёверинг подчеркивает, что эта традиция отнюдь не была однородной: она менялась и включала в себя дополнительные интерпретации с каждым новым поколением последователей суфия[14].

Особого упоминания заслуживает скрупулезный анализ рукописей самого «Толкования великого Корана» ат-Тустарӣ. Здесь Бёверинг осуществляет колоссальную работу, сопоставляя разные и зачастую противоречивые свидетельства, отделяя возникшие позднее текстологические наслоения от подлинного ядра *Тафсӣра*. Так, шаг за шагом, он восстанавливает текст, действительно

---

[12] В то же время Бёверинг приводит свидетельство о том, как во время пребывания на Абадане сам суфий упоминал о видении величайшего имени Бога, начертанного на небесах зеленым светом, и приписывает этому духовному опыту важнейшую роль в формировании его герменевтического подхода.

[13] Смерть ат-Тустарӣ в 896 г. привела к размежеванию его сторонников. Значительная часть его учеников в Багдаде примкнула к кружку ал-Джунайда (ум. ок. 909), остальные сблизились с традиционалистами-ханбалитами. Ученики, оставшиеся в Басре, получили признание у местных маликитов и образовали школу *сāлимӣйя* во главе с Муḫаммадом б. Сāлимом (ум. 909).

[14] Бёверинг указывает на три периода бытования этой традиции: первый этап (до 967 г.) — когда учение ат-Тустарӣ передавалось непосредственно его учениками; второй этап (967–1074 гг.) — когда его идеи были впервые собраны воедино и включены в обобщающие суфийские труды; третий этап (после 1074 г.) — когда получили широкое хождение суфийские агиографические сборники, в которых разрозненные представления об ат-Тустарӣ и его взглядах были наконец-то унифицированы.

принадлежащий ат-Тустарӣ, а читатель наблюдает за сложным процессом текстологической реконструкции, где любое расхождение в рукописях может оказаться недостающей деталью, способствующей выявлению аутентичного текста.

Во второй, концептуальной части монографии Бёверинг переходит к реконструкции мировоззрения ат-Тустарӣ, уделяя особое внимание его учению о богопознании, человеке и коранической герменевтике. Он убедительно показывает, что благодаря многолетним аскетическим практикам ат-Тустарӣ всем своим существом, буквально физически, ощущал напряжение, лежащее в основе взаимоотношений Бога и человека. Оно якобы возникало из-за утраты знания о т.н. предвечном договоре с Богом (*мӣсāḳ*)[15]. Представление о том, что, еще не обретя телесный облик, люди свидетельствовали о единстве и единственности Бога (*тавḥӣд*), согласно ат-Тустарӣ, лежит в основании человеческого бытия. Однако в сотворенном мире человек действует так, словно он не помнит об изначальном договоре, полагая себя самостоятельным и независимым существом. Именно это «напряжение» между божественным знанием о *мӣсāḳ* и человеческим забвением определяет необходимость в движении по суфийскому пути, цель которого — преодоление образовавшегося «разрыва» между человеком и Богом. Как показывает Бёверинг, восстановление утраченного знания о предвечном договоре через практику поминания (*ẕикр*) составляет у ат-Тустарӣ суть внутреннего преображения человека и приводит к восстановлению изначальных и истинных отношений с Творцом.

Из этих мировоззренческих установок ат-Тустарӣ вырастает его учение о человеке. Ключевым элементом антропологии суфия выступает концепция божественного присутствия в сердце человека, которое он обозначал термином «сокровенная тайна» (*сирр*). Бёверинг вводит важнейшее различение между понятиями «души» (*нафс*) и «сердца» (*ḳалб*), а также между «сокровенной тайной» и самопроявлением Бога (*таджаллин*), показывая, что духовная эволюция человека, по мнению ат-Тустарӣ, состоит в актуализации изначально заложенной в нем «божественности» (*рубӯбиййа*)[16]. Это предполагает полный отказ от собственного «Я» и воли и ведет к непосредственному постижению Бога. Впоследствии эти идеи были развиты и систематизированы Манṣӯром ал-Ḥаллāджем, сформировав теоретическое основание для последующей суфийской традиции.

Наконец, в монографии Бёверинга ат-Тустарӣ предстает как первый суфийский экзегет, заложивший основы герменевтического подхода к коранического

[15] Подробнее об этом понятии см. в *сӯре* «Преграды»: «И вот, Господь твой извлек из сынов Адама, из спин их, их потомство и заставил их засвидетельствовать о самих себе: “Разве не Господь ваш Я?” Они сказали: “Да, мы свидетельствуем…” Чтобы вы не сказали в день воскресения: “Мы были небрежны к этому”» [Коран, 1986, 7:171(172)].

[16] Бёверинг активно исследует «метафизику света» ат-Тустарӣ, который учил о том, что первым творением Бога стал свет Муḥаммада (*нӯр муḥаммадиййӣ*), выступающий универсальным посредником между Творцом и всем сотворенным.

тексту. Согласно ат-Тустарӣ, Коран должен восприниматься не только как внешнее, формальное руководство, но и «переживаться» как внутреннее откровение, обращенное непосредственно к сердцу верующего. Главным методологическим новшеством ат-Тустарӣ стало учение о наличии в Коране нескольких уровней смысла. Бёверинг выделяет четыре таких уровня (*ẓāхир*, *бāṭин*, *ҳадд* и *маṭла‘*), однако базовым для ат-Тустарӣ оказывается различение между *ẓāхир* — внешним, буквальным пониманием текста, доступным каждому носителю арабского языка, и *бāṭин* — внутренним, эзотерическим смыслом, который открывается лишь тем, кто достиг определенной ступени духовного совершенства. Как показывает блестящий анализ Бёверинга, именно соединение уникальной герменевтической методологии с живой аскетической практикой явилось ключевой характеристикой трудов ранних исламских подвижников и упрочило позиции ат-Тустарӣ в ранге основоположника суфийской коранической экзегезы.

Необходимо указать на ряд стилистических особенностей монографии Бёверинга. У него очень богатый образный язык, что делает чтение работы на английском языке особенно приятным и увлекательным. При этом автор остается верен академической строгости: текст четко структурирован, отличается плотностью и терминологической насыщенностью; педантичный стиль Бёверинга сразу узнается благодаря подробным разъяснениям терминов. В работе представлены превосходные указатели коранических ссылок, полная транслитерация имен собственных и арабоязычных понятий, подробнейшие постраничные ссылки на использованные издания и солидная библиография.

Безусловно, перевод настолько обстоятельных исследований требует особого подхода, широкого научного кругозора, если не сказать, почти такого же глубокого погружения в традицию раннего суфизма, какое демонстрирует сам Бёверинг. Это сложная, долгая и кропотливая работа, к которой представители издательства «Номос» и переводчик должны были бы подойти со всей ответственностью, вниманием и тщательностью. Тем не менее мы наблюдаем совершенно иную картину. Переводчик А.В. Рыжов, работавший над адаптацией работы для русскоязычного читателя, в кратком введении отмечает:

> Работа Г. Бёверинга публикуется с некоторыми сокращениями и внешними модификациями. Сокращены, в частности, сведения, представляющие интерес только для исследователей-филологов или историков и предполагающие свободное владение арабским языком. Раздел с представлением основных рукописей «Тафсира» перенесён в приложение, как и все библиографические ссылки, которые обозначены надстрочным числовым индексом [Бёверинг, 2025, 4].

Целесообразность всех этих «сокращений» и «внешних модификаций» в изданиях подобного типа, выстроенных на основании изучения рукописей, едва ли оправдана. Для чего намеренно видоизменять прекрасное исследование,

тем самым снижая его общий научный уровень? Разве не предполагалось, что монографию будут использовать в работе ученые-востоковеды самого широкого профиля (от историков и филологов до философов и религиоведов), в том числе владеющие арабским? Решение отказаться от постраничных ссылок еще более спорное. Если в оригинале сразу понятно, что цитирует автор, в переводе сделать это весьма непросто. Все ссылки отмечены числовым обозначением, которое отсылает к странице примечаний с указанием номера цитируемого издания в помещенном в конце книги библиографическом списке. Возникает подозрение, что это сделано для того, чтобы поиск первоисточника сноски оказался весьма затруднительным.

Чуть ниже А.В. Рыжов вскользь упоминает о принципиальной сложности (или даже невозможности) адекватно передать в переводе изложенное Бёверингом учение ат-Тустарӣ, поскольку суфийский автор якобы предпочитал изъясняться «намеками»:

> Несмотря на ясность структуры метафизических идей Тустари, собранных Г. Бёверингом, её фрагменты — по сути, сам автор об этом замечает — недейственны не только без удержания во внимании комментируемой сӯры Корана, что самой собой разумеется, но и без нужной доли вдохновения. При этом Сахл ат-Тустари — «владелец намёков», а это *apriori* лишает гибкости наш формальный перевод его речи, выполненный не с языка оригинала [Бёверинг, 2025, 4].

Хотя вовсе не очевидно, что стоит за несколько корявой формулировкой «ясность структуры метафизических идей Тустари», первая часть этой фразы справедлива и верна. Без опоры на оригинальный текст Корана невозможно адекватно воспринять толкования *āйāтов*, предложенные ат-Тустарӣ. Тем не менее сложность и «закрытость» текста все-таки не снимает с переводчика ответственности, особенно если он работает не с оригинальным текстом IX в., а с исследованием, написанным нашим современником. По-видимому, это искомое «вдохновение» всё же посетило переводчика, когда он передал *existence* в названии книги *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: the Qur'ānic Hermeneutics of the Ṣūfī Sahl at-Tustarī* термином «экзистенция», даже не задумавшись о том, какое это имеет отношение к учению ат-Тустарӣ[17]. Как следствие, в названии работы возникло нечто невразумительное: «Мистическое видение экзистенции в классическом исламе. Кораническая герменевтика Сахла Тустари».

В исследовании Бёверинг поэтапно раскрывает суть вынесенного в заглавие «мистического (духовного) созерцания бытия» (*the mystical vision of existence*),

[17] В книге мы повсеместно встречаемся с неверным переводом основных суфийских терминов: «вечное постоянство в Истинном (*ал-бака' ма'ал-хакк*)» [Бёверинг, 2025, 87] вместо «пребывание с Истинным», «визуальное восприятие Истинного (*ан-назар иля'л-хакк*)» [Там же] вместо «созерцание Истинного», а термин *сирр* как «тайная глубина» или «тайное средоточие» [Там же, 29, 58] вместо «сокровенная тайна» и т.д.

т.е. особого способа восприятия действительности, который усваивает суфий, вступивший на путь богопознания. Строго следуя ат-Тустарӣ, он описывает Бога как абсолютную и первичную реальность, благодаря которой человек обрел существование, в которой живет и к которой в итоге стремится вернуться. В контексте мировоззрения ат-Тустарӣ термин *existence* безусловно относится не к человеческому существованию, как ошибочно предположил А.В. Рыжов, а к тотальному бытию, ко всей реальности в ее божественном измерении. В работе Бёверинга понятие *existence* непосредственно соотносится с *вуджӯд*. Это важнейший термин арабо-мусульманской философской традиции, означающий бытие как таковое или существование, а в рассматриваемой работе — абсолютное бытие Бога и производное от него бытие творения. Второе понятие, фигурирующее в названии книги, *vision*, отсылает к термину *мушāхада*. Это не просто «взгляд», «точка зрения» или «видение». В суфийской терминологии концепт указывает на непосредственное созерцание, мистическое «лицезрение» сердцем, прямое постижение божественной реальности без посредников. Таким образом, *the mystical vision of existence* — это описание способности суфия созерцать мир не в качестве совокупности отдельных вещей, а как единое целое, обеспеченное единством и единственностью Бога (*тавḥӣд*). Речь отнюдь не идет о некоем «мистическом видении экзистенции», т.е. о каком-то особом взгляде на бытие человека, которое возникло в результате грубейшей оплошности в переводе названия книги.

К сожалению, внимательное ознакомление с полным переводом оставляет гнетущее впечатление. Работа, без сомнения, проделана огромная, однако качество ее исполнения внушает опасения. Переводчик, как ему представлялось, избрал верную стратегию, пытаясь максимально приблизить перевод к оригинальному тексту, что привело к прямо противоположному результату. Перевод изобилует калькированием английских конструкций, что приводит к существенным искажениям смысла в ключевых фрагментах. Приведу пару примеров, взятых из разных частей монографии, чтобы проиллюстрировать мысль. В начале четвертой главы Бёверинг излагает представления ат-Тустарӣ о положении человека в мире:

> The phenomenal (spatial and temporal) existence of man is drawn out between his creation and death as a series of instants and events in which man stands under the impact of God's decree as unequivocally ordained by His Command (*'amr*) and Interdiction (*nahy*) [Böwering, 1980, 145].

В переводе А.В. Рыжова эта фраза представлена так:

> Феноменальное (пространственное и временное) существование человека словно растянуто между его сотворением и смертью, представляя ряд мгновений и событий, в которых человек находится под воздействием установления Бога как недвусмысленно предписанного Его велением (*амр*) и запретом (*нахи*) [Бёверинг, 2025, 86].

Если оставить в стороне тяжеловесность перевода, «убивающего» всю красоту слога Бёверинга, то нельзя не заметить, что его мысль передана в корне неверно. Предложение «человек находится под воздействием установления Бога как недвусмысленно предписанного Его велением…» нарушает логический строй английского оригинала. У Бёверинга *unequivocally ordained* (т.е. «непреложно выраженного») относится к самому установлению Бога (*decree*), а не к Его повелению и запрету. На самом деле Бёверинг отмечает, что Божественное установление (*decree*) таково, что оно само непреложно установлено (*ordained*) через повеление и запрет. А.В. Рыжов в переводе ошибочно относит «непреложно выраженное» к «повелению и запрету», превратно истолковывая смысл фразы и нарушая ее логику: якобы установления Бога предписываются Его же повелением и запретом. На самом деле выражение *unequivocally ordained by His Command* (*'amr*) *and Interdiction* (*nahy*) четко указывает, что Божественное установление является непреложным и выражается через *'амр* и *нахй*, что вполне соответствует исламской доктрине. Можно было бы передать эту мысль Бёверинга точнее:

> Земное существование человека, протекающее в пространстве и времени, пролегает между его рождением и смертью как череда мгновений и событий, в коих человек испытывает на себе всю полноту Божественного установления, непреложно выраженного в Его повелении (*'амр*) и запрете (*нахй*).

Таким образом, Бёверинг показывает: вся жизнь человека, согласно построениям ат-Тустарӣ, зиждется на памяти о предвечном договоре с Богом в прошлом, на надежде на воссоединение с Ним в будущем и соблюдении Его установлений в настоящем. Рассмотрим еще один фрагмент из оригинального текста Бёверинга. В этом месте он приводит рассуждения ат-Тустарӣ о степенях «уверенности» (*йақӣн*) и приходит к выводу:

> The three degrees of *mukāšafah*, *mu'āyanah*, and *mušāhadah* as exemplified by the Qur'ānic prophets Moses, Abraham and Muḥammad, have been realized as moments of certitude (*yaqīn*) included in the contemplation of the primal Muḥammad. Muḥammad's primordial vision, in turn, is understood in analogy to man's beatific vision in the world to come. For, upon the Day of Resurrection, the moments of certitude of mystic man will achieve their perfection in the permanent unveiling (*mukāšafah*), beholding (*mu'āyanah*) and witnessing (*mušāhadah*) of the divine Reality as It manifests Itself [Böwering, 1980, 214].

А вот как эту нетривиальную мысль Бёверинга передает А.В. Рыжов:

> Три степени, то есть *мукашафа*, *му'айана*, *мушахада*, представленные кораническими Моисеем, Авраамом и Мухаммадом, осуществляются во вспышках уверенности, уже содержащихся в созерцании примордиального Мухаммада. Примордиальное видение Мухаммада понимается, в свою очередь, подобным блаженному видению человека в мире грядущем, так как

> в День Воскрешения вспышки уверенности мистика достигнут своей завершённости в постоянном раскрытии, видении воочию и свидетельствовании божественной Реальности, как Она проявляет Себя [Бёверинг, 2025, 133].

Это один из наиболее репрезентативных примеров того, как синтаксис английского оригинала в русском переводе становится буквально «непроходимым», поэтому позволим себе дать некоторые пояснения. Здесь Бёверинг пошагово воспроизводит герменевтический метод ат-Тустарӣ, разбирая его комментарий к пятому *āйату* из *сӯры* «Охота к умножению»: «Нет же, если бы вы знали знанием достоверности…» [Коран, 1986, 102:5]. Собственно, ат-Тустарӣ усматривает три степени уверенности, или достоверности (*йақ̣ӣн*), которые последовательно соотносит с тремя пророками. Моисей, получивший почетное прозвание «Собеседник Божий» (*калӣм Аллāх*), единственный из пророков был удостоен чести беседовать с Богом и потому сподобился т.н. раскрытия (*мукāшафа*). Аврааму с его мольбой: «Господи! Покажи мне, как Ты оживляешь мертвых!» [Коран, 1986, 2:262(260)] было присуще стремление к «видению воочию» (*муʻāйана*). Лишь одному Муҳаммаду был дарован полный свет уверенности, так как во время вознесения на небо (*миʻрāдж*) он достиг степени созерцания Бога, или свидетельствования (*мушāхада*). Моисей и Авраам смогли обрести лишь малую часть этого света уверенности, но не обладали им во всей полноте.

Одна из наиболее существенных терминологических ошибок, искажающих суть учения Тустарӣ, состоит в переводе *moments of certitude* (*yaqīn*) как «вспышек уверенности». Слово «вспышка» (англ. *flash*) подразумевает нечто кратковременное и прерывистое. Это полностью противоречит пониманию «уверенности» у ат-Тустарӣ как устойчивого, длящегося состояния. Бёверинг использует слово *moments* не в значении «кратковременных вспышек», он подразумевает под ним «этапы» или «ступени» на пути достижения непоколебимой уверенности. Далее вызывает недоумение предложенный А.В. Рыжовым вариант перевода *Muhammad's primordial vision* как «примордиальное видение Мухаммада». Используя генитивную конструкцию, он намеренно создает неоднозначность: то ли речь идет об особом видении (созерцании) Муҳаммада со стороны кого-то другого, то ли сам Муҳаммад обладал этим самым «примордиальным видением». Хотя на самом деле речь идет о созерцании истинной, т.е. световой природы Муҳаммада, которое должно быть понято по аналогии с блаженным видением Бога человеком в мире грядущем, а вовсе не уподоблено «блаженному видению человека», как неверно пишет А.В. Рыжов. Можно было бы попытаться предложить более внятный вариант перевода:

> Три степени *мукāшафа*, *муʻāйана* и *мушāхада*, явленные на примере коранических пророков Моисея, Авраама и Муҳаммада, были поняты как моменты уверенности (*йақ̣ӣн*) на пути созерцания истинной природы Муҳаммада. Это созерцание истинной природы Муҳаммада, в свою очередь, понимается по аналогии с блаженным видением Бога человеком

> в мире грядущем. Ибо в День Воскресения все мистические моменты уверенности достигнут своего совершенства в непрестанном раскрытии (*мукāшафа*), лицезрении (*му'āйана*) и свидетельствовании (*мушāхада*) Божественной Реальности в том виде, в каком Она Сама Себя являет.

Таких неточностей в тексте немало. Они безусловно фатальны, так как вызывают у читателя недоумение, а то и вовсе вводят в заблуждение, заставляют спотыкаться на отдельных формулировках, возвращаться к фразе, перечитывать, чтобы уловить смысл, который у Бёверинга выражен хотя и несколько витиевато, но предельно ясно. В результате уникальная герменевтическая концепция ат-Тустарӣ, четко изложенная по-английски, в русском переводе приобретает излишне эзотерический характер. Это настойчивое стремление А.В. Рыжова выдать неряшливо выполненный, а зачастую и просто неверный перевод за «туманный» стиль автора уже можно назвать его собственным фирменным стилем[18]. А упорное нежелание привлекать к работе над переводом также и научного редактора — характерной чертой издательской политики «Номос». Не может не огорчать и тот факт, что с каждым годом количество переводов подобного качества только растет, и русскоязычная версия монографии Бёверинга, увы, не стала исключением из этого печального правила.

Безусловно, издательство возлагало на перевод книги Бёверинга о Сахле ат-Тустарӣ большие надежды. Он должен был помочь нам услышать живой голос раннего суфийского автора, дать возможность проследить этапы формирования суфийской антропологии и гносеологии. К сожалению, тот вид, в каком этот перевод представлен в указанном издании, свидетельствует об одном: с поставленными задачами коллектив издательства справился плохо. Монография Бёверинга требует от переводчика не только блестящего владения английским и арабским языками, но и глубокого знакомства с исламским вероучением, суфийской терминологией и коранический контекстом. К тому же филологическая тщательность самого Бёверинга задает высочайшую планку: его безупречная работа с первоисточниками и дотошность в реконструкции

---

[18] В 2009 г. мне в руки попал перевод поэмы 'Аṭṭāра *Манṭиḳ аṭ-ṭайр*, под названием «Логика птиц», подготовленный М. Борзуи и А.В. Рыжовым [Аттар, 2009]. Они намеренно отказались от комментирования текста в пользу читательской свободы интерпретации и приняли решение оставить его «практически без пояснений, то есть в той форме, как он был издан изначально, как бы в не расшифрованном до конца виде» [Там же, 16]. То есть, по сути, они решили даже не пытаться понять и осмысленно передать то, что написано в поэме. Как оказалось, перевод поэмы был сильно «порезан», осталось неясным, с какого критического издания он был сделан. Сама работа переводчика производила удручающее впечатление: было видно, что автор перевода едва ли знаком с теорией аруза, что подтверждалось нелепыми ошибками, связанными с неправильным прочтением поэтического текста, практически лишенного справочного аппарата. Использовать этот перевод в научной работе не представлялось возможным.

воззрений и экзегетического метода ат-Тустарӣ подразумевает, что и перевод должен быть столь же точен в деталях и выверен. Приходится констатировать: опубликованный издательством «Номос» перевод может быть рекомендован лишь для беглого ознакомления, а для того, чтобы увидеть всю глубину авторского замысла и понять истинное содержание работы, лучше обратиться к англоязычному оригиналу работы Бёверинга.

Список использованных источников и литературы

Аттар, 2009 — *Аттар, Фарид ад-Дин Мухаммад*. Логика птиц / Пер. с перс. М.: Номос, 2009. 312 с.

Бёверинг, 2025 — *Бёверинг Г.* Мистическое видение экзистенции в классическом исламе. Кораническая герменевтика Сахла Тустари / Пер. с англ. А.В. Рыжова. М.: Номос, 2025. 182 с.

Килер, 2017 — *Килер А.* «Тафсӣр ал-Ḳур’ān ал-‘aẓӣм» Сахла ат-Тустари: вводный комментарий / Пер. с англ. С.Ю. Бородая // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 2. М.: ИД «Медина», 2017. С. 440–530.

Кныш, 2004 — *Кныш А.Д.* Мусульманский мистицизм: краткая история / Пер. с англ. М.Г. Романов. СПб.: ДИЛЯ, 2004. 464 с.

Коран, 1986 — Коран / Пер. с араб. и коммент. И.Ю. Крачковского. 2-е изд. М.: Наука: Главная редакция восточной литературы, 1986. 727 с.

Насыров, 2009 — *Насыров И.Р.* Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур, 2009. 552 с.

Резван, 1994 — *Резван Е.А.* Ат-Тустари. Тафсир ал-Кур’ан ал-‘азим («Толкование великого Корана») // Хрестоматия по исламу. М.: Наука: Издательская фирма «Восточная литература», 1994. С. 48–50.

Чалисова, 2016 — *Чалисова Н.Ю.* «Сила моя от голода, а слабость — от сытости»: житие Сахла Тустари // Шаги | Steps. 2016. Т. 2. № 2–3. С. 258–279.

Ван Эсс, 2021 — *ван Эсс Й.* Богословие и общество II–III столетия по хиджре. Т. I. История религиозной мысли в раннем исламе / Пер. с нем. П. Казаку; науч. ред. И.Р. Насыров. М.: ООО «Садра», 2021. 632 с.

Böwering, 1980 — *Böwering G.* The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: the Qur’ānic Hermeneutics of the Ṣūfī Sahl at-Tustarī (d. 283/896). Berlin; New York: de Gruyter, 1980. ix + 286 p.

Brewster, 1981 — *Brewster D.P.* Review of The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur’ānic Hermeneutics of the Ṣūfī Sahl at-Tustarī (d. 283/896), by G. Böwering // Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. 1981. Vol. 1. P. 78–79.

Coslovi, 1981 — *Coslovi F.* Review of The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur’ānic Hermeneutics of the Ṣūfī Sahl at-Tustarī (d. 283/896) (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients, Neue Folg, Band 9, by G. Böwering) // Rivista Degli Studi Orientali. 1981. Vol. 54. № 3/4. P. 394–398.

Elias & Orfali, 2020 — Light upon Light: Essays in Islamic Thought and History in Honor of Gerhard Böwering / Ed. by Jamal J. Elias, Bilal Orfali. Leiden; Boston: Brill, 2020. xxvii + 459 p.

Ghofrani, 2023 — *Ghofrani S.* Walāya in the Formative Period of Shi'ism and Sufism: a Comparative Analysis. New York: Routledge, 2023. 188 p.

Khalil, 2018 — *Khalil A.* Repentance and the Return to God: *Tawba* in Early Sufism. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 2018. 272 p.

Massignon, 1997 — *Massignon L.* Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism / Trans. by B. Clark. Indiana: University of Notre Dame Press, 1997. xxxi + 253 p.

Ritter, 1955 — *Ritter H.* Das Meer der Seele; Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn ʿAṭṭār. Leiden: E.J. Brill, 1955. viii + 777 p.

Schimmel, 1975 — *Schimmel A.* Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975. xxi + 506 p.

Al-Tustarī, 2011 – *Al-Tustarī, Sahl ibn ʿAbd Allāh*. Tafsīr al-Tustarī [Great Commentaries of the Holy Qur'an] / Trans. from Arabic into English by Annabel Keeler and Ali Keeler. Louisville; Amman: Fons Vitae, Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2011. lx + 406 p.

Wansbrough, 1980 — *Wansbrough J.* Review of The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'ānic Hermeneutics of the Ṣūfī Sahl At-Tustarī (d. 283/896), by G. Böwering // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1980. Vol. 43. № 3. P. 593–594.

References

Attar, Farid al-Din Muhammad. *Logika ptits* [The Logic of the Birds], trans. from Persian. Moscow: "Nomos" publ., 2009, 312 pp. (Russian Translation)

Böwering, G. *Misticheskoe videnie ekzistentsii v klassicheskom islame. Koranicheskaya germenevtika Sakhla Tustari* [The Mystical Vision of Existence in Classical Islam. The Qur'ānic Hermeneutics of Sahl al-Tustarī], trans. by A.V. Ryzhov. Moscow: "Nomos" publ., 2025, 182 pp. (Russian Translation)

Böwering, G. The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: the Qur'ānic Hermeneutics of the Ṣūfī Sahl At-Tustarī (d. 283/896). Berlin, New York: de Gruyter, 1980, ix + 286 pp.

Brewster, D.P. "Review of The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'ānic Hermeneutics of the Ṣūfī Sahl at-Tustarī (d. 283/896), by G. Böwering". In: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1981, vol. 113, no. 1, pp. 78–79.

Chalisova, N.Yu. "'Sila moya ot goloda, a slabost' — ot sytosti': zhitie Sakhla Tustari" ["My Strength Comes from Hunger and My Weakness from Satiety": The Narrative of Sahl of Tustar]. In: *Shagi | Steps*, 2016, vol. 2, no. 2–3, pp. 258–279. (In Russian)

Coslovi, F. "Review of The Mystical Vision of Existence in Classical Islam. The Qur'ānic Hermeneutics of the Ṣūfī Sahl At-Tustarī (d. 283/896) (Studien zur

Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients, Neue Folg, Band 9, by G. Böwering)". In: *Rivista Degli Studi Orientali*, 1981, vol. 54, no. 3 (4), pp. 394–398.

van Ess, J. *Bogoslovie i obshchestvo II–III stoletiya po khidzhre. Tom I. Istoriya religioznoi mysli v rannem islame* [Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijrah. Vol. I. A History of Religious Thought in Early Islam]. Moscow: "Sadra" publ., 2021. 632 pp. (Russian Translation)

Ghofrani, S. *Walāya in the Formative Period of Shi'ism and Sufism: a Comparative Analysis*. New York: Routledge, 2023, 188 pp.

Khalil, A. *Repentance and the Return to God: Tawba in Early Sufism*. Albany, New York: State University of New York Press, 2018, 272 pp.

Kiler, A. "'Tafsir al-Kur'an al-'azim' Sakhla at-Tustari: vvodnyi kommentarii" [Sahl al-Tustarī's Great Commentaries of the Holy Qur'ān: Introductory Comments]. In: *Islamskaya mysl': traditsiya i sovremennost'. Religiozno-filosofskii ezhegodnik. Vyp. 2*. Moscow: "Medina" publ., 2017, pp. 440–530. (Russian Translation)

Knysh, A.D. *Musul'manskii mistitsizm. Kratkaya istoriya* [Islamic Mysticism: a Short History], trans. by M.G. Romanov. Saint Petersburg: "Dilya" publ., 2004, 464 pp. (Russian Translation)

[Krachkovskii, I.Yu.] *Koran* [Quran], trans. from Arabic and comm. by I.Yu. Krachkovskii, 2nd ed. Moscow: "Nauka" publ.: "Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury", 1986, 727 pp. (Russian Translation)

Light upon Light: Essays in Islamic Thought and History in Honor of Gerhard Böwering, ed. by Jamal J. Elias, Bilal Orfali. Leiden, Boston: Brill, 2020, xxvii + 459 pp.

Massignon, L. *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, trans. by B. Clark. Indiana: University of Notre Dame Press, 1997, xxxi + 253 pp.

Nasyrov, I.R. *Osnovaniya islamskogo mistitsizma (genezis i evolyutsiya)* [The Foundations of Islamic Mysticism (Genesis and Evolution)]. Moscow: "Yaziki Slavyanskoi Kul'tury" publ., 2009, 552 pp. (In Russian)

Rezvan, E.A. "At-Tustari. Tafsir al-Kur'an al-'azim ('Tolkovanie velikogo Korana')" [al-Tustarī's "The Great Commentary on the Qur'ān" (*Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*)]. In: *Khrestomatiya po islamu*. Moscow: "Nauka" publ., "Vostochnaya literatura" publ., 1994, pp. 48–50. (In Russian)

Ritter, H. Das *Meer der Seele; Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn 'Aṭṭār*. Leiden: E.J. Brill, 1955, viii + 777 pp.

Schimmel, A. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975, xxi + 506 pp.

Al-Tustarī, Sahl ibn 'Abd Allāh. *Tafsīr al-Tustarī [Great Commentaries of the Holy Qur'an]*, trans. from Arabic into English by Annabel Keeler & Ali Keeler. Louisville, Amman: Fons Vitae, Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2011, lx + 406 pp.

Wansbrough, J. "Review of The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'ānic Hermeneutics of the Ṣūfī Sahl At-Tustarī (d. 283/896), by G. Böwering". In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1980, vol. 43, no. 3, pp. 593–594.

Научно-теоретический журнал

Ишрак. Журнал исламской философии
Ishraq. Islamic Philosophy Journal
2026. Том 4. № 1

Учредитель: Институт философии РАН
Издатель: ООО «Садра»

Свидетельство о регистрации СМИ:
ПИ № ФС 77 - 83320 от 19 мая 2022 г.

Главный редактор: *А.В. Смирнов*
Зам. главного редактора: *А.А. Лукашев*, *Ф.О. Нофал*
Выпускающий редактор: *Вс.В. Золотухин*

Компьютерная верстка: *Е.А. Морозова*
Художник: *И.Т. Картвелишвили*
Корректор: *Т.Ю. Кречко*

Подписано в печать с оригинал-макета 18.05.26. Формат 70×100 $^{1}/_{16}$.
Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif
Усл.-печ. л. 7,74. Тираж 600 экз.

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных материалов в ООО «Фотоэксперт»
109316, г. Москва, Волгоградский проспект, д. 42,
корп. 5, эт. 1, пом. I, ком. 6.3-23Н

Информацию о журнале исламской философии «Ишрак»
см. на сайте журнала:
https://ishraq.iphras.ru/