

КАЗАНСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

**ИСТОРИЯ
МУСУЛЬМАНСКОЙ МЫСЛИ
В ВОЛГО-УРАЛЬСКОМ РЕГИОНЕ**

Учебное пособие



**КАЗАНЬ
2015**

УДК 297
ББК 86.2
И 90

Научные редакторы:

Л.И. Алмазова, Г.Г. Идиятуллина, А.Г. Хайрутдинов

Рецензенты:

доктор философских наук **Ф.М. Султанов**,
кандидат филологических наук **А.М. Ахунов**

Авторы:

Л.И. Алмазова, Р.К. Адыгамов, Н.К.Гарипов, Г.Г. Идиятуллина,
Р.М. Мухаметдинов, Р.М. Мухаметшин, А.Х. Тухватулин,
А.Г. Хайрутдинов, Р.Р. Шангарев

И 90 **История мусульманской мысли в Волго-Уральском регионе:** учебное пособие / Под ред. Л.И. Алмазовой, Г.Г. Идиятуллиной, А.Г. Хайрутдинова. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2015. – 374 с.

ISBN 978-5-00019-471-3

Учебное пособие включает в себя изложение и анализ основных мусульманских концепций, появившихся на территории Поволжья и Урала за тысячелетнюю историю развития ислама в регионе (с 922 г. до начала XXI в.). Это коллективный труд, авторами которого являются специалисты, многие годы работавшие над оригиналами текстов мусульманских ученых. Источниковая база представлена произведениями на арабском, древнетюркском, старотатарском, староосманском, татарском и русском языках. Учебное пособие предназначено для студентов, обучающихся по направлениям и специальностям с углубленным изучением истории и культуры ислама, а также адресовано всем интересующимся мусульманским религиозно-философским наследием.

УДК 297
ББК 86.2

ISBN 978-5-00019-471-3

© Издательство Казанского университета, 2015

Оглавление

ВВЕДЕНИЕ.....	5
ГЛАВА I. Религиозно-философская мысль мусульманского Востока и ее роль в формировании духовных традиций тюрков Поволжья и Урала.....	7
§ 1. Источники ислама (<i>Хайрутдинов А.Г.</i>).....	7
§ 2. Арабо-мусульманская философия: калам, суфизм, восточный перипатетизм (<i>Алмазова Л.И., Шагавиев Д.А.</i>).....	35
ГЛАВА II. Развитие духовных традиций мусульман Волго-Уральского региона в эпоху Средневековья (X – XVIII вв.).....	61
§ 3. Становление и развитие мусульманской традиции в период Волжской Булгарии (IX – первая половина XIII вв.) (<i>Идиятуллина Г.Г.</i>).....	61
§ 4. Развитие религиозной мысли в Золотой Орде и Казанском ханстве (<i>Идиятуллина Г.Г.</i>).....	80
§ 5. Развитие мусульманской мысли после падения Казанского ханства (XVI-XVIII вв.) (<i>Идиятуллина Г.Г.</i>).....	98
ГЛАВА III. Изменение религиозной политики российского государства и активизация духовной жизни мусульман Поволжья и Урала (70-ые гг. XVIII в. – XIX в.).....	115
§ 6. Ислам и российская власть: функционирование религиозных институтов мусульман (<i>Гарипов Н.К.</i>).....	115
§ 7. Богословское наследие Габдрахима Утыз-Имяни (<i>Адыгамов Р.К.</i>).....	134
§ 8. Абу-н-Наср Курсави и его роль в возрождении религиозной мысли (<i>Идиятуллина Г.Г.</i>).....	153
§ 9. Просветительские и религиозные воззрения Шигабутдина Марджани (<i>Шагавиев Д.А.</i>).....	167

ГЛАВА IV. Социальное обновление и общественная мысль в конце XIX – начале XX вв.	183
§ 10. Кадимизм и джадидизм в мусульманском обществе Поволжья и Урала (<i>Мухаметшин Р.М.</i>).....	183
§ 11. Зайнулла Расулев и Галимджан Баруди: общественная деятельность и религиозные воззрения (<i>Шангареев Р.Р.</i>)	199
§ 12. Общественные и религиозно-философские взгляды Хасан-Гаты Габаши и Габдуллы Буби (<i>Тухватулин А.Х.</i>).....	222
§ 13. Татарская социально-политическая мысль: Юсуф Акчура, Садри Максуди, Гаяз Исхаки (<i>Мухаметдинов Р.Ф.</i>).....	239
 ГЛАВА V. Феномен религиозного обновления.....	265
§ 14. Атаулла Баязитов: просветитель и защитник ислама (<i>Шангареев Р.Р.</i>)	265
§ 15. Ризаэтдин Фахретдинов: на границе традиции и обновления (<i>Шагавиев Д.А.</i>)	283
§ 16. Зыяэтдин Камали: трансформация религиозного сознания мусульман (<i>Алмазова Л.И.</i>).....	299
§ 17. Муса Бигиев: ислам как условие прогресса (<i>Хайрутдинов А.Г.</i>)	327
§ 18. Современные тенденции развития мусульманской мысли (<i>Алмазова Л.И.</i>)	345
 ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	370
 СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ УЧЕБНОГО ПОСОБИЯ.....	372

ВВЕДЕНИЕ

Перед вами книга, в которой предпринята попытка краткого изложения тысячелетней истории развития мусульманской мысли народов, проживающих в Поволжье и на Урале¹. Ислам и исламская мысль данного культурного ареала имеет определенные отличия от ислама других регионов мира. Религия была принесена² не на клинках арабских воинов, а миссионерами, прибывавшими в Поволжье с торговыми караванами. У наших предков, болгар, был определенный выбор, и они отдали предпочтение ханафитскому мазхабу в исламе, отличающемуся наибольшей толерантностью к национальным доисламским народным традициям. Выбор мазхаба позволил им гармонично сочетать исламскую веру со своими этнокультурными ценностями.

Однако на особенности развития религии и философии повлияли не только позитивные факторы, но и полная драматических страниц политическая история наших предков: успешное развитие Булгарского государства прервалось монгольским нашествием. Дальнейшая эволюция происходила в рамках Золотой Орды, а после ее распада — в границах Казанского ханства. Философские искания средневекового периода могут быть воспроизведены лишь благодаря сохранившимся литературным произведениям.

Этот достаточно успешный этап завершается новым разрушением всего строя жизни в результате завоевания Казани Иваном IV. Далее следуют трагические страницы истории, когда мусульмане нередко жертвовали собственной жизнью ради сохранения своей веры. После указов Петра I в начале XVIII века о ликвидации татарских феодалов как класса значительная их часть, не пожелавшая принять христианство, пополнила ряды мусульманских священнослужителей и торговцев. Мусульмане лишились своей городской культуры, но, с другой стороны, элита как бы слилась с народом, укоренилась в

¹ Авторы учебного пособия сознательно рассматривали башкир и татар как единый тюркский этнос, поскольку мусульмане региона испокон веков совместно проживали на общей земле, развивая традиции мусульманской духовной культуры. И на сегодняшний день имеющиеся границы не должны препятствовать единству двух братских народов, которые всегда находили общий язык ввиду генетической близости и родства.

² Официально ислам был принят в 922 году, однако ряд фактов свидетельствует, что мусульманская религия начала распространяться здесь намного раньше.

деревнях, и общество стало более монолитным. Не удивительно поэтому, что в деревнях встречались муллы, знавшие несколько языков и писавшие философские и суфийские трактаты со ссылками на труды великих мыслителей мусульманской и античной древности. Колониальные условия и христианское окружение заставили ислам выработать наиболее гибкие и действенные методы для своей защиты и для сохранения собственной трактовки миропорядка.

После реформ Екатерины II в конце XVIII в. мусульманам была предоставлена относительная свобода в области вероисповедания. Несмотря на то, что российское государство практически не проявляло заботы о культурном развитии мусульман, к концу XIX - началу XX веков в рамках мусульманской уммы уже были созданы свои мощные общественные институты: школы, мечети, фонды, библиотеки, благотворительные организации. Такой негосударственный, неподцензурный ислам, с одной стороны, способствовал развитию у татар основ гражданского общества, а с другой – давал значительную свободу творчества в рамках исламской парадигмы. В этот период в Волго-Уральском регионе появились произведения практически всех жанров, присущих развитым формам философского и религиозного мышления: суфийские теоретические трактаты и поэтические произведения, работы по мусульманскому праву (*фикх*), хадисоведению, коранистике, философские, политические и экономические сочинения.

Новый тяжелейший этап в истории тюрков Поволжья и Урала начинается после завоевания власти большевиками. За короткий срок мусульмане лишаются всех своих достижений в области духовной культуры. И, наконец, после распада Советского Союза народы региона вновь обретают возможность продолжить естественный для себя путь развития.

Завершая краткий экскурс, следует отметить, что историю мусульманской мысли на нашей земле всегда отличало стремление к новому, соответствующему эпохе, пониманию исламских ценностей, поскольку человек и религия могут существовать только в контексте смены времен.

Глава I.

Религиозно-философская мысль мусульманского Востока и ее роль в формировании духовных традиций тюрков Поволжья и Урала

§ 1. Источники ислама

Тема, вынесенная в заголовок параграфа, при кажущейся очевидности и простоте имеет, по меньшей мере, два уровня рассмотрения. На первом – под термином ислам понимается достижение определенного духовного состояния, а на втором уровне ислам трактуется как конкретная социокультурная реальность.

Ислам как состояние души

Слово «ислам» восходит к глаголу аслама (покоряться, подчиниться, принимать ислам). Являясь отглагольным именем (масдар), оно имеет такие значения, как «предание себя Богу³», «покорность», «принятие мусульманской веры». Изначальной корневой основой слова являются буквы син, лям и мим, т.е. слм (). Данному корню присущи следующие красноречивые значения: «спасение», «благополучие», «покой», «мир», «свобода». Таким образом, оказывается, что слово «ислам» в своей сокровенной глубине означает состояние просветленной души. В этом значении оно упоминается в следующем аяте Корана: **«...тот, зреть которого Аллах расширил для ислама, и он обладает светом от своего Господа...»** (39:22). Следовательно, источником ислама как душевного состояния – тем, кто наделяет исламом человеческое существо, – является не кто иной, как сам Создатель.

³ В данном пособии вы встретите как понятие «Бог», так и его арабский эквивалент «Аллах».

Из приведенной лингво-этимологической заметки мы получили некоторое представление о значении и источниках слова «ислам» как лексической единицы и выяснили, кто дарует человеку ислам как состояние души. Теперь перейдем к рассмотрению вопроса об источниках ислама как самой молодой из религий планетарного масштаба. Для этого необходимо осмыслить понятие «религия», поскольку известный нам феномен под названием ислам прежде всего является религией, а не только названием реально ощущаемого состояния души и уж тем более не умоглядной лингвистической абстракцией.

Ислам как социокультурная реальность

Латинское слово *religio* принято переводить как «благоочестие» и «набожность». Однако имеются основания для предположения, что данное слово, состоящее из частицы *re* и производной *ligio* (от корня *lig*), означает «восстановление связи». В традиционном понимании под религией понимается мировоззрение, миропонимание, мироощущение и вытекающее из него поведение людей, в основе которого лежит вера в существование трансцендентного мира. Этот мир в различных религиях выражается в идее Бога, божеств или духов. Религия предполагает наличие в душе человека чувств зависимости и долга по отношению к дающей жизнь и достойной поклонения сверхъестественной могущественной невидимой силе. Посредством исполнения предусмотренных той или иной религией обрядов человек не только демонстрирует названные выше чувства, но и надеется заслужить спасение. В свою очередь, любая религия представляет собою не только ритуалы, но и совокупность догм, правовой системы и этических ценностей, т.е. религия является неделимой на части социо-культурной целостностью.

В таком случае, что же является источником религии как социокультурной целостности? Не вдаваясь в излишнюю детализацию, возьмем в качестве примера так называемые монотеистические (авраамические) религии, а именно иудаизм, христианство и ислам. В основе каждой из них лежит Священное писание, в котором зафик-

сированы фундаментальные догматы. Для каждой из них характерно также наличие Священного предания, которое формирует неповторимую традицию той или иной религиозной системы. Таким образом, Священное писание и Священное предание можно рассматривать как источник той или иной монотеистической религии. Что касается ислама, то помимо Священного писания (Коран) и Священного предания (сунна) одним из его источников является также специфическая правовая система – шариат, который регулирует поведение мусульман в личной и общественной сферах жизни. В свою очередь, в основе шариата лежит колоссальный труд многих поколений богословов, которые на базе правовых и этических положений Корана и сунны разработали комплекс мусульманского права в широком смысле слова (*фикх*), специализированную науку, занимающуюся основами теории и методологии фикха (*усул ал-фикх*), а также ряд сопутствующих религиозных дисциплин – таких, как комплекс корановедческих наук (*‘улум ал-кур’ан*), хадисоведение (*‘илм ал-хадис*), наука об основных источниках вероучения (*усул ад-дин*). Таким образом, говоря об исламе как о социокультурном организме, необходимо учитывать тот факт, что помимо Священного писания (Коран) и Священного предания (сунна) его полноправными источниками являются также и перечисленные выше элементы.

Коран как основной источник ислама

В настоящее время в науке принято считать, что Коран – это запись проповедей араба по имени Мухаммад, которые он произнес в Мекке и Медине между 610 и 632 гг. Однако, согласно убеждениям и вере мусульман, Мухаммад был не простым человеком, а избранным Аллахом последним пророком (*наби*), замыкающим цепочку пророков (*анбийя’*) и посланником (*расул*) Бога. Через Мухаммада Всевышний открыл человечеству Коран, представляющий собой последнее божественное наставление.

В споре об авторстве Корана непредвзятый исследователь скорее склонится к точке зрения мусульман, поскольку Священному писанию ислама присущ ряд удивительных особенностей, являющихся весомым аргументом в пользу истинности мнения о его трансцен-

дентной⁴ природе. В исламской науке о Коране (*улум ал-кур'ан*) данная проблематика получила название *иджаз ал-кур'ан*, т.е. учение о чудесности и неподражаемости Корана по содержанию и по форме. В основе данного представления лежит восходящий к откровению постулат о невозможности создания чего-либо похожего на Коран стараниями людей или иных сущностей, наделенных разумом: **«Скажи: «Если бы собрались люди и джинны, чтобы сделать подобное этому Корану, они бы не создали подобного, хотя одни из них были другими помощниками»** (17:88/90). Одним из фактов иджаза является то, что пророк Мухаммад не имел поэтического дара, столь ценимого его современниками. Поэтому когда в возрасте около сорока лет Мухаммад вдруг стал декламировать божественное послание на удивительном, ввергающем в трепет своей возвышенностью и совершенством языке он в одночасье оказался вне пределов творческой «достигаемости» выдающихся и почитаемых в народе арабских поэтов той эпохи. Одно только это убеждало многих его современников в том, что происходящее является божественным чудом, а Мухаммад – истинным посланником Аллаха, чьими устами говорит сам Всевышний. Кроме этого, мусульманские богословы в полемике с иудеями и христианами апеллировали к иджазу как к одному из доказательств истинности пророческой миссии Мухаммада.

Говоря об иджазе, нельзя не упомянуть и о так называемых «научных фактах Корана», т.е. об аятах, смысл которых стал ясен лишь в свете открытий и достижений, к которым наука пришла в XX в. В основе данного направления коранистики лежит разработанный еще в средневековье постулат о «сообщениях Корана о сокровенном» (*ахбар ал-гайб*), согласно которому Коран содержит такие сведения о прошлом, настоящем и будущем, которые не могли быть известны людям того времени. В настоящее время данный аспект корановедения активно развивается, в Саудовской Аравии работает «Комиссия по научным знакам в Коране и Сунне». Данной темой заин-

⁴ Трансцендентный (лат. transcendere – переступить) – термин, означающий то, что находится за границами сознания и познания (противоположность имманентному, т.е. тому, что пребывает в самом себе, не переходя в нечто чуждое, не трансцендируя).

тересовались и западные исследователи⁵. Специалисты обнаруживают в Коране данные о происхождении Вселенной и ее расширении, дуальности мироздания, законах небесной механики, фактах геологии, эмбриологии, феноменах физиологии, относительноности времени и пространства, законах метеорологии, океанологии, климатологии, строении человеческого тела и его органов и о многом другом. И наконец, отдельного разговора достоин феномен так называемой «цифровой гармонии» Корана, которая была обнаружена лишь в век цифровых технологий, в ходе компьютерного анализа его текста и графического облика. Оказалось, что между буквами и словами в Коране существует удивительная смысловая и количественная взаимосвязь⁶.

Говоря о Коране, необходимо сказать о самом ниспослании его текстов пророку Мухаммаду. Подобные состояния, которые также переживали и предыдущие пророки, называются «откровением» (вахй, танзил). Согласно Корану, откровение – это акт непосредственного волеизъявления Бога, который возникает в сердце пророка в виде образа, осознается, осмысливается и передается окружающим людям на понятном им языке: ***«И поистине, это – послание Господа миров. Снизшел с ним дух верный на твоё сердце»*** (Коран, 26:192-194).

⁵ См. Букай М. Благородный Коран, Тора, Евангелие и наука. Изучение Священных книг в свете современных знаний. Дар ал-Ма'ариф, 1978.

⁶ Например, аят «*Би-сми-л-лахи-р-рахмани-р-рахим*» («Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного»), который предваряет все суры Корана, кроме суры «ат-Тауба», состоит из 19 букв. Общее количество сур – 114, что кратно 19 (114:19=6). Таким образом, аят «*Би-сми-л-лахи-р-рахмани-р-рахим*» повторяется 113 раз в начале каждой суры, и один раз встречается в тексте суры «ан-Намль», восстанавливая равновесие (114). Другой пример также связан с числами, которых в Коране употребляется всего тридцать. При сложении этих чисел без учета повторов получается число 162146. Примечательно, что это число кратно 19 (162146:19=8534). Интерес представляет и тот факт, что слова с противоположным значением встречаются в Коране одинаковое количество раз: «мирская жизнь» (*дунья*) и «грядущая (последняя) жизнь» (*ахират*) – по 115 раз; «сатана» (*шайтан*) и «ангел» (*малак*) с учетом производных от этих слов – по 88 раз; «праведные деяния» (*салихат*) и «дурные деяния» (*саййиат*) с учетом производных – по 167 раз; слова «жизнь» (*хайат*) и «смерть» (*маут*) с учетом производных от них слов – по 145 раз. Слово Аллах упомянуто в Коране 2698 раз, что тоже кратно 19 (2698:19=142). Эпитет Аллаха «Милостивый» упоминается в Коране 57 (57:19=3) раз, а имя «Милосердный» – 114 раза. (Подробнее об этом см.: Кулиев Э.Р. На пути к Корану. – М.: Эжаев, 2006. – 553 с.)

Коран открывался отдельными фрагментами, которые Мухаммад озвучивал на протяжении 23 лет. Из них 13 лет он провел в Мекке и 10 лет – в оазисе Йасриб, который после переселения (*хиджра*) туда пророка в 622 году был переименован в Мадинат ан-наби (Город Пророка). В сурах Корана, ниспосланных в Мекке, сообщались основы веры в Аллаха, тогда как мединские суры большей частью учили претворять веру в деяния и организовывать различные аспекты социальной жизни мусульманской общины.

Коран состоит из 114 сур, однако некоторые богословы, представляющие крайние направления шиитского ислама, утверждают, что во время собирания и окончательной фиксации Корана при халифе Усмани из писания была изъята целая сура под названием «ан-Нурайн» («Два Света») и ряд аятов, в которых якобы оговаривались особые права Али ибн Абу Талиба на правление государством мусульман. Среди шиитов даже имели хождение списки Корана, содержащие 115 сур⁷.

Самая большая сура Корана «ал-Бакара» («Корова») включает в себя двенадцатую часть текста всей книги и состоит из 286 аятов, тогда как самые короткие «ал-Каусар» («Обильный») и «ан-Наср» («Помощь») состоят всего из трех аятов. Общее количество аятов в Коране однозначно не установлено и варьируется от 6200 до 6666. Мусульманские богословы единодушно признают, что аяты в сурах располагаются в том виде, в каком их продиктовал сам пророк Мухаммад. Упорядочение аятов и сур Пророком называется *таукиф* (букв. порядок, ниспосланный свыше).

Для удобства заучивания наизусть и чтения вслух Коран был разделен на тридцать частей равного объема, называемых *джуз*⁷. Это сделано с той целью, чтобы читающий книгу вслух мог завершить чтение всего Корана (*тилават ал-кур'ан*) в течение месяца, что особенно приветствуется в месяц Рамадан. Кроме этого, по воле Мухаммада текст Корана был разделен на семь сегментов – *манзил*, что облегчает завершение его чтения вслух за семь дней.

⁷ С текстом суры «Два света» можно ознакомиться в публикации современного российского исламоведа Е.А.Резвана (см. Резван Е.А. Коран и его мир. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001. – С. 270).

Хронология ниспослания сур Корана точно не установлена. Мусульманские богословы с определенной степенью уверенности говорят лишь о принадлежности той или иной суры к откровению какого-либо конкретного периода ниспослания откровения. Так, сура «ал-Фатиха» («Открывающая») хоть и является первой сурой Корана, но не является первым откровением по времени. Считается, что ниспослание Корана началось с первых пяти аятов 96-й суры «ал-‘Алак» («Сгусток»). В последней редакции Корана, составленной после смерти пророка Мухаммада, суры, следующие за первой сурой «ал-Фатиха», были расставлены по принципу уменьшения их объема⁸ так, что самая большая из них – «ал-Бакара» – оказалась второй, хотя относится она к мединскому периоду ниспослания откровения.

С момента своего появления вплоть до наших дней Коран был и остается объектом ожесточенных споров. Одни люди приняли и принимают его всем сердцем, другие отрицали и продолжают отрицать его божественную природу. Но даже ученые-ориенталисты, изучающие его лишь как памятник раннесредневековой арабской письменной традиции, тем не менее признают, что язык и стиль Корана вызывают восхищение. Данные особенности Корана, выражающиеся в непревзойденном изяществе, чистоте и внушающей благоговение возвышенности его рифм и звуковой гармонии, оказывают влияние не только на носителей языка, но и на тех, кто не понимает по-арабски.

Мусульмане убеждены, что каждый звук, зафиксированный в буквах Корана, сохранился точно таким же, каким он был в момент его произнесения пророком. Работу по фиксации откровений под руководством пророка исполняли более сорока человек, называемых писцами Корана. Многие сподвижники (*асхаб*, ед.ч. – *сахаба*) пророка переписывали текст Корана частично или полностью для личного пользования, другие запоминали текст Писания наизусть.

В годы ниспослания Коран представлял собой живое открове-

⁸ Данный принцип не всегда выдерживается. Нередко после короткой суры следует более длинная. Например, 42 сура «Совет» содержит в себе 54 аята, а 43 «Украшения» состоит из 89.

ние, откликающееся на те или иные события, происходящие в повседневной жизни мусульман. В таких аятах разъяснялось происходящее, давались ответы на возникающие вопросы, вносилась ясность, сообщалось, как следует поступать мусульманам. Эти особенности Корана изучает дисциплина под названием *асбаб ан-нузул*, что значит «причины ниспослания откровений». С течением времени некоторые откровения теряли свою актуальность. В этом случае они аннулировались или заменялись другими. Данная практика была оговорена в самом Коране: **«Когда Мы отменяем или заставляем забыть один аят, то приводим тот, который лучше его или равный ему...»** (2:106) – и получила название *ан-насих ва-л-мансукх* (букв. отменяющий и отмененный) или, *насах*. Например, сохранились сообщения о том, что первоначально в суре «ал-Ахзаб», ныне состоящей из 73 аятов, их количество было больше, и она была сопоставима по размеру с самой объемной сурой Корана «ал-Бакара», состоящей из 286 аятов. Нетрудно представить себе количество аннулированных аятов. Одной из форм отмены откровений был удивительный феномен коллективного забывания Пророком и сподвижниками того или иного фрагмента Корана. В таких случаях мусульмане один за другим сообщали Пророку о том, что во время ночной молитвы не смогли вспомнить тот или иной аят или суру. Мухаммад отвечал им, что они были отменены накануне.

После смерти Мухаммада один из его ближайших соратников Абу Бакр, которого мусульмане избрали халифом – духовным главой общины и правителем государства, возложил на секретаря пророка Мухаммада Зейда ибн Сабита важную миссию по сбору разрозненных фрагментов Писания в одну книгу. Решение о сборе Корана было принято после того, как Умар поделился с Абу Бакром своими опасениями о дальнейшей судьбе откровений, поскольку многие сподвижники, знавшие Писание наизусть, погибали во время боевых действий. Зейд был выбран по той причине, что он записывал Коран под личным руководством Пророка. Зейд добросовестно и ответственно подошел к выполнению поручения халифа, а когда работа была закончена, передал собранные им фрагменты Абу Бакру.

После смерти Абу Бакра список Корана перешел к Умару, а затем – к его дочери Хафсе. Позже, по распоряжению халифа Усмана, был составлен унифицированный текст Корана, копии которого были разосланы в главные центры религиозной жизни в халифате. Списки, принадлежавшие частным лицам, были уничтожены.

На протяжении многих веков Коран распространялся в рукописном виде. Формирование графического облика Корана прошло несколько этапов. В ранних коранических текстах буквы писались без диакритических знаков (точек над и под буквами), суры и аяты никак между собой не разделялись. В VII в. по распоряжению эмира Басры Зийада ибн Абиха (ум.672) и под руководством известного лингвиста Абу л-Асвада ад-Дуали (ум.688) в тексте Корана были расставлены огласовки (*харакат*), обозначающие три гласных звука, существующих в арабском языке. Столь пунктуальная детализация Писания, нацеленная на достижение единообразия его текста, была вызвана возникшими в VIII-X вв. острыми дискуссиями между различными группировками мусульман о значениях тех или иных слов и понятий. Во времена халифа Харуна ар-Рашида (ум.809) известный филолог ал-Халил ибн Ахмад (ум.791) привел огласовки в современный вид, а также добавил новые знаки (*хамза*, *ташдид* и др.), придав Корану вид, сохранившийся и поныне. Первые печатные издания Корана появились в Западной Европе в XVI в. Позднее большой популярностью среди мусульман России и Средней Азии пользовался так называемый «казанский Коран», издаваемый с начала XIX в. г. Казани. Однако окончательная канонизация структуры коранического текста и правил чтения произошла только в начале XX века в каирских изданиях Корана 1919, 1923 и 1928 гг.

Несколько слов необходимо сказать и о практике толкования Корана – *тафсир* (араб. разъяснение, комментарий). Мусульманские ученые утверждают, что тафсир возник еще во времена Мухаммада и был необходим для того, чтобы правильно понимать смысл, заключенный в аятах, многие из которых, кроме явного, обладают еще и глубоким скрытым смыслом. С течением времени тафсир превратился в одну из важнейших исламских дисциплин, занимающуюся

толкованием и разъяснением текста Корана, отдельных сур, аятов, словосочетаний и слов с семантической, лексической, грамматической, историко-географической и законоведческой сторон. Специалист, занимающийся тафсиrom, обозначается термином *муфассир* (букв. разъясняющий). Муфассиры считают, что раскрыть смысл аята удастся при изучении обстоятельств ниспослания аятов или при сопоставлении этих текстов с другими аятами и хадисами. В свою очередь, это требует специального и глубокого религиозного образования. Таким образом, можно прийти к заключению, что для рядовых верующих, не имеющих достаточного уровня образования, смысл многих аятов Корана без использования толкований недоступен.

Сунна пророка Мухаммада

Следующим по значимости источником ислама являются хадисы, или более широкое понятие – сунна. Арабское слово *хадис* (мн. *ахадис*), означающее «разговор», «рассказ», «предание», получило в исламской традиции особое значение, а именно «изречение пророка Мухаммада» или «особо оформленный рассказ о том, что сделал или сказал пророк Мухаммад и что имеет отношение к делам религии, веры и нравственности». Мусульманские ученые считают, что высказывания пророка также являются формой откровения, часть которого он передал своими словами (*хадис набавий* – пророческий хадис), другую часть – в том виде, в котором они были ему внушены Аллахом (*хадис кудси* – священный хадис). Таких хадисов очень немного по сравнению с пророческими хадисами, и они считаются откровениями, не вошедшими в Коран.

Традиция обращения к пророческому наследию в поисках ответа на те или иные вопросы, которые жизнь ставила перед мусульманами, зародилась после смерти Мухаммада, и восходит она к его ближайшим сподвижникам Абу Бакру, Умару, Усману и Али, т.н. «праведным халифам», возглавившим мусульманское государство в первые десятилетия его становления. Столкнувшись с какой-либо новой проблемой, каждый из них, как правило, предпринимал следующие шаги для ее решения: прежде всего он искал конкретное указание о

том, как следует поступить, в Коране, и, если не находил там ответа, обращался к высказываниям и поступкам пророка, т.е. к сунне.

Сунна является понятием, неотделимым от хадиса – обычаев и религиозно-бытовой практики. Несмотря на то, что сунна является более широким явлением, чем хадис, использование их в качестве синонимов в религиозной практике рядовыми верующими не является ошибкой. Для верующих предписания сунны имеют статус заветов пророка Мухаммада, которые он рекомендовал выполнять, но не предписал их в качестве обязательных.

Решающую роль в формировании мусульманского Священного предания как источника ислама сыграли два выдающихся деятеля: Мухаммад ибн Идрис аш-Шафии (769-820) и Ахмад ибн Ханбал (778-855). В частности, аш-Шафии был тем, кто в эпоху потрясений и смуты провозгласил особую значимость пророческих хадисов. В дальнейшем его идеи оказали серьезное влияние на отношение к сунне следующих поколений мусульманских ученых. Аш-Шафии также опровергнул мнение тех, кто, не считая Предание источником религиозных или правовых установлений, признавал источником права только Коран. Аш-Шафии доказывал, что сунна имеет полное право служить законодательной основой наряду с Кораном. Он говорил: «Если бы мусульмане вершили суд только на основе Корана, не принимая во внимание Сунну Пророка, они отрубали бы руку каждому вору...».

Насколько бы трепетно ни относились мусульмане к Священному Преданию как к священному хранилищу подлинных фактов религиозной истории и правил, сунна все же является зеркалом, отражающим полемику и споры, наполнявшие жизнь мусульманской об-

щины. Например, правление халифов Умайядской династии⁹ привело к окончательному и драматическому расколу мусульманской общины на различные секты и фракции, между которыми шла непримиримая и порою кровопролитная борьба; халифат был превращен в династическое королевство; стали вводиться чуждые для исламского государства традиции. В этих условиях ссылки на слова пророка Мухаммада, являвшегося высшим авторитетом для мусульман, приобретали особое значение. В результате возникло множество сфабрикованных и вымышленных в политических целях хадисов. Это привело к тому, что пророку Мухаммаду стали приписывать то, чего он никогда не говорил и никогда не делал. Чтобы вымышленные хадисы вошли в обиход, сочинявшие их ученые вписывали свои выдумки между подлинными хадисами. Так началась эпоха фальсификации хадисов, но наряду с этим зародилось и научное хадисоведение – собирание и критика хадисов (*‘илм ал-хадис*).

Смешение подлинных и вымышленных хадисов успело проникнуть как в массовое сознание верующих, так и в мусульманское богословие и стало неумышленно использоваться некоторыми учеными в процессе принятия религиозных, правовых и иных решений, оказав определенное влияние на становление мусульманского права – фикха. Пытаясь бороться с вымышленными хадисами, сборники Священного предания настойчиво предостерегали людей от использования приписываемых пророку слов, но для этого порою и сами облекали свои предупреждения в форму хадисов. В результате этих процессов возникла методика доказательства истинности (достоверности) хадисов. В суннитском исламе средством опреде-

⁹ *Умайяды (Омейяды)* (661-750) – первая мусульманская династия халифов из рода *умайя* (омейя), основателем которой стал Муавия. При Умайядах мусульманам покорилась вся Северная Африка, Кавказ, Туркестан, значительная часть Индии. Военные завоевания способствовали экономическому развитию Халифата, но в обществе росло недовольство правлением Умайядов. Их обвиняли в пристрастии к роскоши, в пренебрежении нормами ислама. Шииты, обвинявшие Умайядов в узурпации власти, были главной силой оппозиции. В 747 г. в Хорасане вспыхнуло восстание во главе с бывшим рабом Абу-Муслимом, который вел успешные сражения с войсками Умайядов и в конце концов добился свержения династии. Один из немногих уцелевших от поголовного истребления член семьи Умайядов принц Абдаррахман ибн Муавия бежал в Испанию, где ему удалось в 756 г. основать новую ветвь династии и создать Кордовский эмират.

ления достоверности пророческих преданий является *иснад* – цепочка конкретных лиц, через которых хадис дошел до слушателя. Качество иснада определяется личностями людей, его передавших. Прежде всего, человек, сообщивший хадис, должен быть примерным (*‘адил*) мусульманином, обладающим безупречной репутацией и цепкой памятью. Кроме этого, для определения качества иснада вводились термины: *сика*, то есть наиболее надежный человек; *сабит* (или *дабит*) – аккуратный рассказчик хадиса (*фавий*), а также *хафиз*, т.е. передатчик, отличающийся отменной памятью. Таким образом, хадисы, передаваемые перечисленными выше категориями рассказчиков, считались наиболее достоверными (*сахих*). Если один из передатчиков не обладал одним из названных достоинств, то переданный с его участием хадис считался менее достоверным и назывался хорошим (*хасан*). Хадисы, переданные человеком, допускавшим ошибки по своей небрежности или по причине слабой памяти, считались слабыми (*да‘иф*). Существует также понятие *хабар ахад* (*ал-хадис ал-ахад*), букв. «сообщение одного». Так назывались те хадисы, которые были сообщены только одним человеком и не встречались у других передатчиков.

Со временем в суннитском исламе сложилась система четких требований, которым должно было отвечать подлинное предание. Например, в обязательном порядке должна была присутствовать прямая ссылка на то, что такое-то высказывание или поступок были совершены самим пророком Мухаммадом; во-вторых, равий обязан был указать, что он присутствовал в тот момент, когда пророк говорил что-то или делал, в противном случае он должен был представить полную цепь рассказчиков, последний из которых связывал бы свое сообщение с пророком.

С другой стороны, существуют градации качества самого иснада. На первом месте стоят иснады категории «подкрепленных» (*муснад*). Иснад такого хадиса не имеет разрывов. Еще одной категорией иснада являются т.н. «связные» иснады (*муттасил*), обозначающие сообщения, передаваемые непосредственно от отца к сыну в течение нескольких поколений. Причем связь между равиями должна быть правдопо-

добной, т.е. такой же иснад должен сопровождать и другие сообщения, а также подтверждаться историческими фактами, восходя к одному из ближайших сподвижников пророка. Наряду с именем каждого рассказчика следовало указывать его прозвище, звание, происхождение и род деятельности, требовалось отмечать, не был ли он уличен во лжи в отношении преданий о пророке, обвинен в каком-либо злодеянии, часто ли он ошибался, насколько хорошо справлялся с делами.

Существует также и понятие «изъяна иснада» (*'илла*), с присущей ей классификацией. Так, если сообщение о словах или поступках пророка Мухаммада передавалось человеком, жившим позже его, то иснад такого сообщения назывался «прерванным» (*мактү*; *мункати*). Если разрыв иснада составлял одно поколение, такие иснады назывались «неприкрепленными» (*мурсал*). Богословы достаточно терпимо относились к таким хадисам и часто использовали их в своей практической деятельности. Другим изъяном является «подделывание» иснада (*тадлис*), когда некоторые передатчики, исходя из субъективных факторов (гордость, зависть или опасение, что упоминание имени того или иного равия подорвет доверие к хадису вообще), скрывали или не указывали имя своего источника, для чего опускали одно звено иснада. Так хадис переходил в категорию сообщений, не переданных из уст в уста, т.е. становился «неслушанным» (*манкул*).

Не вызывающая сомнений цепочка передатчиков, каждый из которых слышал хадис от своего предшественника, являлась едва ли не самым надежным критерием подлинности дошедшего сообщения. Однако при всем стремлении к безукоризненному соблюдению канона устной передачи на практике богословы не могли следовать ему, поскольку это означало бы утерю значительной доли важной информации. В конце концов, хадисоведы, по-арабски именуемые *мухаддисун* (ед. *мухаддис*), были вынуждены признать, что подделывание иснада (*тадлис*) не является введением в заблуждение и подобный хадис можно использовать в работе.

Борьба с недостоверными хадисами была столь серьезной, что мухаддисы даже составили отдельные сборники фальсифицированных хадисов: известны, например, труды Ибн Джаузи, Ибн Абдулбар-

ра, Али ал-Кари и аш-Шаукани. В научной критике преданий они не щадили ни халифа, ни военачальников, ни религиозных судей – кадиев, ни даже признанных праведников и святых, открыто показывая, как те искажали хадисы или выдумывали их.

С течением времени были собраны своды пророческих хадисов. Их появление было вызвано объективными процессами, происходившими в мусульманском богословии и правоведении. Первым из такого рода сводов считается «ас-Садика»¹⁰, составленный сподвижником Пророка Мухаммада Абдаллахом ибн Амром, являвшимся одним из самых информативных передатчиков хадисов. Следующими по времени сборниками изречений пророка Мухаммада являются так называемые «ал-Кадайа», составленные Али ибн Абу-Талибом и Ибн-Аббасом через несколько лет после смерти пророка Мухаммада¹¹. В истории ислама вообще и хадисоведения в частности важнейшими сочинениями являются собрания преданий, называемые «Шесть достоверных основ» (*ал-усул ас-сикма*) или «Шесть книг» (*ал-кутуб ас-сикма*). Их авторами являются следующие ученые:

- Абу Абдаллах Мухаммад ибн Исмаил ал-Бухари (194-256г.х./810-870), автор свода под названием «Сахих ал-Бухари» («ал-Джами ас-сахих»);
- Абу ал-Хасан Муслим ибн ал-Хаджадж (204-261г.х./ум.874), автор свода под названием «Сахих Муслим» («ал-Джами ас-сахих»);
- Абу Дауд Сулейман ибн ал-Аш'ас ас-Сиджистани (202-275г.х./ум.888), автор свода «Сунан Абу Дауд»;
- Абу Абдаллах Мухаммад ибн Йазид ар-Раби (Ибн Маджа) (209-273г.х./ум. 886), автор сборника «Сунан Ибн Маджа»;
- Абу Иса Мухаммад ибн Иса ат-Тирмизи (209-279г.х./ум.892), автор сборника «Ал-Джами ал-кабир ат-Тирмизи»;
- Абу Абдаррахман Ахмад ибн Шуайб ан-Насаи (214-303г.х./ум.915), автор свода хадисов «ас-Сунан ал-муджаба», сокращенной версии составленного им же более полного свода «ас-Сунан ал-кубра».

¹⁰ См.: Исламоведение: Пособие для преподавателя/ Э.Р.Кулиев, М.Ф.Муртазин, Р.М.Мухаметшин и др.; общ. ред. М.Ф.Муртазин. – М.: Изд-во Моск. Исламского ун-та, 2008. – С. 114.

¹¹ Изречения Мухаммада. Публикация №11 / Пер. на русский: Лазарев Б.Н. – Новосибирск: Типография №4 РАН, 1995. – С.17.

В сборниках, называемых «*сахих*», хадисы располагались по тематическому принципу с учетом хронологии. Например, сборник имама Бухари открывается главой «Начало откровений», затем следуют главы «Вера», «Знание» и т.д. В отличие от них сборники «*сунан*» оперировали хадисами правового характера и подразделялись на главы, согласно тем или иным правовым проблемам (например, «Глава об омовлении» (*ат-тахара*), «Глава о молитве» (*ас-салам*) и т.д.). В сборниках «*муснад*» хадисы группировались по персоналиям передатчиков.

Говоря о хадисоведении, нельзя обойти вниманием шиитский подход к работе с названным информативным блоком. Не будет преувеличением сказать, что традиции и методология шиитского хадисоведения значительно отличаются от суннитского. Эта специфика была обусловлена тем, что после смерти пророка Мухаммада часть мусульман, за которыми позднее закрепилось название *ши'ат Али*¹², утверждала, что своим преемником пророк назначил Али. Поэтому высказывания последнего также высоко почитаются среди мусульман данного направления. И высказывания пророка, и высказывания его зятя именуется шиитами «*хабар*» (рассказ, новость).

Мусульманское право (фикх)

Третьим источником ислама, после Корана и сунны, является исламское правоведение – *фикх*, а в более широком смысле исламский закон Божий – *шариат*. Лексически *фикх* означает «глубокое понимание», «знание», «умение видеть суть», а в правовом контексте оно означает «верное понимание того, в чем состоит намерение». Фикх занимается выведением конкретных правовых норм, поэтому его можно назвать практическим правоведением. Теоретической базой фикха является наука под названием *усул ал-фикх* (букв. основы фикха), которая занимается вопросами, связанными с теорией права и методологическими принципами, которыми следует руководствоваться при выведении правовых норм. Исламские специалисты

¹² *Ши'а* (араб. партия) – группировка мусульман, в борьбе за власть выступавших на стороне Али, буквально «партия Али», давшая толчок к созданию религиозно-политического движения в исламе – шиизма.

правоведы (*фукаха*, ед. *факих*) обеими упомянутыми дисциплинами занимались одинаково усердно, строго соблюдая границы их компетенции. Именно благодаря научно-богословскому труду мусульманских факихов была осуществлена одна из главных составляющих миссии ислама вообще: создание нового государственного и правового устройства взамен устаревших государств и их законов.

В исламской традиции применительно к праву используется два термина, а именно: юриспруденция (*илм ал-фикх*) и закон Божий (*шарийа*), более известный как *шариат*. По причине тесной связи *шариата* с *фикхом* оба термина часто употребляются как идентичные: и *фикх*, и *шариат* принято переводить как «исламское право», «исламский закон». Тем не менее эти термины не являются синонимами ни в арабском языке, ни в понимании мусульманского ученого. Заметим, что если современный образованный человек, далекий от глубоких познаний ислама, услышит слово *шариат*, то его память выдаст определенное представление об этом понятии, тогда как слово *фикх* для него ничего не будет значить. Таким образом, лежащее на поверхности различие между *шариатом* и *фикхом* заключается в том, что *шариат* является своего рода «визитной карточкой» ислама, о которой знают все мусульмане и большинство людей, не являющихся приверженцами ислама. Что касается *фикха*, то при таком подходе он оказывается специфическим внутриисламским явлением, с которым имеют дело лишь мусульманские религиозные ученые – *факихи*¹³, специалисты по исламскому праву. В сознании мусульман *шариат* воспринимается как исламский образ жизни в целом, как всеохватный комплекс правил поведения, включающий в себя самые разнообразные нормы – религиозные, юридические, этические, бытовые, а также этнические традиции и обычаи (*урф*).

Исламские ученые в своем большинстве придерживаются взгляда, согласно которому *шариат*, воплощенный в положениях Корана и сунны, не дает однозначных рекомендаций о том, как следует

¹³ От араб. *факих* (мн. *фукаха'*) – юрист, законовед, знаток мусульманского права. Слово образовано от корня *фхх*, которому присущи такие значения, как «понимать», «знать», «видеть суть вещей».

вести себя в каждой жизненной ситуации. Деятельность ученых-правоведов по вынесению решений относительно таких ситуаций относится уже к области собственно фикха. Приведем пример того, как возник конкретный закон шариата. Известно, что шариат запрещает употребление вина. В основе данного запрета лежит аят Корана, в котором сказано: **«О те, которые уверовали! Воистину, опьяняющие напитки (ал-хамр)... являются скверной из деяний дьявола. Сторонитесь же ее...»** (5:90). Однако со временем возник вопрос о том, разрешено ли употребление в пищу винного уксуса. Проблема стала объектом исследования правоведов, поскольку в Коране об этом продукте ничего не говорилось и однозначного ответа на возникший вопрос не существовало. Пользуясь определенной методикой и правилами, факихи вынесли по этому вопросу правовое постановление (*фатва*), согласно которому употребление уксуса не является запретным. Сами методики и правила вынесения фатв и пополнения норм шариата относятся к упомянутой выше теоретической дисциплине *усул ал-фикх*, т.е. «основы фикха» или «методология права». Любая вынесенная правоведами фатва пополняет собою свод законов шариата. Таким образом, фикх представляет собой систему прецедентного права и означает всю совокупность исламских норм, выведенных путем обращения к источникам ислама с использованием правовых методик.

С другой стороны, было бы неверно говорить о фикхе как о социальном институте, возникшем только лишь на основе Корана и сунны. Во многом он базировался на доисламских правовых положениях, в той или иной мере адаптируя их к новым мировоззренческим установкам. На покоренных арабами землях в течение некоторого времени сохранялись существовавшие там нормы и обычаи, если они не противоречили положениям ислама.

Эволюция мусульманского права

Фикх никогда не был сводом раз и навсегда установленных положений и норм. Начиная с момента возникновения, он в своем развитии прошел периоды становления, систематизации, расцвета и

упадка. Очень трудно произвести исследовательский «срез» фикха в целях академической консервации (в виде неизменного чертежа или схемы) для подробного изучения. Тем не менее развитие фикха можно разделить на шесть основных этапов, совпадающих с определенными периодами исторического развития исламской цивилизации¹⁴:

1) возникновение и начало эволюции фикха (происходило в эпоху исполнения Мухаммадом пророческой миссии (610-632 гг.));

2) закрепление фикха (происходило в эпоху «праведных халифов», начавшуюся с момента смерти пророка Мухаммада до середины VII в. (632-661 гг.));

3) возникновение мазхабов¹⁵ (пришлось на время правления династии Умайядов (661 г. – сер. VIII в.));

4) расцвет фикха (произошел в эпоху династии Аббасидов (сер. VIII в. – сер. X в.));

5) консолидация фикха (имела место в период упадка династии Аббасидов (960 г. – сер. XIII в.));

6) эпоха таклида и упадка фикха (с момента взятия Багдада монголами в 1258 г. до наших дней).

Наиболее судьбоносной эпохой в истории исламского права оказался период возникновения школ богословско-юридической мысли или мазхабов (араб. *мазхаб*, мн. *мазахиб*; «путь»). Их появление было обусловлено социально-политическими потрясениями и общественными волнениями, сопровождавшими правление Умайядов. Халифы этой династии ввели ряд нововведений, практиковавшихся в неисламских государствах (Византии, Персии и Индии). Государственная казна (*байт ал-мал*) была превращена в личную собственность халифов и их семей, были установлены новые налоги,

¹⁴ За основу взята хронология Б. Филиппа. См.: Абу Амина Билаал Филипс. Эволюция фикха (Исламский закон и мазхабы) / Пер. с англ. Т.В.Гончаровой. – К.: «Ансар Фаундейшн», 2001. – 224 с.

¹⁵ Применительно к области исламского права термином *мазхаб* обозначаются религиозно-правовые течения или школы. Иными словами, любое сколько-нибудь оформленное и обособленное правовое творчество в исламе представляет собой мазхаб.

не предусмотренные исламом. При правлении Йазиды ибн Муавии должность халифа была превращена в королевскую с правом наследования. В рассматриваемый период мусульманская община переживала драматический раскол на секты и фракции, наиболее значительными из которых было движение хариджитов, шиитов и последователей Ибн аз-Зубайра, который в 683 г. был объявлен халифом в Хиджазе и поднял восстание против правления Умайядов.

С другой стороны, правление Умайядов во многом стало движущей силой развития и укрепления фикха. Халифы первой в истории ислама династии серьезно относились к идеям, провозглашенным пророком Мухаммадом, и предприняли самые решительные меры для превращения доставшейся им в наследство римско-византийской административной традиции на завоеванных территориях в арабомусульманскую. В частности, для этого в Халифате была введена новая система правосудия. Государство назначало судей (*кадий*), сделав их носителями власти. Своей судебной практикой кадии заложили основу для дальнейшего развития исламской правовой системы, поскольку не имели возможности опереться на уже имеющийся свод законов: римские воспринимались как чуждые, а мусульманских, провозглашенных в Коране и отчасти в хадисах, было явно недостаточно. В этих условиях кадии выносили решения на основе причудливого смешения положений Корана, высказываний Пророка, норм римского права, местных и арабских племенных традиций, исходя при этом из собственного чувства справедливости. Тем не менее, ключевую роль в разработке корпуса права, отвечавшего духу мусульманского государства, сыграли не кадии, а религиозные ученые, мало зависимые от власти. В это время многие из них не хотели оставаться при дворе правителей новой династии, которые своим поведением подорвали доверие народных масс, и удалялись в отдаленные области во избежание конфликтов с властями и правового хаоса. Отталкиваясь от судебной практики кадий и сделав их объектом своей критики, ученые совершили первый шаг к масштабному оформлению и систематизации исламского права как такового. Их интересовали не столько прикладные аспекты закона, сколь-

ко то, каким должен быть идеальный закон. К тому же на фоне недовольства правлением Умайядов авторитет ученых стал зависеть не от официальных полномочий и близости к власти, а от личного благочестия и религиозных познаний. Таким образом, симпатии народных масс однозначно были отданы знатокам религии.

В целом, исламское право этого периода переживало три болезненных процесса: 1) возросло количество индивидуального творчества ученых (*иджтихад*), поскольку их расселение по отдаленным областям халифата резко ограничило возможность для вынесения коллективного решения (*иджма'*); 2) широкий размах получило цитирование хадисов и их фальсификация; 3) изменение формы власти от халифата к монархии привело к появлению множества правовых решений, идущих вразрез с практикой сподвижников пророка. Это вынудило факихов приложить определенные усилия для сохранения правовых решений (*фатава*, ед.ч. *фатва*) предшествующего периода, чтобы последующие поколения мусульман могли воспользоваться наследием сподвижников. Тогда-то и были составлены первые труды по фикху, предназначенные для сохранения образцов иджтихада, принадлежавших сподвижникам пророка. Так факихи впервые разделились на обособленные правовые школы.

Поначалу правовых мазхабов было около десяти: мазхаб аузайи (основан Ауза'и; 708-774), мазхаб *зайдийя* (осн. Зайдом; 700-740), мазхаб *лайсийя* (осн. ал-Лайсом; 716-791), мазхаб *саурийя* (осн. ас-Саури; 719-777) и др. Некоторые из них просто исчезли, подавляющее большинство следуют пяти мазхабам, четыре из которых суннитские (ханафиты, ханбалиты, маликиты, шафииты) и один – шиитский (имамиты-джафариты).

Здесь мы рассмотрим ханафитский мазхаб, поскольку к нему относит себя основная масса мусульман России, за исключением Кавказа. Основателем данного течения был Нугман ибн Сабит (Абу Ханифа) (702-767). В свое время Абу Ханифа снискал славу самого выдающегося ученого в Куфе. Умайядские халифы предлагали ему занять должность кадия Куфы. Позднее такие же предложения он получал

и от аббасидских правителей. Сообщается, что за отказ Абу Ханифа был заключен в тюрьму в Багдаде, где пребывал до самой смерти.

Мазхаб Абу Ханифы сформировался на основе оригинальных методов преподавательской работы, основанных на принципе коллективного обсуждения (*шур*). Абу Ханифа предлагал аудитории для обсуждения какую-либо правовую проблему и велел записывать принятые решения, если они были приняты единогласно. Другой особенностью учебного процесса были дебаты по разного рода гипотетическим проблемам с вынесением соответствующих решений. По этой причине ученики Абу Ханифы обрели известность как *ахл ар-ра'и*, т.е. «приверженцы мнения, суждения». Абу Ханифа считал Коран не только изначальным источником права, но и критерием, позволяющим определять точность других источников. Любой источник, противоречивший Корану, он считал неточным. Сунна рассматривалась им как второй источник права. Особенность применения сунны в правовой практике Абу Ханифы заключалась в том, что в стремлении избежать использования вымышленных хадисов он использовал только те из достоверных хадисов, которые были широко известными (*машихур*). Сообщается, что в течение всей своей правовой практики Абу Ханифа задействовал менее двух десятков хадисов. Кроме этого использовались единогласные решения (*иджма'*) сподвижников Пророка по правовым вопросам, не оговоренным в Коране и сунне, а также иджмы других правоведов. При этом Абу Ханифа не считал обязательным следовать решениям учеников сподвижников Пророка в тех областях, где четкое доказательство отсутствовало во всех вышеупомянутых источниках, и поэтому выносил собственное правовое решение, т.е. совершал *иджтихад*, на основе разработанных им принципов выведения правовых решений путем логического умозаключения по аналогии с предыдущими прецедентами (араб. *кийас* – сравнение, сопоставление). Абу Ханифа применял также метод предпочтения одного доказательства другому, если одно из них оказывалось более подходящим для конкретной ситуации (*истихсан*). В результате хадису с общим смыслом мог быть предпочтен хадис с конкретным смыслом или мог-

ла быть выбрана та норма, которая больше подходила для применения в определенной ситуации, чем норма, выведенная методом аналогии. Особенностью ханафитского мазхаба является придание более значимой правовой весомости местным обычаям там, где исламом не предписывалось обязательных правил. Ученики Абу Ханифы – Абу Йусуф Йакуб (ум.795) и Мухаммад аш-Шайбани (ум.805), сыграли решающую роль в дальнейшем развитии ханафитской теории и практики права, а их произведения легли в основу одноименного мазхаба.

Ханафитский мазхаб отличается наибольшей гибкостью, позволяющей приспособливаться к изменяющимся общественным отношениям, что способствовало его широкому распространению. Ханафиты численно превосходят последователей всех других школ. Мазхаб господствовал в Аббасидском халифате, Османской империи. Он и поныне сохраняет ведущие позиции в Афганистане, Сирии и Пакистане, среди мусульман Индии, Китая, Бангладеша, среднеазиатских республик бывшего СССР, а также мусульман России.

Поскольку в истории мусульманской мысли Волго-Уральского региона важное место занимает проблема противостояния и преодоления традиции слепого следования правовым решениям авторитетных богословов древности (*таклид*), остановимся на данном понятии подробнее. Практика таклида (араб. слепое подражание, традиция) возникла и укреплялась в течение шести веков, начиная от разграбления Багдада в 1258 г. и вплоть до середины XIX в., когда территории Халифата, а также другие мусульманские регионы оказались во власти европейского колониализма. Почти одновременно с утверждением таклида некоторые мусульманские богословы поставили под сомнение правомочность данной религиозно-правовой методики.

Причина закрепления таклида заключалась в том, что суннитские ученые XIII-XIV вв. рассматривали его как гарантию непогрешимости правоверия. Они сознательно отказались сами и запретили другим все формы религиозно-правового творчества. Для этого они издавали фатвы, нацеленные на то, чтобы раз и навсегда прекратить

применение иджтихада. В истории мусульманского права этот процесс получил название «закрытия врат иджтихада». Приверженцы таклида (*мукаллидун*) утверждали, что все возможные вопросы уже были подняты и рассмотрены авторитетными учеными предыдущих эпох, а потому нужды в самостоятельном правовом творчестве больше нет, как нет и ученых, достойных заниматься иджтихадом. И хотя в ряде трудов по основам фикха, написанных в рассматриваемый период, был очерчен метод осуществления иджтихада и указаны четкие условия для его применения, они были столь жесткими, что в их свете права на самостоятельное правовое творчество лишились не только ученые той эпохи, но и многие из предшественников.

В конце концов, сформировалась новая концепция мазхаба, которую можно выразить следующей формулировкой: «для того, чтобы религиозная практика мусульманина имела законную силу и была угодна Аллаху, он непременно должен следовать (совершать таклид) одному из четырех мазхабов»¹⁶. Такое понимание мазхаба и правильного исповедания религии со временем утвердилось в массовом сознании мусульман. Как следствие, суннитская версия ислама была ограничена рамками четырех мазхабов, которые стали считаться установленными формами религиозной жизни. Дошло до того, что были сфабрикованы хадисы, в которых пророк Мухаммад якобы предвещал появление имамов и их мазхабов как хранителей истинной религии. Любая попытка выйти за их рамки считалась ересью, и на всяком, кто отказывался следовать одной из четырех правовых школ, ставилось клеймо отступника. За переход из одного мазхаба в другой было предусмотрено наказание. В некоторых регионах распространения ислама между мусульманами вспыхнули войны, в которых одни стремились утвердить на подвластной им территории только один мазхаб, а другие сражались с унитаристами за то, чтобы остаться верными своей школе права. Со временем последователи одного мазхаба стали отказываться совершать коллективные молитвы под руководством имама, представлявшего другой мазхаб. Это привело к тому, что даже в Мекке вокруг Каабы, являвшейся сим-

¹⁶ В шиитском исламе практика иджтихада сохранилась, право выносить самостоятельные суждения по правовым вопросам признается за мужджтахидами, выражающими мнение «скрытого» имама.

волом единства мусульман под сенью Всевышнего, были сооружены отдельные михрабы¹⁷ для имамов, представлявших каждую из правых школ. Конец раскольничеству положил Абд ал-Азиз ибн Сауд¹⁸, который в 1924 г. ликвидировал михрабы вокруг Каабы, объединив всех молящихся под руководством единого имама, независимо от мазхабов, к которым принадлежали мусульмане.

Как уже говорилось выше, богословы, выступавшие против таклида и отстаивавшие право на иджитihad, появились почти одновременно с «закрытием врат иджитихада». Одним из первых в этом ряду был Ахмад ибн Таймийа (1263-1328). Поскольку идеи и взгляды Ибн-Таймийи бросали вызов существовавшему тогда положению, влиятельные современники объявили его отступником, а власти не раз заключали в тюрьму. Ибн Таймийа оставил после себя учеников, ставших выдающимися учеными, – таких, как Ибн ал-Кайим ал-Джаузи и Ибн-Касир.

Следующим заметным поборником иджитихада был Ибн Абдаррахман (Шах Валиаллах Дихлави) (1703-1762), который к тому же призвал к воссоединению различных мазхабов, утверждая, что каждый свободен выбирать для себя позиции, отличные от установленных тем или иным мазхабом.

Серьезный вклад в борьбу с таклидом внесли татарские богословы. Первым из них можно назвать Абу-н-Насра ал-Курсави (1776-1812). Одновременно с ним заявил о своем стремлении к возрождению иджитихада уроженец Йемена Мухаммад ибн Али аш-Шаукани (1757-

¹⁷ *Михраб* (араб. – святылище) – ниша в стене мечети, указывающая направление на Мекку.

¹⁸ Абдул Азиз ибн Абдаррахман ал-Файсал ибн Турки Абдаллах ибн Муххамад ас-Сауд (1880-1953), король Саудовской Аравии. Потомок Мухаммада ибн Сауда – основателя первого Саудовского государства, просуществовавшего 73 года (до 1817). Второе Саудовское государство было основано в 1824 г. и было разгромлено в 1891 г. врагами Саудов – династией Рашиди. В 1902 г. 22-х летний Абдулазиз ас-Сауд захватил ар-Рияд и восстановил ваххабитский эмират, став эмиром Неджда. В 1904 г. разгромил турецкие войска, высланные по просьбе Рашидидов для подавления ас-Сауда. В 1915 г. ас-Сауд подписал договор с Великобританией, по которому получал ежегодную денежную субсидию, а также оружие и боеприпасы. После окончания I мировой войны возглавил борьбу за объединение Аравии. В 1920 г. при поддержке англичан ас-Сауд разгромил Рашидидов, а в 1924-25 разгромил войска Хиджаза и захватил Мекку, провозгласив себя в 1927 г. королем Хиджаза, Неджда и присоединенных областей. В декабре 1932 г. ас-Сауд провозгласил создание Саудовской Аравии, а себя – ее королем.

1835), который вообще отнес таклид к категории строго запрещенных деяний (харам).

Выдающийся вклад в борьбу с таклидом внесли также такие религиозные реформаторы, как Джамаладдин ал-Афгани (1839-1897) и его ученик Мухаммад Абдо (1849-1905). Идеи свободомыслия и иджтихада были провозглашены исламскими мыслителями XX века, среди которых видное место занимают ученики Мухаммада Абдо – Касим Амин (ум.1908) и Рашид Рида (ум.1935), Хасан ал-Банна (ум.1949), татарские богословы Шигабuddin Марджани (1818-1889), Галимджан ал-Баруди (1857-1921), Риза Фахреддин (1859-1936), Зыяэтдин Камали (1873-1942) и Муса Бигиев (1875-1949).

Муса Бигиев разработал основы для воссоединения не только суннитских мазхабов и шиитов, но даже «выпавшего» из ислама ахмадийского движения. Он называл таклид не иначе, как губительным бедствием и писал, что он привел к полному застою в душах и умах мусульман и полностью вывел из применения исламский шариат. По мнению татарского мыслителя, отказ от иджтихада привел к тому, что мусульманский мир был поражён политическими, социальными и другими всевозможными бедствиями. М.Бигиев заявлял, что правило обязательного таклида по отношению к одному из имеющихся мазхабов означает не что иное, как отмена ими Корана.

Несмотря на то, что перечисленные религиозные мыслители на протяжении нескольких веков выступали с лозунгом «открытия врат иджтихада», пути таклида и привычка бездумного подражания авторитетам древности оказались столь сильными, что новые идеи не были восприняты широкими массами мусульман. В результате XX век ознаменовался тем, что в мусульманских странах традиционное право уступило ведущие позиции новому законодательству, ориентированному на западные образцы. И лишь отдельные нормы фикха, в той или иной степени, продолжают применяться в качестве правовых положений. Но это не мешает большинству ученых оставаться прочно привязанными к одному из мазхабов.

Богословы традиционного ислама продолжают утверждать, что мазхабы – это сердцевина ислама и его сущность, это то, что во все

времена облегчало мусульманам понимание положений их религии и облегчало им путь следования Корану и сунне.

В мусульманском мире продолжает сохраняться непреходящий интерес к традиционной правовой литературе и публикуется огромное количество книг: как труды выдающихся средневековых ученых, так и современные исследования мусульманского права. В сердцах мусульман живет надежда, что когда-нибудь по воле Бога великая правовая традиция, разработанная поколениями правоведов прошлого и дух которой сохраняется в атмосфере мусульманского образа жизни и в менталитете последователей ислама, непременно будет востребована и вернет утраченные позиции, наставляя людей на путь жизни в соответствии с волей Аллаха.

Вопросы и задания к параграфу:

1. В течение какого периода времени происходило ниспослание Корана?
2. Как в исламской богословской традиции называется комплекс наук о Коране?
3. По какой причине было принято решение о собирании коранических откровений в одну книгу?
4. Чем была вызвана тенденция фальсификации хадисов?
5. Какую роль в истории сунны сыграл имам аш-Шафии?
6. Назовите четыре суннитских мазхаба, сохранившихся до наших дней.
7. Назовите имена составителей наиболее известных сборников хадисов.
8. Перечислите имена богословов, выступавших против господства таклида.
9. Каково ваше личное мнение о таклиде и иджтихаде?
10. Каковы характерные черты ханафитского мазхаба?

Рекомендуемая литература к параграфу:

1. Батыр Р. Абу Ханифа: жизнь и наследие. Ч.I. / под общ. ред. Д.В.Мухетдинова. – Ниж. Новгород-Ярославль: ИД «Медина», 2007. – 288 с.
2. Белл Р., Уотт У.М. Коранистика: введение. / Пер. с англ. – СПб.: «Издательство «ДИЛЯ», 2005. – 256 с.
3. Бёртон Дж. Мусульманское предание: Введение в хадисоведение. / Пер. с англ. – СПб.: «Издательство «ДИЛЯ», 2006. – 304 с.
4. Вайсс Б.Дж. Дух мусульманского права. / Пер. с англ. – СПб.: «Издательство «ДИЛЯ», 2008. – 320 с.
5. Ибрагим Т., Ефремова Н.В. Путеводитель по Корану. – М., 1996.
6. Крачковский И.Ю. Коран: Перевод с арабского. М.: ИКПА, 1990.
7. Кук М. Шестой столп ислама: Запрещение осуждаемого. / Пер. с англ. – СПб.: «Издательство «ДИЛЯ», 2008. – 352 с.
8. Кулиев Э.Р. На пути к Корану. М.: Эжаев, 2006. – 553 с.
9. Мур К. Коран и современная наука: Сравнительное исследование. – Минск: Белорусский Дом печати, 1994.
10. Сюкияйнен Л.Р. Мусульманское право: вопросы теории и практики. – М.: Наука, 1986.
11. Филипс Б. Эволюция фикха. (Исламский закон и мазхабы). / Пер. с англ. Т.В.Гончаровой / Б.Филипс. – Киев: “Ансар Фаундейшн”, 2001. – 224 с.

§ 2. Арабо-мусульманская философия: калам, суфизм, восточный перипатетизм

Когда говорят об исламской или арабо-мусульманской философии, то, как правило, имеют в виду три основных направления: спекулятивное богословие (*калам*), восточный перипатетизм (*фалсафа*) и суфизм (*тасаввуф*).

Последний сохранил свое влияние вплоть до наших дней, калам до начала XX века был одним из ведущих направлений мусульманской мысли. По мнению некоторых современных богословов, его проблематика остается актуальной и сегодня. Другие течения исламской философии, пережив определенную эволюцию, вошли в качестве существенного элемента в состав мусульманских религиозно-идеологических и философских систем современности. Сформировавшийся на этой основе общий для названных трех основных течений или направлений блок проблем включает в себя вопросы метафизики, теории познания, а также все, что связано с учением о человеке.

Калам выступал в качестве начального этапа исламской философии, ибо именно в рамках этого течения были найдены ответы на новые вопросы, встающие перед развивающимся мусульманским богословием. Что есть единобожие? Что такое божественное всемогущество, промысел Божий? В чем заключается вера в Аллаха? Каким должно быть праведное поведение? Какова мера ответственности ребенка или слабоумного за совершенные ими поступки? Что такое разум? ...

Обсуждение подобного рода вопросов способствовало дальнейшему развитию мусульманской философской мысли, что подготовило впоследствии основу для развития фалсафы. Однако калам, будучи первым крупным направлением собственно исламской философии, имел наиболее существенное значение для развития интеллектуальных традиций в исламе. В рамках этого направления подробно рассматривались важнейшие для мусульман вопросы, связанные с верой и ее составляющими.

Спекулятивная теология ислама (*калам*)

Понятие и возникновение науки калам. Слово «калам» на арабском языке буквально означает речь, связанные по смыслу слова или предложения. В средневековой мусульманской литературе под этим термином в широком смысле понимали всякое рассуждение на религиозно-философскую тему, а в специальном значении – спекулятивную дисциплину, дающую догматам ислама толкование, основанное на разуме, а не на следовании мнению религиозных авторитетов (*таклид*). Исламские ученые суннитского толка считают калам наукой, занимающейся подтверждением религиозных убеждений посредством достоверных (позитивных) доводов (*ал-адилла ал-йакиниййа*). В частности, калам – это наука об атрибутах Аллаха, сущности пророчества, о начале и конце бытия в соответствии с положениями ислама. Калам часто называют рационалистической мусульманской философией, но в то же время калам отличается от общей философии тем, что, помимо доводов разума, признает и имеет своим источником также Божественное Откровение. Ученые, занимающиеся проблемами калама, называются мутакаллимами.

В среде богословов калам имел и другие названия. Одни называли его наукой единобожия (*‘илм ат-таухид*), поскольку важнейшей из всех обсуждаемых в нем проблем была проблема единства Аллаха. Другие называют его наукой о догматах веры (*‘илм ал-‘ака’ид*), третьи – наукой об основах религии (*‘илм усул ад-дин*). Поскольку первоначально вопросы веры и кульгово-обрядовые предписания ислама рассматривались как единое целое, т.е. теология была частью мусульманской юриспруденции (*‘илм ал-фикх*), данная дисциплина называлась *ал-фикх ал-акбар* (наивеличайшее или наиважнейшее знание). Этот термин сохранился в названии одного из источников исламского вероисповедного кредо, возводимого к Абу Ханифе. Наконец, калам называют «*‘илм ал-калам*» и вот по каким причинам: во-первых, вопросы, затрагиваемые в книгах, посвященных проблематике калама, часто начинались с заголовка *ал-калам фи каза ва каза* («Рассуждения по такому-то вопросу...»); во-вторых, проблема Божественной Речи (*ал-калам*) являлась одним из важнейших вопросов обсуждения среди мусульман.

Первое поколение мусульман не нуждалось в подобной науке по причине «чистоты» своих убеждений, благодаря присутствию Пророка Мухаммада или близости ко времени его жизни, а также по причине незначительности случаев разногласий и возможности обращения к авторитетам раннего ислама. Однако очень скоро после смерти Мухаммада границы исламского государства расширились, достигнув на Западе побережья Атлантики, а на Востоке – Гималаев. В результате ислам стали принимать целые народы, до того исповедовавшие свои древние религии и культуры. Распространение ислама на землях с древней культурой, историей и развитыми религиозно-философскими традициями привело к тому, что мусульманские ученые познакомились и приступили к активному изучению древнегреческой философии и логики. Наряду с этим появились и заявили о себе различные религиозно-политические партии и группировки, которые по-своему трактовали те или иные положения исламского учения. Распространение различных ересей было чревато усвоением ложных представлений, искажавших правильное, с точки зрения суннитов, понимание исламской доктрины. Люди, сеявшие сомнения в истинности положений ислама, владели давно разработанными и эффективными методами и способами ведения дискуссии. Мусульманские ученые осознали, что для защиты уммы от заблуждений и вновь возникших проблем им необходимо усвоение методов ведения дискуссий. При этом следует применять те методики и подходы, которые признают обе стороны. Еще четвертый халиф Али высказался, как передает ал-Бухари, следующим образом: «Говорите (*каллиму*) с людьми о том, что ими признается, и не затрагивайте то, к чему они относятся отрицательно. Или вы хотите, чтобы Аллах и Его Посланник были отвергнуты?»

Мутазилитский калам. Мутазилизм был первым течением калама, представители которого защищали исламские догматы методами философии. Мутазилиты¹⁹ появились в результате обособления группы слушателей от кружка ал-Хасана ал-Басри (ум.728), который был крупнейшей фигурой в религиозной жизни г. Басры того

¹⁹ От араб. му'тазила – обособившиеся, отделившиеся.

времени. В группу обособившихся входили ученики ал-Басри Васил ибн Ата (ум.748) и Амр ибн Убайда (ум.761). Они разработали правила дискуссии и опровержения доводов оппонентов на основе их же правил и методов доказательства (*илзам*). Однако, по мнению суннитских ученых, мутазилиты отклонились от пути исламской общины людей сунны (*ахл ас-сунна*), допустив ряд ошибок и впав в заблуждение по некоторым вопросам мусульманской догматики. Например, мутазилиты утверждали о существовании «промежуточного состояния» (*ал-манзила байна-л-манзилатайн*), в котором оказывается мусульманин, совершивший тяжкий грех (*кабира*). Утверждалось, что такой человек выходит из числа верующих, но не становится неверующим. Сунниты также отвергают положение мутазилитов о «сотворенности» Корана или Речи Божьей (*калам Аллах*) и их утверждение о способности Бога творить только «наилучшее» (*ал-аслах*). Мутазилиты, утверждая безусловное превосходство разума, ставили его на вершину в иерархии источников аргументации – выше Корана и сунны.

В VIII-IX вв., благодаря мутазилитам, была разработана богословская проблематика калама. Представители этого течения играли значительную роль в религиозно-политической жизни Дамасского и Багдадского халифатов. При халифе ал-Мамуне и его преемниках мутазилитская доктрина была признана официально, и некоторые из мутазилитов были назначены на ответственные государственные посты. Наделение мутазилитского калама функциями государственной идеологии рассматривалось ал-Мамуном в качестве средства укрепления единства всех этнических слоев исламского государства и, что было для него особенно важным, повышения роли халифа как арбитра при решении религиозных вопросов²⁰. Таким способом ал-Мамун стремился привести к согласию суннизм и шиизм в области догматики. Несмотря на эти благие, с точки зрения халифа и его окружения, цели, власть ал-Мамуна неизбежно вошла в про-

²⁰ Признание факта сотворенности Корана во времени позволяло халифу относиться ко многим положениям Священной книги мусульман как к предписаниям, носящим эпизодический характер, соответственно каждый новый момент времени требовал нового решения, последнее слово при этом оставалось за халифом.

тиворечие с интересами большей части мусульманского сообщества, придерживающегося традиционных воззрений, в особенности с интересами религиозных ученых (*улама*). Положение усугублялось и тем, что мутазилиты отвергали суфизм с его учением о возможности познания Божества интуитивным путем²¹. При халифе ал-Мутаваккиле²² (847-861) идеологические позиции мутазилитов в государстве после их многолетнего господства были серьезно подорваны. Позднее они смогли укрепить свое положение под покровительством шиитской династии Буидов (945-1055). В XII-XIII вв. мутазилизм расцветал в Хорезме. Но после монгольского завоевания их влияние в восточных регионах мусульманского мира практически исчезло.

Именно мутазилиты создали схоластическое богословие в виде законченной системы догматов, которым они пытались дать философское и логическое обоснование, отсутствующее в первоначальном исламе. В основе рационалистической теории мутазилитов лежал принцип божественной справедливости. Назначение разума они видели, прежде всего, в его нравственной функции различения добра и зла, справедливого и ложного. Рационалистические установки и ряд теолого-философских построений мутазилитов стали достоянием возникших впоследствии суннитских направлений *калама* – *ашаризма* и *матуридизма*. Несомненной заслугой мутазилитских ученых была защита положений исламской религии и опровержение различных измышлений в ее адрес со стороны представителей иных религиозных систем: христиан, иудеев, зороастрийцев и др. На идеологическом уровне они успешно боролись с сектами внутри ислама, исповедующими такие учения, как *боговоплощение*, *переселение душ* и т.д.

²¹ При этом среди мутазилитов было немало набожных и богобоязненных людей, которые вели аскетический образ жизни (*зухд*) и проводили много времени в поклонении (*ибада*).

²² Этот халиф стал первым аббасидом, который официально стал придерживаться одного мазхаба, будучи последователем имама аш-Шафии. Однако он находился также под сильным влиянием ханбалитов в области вероучения. Ал-Мутаваккил освободил из тюрьмы имама Ахмада ибн Ханбала, оказав ему всяческие почести. Он известен и тем, что приказал разрушить все церкви, построенные при мусульманах, и даже мавзолей над захоронением Хусейна ибн Али в Кербеле. Это указывает на фанатизм и крайние воззрения последователей ханбализма того времени.

Суннитский калам. После X века в качестве ведущей школы калама утвердился ашаризм (по арабски: *аш'ари́а*, *аш'ариййа*), основанный выходцем из мутазилитской среды Абу-л-Хасаном ал-Ашари (ум.935). Свою богословскую систему ал-Ашари и его последователи представляли как «срединный путь»²³ между позицией мутазилитов и доктриной традиционалистов. Иными словами, они считали свое учение срединным между теми, кто выступал лишь за рационалистическое объяснение догматов веры, и теми, кто отрицал возможность такого объяснения. По мнению многих богословов, ашаризм является одной из основных мировоззренческих школ ортодоксального суннитского ислама.

Мутазилитизм не смог стать популярным в мусульманской среде. К тому же его представители, преследуя известных суннитских ученых в годы своего идеологического господства, потеряли доверие мусульман. Во второй половине IX века старое суннитское «правоведие» снова обрело официальный статус²⁴. Вместе с тем уровень культуры в кругах образованной исламской интеллигенции существенно возрос, значительным было распространение и влияние научной и философской мысли на умы просвещенных людей. По этой причине теологи, исповедовавшие консервативные и ортодоксальные взгляды, и знатоки хадисов, которые в свое время подвергались критике со стороны мутазилитов, оказались в затруднительном положении. В их арсенале отсутствовал корпус разработанной догматики. К тому же при аргументации они ограничивались лишь ссылками на Коран и хадисы, хотя те уже не давали прямых ответов на многие вопросы, интересовавшие образованную часть общества. Таким образом, традиционалистское богословие имама ал-Ашари стало «ответом»²⁵ на эти новые «вызовы» времени. В 912 году в Басрийской

²³ Многие религиозные исламские направления предпочитают называть свой путь срединным или серединой, опираясь на известный аят: «*Мы сделали вас общиной, придерживающейся середины (умматан васатан) ...*» (2:143).

²⁴ Именно ханбалиты стали представлять серьезную силу в халифате. Но их толк в вероучении не представлял срединного пути, а скорее был радикальным крылом суннизма, к тому же с отклонением в сторону буквализма, близкого к антропоморфизму. Власти, находившиеся под влиянием одной крайности, перешли под влияние другой.

²⁵ См. теорию «вызов-ответ» А.Тойнби, изложенную в его работе «Постижение истории».

мечети этот имам публично объявил о своем разрыве с мутазилитами. В отличие от прежних ортодоксальных богословов он обосновывал суннитское кредо не только ссылками на священные тексты, но еще и путем привлечения доводов, основанных на логике и философии, используя тем самым арсенал дискуссионных средств калама.

Отличие ашаритов от мутазилитов заключалось, главным образом, в более осторожном решении ими ряда специфических для калама вопросов. Они признавали извечность некоторых божественных атрибутов, отрицали «сотворенность» Корана в отношении «смысла», стремились согласовать точки зрения кадаритов и джабритов²⁶, придерживались концепции касба²⁷, признавали возможность «лицезрения» (*ru'ya*) праведниками Бога в потустороннем мире, отрицая вместе с тем возможность объяснения этого. Ашариты считали, что уподобление атрибутов Бога атрибутам человека (*ташбих*) ведет к многобожию (*ширк*), а отрицание внешних атрибутов Аллаха делает представление о нем абстрактным и в итоге приводит к атеизму.

Идеи ашаризма получили распространение преимущественно в среде приверженцев шафиитского и маликитского мазхабов. Такие известные исламские ученые, как ал-Бакиллани (ум.1013), ал-Джувайни (ум.1085), ал-Газали (ум.1111), Фахраддин ар-Рази (ум.1209), ан-Навави (ум.1277), Ибн Халдун (ум.1406) и Ибн Хаджар ал-Аскалани (ум.1449) были ашаритами.

В Средней Азии, где наиболее сильные позиции занимал ханафитский мазхаб, распространился калам матуридитского толка, названного так в честь имама Абу Мансура ал-Матуриди (ум.944), ханафитского теолога из Самарканда. Согласно одному из преданий он был потомком Абу Аййуба ал-Ансари, известного сподвижника Пророка.

²⁶ Кадариты – мусульманские мыслители, поддерживавшие тезис о том, что человек является творцом своих действий; джабриты – мусульманские детерминисты, фаталисты, которые в противоположность кадаритам, признавали Бога единственным подлинным действующим и считали, что человек принуждаем к своим действиям, а не осуществляет их свободно.

²⁷ *Касб* (приобретение) – соединение деяния, которое замышляется и исполняется человеком, с волей Бога. Согласно концепции касба, все деяния человека сотворены Богом, человек же лишь приобретает их, благодаря дарованной Аллахом способности к действию.

Первоначально исламское вероучение учеников ал-Матуриди называлось ханафитским, равно как их правоведческие взгляды и юридическая практика. После усиления нападков ашаритов Нишапура на воззрения ханафитов Мавераннахра, а также местных шафиитских кругов последователи школы ал-Матуриди заявили о существовании своего направления в каламе, назвав его *ал-матуридиййа*. Его основой они считали учение имама Абу Ханифы. С другой стороны, они отстранились от тех ханафитов, которые исповедовали еретические, с их точки зрения, воззрения, в частности мутазилитские²⁸. В середине XI века, с ростом влияния турок-сельджуков, матуридитская теология Мавераннахра становится известной и в центральных областях исламского мира. С XIV века впервые стали говорить о двух направлениях калама в суннитском исламе: учении ал-Ашари и учении ал-Матуриди. С этого времени становится нормой рассматривать ханафитов, особенно мусульман тюркского происхождения, как сторонников калама матуридитского толка. Из Средней Азии матуридитская школа проникла в Поволжье и Приуралье, поэтому в литературе подчеркивалось, что мусульмане этого региона в вопросах веры следуют учению имама ал-Матуриди.

В настоящее время среди мусульман суннитского направления²⁹, если исключить те группы, которые называют себя салафитами, сложилось мнение, что «люди сунны и согласия общины» (*ахл ас-сунна ва-л-джам'а*) в вопросах веры следуют одному из двух толков: ашаритскому или матуридитскому.³⁰ Сформировавшаяся среди мусуль-

²⁸ Мутазилитом, например, был известный правовед ханафитского толка, филолог Джаруллах аз-Замахшари (1075-1144) из Хорезма, автор знаменитого тафсира Корана «ал-Кашшаф».

²⁹ Т.е. приверженцев четырех суннитских мазхабов: ханафитов, маликитов, шафиитов и ханбалитов.

³⁰ Данная точка зрения о признании обоих толков калама, согласно источникам, распространяется к XIV веку. До этого каждая из школ калама объявляла лишь о своем правоверии. Одним и первых, кто подчеркнул единство двух школ, был мамлюкский кади Таджаддин ас-Субки (ум.1370). Еще муфтий Хиджаза Ибн-Хаджр ал-Хайтами (XVI в.), известный шафиитский ученый, на вопрос относительно еретиков в «ал-Фатава ал-хадисиййа» ответил, что они – «те, кто противоречат людям сунны и согласия общины: последователям шейхов Абу л-Хасана ал-Ашари и Абу Мансура ал-Матуриди, двум имамам суннитов». Господство той же идеи наблюдается в учебных пособиях, используемых в традиционных религиозных мусульманских учебных заведениях, в том числе университете ал-Азхар, на разработку учебных программ которых не оказали влияния представители салафизма. Как выразился один из современных крупных богословов ислама, Рамадан ал-Бути: «Ашариты и матуридиты – кровь и плоть ахл ас-сунна ва-л-джам'а, и их значительное большинство (ас-савад ал-азам), которому Посланник Аллаха (с.а.в.) повелевал следовать».

ман ханафитского толка традиция заключается в том, что в области мусульманского права или в практических вопросах они следуют мазхабу Абу Ханифы, в области же воззрений или вопросов веры – мазхабу Абу Мансура ал-Матуриди, одному из двух канонических школ догматики³¹.

Первоначальное противостояние между ашаритами и матуридитами сменилось их гармоничным сосуществованием в лоне суннитского богословия. Ашариты и матуридиты едины в основе суннитского вероучения, о чем свидетельствуют многие исламские богословы, начиная с Таджаддина ас-Субки и заканчивая современными учеными, такими как Йусуф ал-Кардави, Рамадан ал-Бути и Али Джума. Их разногласия касательно некоторых вопросов не противостоят этой основе. По причине подобных разногласий никто не становится еретиком и никто из них не объявляет другого еретиком, так как эти разночтения затрагивают вопросы частные, второстепенные по отношению к основам вероучения. Некоторые расхождения обусловлены многозначностью формулировок. Например, матуридиты отводят большую роль разуму в богопознании, чем ашариты. Матуридиты признают в качестве вечных, обязательно присутствующих Богу атрибутов (*ас-сифат ас-субутиййа*) атрибут сотворения (*ат-таквин*), в то время как ашариты рассматривают его как атрибут Божественных деяний и не считают вечным. Матуридиты, опираясь на Коран и хадисы, одной из обязательных характеристик пророков считают их принадлежность к мужскому полу, а ашариты, основываясь также на своем понимании священных текстов, не считают это обязательным.

С XIII века началось сближение калама с восточным перипатетизмом школы Ибн Сины, которое было подготовлено со стороны ученых калама творчеством ашаритов аш-Шахрастани³² и Фахраддина

³¹ Информация о мазхабах в вопросах веры и практики встречается в литературе жанра *'илм-и хал*. Например, у татар была популярной книга *«Шара'ит ал-иман»* («Условия веры»), где утверждалось для шакирдов и читателей, что они должны следовать в вопросах практики имаму Абу Ханифе, а в вопросах веры – имаму ал-Матуриди.

³² аш-Шахрастани считается ашаритским богословом формально, т.е. по причине того, как он сам себя атрибутировал в своих сочинениях. Однозначно определить его религиозно-политические

ар-Рази,³³ а со стороны философов – шиитского ученого Насирадина ат-Туси (ум.1273). В результате, по выражению Ибн Халдуна, у «позднейших [мутакаллимов]» вопросы калама и вопросы фалсафы смешались так, что эти науки стали неразличимыми». Этот этап истории калама представлен трудами ал-Байдави (ум.1286), ал-Иджи (ум.1355), ат-Тафтазани (ум.1390), ад-Даввани (ум.1501), ас-Сийалкути (ум.1657) и др.

Суфизм

Современная наука не располагает точными сведениями о времени возникновения суфизма. Согласно традиции, аскетический настрой был уже изначально присущ исламу, поскольку сам Мухаммад и многие его сподвижники, бравшие с него пример, были весьма непритязательными в отношении мирских благ. Среди некоторых суфиев распространено мнение, что еще до начала пророческой миссии Мухаммад тесно общался с богоискателями-мистиками. Практика ранних суфиев, которые первоначально назывались аскетами (*зуххад*, ед.ч. *захид*) или подвижниками (*уббад*, ед.ч. *абид*), сводилась в основном к размышлениям над смыслом коранического текста, строжайшему следованию его предписаниям и сунне Пророка в повседневной жизни, дополнительным молитвам, бдениям и постам, отрешению от всего мирского, преданию себя воле Божьей (*таваккул*) и т.д.³⁴

Из всех версий об этимологии слова суфизм наиболее близким к арабским корням является слово шерсть (*суф*). Отсюда и арабская отглагольная производная «обычай/привычка ношения шерстяного одеяния» (*тасаввуф*). Рубище ранних аскетов из шерсти имело внутренний смысл, и обряд облачения в нее суфия стал отличительной особенностью инициации. Позже одеяние из грубой шерсти сменила латаная одежда – *хирка*. Наряду с названием суфий, мистики-мыслители были известны как «мудрецы» (*хукама*, ед.ч. – *хаким*) или «те, кто познал [Бога]» (*арифун*, ед.ч. – *ариф*). Мистиков-практиков ча-

взгляды не представляется возможным.

³³ Некоторые исследователи называют этих двух ашаритских ученых представителями т.н. философского калама.

³⁴ Кныш А. ат-Тасаввуф//Ислам. Энциклопедический словарь. Под ред. С.М. Прозорова. – С.225

сто называли «нищими» (*фукара*³⁵, ед.ч. – *факир*), или по-персидски – дарвишами.

Основные суфийские концепции

Период первоначального оформления суфийского учения заканчивается примерно к IX веку, когда складывается доктрина о специальном образе жизни, суфийской практике, сохранившейся до наших времен. Ее целью является воссоединение с Богом, происходящее посредством достижения такого состояния души, когда человек способен ощущать сердцем незамутненную и чистую любовь к Создателю.

Собравшийся вступить на путь суфия должен выбрать себе учителя-наставника, который в различных мусульманских культурных ареалах может называться по-разному: *муришид* (араб. ведущий по правильному пути), *шайх* (араб. старец), *тир* (перс. старик), *баба* (тюрк. старик). Сам же ученик становится при этом *муридом* (араб. желающий), т.е. искателем, последователем. Дальнейшие его шаги связаны с прохождением трех основных этапов мистического пути. **Первая стадия** заключается в строгом соблюдении суфием установок Божественного закона (*шариа*)³⁵. Выполнив основные требования этой стадии, путник готов вступить на **второй этап** – «путь к Богу» (*тарика*). Ученичество на этой ступени проходит в направлении достижения определенных духовных стоянок (*макам*, *мн. макама*)³⁶, количество и состав которых также значительно расходятся в зависимости от той или иной суфийской школы. Термином «макам» обозначают стадии на «пути к Богу», которые мистик должен преодолеть в процессе духовного самосовершенствования, избавившись от мирских привязанностей и наущений низменной части своей души (*нафс*). Классический перечень стоянок дал Абу-Наср ас-Саррадж (ум.988):

³⁵ Некоторые современные шейхи в Дагестане требуют от будущего ученика предварительного исполнения всех пропущенных за предыдущие годы мусульманских обрядов и лишь после этого соглашаются принять ищущего истины в качестве своего мурیدا.

³⁶ Поскольку тарика – это путь, то очевидно, что на нем должны быть привалы – стоянки (*макам*).

раскаяние³⁷ (*тауба*), осмотрительность³⁸ (*вара*), воздержание (*зухд*), бедность (*факр*), терпение (*сабр*), упование³⁹ на Бога (*таваккул*), удовлетворенность (*рида*). Другие суфийские авторы добавляли макамы благочестивости, смирения, искренности и т.д.

В суфизме наряду с макамами выделяют также состояния (*хал*). Тот же Абу-Наср ас-Саррадж называет десять таких состояний: наблюдение, близость (к Богу), любовь (к Богу), страх, надежда, страстное желание, приязнь, успокоение, свидетельство и уверенность. При этом состояние (*хал*) отличается от стоянки (*макам*) тем, что первое – это дар Божий, который может быть ниспослан вне зависимости от личных достижений суфия, а второе – это плод кропотливых духовных усилий самого идущего по пути. Если состояние (*хал*) – это кратковременное чувство, то стоянка (*макам*) приобретает раз и навсегда.

Когда шейх приходит к пониманию, что больше ничему не может научить своего ученика, он вручает ему специальное разрешение (*иджаза*), дающее ему право самому обучать муридов. При этом подразумевается, что ученик уже имеет опыт постижения Истинной реальности (*хакика*) – **третьей ступени** и итога суфийского пути.

Для достижения макамов, а также для продвижения по суфийскому пути к его конечной цели – ступени Истинной реальности, имелись разные способы, приемы и методы. Остановимся на самых распространенных из них: *халва*, *зикр* и *сама*⁴.

Халва. В суфийской традиции термин *халва* означает «уход, уединение» (от глагола *хала* – находиться в одиночестве, уединяться).

³⁷ Суфийское раскаяние отличается от общепринятого понимания этого религиозного термина. Если для большинства людей раскаяние – это осознание своих ошибок и обещание больше не повторять их, которое зачастую не соблюдается, то суфийское раскаяние – это оставление всех прежних своих низменных качеств и полная духовная трансформация, по сути, появление нового человека, которому не присущи прежние недостатки, потому и отпадает сама возможность совершения прежних ошибок.

³⁸ Осмотрительность подразумевает внимательнейшее отношение ко всем собственным поступкам и тщательное взвешивание их на «весах» запрещенного (*харам*) и разрешенного (*халаал*).

³⁹ Упование по-разному понималось суфиями. Одни предавались, в результате, полному бездействию и пассивности, пополая собой армии нищих, забота о питании которых тяжким бременем ложилась на плечи мусульман. Иные считали, что *таваккул* – это достижение такой ступени духовного развития, на которой человек избавляется от чувства беспокойства, поскольку осознает, что сам Бог заботится об идущем.

При этом духовное, интеллектуальное обособление от мира ставилось выше простого физического отшельничества. Большинство суфиев предпочитало периодические «уходы» от мира постоянному уединению или жизни в пустыне.

Зикр. Слово зикр имеет отношение к тексту Корана, где в нескольких местах⁴⁰ говорится примерно следующее: **«О те, которые уверовали! Поминайте (узкуру) Бога частым упоминанием (зикран касифан)»** (33:41). Ранние суфии видели в практике зикра средство избавления от духовных потрясений и приближения к Богу, и в итоге, зикр превратился в особый способ прославления Бога путем постоянного повторения его имени шепотом, про себя (*зикр хафи*) или же вслух (*зикр джахри*).

Сам. Этот термин происходит от арабского корня с-м-‘ с общим значением «слушать», «внимать». В суфизме им обозначался процесс «прослушивания» музыки во время суфийских радений. Участие в «слушании», согласно многим суфийским авторам, вызывает сильнейшие эмоциональные переживания, мистические состояния и, наконец, непосредственный контакт с Божественной реальностью, сопровождающийся «падением завес» и «лицезрением истин». Подобное состояние называлось *фана'* (букв. угасание) – «освобождение» и «опустошение» сознания мистика от всех мыслей⁴¹. Возникающий при этом духовный и интеллектуальный вакуум заполняется «чистым» осознанием Бога, которое полностью исключает появление каких-либо посторонних мыслей и ощущений. Многие суфии при этом погружались в экстатическое состояние, не замечая при этом того, что происходило вокруг них.

Категории *фана'* и *бака'*

Существует, по меньшей мере, два мнения по поводу сущности высшей ступени (*хакика*) суфийского познания. Согласно некоторым суфиям, достижение *фана'* уже само по себе является кульминационной точкой мистического переживания (Абу-Йазид ал-Бистами

⁴⁰ Встречается в следующих аятах: 2:153; 4:104; 7:206; 13:28; 18:24; 24:36-37; 39:44; 76:25.

⁴¹ Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. – С.360.

(ум.874) и Мансур ал-Халладж (ок.858-932). Сторонники этого направления считали, что при глубоком и полном погружении в размышления о единстве Бога, может возникнуть внутреннее духовное ощущение абсолютного исчезновения собственного «Я»: личность исчезает, растворяется в Боге (*фана'*), приобретая при этом субстанциональные качества божества. В этот момент происходила как бы функциональная смена ролей: личность становится божеством, а божество – личностью⁴², что Мансур ал-Халладж выразил в фразе: «*Ана л-Хакк*» (Я есть Истина (Бог)), или «Мы (сам Халладж и Бог) – два духа в одном теле».

Другие, в частности, ал-Джунайд ал-Багдади (ум.910), основатель умеренного течения в суфизме, считали, что после стадии *фана'* должна следовать более высокая ступень – *бака'* (букв. вечность, долговременность), являющая собой состояние продолжительного пребывания или существования человека в Боге, после того как он обрел особое Божественное знание. Это предполагает, одновременно осознание множественности мира и изначальное единство всего сущего. Другими словами, пребывание на высшей ступени *бака'* означает существование в мире, который был сотворен Богом и в котором Он продолжает являть Себя в бесконечном разнообразии форм и обличий. При этом эмоциональное состояние суфия должно быть полностью подконтрольно его воле.

Согласно второй точке зрения ступень *бака'* следует считать более совершенным состоянием, нежели *фана'*. Эта мысль выражена в известном суфийском изречении, согласно которому «трезвость» (*сахв* = *бака'*) следует ставить выше «опьянения» (*сакр* = *фана'*). В суфийских учениях состояние *бака'* зачастую уподобляется пророческому сознанию, которое всегда ориентировано только на Бога.

Умеренное направление суфизма не вызывало негативных реакций со стороны традиционного исламского духовенства. В свою очередь, представители «опьяненного» суфизма нередко подвергались суровым гонениям, одним из самых трагических примеров ко-

⁴² Акимушкин О. Ф. Суфийские братства: сложный узел проблем // Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. М., 1989, с. 3-7.

торых является судьба Мансура ал-Халладжа, казненного современниками.

Следующий шаг в примирении суфизма с ортодоксальным, нормативным исламом сделал Абу Хамид ал-Газали (ум.1111). В своей работе «Воскрешение наук о вере» (*Ихйа ʿулум ад-дин*) он рассматривал самый широкий круг вопросов, в том числе подробно излагал свои идеи относительно тасаввуфа. Согласно его пониманию суфийское направление, в отличие от схоластики калама или рациональной фалсафы – наследницы античной традиции, имеет наибольшую ценность, поскольку ориентирует на нравственное совершенство и очищение души. Вместе с тем ал-Газали не соглашался с идеями некоторых суфийских ученых о единении суфия с Богом, трактуя его лишь в познавательном плане как постижение божества при помощи интеллектуальной интуиции.

Для суфиев Волго-Уральского региона характерно принятие умеренной, джунайдовской ее концепции, согласно которой суфии, достигшие высшей ступени, обретали новые качества человеческого совершенства, при помощи которых могли, оставаясь активными членами мусульманского общества, служить во благо людей и передавать им свои знания. Значительное распространение имели и работы ал-Газали, особенно его «Воскрешение наук о вере», фрагменты и различные концепции из которого часто встречаются в трудах местных мусульманских ученых.

Теория суфийского познания

Среди различных способов постижения Бога и реальности суфии избрали путь мистической интуиции, считая, что разум бессилен в познании Истины – Бога. Согласно представлениям мистиков, Бог сам, в ответ на беспредельную любовь и открытое сердце, отвечает живительным дождем сверхчувственного, богооткровенного знания. Авторы по-разному называют этот вид знания: «непосредственным лицезрением» (*мушахада*), «потаенным знанием» (*маʿрифа*), «озарением» (*ширак*), «вкушением» (*зауж*) или «открытием завесы» (*кашиф*). Согласно суфийским комментаторам, когда «завеса неведения» ока-

зывается поднятой, мистику открываются самые сокровенные тайны бытия, причем это происходит интуитивно, а не путем логического размышления или изучения священных текстов и их толкований. Теперь мистик больше не нуждается в опосредованных способах приобретения знания, потому что получает прямой доступ к источнику Божественного откровения. Суфии называли это знание «светом, которым Бог освещает сердца тех, кого пожелает»: *«Посему полное Знание – только в божественном проявлении, когда снимает Бог покрывало с зеницы тонкой проницательности и с очей, и постигают они вечное и возникшее, бытие и небытие, невозможное, обязательное и возможное таковыми, каковы они в истинных и воплощенных сущностях своих»*⁴³.

Два направления в суфийской философии

Интеллектуальный суфизм развивался в рамках двух основных школ: единства бытия (*вахдат ал-вуджуд*) и единства свидетельства, созерцания (*вахдат аш-шухуд*). Основателем первого считается Ибн Араби (1165-1240), которого последователи прозвали Великим шейхом (*аш-шайх ал-акбар*)⁴⁴. С определенной долей допущений, очевидно, можно сказать, что ученый рассматривал Бога и мир как единство: «Бог – это все», иначе говоря, согласно его концепции, не существует ничего, кроме Бога. Таким образом, в каждой вещи присутствует божественность, причем наиболее полное выражение она находит в человеке, поскольку именно он создан «по образу и подобию Божьему». И именно он, если достигнет главной цели человеческой жизни – состояния «совершенного человека» (*ал-инсан ал-камил*), может стать манифестацией Бога: тем, кто осознает единство этого мира и Бога и созерцает божественное во всех мирских проявлениях. Данная концепция находила яростных противников среди представителей нормативной идеологии ислама, поскольку нарушала

⁴³ Ибн Араби. Геммы мудрости// Смирнов А.В. Великий шейх суфизма: Опыт парадигмального анализа философии Ибн 'Араби. М.: Наука, 1993. – С.213.

⁴⁴ Наиболее известные его сочинения «Мекканские откровения» (ал-Футухат ал-маккия) и «Гемму мудрости» (Фусус ал-хикам). Исследователи (в частности, А.Кныш) полагают, что ввиду недосказанности и обилия аллегорий в работах этого автора, позднейшие попытки воссоздать философскую концепцию Ибн Араби приводили к смещению акцентов и искажению сущности его учения.

ряд догматических положений ислама, прежде всего положение об отделенности Бога от мира, его недосыгаемости и трансцендентности.

Несколько иной точки зрения придерживались сторонники второго направления. Его основателем считается Ала ад-Даула ас-Симнани (1261-1336). Он, а позже и его последователь Ахмад Фаруки Сирхинди (1564-1624), предложили иную концепцию, согласно которой взаимоотношение Бога и мира осуществляется по формуле «Все из Него». Таким образом, мир они рассматривали как непреходящий атрибут Бога, отделенный, однако, от его сущности. Поэтому вместо слияния суфия с Богом, как у вуджудистов, Симнани предложил концепцию «общения с Богом», «встречу с Богом» и «видение Бога». При этом целью человеческого существования провозглашается не слияние с Богом, а служение Ему.

Большое значение оба автора (Симнани и Сирхинди) придавали ритуальной стороне ислама, без которой человеку не могут быть открыты духовные истины. Данное направление находило поддержку со стороны представителей нормативного ислама, поскольку не отрицало основных его положений.

Формирование суфийских братств

Если до XII века суфии объединялись вокруг того или иного учителя, то позже суфизм претерпевает серьезную трансформацию. Начинают формироваться суфийские братства – тарикаты⁴⁵, объединившиеся вокруг учения основателя, например кадирийа, по имени ее основателя Абдалкадира (ум.1166), сухранардийа (основатель – Абу-н-Наджиб ас-Сухранарди, ум.1168), кубравийа (основатель – Наджмаддин Кубра, ум.1145), накшбандийа (основатель – Бахааддин Накшбанд, 1318-1389). Всего насчитывается 12 основных (материнских) братств⁴⁶, от которых в дальнейшем отделялись другие. Со временем каждое братство выработало свое нормативное учение, вклю-

⁴⁵ Слова тарика одновременно означает и второй этап суфийского Пути, и братство суфиев, последователей эпонима-основателя.

⁴⁶ Кадирийа, шазилийа, рифайя, сухранардийа, йасавийа, накшбандийа, чиштиа, кубравийа, маулавийа, бадавийа, бекташийа, халватийа.

чавшее в себя цепь духовной преемственности братства (*силсила*), восходящую от нынешнего его главы к пророку Мухаммаду, а также ритуалы и условия посвящения в братство, правила духовного уединения и правила, регулирующие совместное проживание.

В Волго-Уральском регионе наибольшее распространение имели братства йасавийа и накшбандийа, представлявшие собой два не всегда и во всем совпадающих подхода к суфийской практике. Соответственно, тарикат йасавийа – это степной, кочевой его тип, близкий к традициям язычества, а накшбандийа – это городской, более утонченный, практиковавший, в частности, тихий зикр (*хафи*), в отличие от громкого зикра (*джахри*) йасавитского братства.

Братство накшбандийа находилось под интеллектуальным влиянием философского направления «единство свидетельства, созерцания» (*вахдат аш-шухуд*), поскольку идеи Ахмада Сирхинди, основавшего новое братство накшбандба-муджаддидийа, широко распространились на территории Средней Азии, а позже проникли и в Поволжье.

В целом следует отметить, что суфизм в Волго-Уральском регионе на всем протяжении истории своего развития придерживался умеренных учений тасаввуфа, с их приверженностью к строгому соблюдению шариата, с неприятием чрезмерного аскетизма, а также жизненной позицией, выраженной в формуле «в миру, но не с миром» и пониманием Бога как трансцендентной сущности. Местные суфии практически не вступали в конфликт со сторонниками традиционного ислама, поскольку почти всегда являлись одновременно и его представителями.

Восточный перипатетизм (*фалсафа*)

Восточный перипатетизм – это философское течение, связанное с усвоением античных моделей философствования. Согласно преданию, возрождение античной философии на землях Халифата было связано с толкованием таинственного сна, приснившегося ал-Мамуну, в котором он спрашивал Аристотеля о критериях опреде-

ления блага⁴⁷. Именно ал-Мамун в 632 году в Багдаде учреждает «Дом мудрости» (*Дар ал-хикма* или *Байт ал-хикма*), при котором работали целые династии переводчиков, перелавившие труды не только античных, но и восточных философов на арабский язык.

Постепенно на Западе (Магриб и Испания) и Востоке (Ближний Восток и Средняя Азия) исламского мира появляются ученые, продолжившие античные научные традиции, сознательно преданные забвению христианскими мыслителями. Христиане полагали, что античная философия, возникшая во времена язычества и опиравшаяся в своих поисках истины не на текст Священного писания, а на логику и разум, способна разрушить их религиозные убеждения. Мусульманские ученые и поддерживающие их правители⁴⁸, не видели в философии угрозы для религии, поскольку в своих учениях античные и позднеантичные ученые приходили к идее существования Перво-

⁴⁷ *Призвав толкователей сновидений, ал-Мамун (813-833 г.г.) поведал им:*

– Привиделось мне, что присел ко мне на ложе муж, белый лицом. И сердце мое наполнилось сладостным почтением, и стал я словно дитя на руках отца своего. И спросил я: «Кто ты?» «Аристотель я», – он отвечивал. И возликовал я и снова его вопрошал: «О мудрец! Дозволишь к тебе обратиться с вопросом?» «Спроси», – он сказал. «Что есть благо?»- спросил я его. «То, – ответил мудрец, – что разум таковым почтается». Я спросил: «А еще?» Он ответил: «То, что благом считает закон, установленный Богом». Я спросил: «А еще?» Он ответил: «То, что нравится черни». Я опять: «А еще?» И тогда он сказал, удаляясь: «Никакого еще не сыскать после этого...»

- Как понять мне видение это? – спросил халиф после паузы.

Скрытно вздохнули все с облегчением, ибо знали о любви халифа к мудрости греческой, и не трудно было сновидению толкование дать. Но по правилу неписаному отвечать начал младший из вопрошаемых. Не спеша и цветисто восславил он науки древние. И другие продолжили в том же духе. Последним был старец, сказавший:

– Надоумливает Бог рабов своих и указывает им путь прямой к благу. Великая мудрость содержится в книгах греческих. И надобно их добывать и прочитывать, пользу из них извлекая во славу ислама. Цит по: Игнатенко АА. В поисках счастья. – Москва, 1989.

⁴⁸ Ал-Фараби (890-950) был приближен ко двору халебского эмира Сайф-ад-Даула, Ибн Сина (980-1037) был в течение нескольких лет советником и визирем султанов Шамса ад-Даула и Ала ад-Даула, Ибн Баджа (ум. 1139), был визирем альморавидского наместника Гранады и Сарагосы, Ибн Туфайл (ум. 1186) был личным врачом и советником альмохадского халифа Абу-Йа'куба Йусуфа, Ибн Рушд (1126-1198) занимал должность кадия Севильи и Кордовы. Не стоит, правда, переоценивать глубину понимания всеми правителями философских истин, поскольку те же ученые в различные периоды своей жизни подвергались гонениям. Ибн Сина был вынужден значительную часть земного пути скрывать от преследований Махмуда Газневи, а также военачальников Шамса ад-Даула, требовавших его казни, и даже сидел в тюрьме, где в беседах со стариком-тюремщиком по имени Хайй ибн Йахзан у него созрела идея создания произведения, которое он назвал в его честь. Ибн Баджа в конце жизни был отравлен, Ибн Рушд проклят, а его труды сожжены.

двигателя (Аристотель), Демиурга (Платон), Единого (Плотин), который по своим характеристикам (творец, первоначало, вечный, могущественный) совпадал с концепцией Бога (Аллаха) в исламе.

Религия и философия. Представители фалсафы делили общество на две части: массы – *‘амма*, и немногочисленных избранных – *хасса*⁴⁹. Именно «хасса» – избранные, способные к восприятию высших абстракций, могут подняться до понимания истинных оснований бытия, в то время как массы – *‘амма*», в силу ущербности своих способностей к познанию, могут постигать философские истины лишь при помощи аллегорических, поэтических образов, которые в изобилии предоставляет им религия. Таким образом, согласно точке зрения ал-Фараби, правильной религией является та, что опирается на истинное и полное философское знание. Будучи политическим искусством, правильная, добродетельная религия, по ал-Фараби, должна подражать философии. Такая близость к философским наукам сможет в будущем обеспечить переход наиболее способной части общества от слепой веры к научному, философскому мировоззрению, основанному на достоверно доказанных посылах.

Представители восточного перипатетизма разработали систему градации знаний по степени достоверности методов познания. Согласно их представлениям, истинная наука или философия опирается лишь на доказательное знание. Теология (*калам*) оперирует логическими приемами и методами, нередко используя в своих целях игру слов. Традиционная религия пользуется наименее достоверными приемами – эмоционально насыщенной речью или поэтическими образами (например, описывая картины ада или рая) для утверждения своих положений. В учении философов, религия, в необходимости которой для стабильности социального устройства никто не сомневался, должна быть подчинена философскому Знанию. Если говорить о средневековой Европе, то вспоминается господствовавший в те времена тезис о философии как «служанке богословия». Философы мусульманского мира отстаивали противоположную

⁴⁹ Подобное разделение социума присуще было и суфиям. Они считали, что большинство людей рождаются слепыми и ничто не способно даровать им способность видеть истину.

точку зрения и заявляли, что религия призвана служить философской истине.

Классификация наук. Философия для представителей восточного перипатетизма включала в себя весь комплекс знаний. Наиболее разработанная классификация наук принадлежала Авиценне (Ибн Сине). Ученый делил все известные на то время дисциплины на теоретические и практические. Логика, при этом, считалась наукой, предваряющей все остальные и служащей для них всех основой.

Рассуждая о теоретических философских дисциплинах, ученый объяснял превосходство одних над другими в зависимости от их большей близости или удаленности от материального мира. Так, первый, нижний уровень, по его мнению, принадлежит физике, средний – математике, а высший – метафизике.

Предметом физики является мир природы, наиболее близкий людям. Предмет математики составляют «вещи, которые можно постичь и представить вне связи с какой-либо материей»,⁵⁰ – это область абстракций в виде цифр и геометрических фигур. В свою очередь, метафизика занята умопостигаемыми вещами: доказательством существования Необходимо Сущего – так на языке философии выражалась идея Бога (Аллаха), и понятиями, относящимися к основным философским категориям – времени, пространству, движению и др. Также в круг интересов метафизики включалось изучение методологии науки.

В отличие от теологов, которые считали науки полезными настолько, насколько они помогают в понимании религиозного закона или способствуют облегчению жизни людей (как, например, медицина для поддержания здоровья или арифметика для расчетов при разделе наследства), восточные перипатетики признавали роль науки за пределами ее пользы в практическом или техническом применении. Они акцентировали внимание на том, что теоретические философские науки (естественнонаучные дисциплины: физика, ма-

⁵⁰ К примеру, если квадрат и можно считать геометрическим объектом, то лишь потому, что эта форма или фигура в каждом конкретном случае может соединяться с различными видами материи, а также она может постигаться и безотносительно к той материи, с которой объединена.

тематика и метафизика) изучаются, в первую очередь, ради развития разумной силы души. Наука, таким образом, полезна для достижения совершенства души, которое является необходимым условием обретения счастья как в этом мире, так и в последующем. Во введении к «Исцелению души» (*ашу-Шуфа*) Ибн Сина писал: «Цель теоретической философии заключается лишь в совершенствовании души с помощью знания».

Помимо теоретических наук, ученый выделял и практические: этику – науку об управлении собой, экономику – науку об управлении домом и политику – науку об управлении городом.

Этика и политика.

Этические представления включали в себя рассуждения о человеческой душе (состоящей, по мнению философов из растительной, животной и разумной частей), о причинах различия человеческих нравов (влияние планет, климатические особенности, культурное окружение, физиологические характеристики и др.) и о способах их улучшения. Считалось, что совершенство нрава достигается тогда, когда разумная сила человеческой души властвует над всеми остальными. Для ее главенства человек должен развивать эту силу, и достигается это помощи воспитания и обучения.

Особое внимание фаласифа (так называли представителей восточного перипатетизма и вообще философов) уделяли обучению. По всей видимости, в этом они следовали завету Сократа, который говорил, что знающий человек не может быть недобродетельным. При этом, обучение, начинаясь с элементов крайней множественности (физика), должно восходить ко все более абстрактным понятиям (математика), доходя до в высшей степени умпостигаемых субстанций (Первопричины, Перворазума). На этом этапе разум, «освободившийся от оков материи, поднимается на ступень чистого (приобретенного) разума. Именно в этом приобщении к космическому разуму состоит высшее счастье человека, обретающего таким способом вечность»⁵¹.

⁵¹ Сагадеев А.В. Об интеллектуальном счастье, о счастье гражданском и о счастье, согласно сказаниям и бредням старух // Социально-этические и эстетические взгляды ал-Фараби. – Алма-Ата, 1984. – С.106.

Что касается второй части практических наук – науки управления домашним хозяйством или экономики, то вопросы, связанные с этой областью занимают значительно меньшее место в трудах философов. Некоторые авторы обходятся лишь одним упоминанием об этом разделе практической философии.

Однако третья наука из числа практических дисциплин – политика, напротив, подробно рассматривалась в трудах многих ученых. От Платона фаласифа унаследовали идею о совершенном государстве, управляемом философом – мудрецом, где население делится на классы в соответствии со своими склонностями и способностями и строго выполняет свои общественные функции. Представители фалсафы, вдохновившись работой Платона «Государство», создали ряд произведений со схожим содержанием: «Добродетельный Град» («*ал-Мадина ал-Фадила*») ал-Фараби, «Духовный Град» («*ал-Мадина ар-Руханийя*») «Братьев чистоты»⁵², «Справедливый Град» («*ал-Мадина ал-Адила*») Ибн Сины, «Совершенный Град» («*ал-Мадина ал-Камила*») Ибн Баджи, «Добродетельный Град» Ибн Рушда, в которых авторы предлагали собственные варианты решения проблемы достижения социального благоденствия.

Согласно ал-Фараби, Добродетельный Град возникает для того, чтобы его жители достигали истинного счастья, которое, по его мнению, заключалось в обретении высшего Знания. Первой задачей главы такого поселения становится устройство (*тадбир*) города, нацеленное на то, чтобы его части были взаимосвязаны, объединены и расположены иерархически таким образом, при котором жители Града помогают друг другу. При этом Добродетельный Град вовсе не представляется поселением, где все заняты исключительно наслаждением от обретенного ими интеллектуального счастья. В этом Граде точно так же, как и в любом другом готовят пищу, строят жи-

⁵² Братья чистоты (араб. *Ихван ас-сафа*) – научно-философское сообщество X в., действовавшее на Ближнем Востоке, от имени которого был написан 51 трактат, составивший энциклопедию «Чистых братьев и верных друзей». Данное сочинение было адресовано тем, кто пройдя стадию следование авторитетам (*таклид*), находится на пути к высшему эзотерическому знанию, стоящему над различиями между богооткровенными религиями.

лье, возводят сооружения и памятники, но там все это – не конечная цель, а само счастье, которое состоит в вечном движении к нему. Люди Добродетельного Града руководствуются во взаимоотношениях любовью (и поэтому в городе нет судей и полиции), в действиях – разумом (поэтому в нем нет врачей и все здоровы), а в выборе направления движения – истиной.

Противоположностью подобному градоустройству являются недобродетельные грады, отличающиеся особым вниманием к удовлетворению той или иной составляющей низменной части души – стремления к наслаждению, к почестям, славе и богатству. Бессмысленное благочестие и материальное благополучие – вот, по мнению Ибн Баджи, симптомы «болезни души», поразившие человеческое сообщество в его век.

Восточный перипатетизм к XII-XIII веку исчезает как самостоятельное течение философской мысли, сливаясь с каламом и суфизмом. Первое течение, прежде всего, унаследовало от фальсафы логику, которой мутакаллимы пользовались для доказательства положений мусульманской догматики, а вторые усвоили философский язык и терминологию, необходимые им для передачи своего эзотерического, интуитивного знания.

Влияние фалсафы на религиозно-философскую традицию в Волго-Уральском регионе, хотя и было значительно менее заметным, чем воздействие калама и суфизма, тем не менее преемственность некоторых идей и концепций этого направления прослеживается еще со времен средневековья. Так, поскольку философов отличал интерес к естественнонаучным знаниям, то, очевидно, с этим направлением были связаны известные в исламском мире уроженцы Волго-Уральского региона: лекарь Ходжа Булгари (XII в.), фармаколог Таджаддин Булгари (вторая половина XII в. – начало XIII в.), астроном Масуд Булгари (XIV в.)⁵³. Присутствие идей восточного перипатетизма в регионе просматривается также и много позже в XIX – начале XX вв., что нашло свое отражение в общих ценностных установках, таких, к примеру, как ориентация на рациональное по-

⁵³ Давлетшин Г. Очерки по истории духовной культуры предков татарского народа. – С.249.

знание и этический рационализм⁵⁴, стремление к разносторонней образованности, включающей изучение всего комплекса естественнонаучных, математических и философских дисциплин. В наследии просветителя Каюма Насыри представители фалсафы выступают уже как эталон и ориентиры. У названного автора имеется литературное произведение «Абу Гали Сина», где он повествует о биографии этого ученого, украшая ее историями о немислимых чудесах и приключениях Ибн Сины⁵⁵. Помимо этого, К.Насыри был автором первых учебников по естественнонаучным дисциплинам на татарском языке, продолжая тем самым традиции фалсафы в регионе.

Вопросы и задания к параграфу:

1. Какие религиозные вопросы обсуждались в раннем исламе?
2. Приведите одно из определений науки калама.
3. Дайте краткие характеристики трем основным течениям калама.
4. Назовите имена наиболее известных суфиев и расскажите об их вкладе в развитие тасаввуфа.
5. Перечислите основные этапы суфийского пути.
6. Что представляли собой суфийские братства – тарикаты?
7. Назовите основных представителей восточного перипатетизма.
8. Расскажите о концепции «*амма*» и «*хасса*», присущей ученым фалсафы?
9. Каким виделся «Добродетельный град» представителям восточного перипатетизма?

⁵⁴ Под этическим рационализмом понимается постижение добра и зла при помощи разума, а не посредством следования запретам или предписаниям религиозного закона.

⁵⁵ В этом произведении образ Ибн Сины более напоминает суфийского святого, способного к совершению чудес (*карамат*). При этом следует заметить, что перу Ибн Сины действительно принадлежат произведения суфийского содержания: «Трактат о птицах», «Трактат о любви», «Саламан и Ибсал».

Источники и литература:

1. Батыр Р. Абу-Ханифа: жизнь и наследие. Часть 1. Нижний Новгород – Ярославль: ИД «Медина», 2007. – С.183-250.
2. ал-Багдади Абдулкахир. Основы религии в богословии // Хрестоматия по исламу. Сост. С.М. Прозоров. – М.: Наука, 1994.
3. Вольф М.Н. Средневековая арабская философия. Мутазилитский калам. [Электронный ресурс].– Режим доступа: <http://www.nsu.ru/classics/Wolf/kalam.htm>, свободный.
4. ал-Газали. Воскрешение наук о вере / Пер. с араб., иссл. и коммент. В.В. Наумкина. – М.: Наука, 1980.
5. Ибн Араби. Геммы мудрости // Смирнов А.В. Великий шейх суфизма: Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. – М.: Наука, 1993.
6. Ибн-Сина. Даниш-намэ. – Сталинабад: Таджикгосиздат, 1957. – 286 с.
7. Ибн-Туфейль. Роман о Хайе, сыне Якзана // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока / Под ред. С.Н. Григоряна. – М., 1961.
8. Игнатенко А.А. В поисках счастья. – М.: Мысль, 1989.
9. Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. – СПб.: Диля, 2005.
10. Корбен А. История исламской философии. [Электронный ресурс].– Режим доступа: <http://farhang-al-shia.ru/karbin/karbin.html>, свободный.
11. Сагадеев А.В. Ибн Сина. – М.: Мысль, 1985.
12. Тримингем Дж. Суфийские ордены в исламе. – М.: София, 2002.
13. ал-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1973.
14. Ульрих Р. ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. – Казань: Иман, без г.и.
15. аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах. Пер. С.М. Прозорова. – Казань: Иман, без г.и.
16. Шагавиев Д.А. Татарская богословско-философская мысль (XIX – нач. XX вв.). Курс лекций. – Казань: Институт истории АНРТ, 2008.

Глава II.

Развитие духовных традиций мусульман Волго-Уральского региона в эпоху Средневековья (X – XVIII вв.)

§ 3. Становление и развитие мусульманской традиции в период Волжской Булгарии (IX – первая половина XIII вв.)

Общепризнанной официальной датой принятия булгарами ислама считается 922 г. – год прибытия знаменитого посольства из Багдада. Однако начало проникновения новой религии в болгарскую среду следует отнести к более раннему периоду: Ибн-Русте, чьи записи датируются 903-913 гг., уже в то время отмечал, что большая часть булгар исповедует ислам. Руководитель посольства Ибн Фадлан также сообщает, что застал здесь около пяти тысяч мусульман. Шигабутдин Марджани, опираясь на восточных авторов, расширяет хронологические границы: распространение ислама среди булгар он связывает со временем правления халифов Харуна ар-Рашида и ал-Мамуна (перв. пол. IX в.)⁵⁶. Вероятно, первое знакомство булгар с новым вероучением произошло еще в годы исламизации Хазарского каганата, в ходе столкновений с арабами и проникновения выходцев из Хорезма⁵⁷.

Принятие новой веры закономерно предопределило включение Среднего Поволжья в орбиту мусульманской цивилизации, а на политическом уровне – в категорию стран ислама (*дар ал-ислам*). Начиная с того

⁵⁶ Мэржани Ш. Местафадел-эхбар фи эхвали Казан ва Болгар. Казан: Тат. кит. нәшр. 1989. – Б. 123

⁵⁷ Гараева Н. Проникновение ислама на территорию России: взгляд арабских историков // Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность. Очерки. – Казань: Мастер Лайн, 2002. – С. 6-20

времени, все последующее культурно-историческое развитие региона вплоть до начала XX столетия было сопряжено с динамикой процессов переживаемых мусульманским миром.

Наиболее важную роль в деле распространения ислама в Булгар сыграли взаимоотношения со Средней Азией, откуда с торговыми караванами проникали в Поволжье и первые проповедники. Это подтверждается археологическими находками: «Саманидский тип первых монет Булгара говорит о путях исламизации страны, связанных со Средней Азией», – отмечал Г. Федоров-Давыдов⁵⁸. Что касается самой Средней Азии, то проникновение ислама в данный регион началось еще в эпоху первых арабских походов начала VIII в., и уже к X в. новая религия окончательно утвердила здесь свои позиции. Успешный исход исламизации во многом предопределило то, что среди первых колонистов-арабов преобладали торговцы и дerviши, деятельность которых привлекала к исламу новых сторонников мирным путем. Этот фактор сыграл решающую роль и в дальнейшем продвижении ислама через степи Дешт-и-кипчак к берегам Волги и отрогам Урала.

Караванный путь из Бухары через Хорезм в Булгар был обстоятельно описан еще Ибн Фадланом. Позднее, в 942 г. арабский историк, географ и путешественник ал-Масуди (ум.956/57) сообщал, что «из Булгара постоянно ходит караван в Хорезм, а из Хорасана, Хорезма и тюркских степей в Булгар»⁵⁹. Экспортировавшаяся еще в X – XI вв. высокосортная болгарская кожа – юфть, а также изделия из нее, были известны во многих землях под названием «булгари». Оживленная торговая дорога обеспечивала постоянный приток в Булгар мусульман как из Средней Азии, так и более отдаленных земель. Мелькающие в воспоминаниях Ибн Фадлана «случайно оказавшийся в этих краях портной из Багдада», «какой-то индиец», похороны «женщины-хорезмийки» были для булгар обыденными фактами повседневной реальности.

Арабский путешественник тогда же отметил нежелание булгар

⁵⁸ Федоров-Давыдов Г. А. Денежное дело и денежное обращение Болгара // Город Булгар. Очерки истории и культуры. – М.: Наука, 1987. – С.159

⁵⁹ Мәржани Ш. Мөстәфадел... Б.129

следовать господствовавшему в Багдаде шафиитскому мазхабу и предпочтение ими ханафитского, принятого Саманидами. Позиция булгар, которую они в условиях бытования родовых обычаев занимали по отношению к вопросам права, вряд ли была произвольной и диктовалась лишь политическим расчетом, заключающемся в поиске покровителей и союзников. Скорее, это был уже осознанный выбор в пользу мазхаба, известного наибольшей терпимостью по сравнению с другими толками. Его основатель, имам Абу Ханифа, живший в удалении от аравийских центров, изобиловавших хадисами, был весьма осторожен в их использовании и отдавал предпочтение рациональным методам извлечения решений из священных источников. Последователи ханафитской школы в правотворчестве и судопроизводстве руководствовались тем, что главное внимание следовало уделять смыслу, а не букве установлений, при этом они учитывали местные условия. Таким образом, учение Абу-Ханифы и его последователей давало возможность относительно свободного действия в решении правовых вопросов в зависимости от конкретной обстановки. Отмеченная Ибн Фадланом осведомленность повелителя булгар в правилах вынесения заключений фикха (обязательное согласие муджтахидов), а также практика совмещения вечерней и ночной молитв в летнее время (что требовало соответствующей фетвы) позволяет сделать вывод не только об основательном знакомстве булгар с мусульманской правовой традицией, но и о попытках конкретных ее разработок с учетом местных условий.

Известно, что первые в мире медресе появились в Хорасане и Мавераннахре в X в. Впоследствии получили известность багдадские, созданные визирем Низам ал-Мульком (ум.1092) и названные по его имени “низамийа”. Во всем мусульманском мире они стали считаться образцовыми. Первая низамийа была построена в 1064-1066 годах. Методами обучения в медресе были совместные с учителем чтение, разбор, толкование и заучивание книги наизусть.

Основным предметом преподавания в них был фикх, к тому времени уже окончательно сложившийся в качестве самостоятельной дисциплины. По-видимому, первые булгарские правоведы были

либо непосредственно родом из Мавераннахра или Хорасана, либо из числа тех, кто обучался в одном из среднеазиатских учебных центров. Впоследствии они взяли за образец и привили эту систему образования на своей родине.

Ориентация на Среднюю Азию во многом предопределила судьбу мусульман севера. Отрывочность сведений не позволяет в полной мере проследить распространение тех или иных идейных течений, школ, толков на земле Поволжья и Урала. Можно лишь предположить, что влияние среднеазиатской традиции было доминирующим и проявилось во всех отраслях знаний. Этому благоприятствовал сам идейный климат, царивший в Мавераннахре, под влияние которого не могли не попасть болгары.

Время прибытия арабского посольства в Булгар – начало X в. – было эпохой расцвета державы Саманидов, когда пожинались плоды давней, продолжающейся еще с VIII в. борьбы неарабов за равноправие, получившей название *шубийи*. Одним из результатов этой борьбы стало бурное развитие наук, искусств, в целом персидской культуры. К тому времени огромная держава, созданная арабами, начала распадаться. Постепенный развал халифата сопровождался появлением ряда самостоятельных государств и местных династий. Исмаил Самани, основатель первой такой династии правителей Средней Азии, овладев в 874 г. Бухарой, объединил под своей властью Хорасан и Мавераннахр. Бухара была объявлена столицей Саманидов, а вторым по величине и значимости городом государства стал Самарканд, в котором с середины VIII в. производилась знаменитая на всем мусульманском Востоке писчая бумага. Официальным языком, помимо арабского, стал персидский, хотя значительная часть населения оставалась тюркоязычной. Библиотека Самани в Бухаре была одним из самых богатых книгохранилищ эпохи. С Бухарой и с этой библиотекой связаны ранние годы Ибн-Сины (980-1037), здесь жили и творили поэты Абу Джафар Рудаки (ум.941), Абу л-Касим Фирдоуси (935-1030), историк Абу Бакр Мухаммад Наршахи (899-959), автор «Истории Бухары» (уникального источника, освещающего арабское завоевание Средней Азии), ученый-энциклопедист Абу Райхан Бируни (963-1048).

Саманиды продержались у власти чуть более века. После длительных войн в Восточном Туркестане и Семиречье в 90 гг. X в. образовалось единое мощное государство во главе с тюрками Караханидами. В 999 г. под их ударами рухнула Саманидская держава, Караханиды овладели Мавераннахром. В последующем столетии наблюдается массовое распространение ислама в этом регионе, который становится одним из уникальных очагов мусульманской культуры, а его города Кашгар, Баласагун, Узген превращаются в тюркские центры так называемого «Восточного Ренессанса». Произведения выдающихся представителей этого течения Махмуда Кашгари, Йусуфа Баласагуни (XI в.), лежащие у истоков всех тюркских литератур, были хорошо известны в Поволжье.

Крупнейший памятник тюркоязычной литературы XI в., поэма «Кутадгу билик» («Благодатное знание») Йусуфа Баласагуни, была написана в 1069-70 гг. Сочинение представляет собой классический образец восточного жанра «назидания правителям». Этико-дидактическая цель поэмы раскрывается в беседах, которые ведут между собой четыре персонажа: правитель – элик Кюнтогды (Справедливость), визирь Айтолды (Счастье), сын визиря Огдюльмиш (Разум) и брат визиря, отшельник Одгурмыш (Умеренность). По мнению исследователей, поэма несет на себе отпечаток традиции перипатетизма, в частности учения Фараби о «добродетельном городе»⁶⁰. Современник Ибн Сины, Баласагуни стремился выразить социально-философские воззрения своей эпохи в форме наставлений правителям о главных принципах существования государства и общества, возводя их к характерному для фальсафы культу Разума и Знания. В поэме Баласагуни представлено своеобразное рациональное учение о способах достижения социальной гармонии, искоренении произвола, гнета, достижении всеобщего счастья. Основная идея сводится к тому, что справедливость и нравственное совершенство правителя – залог процветания страны и его подданных.

⁶⁰См. Игнатенко А. А. В поисках счастья: (Общественно-политические воззрения арабо-исламских философов средневековья). – М.: Мысль, 1989.

Эрижлиг тилэсэ киши өз кунин

Если человек желает жить в условиях мира

Көнилик ичиндэ тилэсүн эмин

Пусть он это обеспечит правдивостью в своей деятельности

Понятие о справедливости как основы благоденствия восходит своими корнями еще и к древнеиранской литературной традиции (неслучайно «Кутадгу билик» называют тюркским «Шах-намэ»). Помимо социально-этических проблем, в поэме рассматриваются многие другие философские вопросы, характерные для духовных исканий мыслителей средневековья: строение и состав Вселенной, планет (в космологических воззрениях автора проступает отпечаток идей Бируни), соотношение знания и веры, смысла жизни, смерти и бессмертия⁶¹. Своеобразное отражение нашла в поэме суфийская тематика, представленная в образе отшельника Одгурмышы, в проповеди которого изложены основные положения суфийского учения. В диалогах Одгурмышы с правителем Кюнтогды автор проводит мысль о том, что аскетизм и отшельничество – скорее форма эгоизма, желание личного спасения, тогда как истинное служение заключается в активной деятельности во благо людей.

В домонгольский период Хорезм, Мавераннахр, Хорасан, Восточный Туркестан периодически переходили из рук в руки сменявших друг друга династий Газневидов (977-1186), Караханидов (992-1211), Сельджукидов (1038-1157), Хорезмшахов (1092-1225). Политические катаклизмы не пошатнули престиж Мавераннахра в глазах болгар как средоточия исламской культуры, источника подлинной учености. В тоже время войны и сопутствующие им разрушения ставили людей перед необходимостью поиска новых дорог в иные земли.

Арабский путешественник из Андалусии Абу Хамид ал-Гарнати, посетивший Булгар в 1135-36 гг., упоминая об «Истории Булгара», написанной Йакубом ибн Ну'маном, отметил, что автор ее, бывший шариатский судья (кадий) – ученик известного богослова из Нишапура Абу-л-Ма'али ал-Джувайни. Речь идет о видном представителе ашаритского калама и шафиитского фикха, учителе знаменито-

⁶¹ Очерки истории татарской общественной мысли. – Казань: Тат. кн. изд-во, 2000. С. 19-23

го ал-Газали, известном также как Имам ал-Харамайн (1028-1085). Он преподавал в медресе Низамийа в Нишапуре, учрежденном специально для него знаменитым визирем Низам ал-Мулком.

Нишапур (со 2-й пол. X в. – центр провинции Хорасан) в 1038 г. был захвачен сельджуками и стал одним из главных городов султаната. Наличие тесных связей между регионами подтверждается сообщением, относящимся к 1024-1025 гг., о посольстве болгарского царя Ибрагима к государю Хорасана и помощи болгар в строительстве соборных мечетей в городах Себзеваре и Хосроджерде в области Нишапура. Таким образом, болгарский историк Йакуб ибн Ну‘ман мог иметь достаточно сведений о достоинствах города и уровне образования в медресе Низамийа. Гарнати не указывает дат его жизни, скорее всего, это вторая половина XI – начало XII вв. Судя по тому, что в Нишапуре тех лет жили такие гениальные мыслители, как Абу Хамид ал-Газали (1058-1111), Омар Хайям (ок. 1048 – после 1122), можно представить широту диапазона и разнообразие проникавших оттуда в Булгар идей.

Самые ранние сведения о собственно болгарских ученых относятся к XI в. Известен Ходжа Ахмад ал-Булгари – наставник султана Махмуда Газневи (998-1030). Судя по имени, это был выходец из Булгара, получивший образование в одном из учебных центров среднеазиатского региона еще во времена Саманидов, а затем перебравшийся в Газну. Об уровне его учености говорит то, что он находился при дворе султана, куда были приглашены лучшие умы эпохи, включая великого Абу Райхана Бируни (973-1048). Ш.Марджани, называя его знатоком шариата и современником Шамс-ал-Аимма ас-Сарахси (ум.1090), Фахр-ал-Ислама ал-Баздави (ум.1089), Шейх-ал-Ислама Хавахир-зада (ум.1090), добавляет, что он «был подобным им человеком»⁶². Все эти лица были крупными знатоками фикха в Мавераннахре, составителями авторитетных сочинений по ханафитскому мазхабу, которые пользовались широкой известностью (особенно «ал-Мабсут» – «Китаб ал-мабсут фи фуру‘ ал-фикх» – «Пространная книга об отраслях фикха» ас-Сарахси) и были в ходу как

⁶² Мэргани Ш. Мостафадел... Б.143-144

в Средней Азии, так и в Поволжье. Комментарии к сочинению «Усул ал-фикх» («Основы фикха») имама Фахр-ал-ислама Али ибн Мухаммада ан-Насафи ал-Баздави составлялись и переписывались на протяжении многих веков.

Шигабуддин Марджани называет также имя болгарского улема Абу-л-‘Ала Хамида ибн Идриса ал-Булгари (перв. пол. XII в.), которого упоминал в своей книге как передатчика хадисов другой болгарский ученый – Сулейман ибн Дауд ас-Саксини. Примечательно то, что все цитируемые от его имени тексты были переданы со слов известных ученых Мавераннахра – Абу-л-Му‘ина Маймуна ибн Мухаммада ан-Насафи (ум.1144), Абу-Бакра Мухаммада ибн ‘Абдаллаха ас-Сарахси (ум.1124), Абу-Бакра Мухаммада ибн Хасана ан-Насафи (ум.1111).

В целом, период путешествия ал-Гарнати (перв. пол. XII в.), свидетеля того, как болгары даже в Саксине содержали отдельные кварталы с большими соборными мечетями, можно охарактеризовать как время уже окончательного утверждения ислама в Поволжье и включения региона в ритм жизни мусульманского мира.

Имя Таджаддина ал-Булгари добавляет еще один штрих к картине болгарских культурных взаимосвязей с мусульманским Востоком и усвоения его научных традиций⁶³. Он известен как автор медицинского пособия «Тирьяк ал-кабир», записанного с его слов в 1220/21г. в Мосуле Махмудом ибн Усманом ат-Тифлиси. Причина появления болгарского ученого в Ираке, по-видимому, кроется в политических событиях той драматичной эпохи. Известно, что к 1220 г. монголы уже вторглись в Хорезмский султанат, заняли Мавераннахр и продвигались по территории Ирана. Таджаддин Булгари, скорее всего находившийся в те годы в одном из среднеазиатских городов, как и большинство ученых (возможно, и его ученик – выходец из Тифлиса), вынужден был искать убежища в более безопасном и отдаленном месте, каким и виделся тогда Мосул.

Наряду с официальным исламом, традиционной системой мусульманского образования, в Поволжье из Средней Азии проникало уче-

⁶³ ал-Булгари Таджаддин. Большой тирьяк (Большое противоядие), изд. текста, перев. с араб., предисловие, комментарий А.Б. Халидова. – Казань, 1997.

ние суфизма. Более того, если иметь в виду массовую исламизацию населения, то можно говорить о проникновении самого ислама в форме суфизма, носителями которого были преимущественно тюрки.

История появления суфизма в Средней Азии связана с арабскими походами. Арабские войны, среди которых уже в то время было немало суфиев, принесли с собой еще только зарождавшийся в недрах исламского мира суфизм в Мавераннахр, Хорасан и Семиречье. Деятельность суфиев, в первую очередь стремившихся преобразить внутренний мир человека, «ввести ислам в сердце», начала приносить свои результаты – большинство вождей тюркских племен в X в. приняли ислам. Одновременно с исламизацией Мавераннахра стали постепенно наполняться суфиями Герат, Нишапур, Мерв, а в XI в. это течение достигло Бухары и Ферганы. К тому времени психология, соответствующие мистические представления тюрков были вполне подготовлены к восприятию суфизма. Такие понятия, как «скрытый мир», «тайные силы», «совершенный человек» и другие укладывались в рамки их привычных верований. В дарвишах, рассуждавших о такого рода абстракциях, как «творение», «небытие», они видели подобие своих «святых», встречали их с уважением, а по мере усиления движения стали называть шейхов «Баба», «Ата». С переходом к оседлой жизни исламизация тюркских племен и вытеснение зороастрийских, буддийских, христианских (несторианских) верований полностью завершились⁶⁴.

XI-XII вв. – время повсеместного распространения суфизма, становления его философской системы, появления первых суфийских братств – тарикатов. Создателем первого тюркского тариката считается Ахмад Йасави (ум.1166). В юности наставником Йасави был знаменитый дарвиш Арслан-баба, который, согласно легенде, передал ему завет Пророка нести свет ислама племенам и народам. Глубокие познания в теории и практике тасаввуфа и благословение на создание собственной школы Йасави получил от знаменитого мистика Абу Йакуба Йусуфа ал-Хамадани (ум.1140). Неко-

⁶⁴ См. Kitapçı Zekeriya Yeni İslam Tarihi ve Türkistan. – İstanbul: Yeni Otag Yay., 1986.

торое время прожив в Бухаре и совершив путешествие по городам Ближнего Востока, Йасави поселился в г. Яса, где и провел остаток жизни, занимаясь творчеством и обучая многочисленных последователей. Он не писал трактатов, но облачал сложные идеи тасаввуфа в стихотворную форму. Согласно легенде, Йасави разослал в разные земли 990 своих самых верных учеников-муридов для распространения веры среди тюркских народов. Авторитет Йасави в тюркском мире был столь высок, что его называли «Владыкой семи климатов». В ход вошло выражение «Если в Медине – Пророк Мухаммад, то в Туркестане – Ходжа Ахмад».

Проповеди странствующих дарвишей распространяли идеи тасаввуфа в среде кочевников и полuosедлых тюрков Хорезма, Семиречья, долины Сырдарьи. Караваны уносили эти идеи с собой еще дальше, и вскоре они достигли берегов Волги. Тюркоязычная поэзия, пронизанная суфийскими мотивами и образами, и ее носители, излагающие сложные мистические истины на понятном языке, получили признание в глазах простого народа.

Йасавия – тарикат монотеистического толка, строго придерживающийся рамок и норм шариата. Упрочению его позиций в Поволжье немало способствовали историко-географические условия региона. Булгарское государство, расположенное вдали от остального мусульманского мира, находясь в соседстве со множеством языческих племен, а впоследствии с православной Русью, на протяжении веков было вынуждено прилагать немало усилий для защиты от внешних воздействий и расширения сферы своего влияния. В этой борьбе опорой официального ислама стал не арабский или персидский тасаввуф, а именно тюркский суфизм в лице тариката йасавия, который настолько тесно сросся с официальным вероучением, что определить разделяющие их грани представляется крайне сложным.

Время официального вступления болгар в мир ислама – X век – был, кроме всего прочего, еще и веком творчества величайших персидских поэтов Рудаки и Фирдоуси, временем сложения той поэтической традиции, которая на протяжении столетий будет вдохновлять последующие поколения поэтов. Персидскую поэзию XII в. на-

зывают «поэзией дворца и дарвишской лачуги». Поскольку придворная поэзия в Мавераннахре в эти столетия развивается преимущественно на фарси, тюркский язык отходит на второй план и сохраняется лишь в народном творчестве. Литература на тюрки находится на грани упадка, но полностью не исчезает. Свое второе дыхание она обретает именно в суфийской среде. Начало поэтической традиции «кочевого» тюркского мистицизма связывают с именами легендарного Ахмада Йасави и его последователя Сулеймана Бакыргани (ум.1186). В самом Мавераннахре, в силу монополии персидской культуры, тюркоязычная суфийская поэзия стала широко известна лишь к концу XVI в., что произошло благодаря усилению деятельности и росту влияния тариката накшбандийа. В Поволжье, где персидский язык не занимал такого исключительного положения, эта поэзия нашла своих почитателей намного раньше. «Диван-и-хикмет» Йасави, «Бакырган китабы» (сборник, включающий в себя произведения нескольких поэтов, названный по имени первого из них – Сулеймана Бакыргани) на протяжении столетий пользовались огромной популярностью и до сих пор обнаруживаются исследователями на территории Поволжья во множестве рукописных списков. Здесь даже сложилась особая литературная школа последователей Йасави, узнаваемая по характерному *тахаллусу* – псевдониму, включавшему в состав литературного имени приставку «кул» (божий раб): поэты Кул Гали, Кул Саиф Сарай, Кул Шариф, Мавля Кулы, Кул Мухаммад и др. На протяжении 500 лет после смерти основателя тариката поколения его последователей, подражая ему, писали хикметы. Поскольку большинство из них, следуя негласной суфийской этике, в знак особого почтения приписывали свои стихи духовному наставнику, определить, какие изречения принадлежат самому Йасави, на сегодняшний день уже не представляется возможным.

В «Хикметах» наряду с традиционными славословиями в адрес Корана, пророка Мухаммада и четырех праведных халифов, звучат эсхатологические мотивы, напоминания о конце света, Судном дне, обличаются нравственные пороки. Большое место в них отводится раскрытию особенностей суфийского пути, описанию мистиче-

ских переживаний, погружения в глубины собственного Я, растворения в «ла-макан» (Вездесущем). Часто возникают образы знаменитых мистиков – Мансура ал-Халладжа, Абу Йазида ал-Бистами, прославляется их мученичество, всепоглощающая, жертвенная любовь к Истине (Богу):

*Гыйшык юлда гашиык булып Мансур утте,
По пути любви прошел влюбленный Мансур
Билен баглап как гыйшыкны мэхкэм тотты,
Дав обет верности истинной любви
Мэлэмэтлэр иванэтлэр куп ишетте.
Много слышал он проклятий, оскорблений
Эй, мозминлэр, мэн һәм Мансур булдым менэ!
О, мусульмане, вот и я стал подобен Мансуру!*

Широкой популярности на всем мусульманском Востоке учение суфизма достигло в XIII в. Как отмечает А.Кныш, в этот период «суфизм усваивает и творчески перерабатывает достижения мусульманских спекулятивных наук (калам, фалсафа) и оттесняет их на задний план. Это отражает реальную расстановку сил: суфизм становится доминантой религиозной жизни мусульманской общины. Он отвечает одновременно духовным запросам масс и исканиям интеллектуальной элиты, разочаровавшейся в логических построениях и рационализме»⁶⁵.

Одно из немногих сохранившихся имен суфиев болгарской эпохи – шейх Хасан ал-Булгари (ум.1299). О нем известно, что он был мюридом Са'даддина ал-Хамави (ум.1252) – одного из ближайших последователей Наджмаддина Кубра, основавшего обитель в Бахрабаде (Хорасан); долгое время прожив в Булгаре, он вынужден был спасаться бегством, так как по навету врагов его приговорили к смертной казни. Марджани полагал, что известный объект паломничества жителей Бухары – захоронение «Ходжа Булгари» – возник на могиле упомянутого шейха. Встретившийся с шейхом в Бухаре богослов-правовед, автор известного пособия по фикху «Мухта-

⁶⁵ Кныш А. Д. Суфизм // Ислам. Историографические очерки. – М.: Наука, 1991. – С. 175.

сар», Убайдаллах ибн Мас'уд Садр-аш-шари'а (представитель знаменитой династии факихов Мавераннахра) «был направлен им на путь истинный»⁶⁶, т.е. по всей видимости, Хасан Булгари приобщил знаменитого факиха к традиции кубравийа. Орден был основан в начале XIII в. в Хорезме персидским мистиком Наджмаддином ал-Кубра (1145-1221), погибшем, согласно легенде, при захвате Хорезма монголами (1221). Основатель ордена придерживался учения о «трезвости» Джунайда Багдади (ум.910) и проповедовал строгое соблюдение религиозных обязанностей, избежание экстатических состояний, благочестие, почитание ранних суннитских авторитетов. Практикуемый кубравия громкий *зикр* – один из моментов, сближающих его с тарикатом йасавия. По-видимому, появление тариката в Поволжье следует отнести ко второй половине XIII в.

Знаменательным событием в истории развития литературы Поволжья стало появление в 1233 г. поэмы «Кисса-и-Йусуф» («Сказание о Йусуфе») Кул Гали. Поэма, один из шедевров эпохи, явилась своеобразным итогом литературных контактов, дальним отзвуком Восточного Ренессанса. Исследователи отмечают влияние на ее создателя творчества Фирдоуси и Ансари. Влияние персидских поэтов далеко не случайно. Прием «творческого подражания»: *назыра* (обзор определенной темы) – *джаваб* (ответ), укоренившийся на Востоке с XIII в., вскоре превратился в норму. Прием этот не был примитивным эпигонством, каждый поэт в стремлении к более яркому выражению, углублению тех же самых, что и у предшественников компонентов (жанра, сюжета, метра, рифмы) проявлял свою неповторимую творческую индивидуальность.

Персидская поэзия Средней Азии, опиравшаяся на древнеиранские традиции, в свою очередь становится классикой для последующих литературных поколений, творения персидских поэтов – эталоном для тюрков, индийцев, афганцев и других соседних народов. Таким образом, набор тем и сюжетов, накопленных древней персидской традицией, входит в тюркскую поэзию Поволжья. Сюда проникают образы Меджнуна и Лейли, Фархада и Ширин, Йусуфа и Зулей-

⁶⁶ Мэржани Ш. Мөстәфадел... Б.145.

хи, мудреца Лукмана, Хизра, Искандера Зу-л-Карнайна, темы «поэт и царь», «царь и нищий», «похвала знанию», «похвала справедливости» и многие другие.

Тема идеального правителя, которая разрабатывалась почти всеми великими персоязычными поэтами от Рудаки до Джами, занимала большое место в творчестве Фирдоуси. Живший в эпоху заката Саманидской державы поэт в поисках причин надвигающегося краха обратился к древнеиранским преданиям, на базе которых и создал «Шах-намэ». По лаконичному выражению И.Брагинского: «Мораль всех этих преданий одна: если властелин был справедливым – все было хорошо, если нет – страну постигали бедствия»⁶⁷. Вслед за поэмой Баласагуни справедливый правитель становится центральным персонажем тюркоязычных произведений Кул Гали и Мухаммедьяра.

Кул-Гали не случайно обратился к этой теме накануне великих бедствий. Сюжет «Кисса-и-Йусуф» восходит к 12 суре Корана, повествующей о судьбе пророка Йусуфа (библ. Иосифа), проданного братьями в рабство в Египет. Коранические истины в ясном поэтическом изложении на родном языке становились гораздо ближе и понятнее, чем арабский оригинал, и потому «Сказание о Йусуфе», передаваясь из поколения в поколение, превратилось в излюбленное народное произведение, образ же Йусуфа по степени популярности уступал разве что Пророку Мухаммаду.

Йусуф в изображении Кул Гали – воплощение духовного и физического совершенства, идеальный правитель, обладающий мудростью и справедливостью. Верность долгу, подчинение своих чувств разуму – определяющие черты его характера. В трактовке этого образа, по мнению исследователей, проявилось своеобразное влияние традиции фалсафа, учения о добродетельном городе и правителе-мудреце. Обладатель совершенного ума (*гаклы камил*), наделенный властью свыше, Йусуф в заключение поэмы строит добродетельный город Амин, посвящает свою жизнь мудрому правлению во благо подданных.

⁶⁷ Брагинский И. Поэзия мирового звучания // Ирано-таджикская поэзия. – М., 1974. – С. 11.

Физическая красота Йусуфа – отражение красоты его души. Он полон милосердия и сострадания, щедр и великодушен, не подвержен страху и власти инстинктов. Нравственному совершенству, правдивости главного героя противопоставляются лживость, обман его братьев, клевета Зулейхи, которая долгими годами страданий вынуждена искупать свой грех. В поэме отчетливо проступают суфийские мотивы – мотив искупления страданием, звучащий в судьбах Йусуфа и его отца, истории любви Зулейхи, вполне в духе суфийской концепции нравственного совершенствования через преодоление испытаний, выпадающих на долю ступившего на путь познания Истины⁶⁸.

Повествуя о перипетиях судьбы главного героя, поэт неустанно акцентирует внимание на таких его качествах как *сабр* (терпение), *таква* (богобоязненность), *сидк* (правдивость). Благодаря этим качествам, сохраняя верность своему Создателю, он с честью проходит сквозь все невзгоды и лишения и достигает реализации своих желаний не в загробной, а в этой земной жизни. Главная идея, проводимая автором, сводится к проповеди коранического мотива «прекрасного терпения» (*сабр джамил*) и упования на Творца, который, посылая необходимые для укрепления человеческого духа испытания, никогда не оставляет своих преданных слугителей и в итоге щедро вознаграждает.

«Поэзии, особенно начиная с XIII в., свойствен суфийский характер, проявлявшийся, однако, в прямо противоположных формах: либо ортодоксальной благочестивости... либо оппозиционной мистики. Именно мистика и рационализм придавали философскую глубину поэзии XIII-XIV в., двум его направлениям: философско-дидактическому, апеллировавшему преимущественно к рассудку, и философско-лирическому, обратившемуся к чувству», – отмечал И.Брагинский⁶⁹. Первое, по его мнению, доминировало у Саади, второе – у Руми. Общесуфийская символика и сюжеты подтверждают наличие обоих этих мотивов в литературе Поволжья. Следуя за

⁶⁸ Очерки истории... С.32-49.

⁶⁹ Брагинский И. Поэзия С. 14.

Брагинским, можно обозначить направления средневековой тюркской литературы как философско-дидактическое и философско-лирическое, причем дидактическое начало явно доминировало. Однако очевидно, что дидактика и лирика отражают лишь жанровое содержание этой литературы. В творчестве поэтов Поволжья проявились еще и особенности, связанные со спецификой школ тюркского и персидского мистицизма, параллельно в ней присутствовавших.

Первая линия, связанная с миссионерскими задачами и ориентированная на кочевников, ставила своей целью изложение высоких идей суфизма максимально доступными средствами. Эта школа опиралась на тюркские традиции стихосложения, отсюда – своеобразие ритма, поэтической строфы, восходящей истоками к буддийским поэтам VIII-X вв. (Чисуя Тутунг, Пратьяя Шири и др.) и продолженной Йасави и Кул Гали⁷⁰. Вторая развивалась под непосредственным воздействием школы персидского мистицизма. Эта поэзия более элитарна и утонченна, более интеллектуальна, рассчитана на круг посвященных, способных распознать скрытый смысл эротической символики. Поэты, в чьем творчестве доминировало персидское начало, опирались в основном на метрику персидского стихосложения – *'аруд*. Линия эта отчетливо прослеживается в творчестве Хорезми, Кутба⁷¹.

Поскольку становление тюркской литературы Волго-Уральского региона изначально было тесно связано с суфизмом, то и все многообразие проникавших с Востока тем, идей разрабатывалось в контексте суфийского мировоззрения. Начиная с того времени и вплоть до середины XIX в. татарская поэзия развивалась в русле суфизма, что в целом характерно для всего исламского мира, суфийская символика, образы и мотивы пронизывают всю персоязычную и, в несколько меньшей степени, арабскую поэзию. Но подобно тому как невозможно однозначно определить учение суфизма, не приходится говорить и о едином характере суфийской поэзии. Гибкость и

⁷⁰ Усманов Х. Тюркский стих в средние века. – Казань: Изд-во КГУ, 1987. – С. 44.

⁷¹ Там же С. 95-98.

открытость посторонним влияниям сделали суфизм крайне неоднородным течением, для которого характерно разнообразие школ, учений, порой даже противоречащих друг другу. Различные концепции суфизма, разрабатываемые в сферах *'илм* и *адаб*, получили отражение в теоретических трактатах и поэтических произведениях, которые в большом количестве проникали извне и создавались на территории самого Поволжья.

Поволжье не было свидетелем бурной эпохи раннего ислама, не участвовало в разработке догматики и права, в нем не наблюдалось борьбы различных идейно-политических группировок. Официальный ислам, пришедший из Средней Азии, имел конкретный облик, оформленную систему правовых норм и принципов, готовую догматику. Однако мусульмане Поволжья застали фазу становления суфизма, еще до сложения структуры тарикатов, и имели возможность не только более свободного выбора, но и непосредственного участия в разработке этого учения. Широкое распространение ислама в его суфийской интерпретации, происходившее благодаря деятельности тариката йасавия, заложило основы суфийской традиции Поволжья с характерным для нее «умеренным» джунайдовским оттенком. Сложившаяся в X-XIII вв. ориентация на Среднюю Азию, прежде всего на Мавераннахр, в области официального образования, науки, литературы, искусства, наряду с активной деятельностью тариката йасавия, определили специфику культурного развития Поволжья. Заметное усиление позиций суфийских братств и учения суфизма, в целом характерное для той эпохи, отразилось и на характере контактов – одним из главных связующих звеньев между мусульманскими народами выступали тарикаты.

Вопросы к параграфу:

1. Когда и как происходило знакомство болгар с исламом?
2. Чем, по вашему мнению, был обусловлен выбор определенного мазхаба?
3. С какими научными центрами на Востоке поддерживали контакты мусульмане Волжской Булгарии?

4. В чем, по вашему мнению, заключается специфика исламизации Поволжья?
5. Какие отрасли мусульманских наук были развиты в болгарскую эпоху? Назовите имена известных мыслителей того периода.
6. Каковы характерные особенности развития литературной традиции на мусульманском Востоке?
7. Какие идейные течения проникали в Поволжье и получили отражение в литературе?

Источники и литература:

1. Бартольд В. В. 12 лекций по культуре мусульманских народов Средней Азии // Бартольд В. В. Сочинения в 9-ти т. – Т. 5. – М.: Наука, 1965. – С.19-194.
2. Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература // Бертельс Е. Э. Избранные труды. / Отв. ред. И. С. Брагинский. Вступ. статья А. Н. Болдырева. – Т. 3. – М.: Наука, 1965.
3. Ганиева Р. К. Восточный Ренессанс и поэт Кул Гали. – Казань: Изд-во Казан. Ун-та, 1988.
4. Кныш А. Д. Суфизм // Ислам. Историографические очерки. – М.: Наука, 1991. – С. 109-208.
5. Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991.
6. Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131-1153). / Публикация О. Г. Большакова и А. Л. Монгайта. – М.: Наука, 1971.
7. Путешествие Ахмеда Ибн Фадлана на реку Итиль и принятие в Болгарии ислама // На стыке континентов и цивилизаций... (Из опыта образования и распада империй X – XVI вв.) – М.: Инсан, 1996. – С.12-72.
8. Халиков А. Х. Татарский народ и его предки.- Казань, 1989.
9. Бакырган китабы: XII-XVIII йөз төрки-татар шагыйрьләре әсәрләре. Текстны әзерләуче, искәртмәләр язучы Ф. Яхин. – Казан: Тат. кит. нәшр., 2000.

10. Мәржани Шиһабеддин. Мөстафадел-эхбар фи эхвали Казан вә Болгар. (Казан һәм Болгар хәлләре турында файдаланылган хәбәрләр)/ Кыскартып төзелде. – Казан, 1989.
11. Таһиржанов Г. К. Тарихтан – әдәбиятка. – Казан: Тат кит. нәшр., 1979.
12. Татар поэзиясе антологиясе / 2 томда; Төз. Г. Рәхим. – 1 китап – Казан, 1992.
13. Köprülü F. Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. – Ankara: Diyanet Yay., 1984

§4. Развитие религиозной мысли в Золотой Орде и Казанском ханстве

В 1236 г. Волжская Булгария, вслед за Туркестаном, Мавераннахром и Хорезмом (1220-1221), была покорена монгольскими войсками и перестала существовать как самостоятельное государство. Ее территория вошла в состав вновь созданной монгольской империи. Золотая Орда (или иначе «Улус Джучи») включала в себя огромную территорию, границы которой простирались от предгорий Алтая на востоке до низовий Дуная на западе, и от Булгара на севере до Дербента на юге. Несмотря на то, что монгольское завоевание первоначально повлекло за собой утрату исламом положения господствующей религии на захваченной территории, в целом оно не изменило динамики развития культуры покоренных народов, носившей специфически мусульманский характер. Монгольские правители, в начале своего владычества в основном шаманисты-язычники или христиане, следуя Ясе Чингисхана, отличались известной веротерпимостью. На данном историческом этапе взаимоотношения Поволжья с мусульманским Востоком приобретают новый характер. Хорезм и Поволжье входят в состав государства Джучидов, что во многом предопределило общность направления развития культуры, тогда как Мавераннахр становится частью Улуса Чагатая, Иран, Азербайджан и Ирак – улуса Хулагу. В Золотой орде сложилась уникальная синкретичная культура, вобравшая в себя традиции кочевой степи и оседлых цивилизаций Хорезма и Волжской Булгарии. Кроме того, в результате объединения в едином государстве разрозненных западно-тюркских племен, проживавших на территории Крыма, Северного Кавказа, Поволжья, Приуралья, Хорезма, здесь возникли благоприятные условия для формирования общетюркского литературного языка – койне.

В первые годы после завоевания Булгара здесь располагалась ставка хана Бату (1227-1255). Уже к середине XIII в. Булгар восстанавливается и превращается в важнейший город, один из культурных центров нового государства. Как отмечал Г.Федоров-Давыдов, из Булгара «исходил мощный импульс, приведший к распространению в Зо-

лотой Орде ислама»⁷². В силу того что подавляющая часть коренного населения земель Улуса Джучи (Поволжье, Северный Кавказ, Хорезм) исповедовала ислам, мусульманское купечество не сдавало своих позиций и продолжало играть важную роль в экономической жизни государства. Эти факторы способствовали тому, что ислам в конечном итоге сумел сохранить свое доминирующее положение.

С именем хана Берке (1257-1266) связано начало обращения в ислам золотоордынских ханов и монгольской аристократии. Согласно источникам, Берке принял ислам в 40-х гг. XIII в., еще будучи царевичем, до прихода к власти, и произошло это в Бухаре, под влиянием шейха Сайфаддина Бахарзи. При Берке в широких масштабах велось строительство, был основан новый город, получивший название Сарай-Берке или Сарай ал-Джадид (Новый Сарай)⁷³, куда впоследствии, при хане Узбеке, была перенесена столица. В эти годы в Булгаре возводится соборная мечеть – первая постройка такого типа в Улусе Джучи, ставшая эталоном для строительства мечетей в других городах – Крыму⁷⁴, Бельджамине⁷⁵. Булгар и окрестности бывшей столицы начинают превращаться в места паломничества. В последней четверти XIII в. рядом с мечетью-джами в городе воздвигаются два мавзолея, на горе Балынгуз появляются мечеть и мавзолей. В Булгаре в годы правления Берке впервые в Золотой Орде начинается чеканка монет. Таким образом, Поволжье занимает ведущее положение в новом государстве.

В тот же период правления Берке начинается затяжная война с правителями Ирана из династии Хулагу, длившаяся с переменным успехом и перерывами в течение почти ста лет. К тому времени в Египте к власти приходят гвардейцы-мамлюки – турки по происхождению, выходцы из Поволжья и Кавказа, правившие Египтом, а затем и Сирией с 1250 по 1517 гг. Противостояние с Хулагуидами привело к союзу золотоордынских ханов с мамлюкскими султанами и,

⁷² Федоров-Давыдов Г.А. Введение // Город Булгар. Очерки истории и культуры. – М.: Наука, 1987. – С.6.

⁷³ Его развалины находятся вблизи нынешнего пос. Ленинск Волгоградской обл.

⁷⁴ Административный центр Крымского Улуса, в настоящее время Старый Крым, в 25 км. от Феодосии.

⁷⁵ На левом берегу Волги, в месте наибольшего сближения Волги и Дона.

как следствие, к усилению взаимосвязей двух регионов. Окончательное утверждение ислама в качестве государственной религии произошло при хане Узбеке (1312-1342). В годы его правления Золотая Орда достигла пика своего могущества и ислам окончательно утвердился в доме Джучидов.

Перемещение политического центра в низовья Волги (сначала в т.н. Старый Сарай (Сарай-Бату), затем в Новый – ал-Джадид (Сарай-Берке)) не препятствовало росту Булгара. При Узбеке здесь наблюдается стремительное развитие ремесел, внешней и внутренней торговли, в первую очередь со странами Востока, о чем свидетельствуют найденные при раскопках монеты из Ирана, Хорезма, Кавказа, Крыма, Индии. Большая роль в морской и сухопутной торговле принадлежала городу Хаджи-Тархан (Астрахань), расположенному в устье Волги. В XIV в. этот крупный торговый центр связывал Поволжье с Ираном, Средней Азией, Кавказом. Караваны, груженные китайскими зеркалами и фарфором, керамикой из Ирана и Египта, индийским шелком и афганскими самоцветами, помимо всей этой клади везли в Булгар самое ценное – книги, идеи, мысли...

Своеобразие культурной и духовной атмосферы основанного монголами государства складывалось во многом под влиянием контактов со странами Востока. Правители-мусульмане, стремясь превратить Сарай по примеру Каира и Багдада в традиционный исламский культурный центр, покровительствовали ученым и поэтам. Здесь, в окружении ханов, находились такие известные лица, как знаменитый богослов Са'даддин ат-Тафтазани (ум.1390) – представитель позднего калама, непререкаемый авторитет последующих столетий, чьи схоластические штудии перечитывались поколениями шакирдов; ученый, поэт Усам Ибн ал-Малик ал-Маргинани (ум.1411); ханафитский правовед Хафизаддин Мухаммад ал-Хорезми, известный как Ибн ал-Баззас (ум.1414) – автор популярного сборника фетв «Фатава», который учился и жил, помимо прочих городов, также и в Булгаре. В Сарае останавливался выдающийся историк, путешественник Ибн Арабшах (ум.1451)⁷⁶. Известный богослов Масуд Камаледдин

⁷⁶ Мэржани Ш. Местафадел... Б. 148.

Худжанди (ум.1395) после взятия Тебриза был доставлен в Сарай и четыре года провел здесь при дворе хана Токтамыша⁷⁷.

В этот период на территории Золотой Орды сооружается множество завий, представлявших собой одновременно и дарвишскую обитель, и странноприимный дом, где бесплатно кормили путников. Большинство из них примыкало к мазарам – гробницам святых. «При выезде из Хорезма находится завийа, построенная на могиле шейха Наджмаддина ал-Кубра, одного из величайших праведников, – пишет арабский путешественник Ибн Баттута. – Там готовят угощение для приезжающих и отъезжающих... Рядом расположена еще одна завийа, шейхом которой является благочестивый муджавир Джалаладдин ас-Самарканди, один из величайших праведников. Он угостил нас у себя. За городом также имеется гробница ученого имама Абу-ль-Касима Махмуда б. Умара аз-Замахшари, над которой возведен мавзолей».

Период Золотой Орды завершился торжеством ислама, который приобрел статус господствующей религии всего региона. «Роль суфизма здесь была очень значительной, – отмечает Дж. Тримингэм, – но не в качестве пути мистического познания, а благодаря святым, наделенным сверхъестественной силой, проявлявшейся даже после их смерти, исходившей от гробниц, многие из которых были воздвигнуты монгольскими правителями. Примечательно, что два первых монгольских правителя, принявших ислам, – Берке в Золотой Орде и Газан в Тебризе – предпочли найти суфийского, а не суннитского алима, перед которым они могли бы публично заявить о своей приверженности исламу... Средняя Азия была страной миссионеров, и странствующие дервиши здесь пользовались огромным влиянием»⁷⁸.

Шейх Бадраддин Ибрахим (сын вышеупомянутого Са'даддина ал-Хамави), обративший в ислам в 1295 г. иранского правителя Газана, и бухарский шейх Сайфаддин Бахарзи (ум.1261), приобщивший к исламу хана Берке, принадлежали к одному и тому же тарикату кубравия.

⁷⁷ Фәхредин Ризаэддин. Асар. – 2 ж. – Оренбург: Типография Г. И. Каримова, 1901. – Б. 26.

⁷⁸ Тримингэм Дж. Суфийские ордены... С.81-82.

В отличие от Берке, хан Узбек выбрал духовным отцом представителя другого братства – йасавия, им стал Сайид-Ата. На своеобразии взаимоотношений хана и шейха в ордынском государстве обратил внимание Ибн Баттута (1304-1377). Он сообщает о своем посещении в Сарае шейха Ну‘мана ал-Хорезми, владевшего собственной обителью. «Хан Узбек навещает его каждую пятницу. Шейх не выходит, чтобы встретить хана и не встает при виде его. Хан в его присутствии ведет себя сдержанно, беседует с ним ласково, выказывая покорность. Однако шейх особо не обращает на это внимания. Отношение же его к бедным людям совершенно иное, говорит с ними открыто, оказывает им уважение», – отмечал путешественник⁷⁹. В Сарайчике⁸⁰ он также посетил завию местного подвижника – одного из тюркских «Ата».

Ибн Баттута описывает, как по пути к ставке хана в Маджире (окрестности современного г. Пятигорска) он познакомился с шейхом Мухаммадом ал-Батаихи, последователем Ахмада ар-Рифаи (1106-1182). В окружении шейха путешественник заметил представителей самых разных национальностей: арабов, персов, тюрков, греков, всего около семидесяти человек⁸¹. Обращает на себя внимание то, что рифаия, которая считается одним из «материнских» братств (по мнению исследователей – возможно даже самым ранним братством, признанным еще при жизни своего основателя), почти не имела ответвлений и вскоре перестала существовать, и потому факт ее присутствия в Золотой Орде представляет особый интерес.

Таким образом, к XIV в. на территории Золотой Орды функционировало несколько тарикатов и можно утверждать, что суфизм в ордынском государстве прочно утвердил свои позиции, превратившись в своеобразную форму «ортодоксии», с которой вынуждены были считаться даже сами ордынские правители.

Доминирующее положение суфизма отразилось и на характере

⁷⁹ Фәхрединев, 1993, б.115-116.

⁸⁰ (Малый Сарай, его развалины находятся в 1,5 км. от совр. пос. Сарайчик, г. Гурьев, Казахстан)

⁸¹ Фәхрединев, там же, б. 97-98.

литературы того периода. В XIV в., тогда как в литературной жизни основных тюркоязычных государств Центральной и Малой Азии продолжает господствовать фарси, в Золотой Орде литература на тюрки интенсивно развивается и достигает стадии своего подлинного расцвета. Развитие это происходит в условиях непрерывного взаимодействия с этими регионами, под непосредственным влиянием персидской классической поэзии, хорошо известной и почитаемой в Поволжье. Поэзия эта воспринималась как общее наследие мусульманских народов, а достаточно высокий уровень владения персидским языком в кругах интеллектуальной элиты не оставлял препятствий в ее распространении. Фирдоуси, Аттар, Хайям и другие поэты читались в оригинале, о чем свидетельствуют многочисленные списки их сочинений, найденные на территории Поволжья и Приуралья.

Тем не менее, придворная литература развивалась на языке коренного населения. В XIV в. в Золотой Орде жило множество поэтов, писавших на тюрки (языке, наиболее близком к современному татарскому). Здесь были созданы такие произведения, как «Кисас ал-анбийя» (Сказания о пророках) Рабгузи (1311), «Хосров и Ширин» Кутба (1341), «Махаббат-намэ» (Книга о любви) Хорезми (1353), «Нахдж ал-Фарadis» («Путь в райские сады») Махмуда ал-Булгари (1357), «Джумджума-и султан» Хусам Катиба (1369), на основе которого в 1908 г. Габдулла Тукай напишет знаменитую поэму «Кисекбаш» («Отрубленная голова»). Большинство этих произведений – назиры – подражания произведениям персидских поэтов. Так, «Махаббат-намэ» Хорезми была написана под влиянием «Рух ал-ашикин» («Дух влюбленных») и «Мантык ал-ушшак» («Логика страстей») Амира Хосрова; сюжет «Джумджума-и султан» Хусам Катиба заимствован у великого мистика Фаридаддина Аттара (ум.1220); «Гюлистан би-т-тюрки» Сайфа Сарай (1321-1396) – подражание «Гюлистану» Саади (1203-1292). Кутб, вдохновленный поэмой Низами, создал свой творческий вариант «Хосрова и Ширин». В его творчестве нашло своеобразное отражение учение известного мистика Ибн Араби (1165-1240) о единстве бытия (вахдат ал-вуджуд).

Поэма «Хосров и Ширин» создавалась в сложный период смут и междоусобиц, раздиравших некогда могучую Золотую Орду. Историческая реальность отразилась и в тональности поэмы – светлое, радостное мироощущение человека, влюбленного в земную жизнь во всех ее проявлениях, сочетается с раздумьями о бренности, проходящем характере всего сущего, беспомощности человеческого разума в познании тайн бытия. Через понимание Любви как универсального принципа Бытия, проявления Божественного Кутб, вслед за Низами, стремится объяснить взаимоотношения Бога и человека, связь всех явлений, мир земной и небесный, явное и тайное. Сотворение сущего, идея первичности Творца и множественности его проявлений в физическом мире трактуется в поэме в духе неоплатонической теории эманации с помощью символики света:

*Свет, который ты видишь во всех свечах,
Дает Его единству свидетельства.*

Рациональное познание, согласно Кутбу, – это лишь первая ступень в познании мира, высшая же ступень заключается в мистическом постижении сути всех явлений, тайны творения и самого Творца. Исходя из суфийских представлений о связи Творца и его творений, познание собственного духовного мира является единственным путем к познанию Бога. И путеводной нитью на этой ступени познания является взаимная любовь Творца и его творений – универсальный Закон жизни, пронизывающий все Бытие.

Михраб небес – это Любовь, пойми это...

Любовью жива наша Вселенная.

Не было бы Любви – не было бы и человека,

И если моя душа нашла счастье в Любви – знаю,

Душу отдал земле – получил взамен Любовь.

Три основных персонажа поэмы – Хосров, Ширин и Фархад, символизируют три степени совершенства личности на пути к постижению божественной Истины. Любовь Хосрова к Ширин (в начале поэмы) представляет собой самую низшую ступень любви, где доминирует чувственность (соответствует стремлению к земным благам, удовольствиям). Любовь Фархада к Ширин абсолютно лишена низ-

менного начала, бескорытна и жертвенна, это высший тип любви – божественной (соответствует любви суфия, отринувшего все земное на пути познания Истины). Любовь Ширин к Хосрову – соединение любви земной и небесной, символизирующая гармонизацию двух планов человеческого бытия – духовного и физического.

Истоки этой концепции восходят к учению Ибн Араби (1165-1240) о трех типах любви: низшей – природной, высшей – божественной и промежуточной – духовной. Сходная идея присутствует и у Джалаладдина Руми (1207-1273), писавшего о трех типах существ: ангелах, лишенных страстей, животных, живущих инстинктами, и людях, в которых совмещаются духовность и страсти⁸². Творчество Кутба, продолжившее традиции персоязычной суфийской поэзии Низами, Руми, пронизанное идеями Ибн Араби, свидетельствует о высоком уровне золотоордынской культуры, развивавшейся в тесном контакте с культурой общемусульманской.

В золотоордынский период, в отличие от болгарского, Поволжье поддерживало более тесные связи с Хорезмом, при этом во взаимоотношениях между регионами наблюдалась обратная тенденция – на этот раз именно Поволжье притягивает к себе интеллектуальные силы новой державы, по сути, берет на себя роль хранилища тюркоязычной литературной традиции. Исторические катаклизмы – нашествие Тимура и распад Золотой Орды – нарушили этот процесс, в этот период тюркские литераторы были вынуждены искать прибежища у мамлюкских правителей Египта.

Еще во второй половине XII в. Золотая Орда налаживает тесные дипломатические, политические и культурные взаимоотношения с Египтом. Мамлюкские султаны, в большинстве своем кипчаки по происхождению, старались установить связи со своей исторической родиной и всячески покровительствовали деятелям культуры своего народа. Многие представители тюркской литературы по тем или иным причинам покидали Золотую Орду и находили приют у берегов Нила. В 1394 г. в Египте выходец из Золотой Орды Сайф Сарай (1321-1396) создает дастан «Сухейль ва Гюльдурсун» – классиче-

⁸² Очерки истории....С. 61-67.

скую историю двух влюбленных, примечательную известной метафорой: кружение вокруг возлюбленного поэт сравнивает с кружением Земли вокруг Солнца, факт обыденный для мусульманского сознания средневековья и совершенно неприемлемый для докоперниковской Европы.

Другое свое произведение – антологию «Гюлистан би-т-тюрки» – Сайф Сараи создал под впечатлением знаменитого произведения Саади «Гюлистан». Произведение, проникнутое суфийской символикой, отличается философская глубина и тонкий лиризм. Раздумья поэта о смысле бытия, цели человеческой жизни, взаимоотношениях Творца и мира перемежаются традиционными назиданиями, а также иллюстрируются примерами из разнообразных притч.

Ай нечэлэрни керүптүр бу жиһан

О, скольких видел этот мир,

Ай нечэлэрдэн дагы артып калыр

И после скольких он еще останется.

Сэн алардан алмасаң гибрэт бу көн

Если ты сегодня не научишься на их примере,

Тан белэн сәндән болар гибрэт алыр.

На рассвете они научатся на твоём.

«Нахдж ал-фарадис» («Путь в райские сады») Махмуда Булгари представляет собой яркий образец дидактической литературы, несущий на себе отпечаток влияния известного труда ал-Газали «Ихйа улум ад-дин» («Воскрешение наук о вере»). Сочинение состоит из четырех книг, по десять глав каждая. Первые две книги посвящены прославлению Пророка, членов его семьи, четырех праведных халифов, основателей четырех мазхабов. В последующих книгах рассматриваются традиционные обязанности мусульманина, при этом одно из первых мест отводится стремлению к знанию, которое должно включать в себя как религиозные науки, так и овладение ремеслами. Далее подробно рассказывается о людских добродетелях и пороках, поступках и нравственных качествах, приближающих к Богу (таких как терпеливость, трудолюбие, умеренность и др.) либо отдаляющих от Него (лживость, клевета, зависть, пьянство и др.). Повествование

автора ведется в увлекательной художественно-образной форме, сопровождается притчами, высказываниями суфийских авторитетов. В понимании Махмуда Булгари высший смысл праведной жизни заключается в том, чтобы, с чистой совестью перейдя в мир вечности, человек смог обрести там райское блаженство. Таким образом, через прославление нравственных достоинств, обличение пороков, автор пытался указать своему читателю путь к вечному спасению.

Во второй половине XIV в., в условиях общей политической нестабильности, постоянных переворотов в Золотой Орде, наступает перелом во взаимоотношениях со Средней Азией. В 1370 г. Мавераннахр становится центром огромной империи Тимура (1336-1405), включавшей в себя территории Хорезма, Закавказья, Малой Азии, Ирана, Ирака, Афганистана, Северной Индии. Столицей новой империи был избран Самарканд. Завоевательные походы Тимура, превращавшие цветущие города в груды развалин и пепла, известны своей жестокостью. Поволжье не избежало общей печальной участи: в 1395 г. Сарай был стерт с лица земли, жизнь была сохранена лишь мастерам и ученым, которых отправляли в Мавераннахр. Самарканд, по воле Тимура, должен был стать первым городом мира, затмевая своим блеском и величием все другие столицы, и для осуществления этой цели он не жалел средств. С невиданным до того времени размахом в Самарканде велось сооружение мечетей, медресе, мавзолеев, прокладывались дороги и каналы, воздвигались мосты, ирригационные сооружения. То, что в строительстве, кроме местных мастеров, принимали участие ремесленники и архитекторы – выходцы из разных концов завоеванных земель, дало свои результаты. Благодаря слиянию многих художественных направлений, синтезу методов отдельных школ, были достигнуты оригинальность и неповторимость, отличающие тимуридское искусство. С этого времени в Средней Азии началась эпоха т. н. «Возрождения» Тимуридов, проявившегося в различных сферах – науке, литературе, художественном творчестве. Высокого уровня достигло развитие научного знания, в особенности точных и естественных наук, при внуке Тимура, знаменитом Улугбеке (1394-1449). Так, усилиями Тимура век-

тор развития мусульманской культуры из Багдада и Каира был перемещен в Мавераннахр.

Золотая Орда, обессиленная чередой смут и междоусобиц, эпидемией чумы, окончательно рухнула под ударами Тимура. Во второй половине XIVв. некогда мощная империя раскололась на ряд самостоятельных государств: Казанское, Крымское, Астраханское и другие ханства. Столицей нового государства, возникшего на территории Среднего Поволжья, преемницей древнего Булгара, стала Казань.

Связи Поволжья со Средней Азией, некогда нарушенные походами Тимура, со временем восстановились. В результате длительного периода контактов между двумя регионами сложилось тесное взаимодействие в области духовной культуры. Опыт совместной государственности, общность учений правовой школы и догматики (ханафитский мазхаб и школа Матуриды, утвердившиеся в обоих регионах) благоприятствовали этому процессу. Все это обусловило наличие многих сходных черт и во внутренней жизни общества, и в его социальной структуре. Так, в Поволжье той эпохи, так же как и в Мавераннахре, большим почетом пользовались потомки пророка Мухаммада – *сеиды*. Значимое положение продолжали занимать в Казанском ханстве шейхи тариката йасавия. Известно, что один из них, Фейзулла-эфенди, был родом из Бухары⁸³. По свидетельству Марджани, в Кермине (между Бухарой и Самаркандом) в годы его пребывания сохранилась могила шейха Касима ибн Ибрахима ал-Казани (ум.1590), все еще почитаемая местными жителями⁸⁴.

После распада Орды дальнейшее распространение суфизма на бывшей ее территории продолжалось во многом благодаря активной деятельности братств, оказывавших влияние на многие сферы жизни средневекового общества. Братство кубравия со временем полностью исчезло с территории Волго-Уральского края, йасавия, хотя и продолжало функционировать, но в очень незначительных масштабах. На первый план выдвинулся другой тарикат – накшбандия.

⁸³ Худяков М. Очерки по истории Казанского ханства. – М.: Инсан, 1991. С. 198.

⁸⁴ Марджани Ш. Мөстафадел... С. 146.

Местом его появления была Бухара, временем – бурная эпоха Тимура. Основатель тариката, чеканщик (накшбанд) Бахааддин (1318-1389), чье ремесло и дало название тарикату, зарабатывал на жизнь своим трудом, проповедовал довольство малым, отказ от стяжательства, добровольную бедность. Накшбанд порицал показную набожность и обрядность – сорокадневные посты, бродяжничество, публичные радения с музыкой, громкий зикр. В основу его учения были положены: строгое следование сунне Пророка, образу жизни его сподвижников и выполнение всех предписаний шариата.

Со временем обители накшбандия появились во всех крупных городах Мавераннахра. Поскольку учение это отрицало аскетизм и не требовало длительного удаления от мира, то члены братства внешне ничем не отличались от остального населения. Тарикат в XV в. пользовался большим авторитетом среди ремесленников в Мавераннахре и Хорасане.

Тарикат накшбандия, возможно впервые в истории суфизма, отказался от пассивной созерцательности, инертности, удаленности от мирской жизни, присущих отдельным направлениям этого учения. Осудив отшельничество и бездействие, он выдвинул новое понимание служения: «Даст ба кор о дил ба ёр» («Руки – труду, сердце – Другу (т. е. Богу)»). Тем самым тарикат призывал к активной мирской деятельности и труду – земледелию, ремеслу, торговле.

Вершины своего политического и экономического влияния в Средней Азии накшбандия достигла при знаменитом Ходже Убайдаллахе Ахраре (1404-1490). «Хазрат-и ишан» пользовался огромным уважением как простых людей, так и удельных правителей, потомков Тимура. Среди его почитателей были такие выдающиеся личности, как Захираддин Бабур (1483-1530), основатель государства Великих Моголов (1526-1761), потомок Тимура, полководец и поэт, Абдуррахман Джами (1414-1492), Алишер Навои (1441-1501). Ходжа Ахрар, а затем его преемник Махдум-и А'зам (1464-1542) разработали своеобразную доктрину влияния духовных наставников на власть. «Чтобы исполнять свою духовную миссию в мире, необходимо пользоваться политической властью», – этот девиз Ходжи

Ахрара, по мнению О.Акимушкина, определил всю дальнейшую социально-политическую (вне зависимости от региона) активность накшбандии»⁸⁵. Появление тариката в Поволжье, по-видимому, следует относить к середине XV в., к периоду Казанского ханства. Известно имя Мухаммад Амина Булгари, умершего в 1496 г. в Тебризе, он был мюридом Ходжи Ахрара.

К концу XV в. усилились давно сложившиеся связи, шел интенсивный процесс взаимовлияния персо – и тюркоязычных литератур. Множество фактов свидетельствует о том, что тюркоязычная литература Средней Азии, формировавшаяся в эпоху Тимуридов, была не только знакома с более развитой литературной традицией Поволжья, но и использовала ее богатый опыт. Так, например, Мир-Хайдар Хорезми (к. XIV-нач. XV вв.), работая в 1409-1414 гг. над поэмой «Махзан ал-асрар» («Сокровищница тайн») – подражанием Низами, многое заимствовал у Кутба. «Раунак ал-ислам» («Блеск ислама») Вафаи (1464-65) также близок по языку и стилю к поэзии Кутба. Дурбек в Балхе в 1409 г., вслед за Кул Гали, создал свой вариант поэмы «Йусуф и Зулейха» на языке тюрки. В следующем, XVI столетии, влияние сильной среднеазиатской школы в свою очередь обнаруживается в литературе Поволжья.

Развиваясь, тюркоязычная литература все более укрепляла свои позиции при дворе Шейбанидов и других среднеазиатских правителей и достигла блестящего расцвета в творчестве Алишера Навои (1441-1501). Соблюдая заветы Ходжи Ахрара «защищать шариат во дворцах султанов», Навои не ограничивался поэтическим поприщем и служил в придворной администрации правителя Герата тимурида Хусайна Байкары (1469-1506). Он финансировал строительство мечетей, медресе, суфийских обителей, постоянных дворов, широко известно его меценатство, покровительством Навои пользовались молодые поэты, искусные ремесленники, каллиграфы, среди них – знаменитый художник-миниатюрист Кемаледдин Бехзад. В мемуарах Бабура имеется интересное сообщение – об отправке Хусайном Байкарой казанскому правителю Мухаммад Амину (ум. 1518)

⁸⁵ ИЭС, с. 187.

по его просьбе художников, музыкантов, певцов и книг. Так или иначе, отблеск лучей «Тимуридского Ренессанса» достигал Казани, более того, его живительная сила дала здесь новый импульс литературному творчеству. Произведения Мухаммедьяра (2-ая пол. XVI в.) – самого выдающегося поэта казанского периода – исследователи рассматривают как продолжение традиции Джами и Навои.

Сначала вынужденный, а позднее вполне естественный приток творческих сил из разных регионов в Мавераннахр, последовавшая затем эпоха Тимуридского Возрождения в Средней Азии имели большое значение для истории обоих регионов. Именно в этот период были заложены основы системы обучения, программы медресе, установлен комплекс учебных пособий, остававшиеся неизменными почти четыре века. Зародившийся в те годы тарикат накшбандия, продолжая линию умеренного суфизма с его акцентом на строгое соблюдение шариата, проникает из Средней Азии в Поволжье. Проповедуемые им идеи социальной активности находили отображение в литературе, играли важную роль в духовной, интеллектуальной жизни обоих народов. В Казанском ханстве, преемственно поддерживавшем официальные дипломатические отношения с Самаркандом и Гератом, на фоне усиления крымско-турецкой ориентации во внешней политике литературная жизнь продолжала развиваться, опираясь на достижения среднеазиатской школы, что иллюстрирует творчество Мухаммедьяра. До наших дней дошли его поэмы «Тухфа-и мардан» («Дары мужей», 1540) и «Нур-и судур» («Сияние сердец», 1542). Подобно Навои и Джами, в творчестве поэта также отчетливо проступают суфийские мотивы. Мухаммедьяр видит главную цель своих произведений в исправлении нравов, совершенствовании личности, что, по его мнению, позволяет приблизиться к Богу. В поэме «Нур-и судур» на передний план выдвигается идея справедливости как универсальный ключ для решения общественных проблем. Вслед за Джами, Мухаммедьяр утверждал приоритет справедливости над всеми остальными добродетелями:

Көфер берлэ мэмлэкэт булмас хэраб

Неверие не разрушит государства

Золым берлэ йыкылуур улус йөдөб

Деспотизм развалит страну.

Көфер вэ кяфир нэфсэна кылуур зийан

Неверный и неверующий вредят своей душе

Золым берлэ булуур ил хале йаман

Деспотизм же навредит (всей) стране.

Поэт настойчиво проводит мысль о приоритете справедливости над благочестием, совершением поклонения:

Үзгэлэргэ тигмэс андин һич өлүш

Не принесут никакой пользы окружающим

Нэчэ кем кылса гибадэт ул үкүш.

Бесчисленные молитвы одного (человека).

Гадел кылса падишаһ бер дэм, ишет,

Но знай, миг справедливости падишаха,

Ил-улус гәдел берлэ табса мәшият,

Который принесет стране облегчение,

Барчәга өлүш тигэр андин тәмам

Принесет пользу каждому,

Кылуур аның илэ рахэт хасс-у гам

Даст благоденствие всем – знати и черни.

Справедливость в понимании поэта – не только условие благоденствия государства, это божественное качество, универсальный закон, который проявляется в устройстве всего мироздания.

Гадел берлэ бу жәһан мәгмур ирүр

Справедливостью упорядочена Вселенная

Гадел берлэ уш жәһан пор нур ирүр

Справедливостью она освещена.

За категорией справедливости следуют милосердие, щедрость, скромность, *газават* (война во имя защиты веры), терпение, верность слову, правдивость, великодушие. Каждой из них посвящена отдельная глава, в которой воспевается данное качество, что иллюстрируется при помощи короткого рассказа (хикаята). То, что в одном ряду

с такими суфийскими добродетелями, как скромность, терпение упоминается «газават» далеко не случайно. Призыв к защите веры был весьма актуален в тот сложный период, который переживало Казанское ханство, что и нашло своеобразное отражение в творчестве Мухаммедьяра.

В «Тухфа-и мардан» поэт прославляет такие добродетели, как искренность, честность, душевная прямота, подвергает порицанию человеческие пороки – корысть, зависть, лицемерие, жестокость. В рассказах о нелегких судьбах простых людей поэт проводит суфийские идеи безропотного принятия своей судьбы, терпеливой стойкости в жизненных испытаниях. Пройдя сквозь череду страданий, выдержав их, герои Мухаммедьяра обретают в конце заслуженную награду. Средство от сомнений, уныния, лекарство для исцеления душевных мук поэт видит в совершении добра, помощи ближним:

Кем кулундин килгэнчә кыл йахшылык,

По мере сил твори добро,

Сәңа бер көн тәки килгэй йахшылык.

Однажды оно возвратится к тебе добром.

Богдайдур тиб илгә сатмагыл саман,

Не продавай стране мусор под видом пшеницы,

Йаманлыкка – йаманлык килүр һаман.

Зло всегда обернется злом.

Размышления поэта о неотвратимости судьбы, бренности человеческой жизни в то же время проникнуты верой в божественное милосердие, в конечное торжество справедливости.

Мечта Мухаммедьяра об идеальном правителе, способном обеспечить спокойствие и процветание страны, оказалась очередной утопией. Держава, основанная Улуг Мухаммедом, была недолговечной, его преемники, превосходившие друг друга в политической бездарности, не сумели отстоять ее независимости. Поворотным рубежом национальной истории стало падение Казанского ханства в 1552 г., с которого начинается колониальная эпоха в жизни татарского народа.

Вопросы и задания к параграфу:

1. Какие тарикаты функционировали на территории Золотой Орды? Какова была их роль в процессе ее исламизации?
2. С какими регионами исламского мира поддерживались культурные связи в период Золотой Орды и Казанского ханства?
3. Каковы характерные особенности развития литературы золотоордынского периода?
4. Какая суфийская концепция нашла отражение в творчестве Кутба?
5. В чем вы видите отличительную особенность накшбандия в сравнении с другими тарикатами?
6. Творчество каких восточных мыслителей оказало влияние на Мухаммедьяра?

Источники и литература:

1. Бартольд В. В. 12 лекций по культуре мусульманских народов Средней Азии // Бартольд В. В. Сочинения в 9-ти т. – Т. 5. – М.: Наука, 1965. – С.19-194.
2. Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература // Бертельс Е. Э. Избранные труды. / Отв. ред. И. С. Брагинский. Вступ. статья А. Н. Болдырева. – Т. 3. – М.: Наука, 1965.
3. Болдырев А. Н. Еще раз к вопросу о Ходже Ахраре // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М., 1985.
4. Миннегулов Х. Ю. Татарская литература и Восточная классика (Вопросы взаимосвязей и поэтики). – Казань: Изд-во КГУ, 1993.
5. Мухамадиев А. Г. Золотая Орда // Материалы по истории татарского народа. – Казань: Тат. кн. изд-во, 1995.
6. Мөхаммәдьяр. Нуры содур. Поэмалар, шигырьләр. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1997.
7. Образование Золотой Орды. Улус Джучи Великой Монгольской империи (1207-1266). Источники по истории Золотой Орды: от выделения удела Джучи до начала правления первого суверенного хана / Сост., вступ.ст., комм., указатели, подбор ил-

- люстраций и карт М.С.Гатина, Л.Ф.Абзалова, А.Г.Юрченко – Казань: Татар.кн.изд-во, 2008. – 480 с.
8. Очерки истории татарской общественной мысли. – Казань, Тат. кн. изд-во, 2000.
 9. Тамерлан. Эпоха. Личность. Деяния. – М.: Гураш, 1992.
 10. Тримингэм Дж. Суфийские ордены в исламе / Пер. с англ. А.А.Ставиской, под ред. и с предисл. О. Ф. Акимушкина. – М.: Наука, 1989.
 11. ал-Холи Амин. Связи между Нилом и Волгой в XIII-XIV вв. / Сокращенный перевод с арабского. Публикуется с сокращениями по изданию 1962 года. – Казань: Издательство «Иман», 2002. – 49 с.
 12. Худяков М. Очерки по истории Казанского ханства. – М.: Инсан, 1991.

§ 5. Развитие мусульманской мысли после падения Казанского ханства (XVI-XVIII вв.)

С падением Казанского ханства в 1552 г. началась новая эпоха в жизни татарского народа. С этого времени в понимании мусульман Поволжья их страна вышла из категории дар ал-ислам и стала считаться дар ал-харб – территорией войны, землей врагов. В сложившейся обстановке существовало два выхода: либо вести «джихад» – священную освободительную войну, либо переселяться в страны ислама, и оба они были испробованы. Сопротивление первых лет, стоившее многих сил и жертв, не принесло ощутимых результатов и, будучи жестоко подавленным, по сути, обескровило нацию. Спасаясь от массового террора, множество людей переселялось в Приуралье, эмигрировало в Крым, Северный Кавказ, Османскую империю. Со временем, когда ситуация несколько стабилизировалась, часть их вернулась обратно. Между тем религиозный геноцид, возведенный в ранг государственной политики, стал определяющей чертой, характеризующей отношение российского правительства к новым подданным. Периодически повторяющиеся кампании по насильственной христианизации, усилившиеся после выхода Соборного уложения 1649 г., достигли максимальной жесткости в годы правления Петра I и Елизаветы.

За полтора столетия, в результате целенаправленного уничтожения остатков татарской аристократии, общество лишилось не только своего главного потенциала, способного возродить государство, но и главного заказчика и ценителя культуры и искусства, способного их субсидировать. Следствием всего этого стало падение эстетического вкуса, исчезновение стимула к созданию высокохудожественных произведений, снижение их качества, упадок издавна развитых на Востоке рукописной традиции, каллиграфии, книжной миниатюры, ювелирного дела, полное забвение оружейного искусства, отсутствие монументальной архитектуры. Была нарушена присущая странам исламской культуры триада литератур – дивана (ханского двора), текке (дарвишской обители) и простого народа, по сути, произошло смешение последних. Не стало подлинных носите-

лей власти, отпала необходимость в дворцовой поэзии, в официальной историографии, отсюда – отсутствие хвалебных касыд, больших поэм, исторических хроник.

Искушение сохранить свое положение, отрекаясь от веры (исключение из этого правила составляли единицы), стало одним из тяжелейших испытаний, выпавших на долю представителей благородных сословий. Носители голубой крови, отдавшие предпочтение нищете перед ренегатством, оказались в положении «лапотных мурз». Большая часть их, продолжая родовые традиции, стремилась получить законченное мусульманское образование и, обладая несомненным авторитетом в глазах общины, пополняла ряды ‘улама – лиц, обладающих специфическим религиозным знанием.

В связи с религиозными репрессиями, разрушением мечетей и медресе – главных очагов просвещения, получение классического исламского образования в своем отечестве для мусульман Поволжья стало практически недоступным. Единственным выходом в сложившейся ситуации оставалось обучение за пределами русского государства, в странах ислама. Вполне закономерно, что взаимосвязи с этими регионами, контакты с зарубежными единоверцами во многом определяли последующее развитие общественной, богословской мысли Поволжья и Приуралья. В целом можно выделить два направления, служивших каналами проникновения новых течений и идей, – это Дагестан и Средняя Азия (Мавераннахр).

Первоначально мусульмане Поволжья отправлялись на обучение в Дагестан. Вероятно, выбор этот в немалой степени был определен маршрутом передвижения местных купцов: наиболее освоенный ими торговый путь проходил по Волге, вниз по течению, через Хаджи-Тархан (современная Астрахань), откуда казанцы попадали в Закавказье, Иран и Среднюю Азию. Дагестан, за которым укрепилось почетное название Бахр ал-улум (Море наук), в течение всего периода средневековья, вплоть до XVIII в., поддерживал тесные связи с арабским Восточным Средиземноморьем, Йеменом, Ираном. К тому же здесь издавна проживали колонии арабских переселенцев, сохранивших родной язык. Неудивительно, что выпускники медресе,

в которых преподавание велось на арабском (в отличие от Мавераннахра, где обучали на персидском), отличались высоким уровнем владения этим языком. Как отмечают исследователи, еще в XVIII-XIX вв. ученые Йемена восхищались их познаниями и даже просто чистой арабской речью⁸⁶.

Одно из знаменитых медресе Дагестана было основано Мухаммадом ибн Мусой ал-Кудуки (1652-1717) – автором популярных сочинений по грамматике, логике, догматике, многочисленных записей по вопросам фикха⁸⁷. Ал-Кудуки был поборником исламизации быта и правовых обычаев горцев, выступал за уничтожение противоречащих шариату адатов. Медресе его пользовалось большой популярностью на Северном Кавказе, в Поволжье и, соответственно, служило одним из источников распространения подобных идей в этих регионах. В биографических сборниках Ш.Марджани и Р.Фахреддина мы встречаем немало имен выпускников дагестанских медресе. В целом период связей с Дагестаном Р.Фахреддин оценивал как весьма благотворный. Он полагал, что такие популярные книги, как «Шурут ас-салат» («Условия молитвы»), «Та’аллум ас-салат» («Обучение молитве»), принадлежавшие перу дагестанских авторов, были привезены учащимися из этих земель. К тому же казанские беженцы, некогда нашедшие приют в Османской империи, Северном Кавказе, Дагестане, с наступлением некоторого политического затишья возвращались обратно и тоже везли с собой книги. Это была, в основном, литература традиционно-нравоучительного характера: «Устувани», «Анвар ал-‘ашикин», «Алты бармак», «Тарика-и Мухаммадийа» («Путь Мухаммада»). Последняя, имевшая хождение еще и под именем «Пир-колы васыяте», заслуживает особого внимания. Появление

⁸⁶ Бобровников В. О., Сефербеков Р. И. Абу Муслим у мусульман Восточного Кавказа 154-214/Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Сост. С.Н. Абашин, В.О. Бобровников. – М. : Вост. лит., 2003. – С. 194.

⁸⁷ Известно также, что он много путешествовал, побывал в Египте, Южной Аравии. В Йемене он познакомился с Салихом ал-Йамани, у которого учился в течение 7 лет и перенял многие его взгляды. Так, придерживаясь в догматике системы Ашари, а в фикхе – Шафи, он не считал себя связанным с ними, а по примеру Йамани прибегал к иджтихаду. См. Шихсаидов А.Р. ал-Кудуки // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. Отв. Ред. С. М. Прозоров. Вып 2. – М., 1999. – С 51.

этого произведения было обусловлено своеобразием ситуации, сложившейся к тому времени в мире ислама и связанной с развитием суфизма.

По общему признанию исследователей, устойчивость позиций ислама в жизни татарской общины в колониальный период была достигнута не столько благодаря традиционной системе догматики и ритуала, сколько суфийской его интерпретации как «религии сердца». Усиление в татарской литературе XVII-XVIII вв. суфийских мотивов скорее следует рассматривать как отражение общей тенденции развития мусульманской культуры, характерной для всех регионов ислама – от Османской Турции до Империи Великих Моголов на землях Индостана⁸⁸, нежели локальную особенность истории Волго-Уральского края. Вместе с тем специфика исторических условий требует признания того, что роль его в судьбе татарского народа, по сути, уникальна. Суфийская поэзия, окрашенная этическими мотивами Газали, не только способствовала углублению религиозного чувства, но, побуждая к духовному самопознанию и самосовершенствованию, развивала в человеке высокие нравственные начала. Воспитывая мусульман на примере ранних подвижников, она помогла им выстоять в самых тяжелых условиях, когда любое силовое сопротивление захватчикам, унося множество жизней, лишь увеличивало людские страдания, а реальное соотношение сил было таково, что не оставляло надежд на изменение ситуации. Суфизм учил:

Бәлә угы кадалса, ормагай аһ,

Не стелай, когда стрела несчастья поразит,

Кылыч башыга килсә, бозмагай раһ...

Не сворачивай с пути, даже если меч коснется головы...

(Суфи Аллахийяр)

Произведения таких поэтов, как Аллахийяр (ум. ок.1720), Мавля Кулый и других, пронизанные размышлениями о бренности земно-

⁸⁸ Основоположителем империи был тимурид Бабур, выходец из Моголистана – восточной части Средней Азии, где правили представители тюрко-монгольских родов; «могол»ами называли монгол в Иране. В 1526г. Бабур вторгся в Индию и завоевал значительную часть долины Ганга. При его потомках империя охватывала почти всю Индию и просуществовала де-факто до 1707 г. и еще полтора века формально существовала при англичанах.

го бытия, никчемности богатства, особой «богоугодности» занятия земледелием, призывами к довольству малым, стяжанию духовных благ, психологически как нельзя более соответствовали настроениям «лапотных мурз» и «высокородных» улемов, в чьей среде они, вероятнее всего, создавались и распространялись. И потому поэзию эту можно рассматривать как своего рода отражение «кодекса чести» представителей знати, пожертвовавших внешним благополучием, но сохранивших внутренний аристократизм.

С течением времени в суфизме все отчетливее стали проступать негативные тенденции: многие его положения, смешиваясь с ранее бытовавшими местными верованиями, создавали благодатную почву для появления всякого рода суеверий, новых ритуалов. Все это приводило к вульгаризации суфизма, к упрощению его теории и практики. Обвинения в адрес тарикатов, критика морального разложения верухушки братств, практикуемых ими обрядов, не согласующихся с буквой шариата, все чаще раздавались в самых разных уголках исламского мира. Ранее всего на Ближнем Востоке – со стороны ханбалитов, в трудах видных представителей этого течения Ибн ал-Джаузи (ум.1200) и Ибн-Таймийи (ум.1328) критике подверглись *бид'а* – новшества, вводимые суфиями, несовместимые, по их мнению, с истинным исламом. В Османской империи выразителем подобных настроений стало течение тарика-и мухаммадийа, основанное Мехмедом Биргеви.

Содержание известного сочинения Биргеви «Тарика-и Мухаммадийа» сводится к проповеди исламской этики, в основу которой положено следование предписаниям шариата. Биргеви большое значение придавал состоянию сердца верующего и морали его повседневной жизни, подчеркивал обязательность строгого соблюдения всех указаний Корана и сунны в вопросах веры и культа, провозгласил поведение Пророка образцом для неукоснительного подражания. Наряду с проповедью положительного примера, он выступил против распространившихся нововведений в религии (*бид'а*), пагубных для общества и потому подлежащих искоренению. Обычаи, прямо не затрагивающие вопросов веры, согласно Биргеви, следовало сохранить. Главное условие – чтобы они способствовали сохране-

нию и распространению веры. К таким «положительным нововведениям» он относил минареты, медресе и книги. Сформулированные Биргеви принципы правоверия получили отражение в литературе и в целом оказали существенное влияние на развитие религиозной мысли Поволжья. Его «Тарика-и мухаммадийа» долгое время использовалась в татарских медресе как пособие по этике (*ахлак*).

Наряду с османским влиянием, сходные идеи проникали в Поволжье и Приуралье из Средней Азии. Примерно со второй половины XVII в. начинает усиливаться ориентация на Бухару. В XVIII в. поволжские шакирды отдают уже решительное предпочтение бухарским медресе перед медресе Дагестана. Помимо политических и социально-экономических факторов (усиление российской экспансии на Кавказе, содействие правительства торговле со Средней Азией и т. д.), во многом выбор в пользу Бухары был предопределен общностью традиций ханафитского права и матуридитской догматики. В этом плане Дагестан, являвшийся зоной распространения шафиитского правового мазхаба и ашаритской догматики, для волго-уральских мусульман был менее привлекателен.

Кроме всего прочего, связи с Мавераннахром, унаследованные еще с болгарских времен, поддерживались также благодаря деятельности тарикатов. Даже в такой тяжелый период, как в XVI-XVII вв. у среднеазиатских шейхов имелись последователи, прибывшие из Поволжья. Свидетельство тому мы находим, например, в хикметах Мавля Кулыя (2-ая пол. XVII в.), в одном из которых он сообщает, что его пир (наставник) является потомком самого Махдуми А'зама (1464-1542). Перечисляя достоинства духовного наставника, он упоминает, что тот был родом из Самарканда, в числе его мюридов встречались выходцы из самых разных земель, включая Булгар и Казань. Поскольку речь идет о потомке Махдуми А'зама, основателя традиции накшбандийа-дахбидийа, которая долгое время оставалась ведущим направлением в Мавераннахре⁸⁹, можно предположить, что Мавля Кулый тоже был одним из ее представителей.

⁸⁹ Бабаджанов Б.М. Махдуми А'зам // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. Отв. ред. С. М. Прозоров. – Вып.1. – М., 1998. – С. 69.

Триада суфийского пути – шариат-тарикат-ма'рифат – во всех своих деталях явственно проступает в хикметах Мавля Кулыя. Исполнение предписаний шариата, совершенствование нравственных качеств, укрощение нафса (низменной животной части души, инстинктов), экстатическое состояние мистического познания – все эти стадии, пережитые поэтом, нашли отражение в его творчестве. Чувством искреннего раскаяния, осознанием собственного несовершенства пронизаны многие строки поэта.

*Нафсе йулы берлэ йөрөп, булдым хэстэ,
Следуя путем низменной души, я стал болен
Нэтэк аны уңартайым – дару йукдыр;
Как мне исцелиться – нет лекарства.
Күкрәкдә тәкәбберлек йигачы үсде –
В груди моей выросло дерево гордыни
Нафсе менеп ботагына айак басды.
На ветви ее забралась моя низменная душа.*

Путь постижения Истины требует от мистика полной самоотдачи, напряжения всех душевных сил, волевой сосредоточенности такой степени, когда окружающий мир теряет для него свою значимость и, пребывая в этом состоянии, он может достичь просветления.

*Гашыйк улдыр Хак йулында гыйшык ирсэ,
Влюбленный – тот, кто любит на пути Истины
Дидар теләп жан күңели фида кылса,
Стремясь к Лику (Творца) жертвует своей душой
Бу дөһйаны күзгә алмаз хальгә килсә,
Достиг состояния невнимания к этому миру
Гашыйклар тик Хак йулына кергүм килүр.
Влюбленные хотят ступить лишь по пути Истины*

Гносеологические воззрения Мавля Кулыя несут отпечаток суфийской доктрины, обосновывающей три вида откровения и, соответственно, три возможности познания Творца – через закон, через творения (устройство мироздания и самого человека) и через мистический гнозис. Окружающий мир полон для поэта скрытого

смысла, Вселенная – проявление мудрости Творца, познание ее открывает путь к познанию Истины.

Күр галәмни, ни гаҗәп –

Взгляни на мир – что за чудо

Магънә тулук бер китап.

Это – книга, наполненная смыслом.

Поэт особо выделяет сердце как источник познания Бога:

Йөрәк бирде Хак үзени белмәк өчен .

Всевышний дал сердце для познания Себя.

В хикметах встречаются такие распространенные мотивы, как проповедь добродетелей и порицание пороков, почитание родителей, восхваление труда земледельца. Пессимизм поэта выливается в мрачных картинах конца света, Судного дня, в теме странничества, проникновенных описаниях горькой судьбы скитальца. В творчестве Мавля Кулыя также начинается тенденция критического отношения к «псевдосуфиям». Поэт глубоко возмущен лицемерами, которые «одеты в одежды дервишей, надушены мускусом».

Башиларына таж кутәрмеш, суфи мән, тир,

Со словами «я суфий» корону святости на главы себе возложили

Тәннэрени симерткәнчә хэрам йийэр,

Питают плоть свою запретным до ожирения,

Ихлас йук, галәм халкын алдайу, күр:

Нет искренности в них, а лишь обман людей, взгляни:

Күңле туймас, бу галәмне йотар ирде

Душа их ненасытна, готова проглотить весь мир!

Со временем лидирующее положение в Мавераннахре перешло к другой ветви накшбандийа – тарикату муджаддидийа, зародившемуся в Индии, куда накшбандийа проникла еще во времена Бабурра. Основатель новой ветви тариката – Ахмад Фаруки Сирхинди (1563-1624) – благодаря активной деятельности в защиту шариата стал известен в мире ислама как «Муджаддид-и альф-и сани» (Обновитель второго тысячелетия), отсюда основанная им самостоятельная ветвь тариката получила название накшбандийа-муджаддидийа.

Тарикат требовал от своих членов неукоснительного соблюдения предписаний шариата, противопоставив его традиции экстатического суфизма. Учение Сирхинди основывалось исключительно на Коране и сунне, единственным примером служил пророк Мухаммад, подражать которому предписывалось членам братства. Таким образом, по прошествии двух столетий накшбандийа вернулась на родину, вооруженная идеей борьбы за очищение шариата от еретических примесей.

Время ее появления в Бухаре датируют концом XVII в. и связывают с именем шейха Хабибаллаха Бухари (ум.1111/1699-1700). В его лице видели муджаддида начавшегося XII века (по хиджре) – обновителя религии, призванного исправить общество в эпоху всеобщего падения нравов, распространения смут и насилия, явившихся следствием пренебрежения шариатом. Шейх Хабибаллах был наставником знаменитого Суфи Аллахийара (ум. ок.1720), автора многочисленных мистических трактатов.

Выходец из Средней Азии, некоторое время Суфий Аллахийар жил в Казани и приобрел здесь множество последователей. Его произведения, особенно «Сабат ал-‘аджизин» («Опора немощных»), были широко известны в Поволжье и Приуралье и получили продолжение в творчестве последующих поэтов.

Содержание «Сабат ал-‘аджизин» вписывается в рамки традиционной суфийской дидактики: призывы не обманываться призрачными радостями мира земного, помнить о вечном, приумножать добродетели и избавляться от пороков – такова основная тематика произведения. В то же время в поэзии Суфи Аллахийара проступает критическое отношение к распространяющейся среди современников показной набожности. Его строки окрашены чувством благоговения и негодования, осуждения лицемерия, внешних проявлений святости, когда *«на словах – тасбих и тахлил (восхваления Бога), а внутри – обман и хитрость, на словах – проповеди и назидания, а в душе нет богобоязности, с виду кажется удивительным суфием, изнутри поражен душой собаки»*. Тем, кто ищет праведную стезю, поэт советовал примкнуть к истинным подвижникам, духовный наставник необходим «старательным

юношам», ибо «не вылетит стрела без лука, не победит врага войско без воначальника».

Постепенно сфера влияния тариката муджаддидийа распространилась на Поволжье и Приуралье. Последователи тариката, приобщившиеся к этой мистической традиции в глубинах Азии, возвратившись из странствий, деятельно распространяли ее идеи у себя на родине. Ступившие на путь тасаввуфа на рубеже XVIII – XIX вв. в большинстве своем получали посвящение от шейхов Фаиз-Хана Кабули (ум.1802) и Нийаз-Кули Туркмани (ум.1820/21). Именно воспитанники этих шейхов оставили наиболее заметный след в истории региональной богословской мысли.

Прежде чем обосноваться в Бухаре, Нийаз-Кули Туркмани некоторое время обучался в Хорезме и там уже выступал в роли муршида. Туркмани стал известен как поборник чистого ислама, неиспорченного ересью и язычеством, усердный приверженец строгого соблюдения шариата. Наблюдавший казнокрадство и произвол чиновников при дворе эмира, он с горечью писал о падении нравов и несоблюдении шариата современниками. Многочисленность последователей свидетельствует о понимании и поддержке, которую он находил в народе. Общение с шейхом, несомненно, оставляло глубокий след в душе его последователей. О степени его влияния и силе харизмы красноречиво свидетельствует фраза, произнесенная эмиром Хайдаром после смерти шейха: «В Бухаре было два эмира. Теперь остался один». Шейх Туркмани был наставником по меньшей мере четырнадцати человек, выходцев из Волго-Уральского региона, многие из которых, возвратившись на родину, стали затем преподавателями медресе⁹⁰. Известность и глубокое почтение, которыми пользовался шейх Нийаз-Кули среди татар, выражена в строках его воспитанника – поэта Абу-л-Маниха Каргалый (ум. после 1833г):

Наме Ниязкольий, муршиде заман,

Имя его – Нийаз-Кули, наставник эпохи,

Торекмэни дию мэгрыуфе жиһан.

Туркмани – известно всей Вселенной.

⁹⁰ Рамзи Мухаммад Мурад. Тадфик ал-ахбар ва талких ал-асар фи вакан' Казан ва Булгар ва мулук ат-татар. – Оренбург, 1908. – Т.2. – С. 425.

Шейх Фаиз-хан Кабули, по сведению источников, обучил пятнадцать человек, приехавших с далекого севера, среди них – поэт Габдрахим Утыз-Имяни, ишан Валид Каргали⁹¹.

Помимо неприязни к ложным ишанам, в татарской общине назревало еще одно противостояние – оппозиция некоторой части улемов Духовному Собранию. Основанием этого учреждения правительство рассчитывало не только предстать в выгодном свете и обрести сторонников в лице мусульман, но, умело манипулируя своими ставленниками, получить полный контроль над ситуацией в среде «инородцев». Потому и прерогативу назначения муфтия оно оставило за собой, тем самым нарушив принцип выборности муфтия общиной. Алчность и продажность первого муфтия Мухамеджана ибн Хусаина (1758-1824) не могли не вызвать недовольства и осуждения со стороны рядовых мулл. В итоге образование Духовного Собрания привело к дифференциации местного духовенства, его разделению на «указных» и «безуказных» мулл, отстаивавших традиционное право назначения имама общиной.

Негативное отношение к муфтию открыто выражено в касыде ишана Валида Каргали (ум. 1802 или 1803). Известно, что он был последователем шейха Фаиз-Хана Кабули, долгое время находился рядом со своим наставником, а впоследствии неоднократно бывал в Кабуле. О степени авторитета и близости Валида Каргали к шейху говорит тот факт, что по завещанию Кабули ему было поручено собственноручно обмыть и захоронить его⁹². Касыда ишана – своего рода стихотворное обличение, в котором резко критикуются поступки и образ жизни муфтия Мухамеджана ибн Хусаина. Привычные напоминания о скоротечности жизни и иллюзорности богатства завершаются призывом вернуться на путь истинный. Он старается убедить муфтия с пользой потратить доставшиеся ему богатства – на строительство мечетей, обучение, помощь нуждающимся.

⁹¹ Там же, С. 434-435.

⁹² Мәржани Мөстафәдел... Б. 245.

*Оммэт ирсэн, соннэте тот, кыйл бидгээттэн ижтинаб,
Если ты муж общины – придерживайся сунны, сторонись бид'а
Бер тэкэуэга тэгауен эйлэйүб кыйл ихтисаб,
Примкни вместе с другими к благочестивому
һәм шэригат, һәм тарикгэт, һәм хакгьикгэт ихтисаб,
И стяжая [степени] шариат, тарикат, хакикат,
ойлэйүб сидкы дилендэн, эһле хакка интисаб.*

С чистым сердцем станешь принадлежать к людям истины.

Обращает на себя внимание то, как Валид ишан трактует понятие праведности. Здесь, наряду с чисто мистическим представлением о «людях истины», прошедших через соответствующие стадии «пути», звучит требование следования сунне и отказа от порочных бид'а, в духе традиции муджаддиция.

Горькая ирония его младшего современника – Таджаддина Йалчигула (1768-1838), выраженная в словах :

Санма, йимэс суфи суганны,

Не думай, что суфий лук не ест,

кабыгын дәхи куймас булса анны.

Найдет – и шелухи не оставит.

была также направлена против лживых ишанов, под видом аскетов торгующих суфийскими ценностями и искажающих сущность учения.

Суфизм в Поволжье и Приуралье, как и в других регионах, не был однороден по своему характеру. По свидетельству источников, здесь имели место случаи проникновения и т. н. «еретических» толков. В «Рисала-и Газиза» (комментарии к «Сабат ал-аджизин» Суфи Аллахийара) Йалчигул обрушивается на группу именующих себя «Людьми экстаза» (ахл ал-джазб), которые причисляют себя к тарикату, в действительности же «враги Аллаха, сами они от дьявола». Представители этой секты рушанитов, по его словам, были некогда рассеяны в Кашгаре, Балхе и Бухаре, но теперь уже исчезли из этих мест, тогда как все еще имеются в землях Булгара, особенно в районе реки Сюн.

В творчестве Йалчигула много места уделяется вопросам «правоведия», связанным с определением «прямого пути» (сират ал-мустаким).

Чистой верой, пишет он, обладали сподвижники Пророка, и все они – указующие истинный путь. Вступивших на путь тасаввуфа он призывает выбрать тарикат умеренности – *тарикат-и и’тидал*, который и есть путь сунны. «Пятнадцать групп именуют себя людьми тасаввуфа, четырнадцать из них ложные. Только одна из них входит в *савад а’зам*, ее называют *тасаввуф-и сунна*», – пишет он. Вместе с требованием умеренности, избегания религиозных крайностей, необходимым условием Ялчигул ставит знание и соблюдение норм фикха.

Хазар ит, китмэдэн раһ элалә.

*Будь осторожен, не сверни на ложную дорожку
Солук эйлә тарикъ игътидалә.*

*Придерживайся пути умеренности
Кеше бер йул илә улмаз ходаи,*

*Для человека нет иного пути к Богу
Мэгэр идэр соалә икътидаи,*

*Кроме как следование ему (вопрошаемому)
Вәли улан улыр фикъһ илә мәусуф*

*Угоден [Богу] лишь тот, кто имеет познания в фикхе,
Идә һәм нәһи монкяр, әмре мэгъруф.*

Кто запрещает порицаемое и повелевает одобряемое.

Расхождение взглядов по вопросам догматики и законоведения проявлялось все чаще и принимало самые разные формы выражения. Отголосок этих споров отчетливо проступает в «Завещании» (Васыятнамә) Йахйа ибн Сафаргали ал-Булгари (1758-1838). Недовольство его вызывает состояние преподавания, пренебрежение подлинными науками шариата, бахвальство и пустословие, царящие в среде современников, занятых лишь чревоугодием.

Модәррисләр гажәиб тәдрис идәрләр

*Учителя обучают странным образом
Шәригәтә гыйлемәне тәлбис идәрләр.*

*Искажая науку шариата...
Жәһаләтләрне вә гыйрфан санарлар,*

*Невежество принимают за знание
дәхи шикләрне икан санарлар.*

Сомнительное считают достоверным.

Правоверными (людьми сунны), утверждал он, могут считаться лишь те, что строго соблюдают все предписания шариата.

По-видимому, уже во второй половине XVIII в. из Средней Азии проникает и получает распространение практика схоластических дискуссий. Начало полемике по таким вопросам калама, как божественные атрибуты, возможное и необходимое (бытие) положил Ишнийаз ибн Ширнийаз ал-Хорезми (ум.1205/1790) своей книгой «*Акаид ал-булгарийа*», он же явился инициатором кампании за отмену ночной молитвы⁹³.

В целом тематика поэтических произведений религиозного характера не выходит за рамки традиционного материала, содержащегося в доступной богословско-правовой литературе. В стихотворной форме положение о количестве божественных атрибутов (наиболее спорный пункт в давней полемике с ашаритами) в духе матуридитской догматики выразил Габделманнан Муслими (1724-ок.1784):

Ирешмийэ гакыл кунтер сыйфаты

Атрибутов Его столько, что разум их не охватит,

Сикездер беркелгэн аның сыйфаты.

Восемь атрибутов Его установлены.

Далее автор обстоятельно перечисляет и разъясняет каждый из этих божественных атрибутов – знание, могущество, воля и др.

Кул-Мухаммад (XVIII в.) поэтическим языком излагает свои взгляды по поводу приемлемости хадисов категории хабар ал-вахид:

Эгэр сабит улырса бер нэрсэ

Если что-то твердо доказано,

Хэбэр вахид илэ ул эш беленсэ,

Подтверждено преданием одного [передатчика],

Имамнардан аңа ижмаг юк ирсэ

Но нет на этот счет согласного мнения имамов,

Ана инкяр кылырса бер кем ирсэ,

А некто пытается его отрицать,

-Кяфер дэгел – моселман бишик ул кэс,

⁹³ Мэржани Ш. Мостафадел... Б. 243.

Он не кафир, а несомненно мусульманин.

Хэбэр вахид монкир кяффер улмас.

Отрицающий хабар ал-вахид не становится кафиром.

Очевидно, что повышенный интерес к различным категориям источников, рассмотрение их через призму веры-неверия, отмеченное на рубеже столетий в среде местных улемов, явились не только отголоском их богословско-правовых штудий, но и в какой-то мере отражением имевшей место дискуссии и даже наметившейся в этих кругах определенной тенденции – попытки переосмысления и отхода от прежних установок правотворчества, поиска новой аргументации, что приводило к закономерному усилению интереса к сунне и представителям ранней общины.

С определенной долей уверенности можно говорить о том, что в течение XVII – XVIII вв. шло постепенное усиление возрожденческих настроений в мусульманском обществе Поволжья и Приуралья, получивших отражение в литературе того периода. Происходило это в рамках процесса очищения ислама, охватившего многие регионы. Основные положения – стремление возродить авторитет сунны, строгое соблюдение шариата, критика бид'а – в равной степени были присущи учениям Ахмада Сирхинди и Мехмеда Биргеви, очевидно служившим ключевыми источниками распространения в Волго-Уральском регионе возрожденческих идей. Таким образом, зарождение в рамках «умеренного» суфизма, под непосредственным влиянием учения Газали во многом предопределило специфику этого движения – переплетение идей салафизма с суфийским учением, обращение к правовым принципам раннего ислама и усиленное внимание к этической стороне вероучения.

Начиная с последней четверти XVIII в., в условиях более свободных контактов со Средней Азией, духовно-интеллектуальная жизнь мусульман Поволжья и Приуралья заметно оживилась, приобрела качественно новые особенности: не ограничиваясь сферой *адаб* в форме поэтической дидактики, в татарском обществе ведется разработка вопросов «правоверия» на уровне классической богословской традиции.

Вопросы к параграфу:

1. Какие идейные течения проникали в Поволжье и получили здесь распространение?
2. В чем особенности развития народного образования в колониальный период?
3. Кем из мыслителей средневековья разрабатывалась концепция бид'а?
4. Какие теологические вопросы обсуждались в литературе и получили отражение в поэзии XVII-XVIII вв.?
5. Что общего между учением Мехмеда Биргеви и Ахмада Сирхинди?
6. Каковы главные тенденции развития религиозной мысли XVI-XVIII вв.?

Источники и литература:

1. Бабаджанов Б. М. Махдуми А'зам // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. Отв. ред. С. М. Прозоров. – Вып.1. – М., 1998.- С.69-70.
2. Гилязов И. Политика царизма по отношению к татарам Среднего Поволжья во 2-ой пол. XVI-XVIII вв. // Материалы по истории татарского народа. – Казань, 1995. – С.243-256.
3. Кемпер М. Мусульманская этика и «дух капитализма» // Татарстан. – 1997. – № 8. – С.75-76.
4. Кюгельген А. Расцвет Накшбандийа-Муджаддийа в Средней Трансоксании с XVIII до начала XIX вв.: опыт детективного расследования / Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования). Сборник статей памяти Фритца Майера (1912-1998). – СПб., 2001. – С. 289-290.
5. XVIII гасыр татар поэзиясе антологиясе // Мирас. – 2001. – № 3.
6. Мәулә Колый. Поэмы / Төз. Р. Ф. Марданов, ред. И. Г. Гадиев – Казан: Милли китап, 2008.
7. Татар поэзиясе антологиясе / 2 томда; Төз. Г.Рәхим. – 1 китап – Казан, 1992.
8. Тажеддин Ялчыгол. Рисалә-и Газиза / Подготовка к изданию и

- предисловие Х.Миннегулова. – Казан.: Иман, 2001.
9. Фәхрәддинев Р. Без – Шималь (болгар) төрекләрәндә гыйлем тәхсил итү рәвәше // Болгар вә Казан төрекләре. – Казан, 1993. – Б. 237-243.
 10. Әхмәтҗанов М. Татар кулъязма китабы (монография) // Мирас. – 1999. – № 1,2,4,7.

Глава III. Изменение религиозной политики российского государства и активизация духовной жизни мусульман Поволжья и Урала (70-ые гг. XVIII в. – XIX в.)

§ 6. Ислам и российская власть: функционирование религиозных институтов мусульман

Жесткий курс религиозной политики Российского государства по отношению к мусульманам был взят сразу после завоевания Казанского и других тюркских ханств. Незадолго до этого, как следствие падения оплота православия – Византии – под натиском турок (1453 г.), была разработана концепция создания православной империи, выразившаяся в лозунге «Москва – третий Рим». В свою очередь, империя не могла стать империей без присоединения к ее основному центру соседних государств. Поэтому Москва решила реализовать свои грандиозные планы на территории Евразии, включавшей тюркские ханства, земли финно-угорских народов и некоторые независимые русские княжества. В основе стремления московских правителей лежала идея воссоздания оплота православия в виде воплощения божьего царства на земле как империи или царства⁹⁴. Здесь необходимо обратить внимание читателей на факт создания собственной Московской православной патриархии и приня-

⁹⁴ Послание Великому князю Василию об исправлении крестного знамения и о Содомском блуде // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – начало XVI века / Пер. В.В. Колесова. – М., 1984. – С. 436-441.

тие Иваном IV титула царя до завоевания Казанского и Астраханского ханств. При этом Москва, имея столь амбициозные намерения, хорошо представляла те трудности, с которыми ей придется столкнуться после присоединения новых земель. Главным препятствием для создания православной империи являлось мусульманское вероисповедание большинства населения новых земель. Обратить иноверцев в православную веру было решено с помощью силы оружия⁹⁵.

Таким образом, сразу после взятия столицы ханства российские власти проводят насильственные мероприятия по крещению народов Казанского ханства, чтобы тем самым укрепить свои восточные границы и создать плацдарм для дальнейшего продвижения на восток. После покорения Казани практически всё ее мужское население было уничтожено. Завоеватели спалили город дотла, многих местных жителей – мусульман, не пожелавших перейти в православие, – топили в реке, остальные были переселены в прилегающие слободы. Видимо, в это время в Старотатарской (более позднее название) слободе окончательно формируется собственная система административного и духовного управления.

Несмотря на усилия христианских миссионеров, мусульмане сохранили свою веру и активно противостояли попыткам насильственного крещения. Это отмечали православные проповедники, в один голос заявляя, что «татарская вера, как зовут у нас магометанство, твердо выдерживала все напоры на нее христианской миссии, поступившись русской вере только самым малым числом своих исповедников». При общем провале плана христианизации, она имела, по-видимому, определенные успехи: миссионеры, в частности, указывают на появление крещеных татар (татары кряшены). Возможно, эти сведения со стороны православных миссионеров были несколько преувеличены. Согласно некоторым источникам⁹⁶, еще до завоевания государства на территории Казанского ханства была часть христиан, разговаривавших на тюркском языке. Данная версия предлагается также современными кряшенами.

⁹⁵ ПС РЛ. Т. 19. История о Казанском царстве (Казанский летописец). – М.: Языки русской культуры, 2000. – С. 488.

⁹⁶ Джованни дель Плано Карпин, Гийом Рубрук и др.

После вхождения Казанского ханства в состав Московского государства перестала существовать официальная структура мусульманского духовенства. Муллы потеряли свой прежний статус и привилегированное положение, и именно мусульманское духовенство стало во главе общественных движений татар.

Этапы миссионерской деятельности православного духовенства

Политику колонизации и христианизации можно разделить на четыре основных этапа. Первый – с 1552 по 1649 г., второй – с 1649 по 1788 г. включительно, третий – с 1788 г. до второй половины XIX в. и последний – со второй половины XIX в. по 1917 год.

О первом этапе насильственной христианизации ярко свидетельствует целый ряд документов. Евфимий Малов, ссылаясь на летопись, отмечает, что «Иоанн Грозный, овладев Казанью (1552 год), повелел очистить улицы от трупов и освятить святой водою. Татарские мечети внутри города были истреблены, а на их месте положено было основание церквам христианским». Кроме этого необходимо отметить, что православие стремилось вытеснить не только ислам, но и остатки язычества финно-угорских народов. Примером может служить основание Раифского монастыря на месте некогда марийского капища.

В 1555 г. была выделена самостоятельная Казанская епархия во главе с епископом Гурием. В 1593 г. царь Федор Иоаннович указал «мечети же татарские все пометати и татарам мечети однолично не ставити и конечно татарские извести». Российское правительство путем экономического давления, лишая татарских дворян поместий с крестьянами, пыталось заставить татарское дворянство принять православие: «А будет которые мурзы и татарове похотят в православную христианскую веру креститься и тех крестить, и отписным крестьяном за ними быть по-прежнему, да им же давать жалованье поместным и безпоместным мурзам по десяти рублев».

Несмотря на политику христианизации, служилые татары-мусульмане имели во владении земли, о чём докладывал в 1570 г. московский посланник в Османской империи султану Селиму: «Царь

Саин-Булат господствует в Касимове, царевич Кайбула – в Юрьеве, Ибак – в Сурожики, князья Ногайские – в Романове: все они свободно и торжественно славят Магомета в своих мечетях: ибо у нас всякий иноземец живет в своей Вере». Татарские мурзы принимали участие в земских соборах, в том числе и соборе 1613 г., где на престол был избран Михаил Романов.

Первый этап колонизации закончился с принятием Соборного Уложения (29 января 1649 г.). В этом документе было впервые регламентировано отношение государства к мусульманам. До этого документа все неправославные в документах были объединены общим термином иноверцы. Все иноверцы, согласно актовым материалам, так или иначе были поставлены в рамки правовой ограниченности. Соборное Уложение так же, как и прежние, стремилось предотвратить влияние мусульман на христиан. Однако в этом документе мусульмане были выделены в группу, отдельную от остальных иноверцев. Они получили отдельный правовой статус, хотя весьма ограниченный. Поэтому, на наш взгляд, Соборное Уложение узаконило политику христианизации и определило дальнейшую политику государства по отношению к мусульманам.

С конца XVI века давление на мусульман заметно ослабло. Поэтому, несмотря на запреты, даже в татарской слободе Казани идёт строительство мечетей. Многие из этих мечетей возводились на фундаменте старых разрушенных мечетей, некоторые строились на новых местах. В основном, возведение мечетей шло, конечно же, в селах – в отдалении от крупных административных центров.

При Петре I политика христианизации усилилась и коснулась значительной части татар. Российское самодержавие предпринимает ряд мер по ограничению прав служилых татар-мусульман. Путём христианизации власти стремились всё татарское дворянство сделать надёжным союзником в деле укрепления государственности. Из них большая часть уже перешла на службу российскому государству задолго до правления Петра I. Принятие христианства частью служилого сословия не могло повлиять на весь ход государственной политики по отношению к иноверцам России.

После смерти Петра I политика насильственной христианизации вновь усилилась. В 1731 г. в городе Свияжске (Казанская губерния) была учреждена «Комиссия для крещения казанских и нижегородских мусульман и других инородцев». Комиссию возглавил настоятель Богородицкого монастыря Алексей Раифский. В 1740 г. она была переведена в Казань и преобразована в Новокрещенскую контору во главе с Дмитрием Сеченовым. Согласно указу Сената от 19 ноября 1742 г. предписывалось: «...Все имеющиеся в Казанской Губернии новопостроенные за запретительными указами мечети... сломать и впредь строить отнюдь не допускать, и того Казанской, Сибирской, Астраханской и Воронежской Губерниям накрепко предостерегать». В соответствии с этим указом Казанским архиереем Лукой Канашевичем в Казани и Казанском губернии было разрушено 418 мечетей. В 1750-х гг. были разрушены и осквернены святыни в Булгарах.

Проводимая российскими властями религиозная политика вызвала сопротивление татар-мусульман. Особый интерес вызывает восстание Батырши в 1755 г. Как отмечает Ф.Г. Ислаев, это и ряд других восстаний в конечном итоге «вынудили российское правительство отказаться от несбыточных планов повсеместного крещения мусульман и встать на путь диалога». Провал политики насильственной христианизации вынудил российские власти также признать и мусульманское духовенство как объективную реальность.

Духовные институты мусульман

Мусульманское духовенство, утратившее централизованную структуру в результате потери государственности, постепенно адаптируется к новым реалиям. Тарикаты или суфийские братства становятся единственными религиозными организациями мусульман на территории Российского государства. Суфийские братства имели стойкую систему субординации по схеме «учитель – ученик». Хотя данная структура и не имела каких-либо внешних признаков атрибутивности, однако она являлась эффективным средством мобилизации мусульман. Для самосохранения и защиты своей общи-

ны от влияния извне мусульмане Поволжья и Приуралья также использовали те структуры, которые не поддавались одномоментному разрушению и были неотъемлемой частью духовной жизни народа. Например, в XVI-XVIII вв. усилилась роль джиена – общественно-территориальной единицы, которая была формой древней родовой общины. Сельская община, состоящая из нескольких махаллей, также имела четкую структуру. Во главе каждой махалли был имам мечети и совет старейшин. Сельский совет старейшин в качестве предводителя имел еще одно лицо – это был абыз (от араб. букв. «запоминающий», в переносном значении «знающий Коран наизусть», «просвещенный»). Абызы выполняли функции духовенства и, скорее всего, были шейхами суфийских братств. Однако это предположение требует дополнительного изучения. Можно сказать, что после завоевания Казанского ханства религиозная структура сохранялась на местном уровне в качестве элемента самоуправления татарского народа.

Идеи обновления ислама (Мулла Мурат)

Некоторые исследователи считают, что среди татарского духовенства в период с середины XVIII в. появляются идеи религиозного реформаторства. Татарская общественная мысль, питавшая идеологию освободительного движения, постепенно переносит акценты на мирные, культурно-просветительские пути и методы национального возрождения, оказавшиеся более эффективными в результате изменения политики самодержавия в отношении российских мусульман. По мнению Д.Исхакова, это привело к тому, что «в середине XVIII в. среди татар усилились идеологические поиски. Одним из проявлений этих поисков стало движение муллы Мурата. Возникнув около 1771 г., это учение было направлено на «обновление» ислама». Учение муллы Мурата, возникшее накануне крестьянской войны 1773-1775 годов, по мнению Д.Исхакова, являлось разновидностью миллениаризма⁹⁷ и было квалифицировано им как «возрожден-

⁹⁷ Миллениаризм (от лат. *mille*, «тысяча») — буквальное толкование пророчества Откр 20:1, говорящего о тысячелетнем Царстве Христа на земле в конце истории.

ческое». Хотя оно исходило из того, что для татар необходимо создать новую или обновленную религию из всего лучшего, что есть во всех мировых религиях, на самом деле речь шла об «обновлении» именно ислама.

Необходимо отметить, что идею обновленной мировой религии мулла Мурат предлагал не только для татар, но и для всех мусульман Российской империи. «... Надобно... возобновить... во граде Болгаре одну мечеть, ... у строителя той мечети учеников будет бесчисленно», – писал мулла Мурат в то время, когда строительство мечетей было под запретом. Он мечтал о том, чтобы возродить город Булгар, сделать его мусульманским центром России. Другими словами, представитель мусульманского духовенства впервые предложил российскому правительству переосмыслить сложившееся отношение к исламу.

Реформы российских властей

Настроения татарского общества оказали определенное влияние на политику российского государства и нашли свое отражение в материалах заседаний Екатерининской Уложенной комиссии 1767-69 гг. На заседаниях комиссии впервые высказывалось требование о прекращении политики насильственной христианизации и принятии соответствующих законов. Комиссия состояла из представителей различных конфессий. В целях защиты своих религиозных чувств татары-мусульмане стремились к религиозному равенству и духовной автономии в рамках Российской империи.

Формально статус официальной религии ислам получает после 17 июня 1773 г. с выходом указа «О терпимости всех исповеданий и до построения по их закону молитвенных домов, предоставляя все силы светским начальникам». Основания для этого указа были подготовлены в «Наказе», который дан Екатериной II Уложенной Комиссии для сочинения проекта нового уложения 30 июля 1767 г., где формулируется идеологическое обоснование политики правительства.

Данный наказ был принят после посещения Екатериной II г. Казани (май 1767 г.), где она встретилась с представителями мусульман-

ской общины города. Для более полного представления о пожеланиях мусульман Казани необходимо проанализировать ряд статей этого документа. В статье 494 данного «Наказа» говорится о том, что запрещение нехристианских религий является «пороком вредным». Эти статьи, представлявшие собой компиляцию из сочинений французских просветителей, выражали стремление российского правительства сгладить существовавшие в государстве религиозные противоречия и преследовали четко выраженные охранительные цели.

Необходимо также отметить, что 10 (21) июля 1774 г. был подписан Кючук-Кайнарджийский мирный договор. Крым не был присоединён к России и признан независимым от всякой посторонней власти. Кроме того, султан был признан верховным халифом, и это обстоятельство вызвало затруднения и пререкания России с Турцией, так как у мусульман религиозно-обрядовая и гражданско-юридическая стороны жизни связаны между собой, посему султану открывалось право вмешиваться во внутренние дела Крыма, например при назначении кадиев (судей). Турция, по договору, признала владения России Кинбурн, Керчь и Еникале, а также ее свободу на Чёрном море. Этот договор определил дальнейшее развитие отношения российского государства к собственным мусульманам и иноверцам в частности.

Возникновение крепостей на юго-востоке России, строительство мечетей вдоль восточной границы империи и ослабление политики насильственной христианизации по отношению к мусульманам в XVIII в. во многом свидетельствуют о том, что целью российского правительства в то время была колонизация Средней Азии. Тем не менее, внутренняя политика, которая касалась непосредственно местных мусульман, проводилась, как и прежде, с учетом государственных интересов Российской империи.

Толерантное отношение Российского правительства в этот период к исламу и мусульманам позволило привлечь в состав империи другие племена и народы Средней Азии. Для реализации своих целей правительство стало привлекать казанских татар. Указ Екатерины II

от 18 февраля 1792 г. предлагает использовать татар-мусульман для работы с кабардинцами на Северном Кавказе. Это свидетельствует о том, что часть татарского духовенства после получения определенных свобод в области вероисповедания согласилась – осознанно или из конъюнктурных соображений – сотрудничать с российским правительством.

На службе у Московского государства татары-мусульмане находились со времен Золотой Орды, но они успели основательно обрусеть и принять христианство еще до завоевания Казани, а об их татарском происхождении можно было догадаться только по фамилиям. После завоевания Казанского ханства часть татар стало служить Российскому государству, сложилось целое сословие служилых татар. Другая часть перешла в лоно православной церкви при Петре I. Теперь назрела задача использовать в интересах России тех татар, которые оставались мусульманами и были лояльными по отношению к правительству.

Среди мусульман Поволжья служилые татары были элитой общества, они являлись представителями татарского дворянства и в общей массе именно они стали лидерами мусульманских общин в дальнейшем. Наиболее благонадёжных татар стали в качестве мулл посылать в приграничные регионы для защиты интересов империи. По мере роста интересов России на востоке шло привлечение российских мусульман на государственную службу. Мусульманской идеологической экспансии с юга, со стороны среднеазиатских ханств, Россия должна была противопоставить пропаганду ислама в «российском» варианте. И здесь татарам альтернативы не было.

1788 год явился переломным моментом в политике царского правительства в связи с созданием Оренбургского Магометанского Духовного Собрания (ОМДС). Первым шагом после учреждения муфтията стало возрождение местного мусульманского образования, которое постепенно под влиянием идеологии религиозного реформаторства, просвещения и модернизации общества вовлекает мусульман в политическую жизнь государства. Далее духовенство получает право на ведение местной административной деятельности в

виде заполнения метрических книг. В конце XIX века мусульманское духовенство, по сути, становится привилегированным сословием, практически приравненным к православному духовенству.

Деятельность официального органа мусульманского духовенства

Уфимское духовное магометанского закона собрание⁹⁸ было торжественно открыто 4 декабря 1789 г. в Уфе. Так город, в котором не имелось ни одной мечети и проживало в конце XVIII в. всего несколько десятков жителей, исповедующих ислам, надолго стал центром российских мусульман. При определении местонахождения Духовного собрания учитывалось то, что Уфа была губернским городом с функционирующими здесь органами государственного управления. Новое государственное учреждение пополнило ряды наместнических присутственных мест.

По мнению Д.Азаматова, название учреждения «Оренбургское» многих исследователей вводило в заблуждение и они полагали, что местом первоначального нахождения Духовного собрания был г. Оренбург. Так, Марджани ошибочно относил начало его деятельности к 1778 г. Он писал, что «после открытия Духовное собрание вначале работало в г. Оренбурге, однако по прошествии трех сроков в 1203 (в 1788 г.) по причине трудностей с обеспечением продовольствия переводится в темный уголок – город Уфу». Между тем вначале религиозное учреждение именовалось Уфимским духовным магометанского закона собранием, а в 1797 г., в связи с преобразованием Уфимского наместничества в Оренбургскую губернию, вместе с другими государственными учреждениями переехало в Оренбург. С этого времени оно именовалось Оренбургским духовным магометанского закона собранием. В конце 1802 – начале 1803 г. Духовное собрание возвратилось в Уфу. Причиной возвращения гражданских государственных служб явилась острая нехватка продуктов в городе и удаленность его от основных уездов губернии. Инициаторами воз-

⁹⁸ Первое официальное название данной организации, позже в 1796 году было переименовано в Оренбургское духовное магометанского закона собрание, с 1846 по 1917 – Оренбургское магометанское духовное собрание (ОМДС). С 1917 по 1948 – Центральное духовное управление мусульман Внутренней России и Сибири. Позже Центральное духовное управление мусульман (ЦДУМ).

вращения стали сенаторы М.Г.Спиридонов и И.В.Лопухин, которые в докладе по результатам ревизии губернии в 1800 г. отметили, что Уфа наиболее подходит для расположения губернских присутственных мест, поскольку находится в центре обширного края, а цены на продукты питания одни из самых дешевых в империи. В числе самых горячих сторонников обратного переезда в Уфу был и муфтий Мухамеджан Хусейнов.

Первый муфтий Мухамеджан Хусаинов занимал должность с 1788 г. по 1824 год, он был автором проекта создания ОМДС и приложил немало усилий для его реализации. 13 августа 1790 г. Сенат разрешил Муфтию купить «у Башкирцов на законном основании землю, когда и нисшей степени духовные сим правом пользуются». К этому можно добавить, что Именным указом от 26 января 1793 г. муфтию позволили «покупать порозжие (свободные) земли у Башкирцов». Российское правительство высоко оценило деятельность муфтия Хусаинова ещё при создании Духовного управления.

Деятельность ОМДС, его эффективность и активность во многом зависела от личности председателя. Анализ работы этой организации через деятельность муфтиев дает возможность выявить основные направления его работы и одновременно подчеркнуть роль личности в этом процессе. На это впервые обратил внимание Шигабутдин Марджани.

Для деятельности государственного религиозного учреждения необходима была правовая база. 6 декабря 1789 г. О.А.Игельстром направил в канцелярию императрицы проект инструкции для руководства Духовным собранием.

В положении о Духовном магометанского закона собрания особо оговаривалось, что оно состоит под ведомством и указом Уфимского наместнического правления и равняется со средними судебными местами. Этот пункт вполне соответствовал той унификации государственного управления, которая проводилась во второй половине XVIII в. О.А. Игельстром четко регламентирован порядок поступления на духовные должности: азанчя, муллы, ахуна. Количество ахунов предусматривалось по 2 на каждый уезд, где компак-

тно проживало мусульманское население, вне зависимости от числа приходов. Нелегитимными признавались улемы (богословы). Порядок определения в должность служителя религиозного культа был сложным и многоступенчатым. Первоначально мулла избирали сельское общество. Об этом земский исправник или кантонный начальник сообщали наместническому (губернскому) правлению. Последнее, проверив правильность выборов, направляло кандидатов на экзамен в Духовное собрание. На экзаменах обязательно присутствовали два члена верхней расправы, которые в случае обнаружения каких-нибудь отступлений от закона могли отменить постановления религиозного учреждения. Данное положение действовало лишь на протяжении последнего десятилетия XVIII в. Успешно выдержавший экзамен получал указ наместнического (губернского) правления.

О.А. Игельстром также составил проект положения о компетенции Оренбургского магометанского духовного собрания, где были изложены его права и обязанности. В первой части много внимания уделялось вопросам регулирования семейно-брачных отношений. Генерал-губернатор отмечал, что в этой области права «у мусульман не всегда присутствует справедливость и законоположение». Прекращение всех злоупотреблений при браках, разводах и дележе наследства О.А. Игельстром усматривал в скорейшем приспособлении мусульманских традиций к европейским. Жених до вступления в брак должен был на трех пятничных праздничных богослужениях оглашать о предстоящем бракосочетании. Аналогично муж оповещал о расторжении брака. Духовное лицо, утвердившее развод, посылало обстоятельное донесение о его причинах в Духовное собрание. Обязанность религиозного учреждения заключалась в том, чтобы проследить условия браков и разводов. Если оно находило, что предписания закона нарушены, то отменяло постановления приходского духовенства. Фактически на протяжении XIX в. из этого документа исполнялось только положение о разводах.

Во второй части проекта О.А.Игельстрома расписываются правила строительства и функционирования мечетей. Была взята за осно-

ву принятая еще в 1735 г. практика выдачи разрешения на строительство мечетей гражданскими властями. Теперь в этот процесс вовлекалось и Духовное собрание. «Всякий, мечеть построить желающий, чтоб просил на то позволение в Духовном магометанского закона собрании, а оное, рассмотря его просьбу и обстоятельства, оную оправдывающие, представило бы о том наместническому правлению». Как и в законодательстве о православных церквях, мусульманам разрешалось на 100 дворов иметь одну мечеть. Число духовных служителей при культовом учреждении генерал-губернатор не оговаривал, хотя в предварительном проекте он предусматривал не более 2 человек. Все духовные чиновники при мечетях и школах непосредственно подчинялись уездным ахунам.

В третьей части проекта положения о компетенции Духовного собрания рассматривались наказания за те или иные преступления против религии (упущение молитвы, прелюбодеяние, употребление алкоголя и т.п.). По шариату за такие нарушения предусмотрены телесные наказания. О.А. Игельстром писал: «...чтобы ни один духовный, ниже самого Духовного собрания не отважился налагать на кого-либо, а того более совершать телесные наказания». Вместо подобных наказаний он предлагал применять публичное порицание, дополнительное хождение в мечеть и даже содержание там под арестом. В четвертой части документа О.А. Игельстром определял, чтобы «в заведывании Духовного магометанского закона собрания, ...состояли также все школы... и чтоб оно имело смотрение над производством преподаваемого в них учения». Школы должны действовать при мечетях, содержание при домах или других местах запрещалось. Порядок открытия новых школ соответствовал законоположению о мечетях. Учителя школ (*мударрисы*), утвержденные в должности после экзаменов в религиозном учреждении, обязывались ежемесячно представлять именные списки учеников генерал-губернатору.

Законопроект не был утвержден высшими властями, но в качестве нормативного акта он исполнялся Духовным собранием.

Многие положения законопроекта вошли в указы и постановления

ния правительства. О.А. Игельстром расценивал свой проект соответствующим мусульманскому вероучению.

Необходимо отметить, что законоположение О.А.Игельстрома исходило не только из нужд государства, но и мусульманского населения края. На протяжении десятилетий нижние и верхние управы, другие органы государственного управления были завалены жалобами мусульман. Эти органы не могли разобраться с делами из-за незнания служащими традиций народов и норм мусульманского права. По замыслу А.О. Игельстрома, религиозному учреждению придавались функции апелляционного органа. Он определил, «чтобы... всякому, кто не доволен решением муллы или ахуна, объявить неудовольствие свое Духовному собранию и просить оное о сочинении по делу его разбирательства». Одновременно религиозное учреждение становилось органом надзора за муллами и ахунами.

Муфтии ОМДС

Первый муфтий М.Хусаинов предлагал расширить круг вопросов, рассматриваемых в муфтияте. Компетенция ОМДС определялась государством и заключалась в приёме экзаменов у желающих получить должность муллы. В дальнейшем круг обязанностей муфтията значительно вырос: помимо приема экзаменов здесь стали разбираться и семейно-брачные отношения, и имущественные споры у мусульман.

Преемником М.Хусаинова стал Габдессалим Габдрахимов (1824-1840), который продолжил дело своего предшественника. Он пытался усилить роль муфтията, но политика, проводимая Николаем I, ограничивала эту возможность. Наиболее значимым событием в годы работы муфтия Г.Габдрахимова стало введение в общественную жизнь татар метрических книг. По сути, это был первый шаг на пути учёта всего мусульманского населения России.

С 1840 г. место председателя Оренбургского Магометанского духовного собрания занимает Габдулвахит Сулейманов (1840-1862). По свидетельству Ш.Марджани, он перевёл много религиозных книг с турецкого, увлекался медициной. Начало работы муфтия

Г.Сулейманова было ознаменовано расширением прав мусульманского населения. 27 марта 1840 г. указом «О правах живущих в России Греков и Магометан на дворянское достоинство» мусульмане России получили право на дворянство.

В 1855 г. вышел указ «Об определении возраста для поступающих в духовные должности Магометан», где предложено: «Оренбургского Магометанского Духовного Собрания, определить следующие возрасты: для Кадиев, Ахунов, Мухтасибов и Модарисов не менее двадцати пяти лет, для Хатибов и Имамов двадцати двух и для Маязинов и Гочей не менее двадцати одного года».

В целом, позиции ОМДС были усилены, поэтому, когда после смерти Габдулвахида Сулейманова перед русским самодержавием встала проблема выбора кандидата на пост муфтия, оно старалось подобрать более исполнительного и менее инициативного преемника. После смерти Г.Сулейманова с 4 августа 1862 г., как старший по чину, его обязанности исполнял Максютов. В 1865 г. высочайшим указом муфтием назначается Салимгарай Тевкелев.

В связи с переменами в Российском обществе меняется и политика правительства по отношению к официальному мусульманскому духовенству. Если первые три муфтия – Мухаметжан Хусаинов, Габдессалям Габдрахимов и Габдулвахид Сулейманов – являлись представителями духовного сословия, которые активно были задействованы в российской политике по отношению к Средней Азии и Кавказу, то теперь главы Духовного Собрания занимались проблемами, которые касались, прежде всего, Волго-Уральского региона. Если раньше решающая роль при подборе кандидатур принадлежала оренбургскому генерал-губернатору, то теперь к вопросу выбора муфтия подключился Департамент духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел.

Как и значительная часть мусульманского духовенства, С.Тевкелев был грамотным и высокообразованным человеком своего времени, но строгие рамки административной должности ограничивали его потенциальные возможности. Некоторые указания были приняты под давлением российского правительства. На должность муф-

тия назначались лица в возрасте, из-за чего многих больше заботило собственное здоровье, нежели общественные дела. С.Тевкелев, несмотря на преклонный возраст, сыграл большую роль в истории татар. Его деятельность была направлена на усиление роли мусульманского сообщества в России, хотя Ш.Марджани и другие критиковали его. Известные религиозные деятели конца XIX – начала XX вв. Р.Фахреддин, Уметбаев и Мухаммадиев (Габяши) были приняты на работу в ОМДС при муфтии С.Тевкелеве.

2 января 1886 г. на должность муфтия ОМДС был назначен Мухамедьяр Султанов – мировой судья 5-го участка Мензелинского округа, отставной подпоручик.

В 1893 г. муфтий Султанов выехал совершить хадж, во время путешествия в Мекку посетил султана Османской империи Абдул-Хамида II, который тепло принял главу российских мусульман и в знак признания наградил гостя орденом Османя. Забота о муфтии со стороны российских властей была связана с внешнеполитическими задачами России.

По мнению современных исследователей, дальнейшее расширение в юго-западном направлении было чревато значительными осложнениями, ставившими вопрос о судьбах самой России. Перед правительством России стояла задача по обеспечению безопасности восточных границ государства. В этой связи российское правительство попыталось поездкой муфтия в Стамбул продемонстрировать значимость для страны структуры ОМДС и своё лояльное отношение к собственным мусульманам. Кроме того, в 1888 г. был также отпразднован 100-летний юбилей Оренбургского Магометанского Духовного Собрания. Со стороны прогрессивно настроенного духовенства в адрес руководства муфтията шла постоянная критика.

После смерти пятого муфтия российское правительство не смогло сразу найти замену умершему муфтию Султанову, все предложенные самими мусульманами кандидатуры вызывали у российских чиновников опасения. Это было связано с политической активностью кандидатов, с их выступлениями в Государственной Думе, где они защищали политические интересы российских мусульман и

предлагали правительству реформировать политическую систему государства. Российское правительство предпочитало иметь дело с исполнительными чиновниками, которые не проявляли чрезмерной инициативы и защищали государственность. Поэтому, учитывая предложение Казанского губернатора, председателем ОМДС назначили ахуна второго мусульманского прихода Петрограда Мухаммад-Сафу Баязитова.

Муфтий Баязитов открыто защищал традиционализм и выступал против прогрессивных татар. Так, например, из докладной записки директора департамента духовных дел Петкевича министру внутренних дел явствует, что «...среди консервативных представителей мусульманского духовенства возникла мысль о необходимости сорганизоваться и сплотиться в видах создания известного противовеса левым течениям в российском мусульманстве. С этой целью ими проектируется, между прочим, устройство в г. Уфе не позднее предстоящей осени съезда магометанских духовных и светских лиц под председательством Муфтия Баязитова, относящегося сочувственно к такой мысли. 21 мая 1916 г.».

Муфтий Баязитов понимал, что совещание по реформированию ОМДС необходимо, он сам не раз предлагал правительству реорганизовать муфтият, но всегда при этом получал отказ. Он надеялся, что царизм пойдет на серьезные уступки мусульманам, но их чаяниям, как и раньше, не суждено было сбыться. Российское самодержавие опасалось чрезмерной самостоятельности мусульман, ему нужен был карманный муфтият, который безропотно выполнял бы волю российского правительства.

Таким образом, рассмотрев деятельность Оренбургского Магометанского Духовного Собрания, мы можем сказать о высокой роли этого органа в жизни татар. Общественно-политическая ситуация в России определяла основные направления деятельности муфтията: они заключались в административном управлении над мусульманами в конце XIX в.

В начале XX в., помимо административных функций, у муфтия и ОМДС появились интересы политического плана. Российские го-

сударственные документы также свидетельствуют о начале тенденций к изменению статуса Оренбургского Магометанского Духовного Собрания. В начале XX в. муфтият стал реально действующим органом, который формально объединял всех мусульман и выступал в роли защитника от произвола российского самодержавия в рамках существующего законодательства.

Вопросы и задания к параграфу:

1. Какие меры в отношении мусульман предприняли российские власти сразу после завоевания Казанского ханства?
2. Как изменилась религиозная структура мусульман с потерей государственности?
3. Какие этапы прошла миссионерская политика российского государства в регионе Поволжья и Урала?
4. Когда было разрешено строительство каменной мечети русскими властями в Казани?
5. Когда и где был создан первый орган самоуправления мусульман России?
6. Когда в России был принят закон о свободе вероисповедания и почему?
7. С какой целью было организовано Оренбургское магометанское духовное собрание?

Источники и литература:

1. Абдуллин Я.Г. Милләт язмышы. – Казан: Фэн, 1999. – 317 с. (на тат.яз.).
2. Абдуллин Я.Г. Джадидизм среди татар: возникновение, развитие и историческое место. – Казань: Иман, 1998.
3. Азаматов Д.Д. Оренбургское Магометанское Духовное Собрание в конце XVIII-XIX вв. – Уфа: Гилем, 1999. – 194 с.
4. Азаматов Д.Д. Правовой статус Оренбургского Магометанского Духовного собрания и мусульманского духовенства в конце XVIII – XIX вв. // Шариат: теория и практика. Материалы межрегиональной научно-практической конференции. Уфа, 26-28

- сентября 2000 г. – Уфа. ТАУ, 2000.
5. Актуальные проблемы истории государственности татарского народа: материалы научной конференции. – Казань: Матбугат йорты, 2000. – 200 с.
 6. Амирханов Р.М. Тюрко-татарская философская мысль (XIII-XVI вв.) – Казань: Мастер-Лайн, 2001 – 262 с.
 7. Давлетшин Г.М. Волжская Булгария: духовная культура. – Казань, 1990. – 156 с.
 8. Законы Российской империи о башкирах, мишарях, тептярах и бобылях. Сборник документов и материалов. Составитель, автор вступительных статей и примечаний Ф.Х. Гумеров. – Уфа: Китап, 1999. – 568 с.
 9. Ислаев Ф.Г. Православные миссионеры в Поволжье. – Казань: Татарское книжное издательство, 1999. – 128 с.
 10. Ислаев Ф.Г. Ислам и православие в Поволжье XVIII столетия: от конфронтации к диалогу. – Казань: Издательство КГУ, 2001. – 220 с.

§ 7. Богословское наследие Габдрахима Утыз-Имяни

Габдрахим Утыз-Имяни ал-Булгари – известный поэт, ученый-мыслитель, богослов. Полное имя Утыз-Имяни приводит Ш.Марджани в книге «Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар»⁹⁹: Габдрахим ибн Усман ибн Сармаки ибн Кырым ал-Утыз-Имяни. Он родился в 1754 г. в деревне Утыз-Имян (ныне д. Утыз-Имян Черемшанского р-на РТ) в крестьянской семье. Отец будущего поэта и ученого, Усман ибн Сармаки, был родом из деревни Тимяш (ныне Лениногорский р-н РТ), а мать Гафифа – уроженка деревни Утыз-Имян. Еще в раннем возрасте мальчик потерял своих родителей и остался на попечении родственников.

В раннем возрасте Габдрахима отдали учиться в медресе деревенского муллы Вильдана. Чтобы обеспечить себя, Габдрахим был вынужден выполнять в медресе мелкую работу. Повзрослев, став способным себя содержать, он переселился в медресе. Юноша обладал прекрасной памятью, цепким умом и наблюдательностью, что вскоре позволило ему самому обучать шакирдов.

Когда уровень образования данного медресе перестал его устраивать, он отправился в поисках знаний в медресе близлежащих деревень. Некоторое время обучался в знаменитом в то время медресе Каргалинской слободы, находившемся под Оренбургом. Там его наставником был Валид-ишан Каргали, один из последователей шейха Фаизхана Кабули.

Но у Валид-ишана в Каргалы Габдрахим Утыз-Имяни не задерживается надолго. В 1788 г. для совершенствования знаний он отправляется в Среднюю Азию. Некоторые авторы¹⁰⁰ склонны считать, что причиной отъезда явилось преследование со стороны царских властей, так как Утыз-Имяни был в оппозиции Оренбургскому магометанскому духовному собранию. Учебу в Средней Азии Габдрахим начал с медресе древней Бухары.

Наиболее известные среднеазиатские шейхи, у которых в XVIII – XIX вв. учились местные шакирды, принадлежали к суфийскому та-

⁹⁹ Мәржәни. Мөстәфәд әл-Әхбәр

¹⁰⁰ Гайнетдин М. Габдерәхим Утыз-Имяни...

рикату накшбандийа-муджаддидийа, основанному в Индии на рубеже XVI – XVII в. Ахмадом Сирхинди.

Учение Сирхинди среди татар и башкир получило широкое распространение главным образом благодаря деятельности упоминавшегося выше кабульского шейха Фаиз-Хана Кабули и бухарского ишана Нияз Кули ат-Туркмани. Поэтому на рубеже XVIII – XIX вв. большинство татарских суфиев были их мюридами. Соответственно, местом вступления в тарикат для них чаще всего служили Бухара и Кабул. Известно, что Шейх Фаиз-Хан посвятил в тайны суфизма пятнадцать человек, приехавших с далекого севера. Среди них были Валид-ишан Каргали и поэт Габдрахим Утыз-Имяни и др. В Бухаре ученики ал-Кабули не только учились, но и служили в качестве духовных лиц. Что касается Утыз-Имяни, то он некоторое время являлся имамом в одной из древнейших мечетей Бухары Магок-и Агтар. В некоторых источниках эта мечеть упоминается уже с X в., а в других – с XII в. Ш. Марджани в «Мустафад ал-Ахбар ...» сообщает, что Утыз-Имяни, находясь в Бухаре, восстановил утерянные фрагменты древней рукописи Корана, которая, согласно преданию, принадлежала третьему праведному халифу Усмани ибн Аффану¹⁰¹.

Покинув Бухару, Габдрахим Утыз-Имяни отправился путешествовать далее. Путь его пролегал по таким городам Средней Азии, как Акча, Туфи, Самарканд, Мазар, Шахимардан, где он попутно давал уроки шакирдам в медресе. В 1796 г. он посетил афганские города Балх, Герат, Кабул. В Кабуле он и стал последователем шейха Фаиз-Хана.

В 1798 г. в местечке Кауырмач (в Афганистане) умирает его жена Хамида и он с детьми возвращается на родину. Сначала Утыз-Имяни остановился у своих дальних родственников в деревне Кара Чишма, где он прожил только один год, после чего переехал в деревню Исляй (ныне в Чистопольском районе РТ). Здесь ученый в течение года преподавал в деревенском медресе, после чего переехал в деревню Сара-Биккол (ныне в Лениногорском районе РТ), где на протяжении трех лет занимался преподавательской деятельностью в мест-

¹⁰¹ Маржани Ш. Мостафад эл-эхбар... – т. 2. – Б. 239.

ном медресе. Здесь у него появилось большое количество последователей, которых он воспитывал в соответствии со своими убеждениями. Затем Утыз-Имяни переехал в деревню Куак-баш, где основал свое медресе и приступил к обучению шакирдов¹⁰².

Так, переезжая из одного места в другое, в итоге он вернулся в родную деревню своего отца, в Тимяш. Здесь он продолжал заниматься преподаванием, а также литературным творчеством вплоть до самой своей смерти. Габдрахим Утыз-Имяни покинул этот мир в 1834 году (по утверждению Ш. Марджани в 1835 г.¹⁰³) в возрасте семьдесят лет.¹⁰⁴

Богословское наследие Габдрахима Утыз-Имяни. Г.Утыз-Имяни зарекомендовал себя в первую очередь как знаток мусульманского права и суфий, поэтому большинство его трудов связано именно с тематикой фикха и суфизма.

Следует отметить, что мусульманское право – фикх – на этапе своего становления вбирало в себя все положения ислама, независимо от того, были ли они связаны с деяниями или убеждениями человека. Именно об этом значении говорил Абу Ханифа, когда дал фикху следующее определение: «Наука о том, что душа обязана и на что она имеет право»¹⁰⁵. Позднее фикх получил более узкое толкование и стал обозначать свод юридических законов шариата или же науку, изучающую эти законы. Фикх как свод мусульманского права затрагивал не только вопросы гражданского, уголовного и др. права, но и многие стороны личной жизни мусульманина. Этот аспект также нашел свое отражение в трудах Г.Утыз-Имяни. Однако одним из самых важных вопросов фикха, которые рассматривает Г.Утыз-Имяни в своих трудах, является вопрос об иджитихаде.

Мусульманские ученые выделяют три степени иджитихада: иджитихад, не ограниченный основами, кроме Корана и Сунны, т.е. свободный или абсолютный иджитихад (*иджитихад мутлак*), иджитихад в пределах основ и правил мазхаба, выведенных его основоположника-

¹⁰² Утыз-Имяни эл-Болгари Г. Шигырьлар, поэмалар... – Б. 7.

¹⁰³ Марджани Ш. Местафад эл-эхбар... – Т. 2. – Б. 241.

¹⁰⁴ Абдулкарим Зидан. Ал-Мадхал ли дирасат аш-шарига ал-исламия – Казань, 1999. – С. 54.

¹⁰⁵ Торнау Н. Изложение начал мусульманского законоведения. – СПб., 1850. – С. 28.

ми (*иджтихад фи-л-мазхаб*), и последний – иджтихад по одной отдельной ситуации или по одному вопросу, который также совершался в пределах основ и правил мазхаба (*иджтихад фи-л-масала*). Исходя из вышеперечисленных определений иджтихада, более точно его содержание раскрывают термины *иджтихад фи-л-мазхаб* и *иджтихад фи-л-масала*. Или по-другому – *ифта*, т.е. «вынесение фетв». В Османской империи разрешались именно эти два вида иджтихада: «... лица эти именуются «муджтахид», т.е. достигшие совершенства в познании правил законодательства, духовного и светского (от слова «иджтихад»), в Турции они называются «муфтий», т.е. дающие повеления, фатву»¹⁰⁶. Таким образом, следует подчеркнуть, что запрет был наложен только на «абсолютный иджтихад», а два оставшихся вида иджтихада продолжали использоваться в качестве инструментов фикха.

В поэме «Гавариф аз-заман» («Дары времени»), в разделе «О степенях ученых»¹⁰⁷ Г.Утыз-Имяни перечисляет все три группы муджтахидов. К первой группе он относит имамов Абу Ханифу, Ахмада, Шафи'и, Малика и Суфйан ас-Саури. Он пишет, что обязанностью этих людей было выведение фундаментальных принципов и правил, на которых и были основаны четыре мазхаба. Ко второй группе он относит Абу Йусуфа, Мухаммада, Зуфара и говорит, что эти ученые на основе правил, составленных первой группой, извлекали законы шариата из текстов Корана и Сунны. Таким образом, они, в некоторой степени, тоже были *мукаллидами*, т.е. следующими примеру предыдущих ученых, так как держались правил и принципов, составленных первым поколением правоведов. В третью группу входят ат-Тахави, Абу л-Хасан ал-Кархи, Хассаф Сарахси, Казый-Хан, которые были муджтахидами по отдельным вопросам фикха, а также занимались и классификацией положений мусульманского права.

Сам Г.Утыз-Имяни стоял на позиции необходимости следования установкам мусульманских богословов (*таклид*). Он утверждал, что если текст принадлежит муджтахиду, то мукаллид должен его принять и он не обязан требовать доказательств, так как слова муджта-

¹⁰⁶ Утыз-Имяни эл-Болгари Г. Шигырьлар, поэмалар... – Б. 190.

¹⁰⁷ Мэржани Ш. Мостафад эл-эхбар... – т. I. – Б. 61.

хиды сами по себе являются для него доказательством. Очевидно, что именно в таклиде Г.Утыз-Имяни видел единственную возможность сохранения основ ислама.

Проблема ночной молитвы

Еще одна проблема, которую рассматривает Г.Утыз-Имяни, касается обсуждения вопроса обязательности ночной молитвы на «землях болгар» в короткие и светлые летние ночи. Судя по записям Ибн Фадлана, ислам проник в Болгарию задолго до его приезда, следовательно, проблема, связанная с вечерней молитвой, ее обязательностью и временем ее выполнения возникла задолго до Г.Утыз-Имяни. Действительно, мы находим упоминание о ней в записках секретаря багдадского посольства Ибн Фадлана, который выяснил для себя, что в короткие летние ночи болгары ночную молитву читают с вечерней¹⁰⁸. Таким образом, можно с уверенностью сказать, что проблема определения времени ночной молитвы стояла перед болгарями задолго до прибытия посольства из Багдада и, скорее всего, активно обсуждалась местными мусульманскими богословами. Свидетельства Ибн Фадлана говорят в пользу того, что ночная молитва исполнялась болгарями сразу же после вечерней. Такова была самая первая, известная нам фатва по данному вопросу. Ш.Марджани утверждает, что этот вопрос поднимался и в XI – XII вв. Об этом он пишет и в «Назурат ал-хакк» и в «Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар». Марджани сообщает, что среднеазиатский имам ал-Баккали издал для болгар фетву о том, что ночная молитва для них в самые короткие летние ночи необязательна. Свою фатву он аргументировал тем, что время ночной молитвы в этом регионе не наступает, так как не исчезает вечернее зарево. Это была вторая фатва по данному вопросу, и именно ее предпочел Утыз-Имяни. Сам Ш.Марджани оспаривал верность этой фетвы. Далее, согласно Ш.Марджани, этот вопрос был поднят в XVIII в. местными имамами. В частности, имам Агзам ибн Габдрахман ат-Тенеки предложил следующее решение данной проблемы: «Отказ от обязательной молитвы может привести к тому, что

¹⁰⁸ Марджани Ш. Мостафад ал-ахбар... – т.1 – Б. 70-71.

народ станет и к остальным молитвам относиться небрежно и обвинит ученых в том, что они из пяти обязательных молитв сделали четыре. Во избежание всего этого следует взамен ночной молитвы исполнять молитву, перед которой имам совершит намерение на исполнение молитв «конечной ночной и конечной витр». Что касается стоящих за имамом, то они должны совершить намерение, что выполняют ту молитву, которую выполняет имам»¹⁰⁹. Это третья фатва по данному вопросу. Имам ат-Тенеки предлагает, по сути, немного изменить формулировку намерения для этой молитвы. В другой фетве того же имама сказано: «Время молитвы – это только внешний признак ее наступления, и он не может говорить о том, что молитва перестала быть обязательной. Для того чтобы нам выйти из разногласия ученых, эту молитву следует восполнять»¹¹⁰. В этой четвертой фетве имам ат-Тенеки как альтернативу ночной молитве предложил ее восполнение, то есть совершение после того, как пройдет «ее время». О последней, пятой, фатве писал Курсави, современник и оппонент Утыз-Имяни. Он говорил о необходимости совершать ночную молитву, несмотря на то, что вечернее зарево не исчезает. По этому поводу он указывает: «Даже если закатится в небе солнце на два года и не осуществится ни один из тех признаков, я имею в виду появление зари, восход солнца, становление тени какой-либо вещи вдвое больше ее самой, заход солнца и заход вечерней зари, – обязательны пять молитв по размеру (*микдар*) дня и ночи из тех двух лет, разделенные (*мафсула*) [друг от друга] сроком, который осуществляется между теми признаками»¹¹¹. Свою фатву он аргументирует тем, что пророк Мухаммад, определяя наступление ночной молитвы исчезновением вечернего зарева, имел в виду только время, которое должно пройти после начала вечерней молитвы¹¹². Согласно его фатве, после вечерней молитвы до ночной должен пройти как минимум час, а оставлять ночную молитву ни в коем случае не следует¹¹³.

¹⁰⁹ Там же.

¹¹⁰ Курсави Г. ал-Иршад ли-л-'ибад... – С.57.

¹¹¹ Там же, с.57.

¹¹² Там же, с.59.

¹¹³ Это мнение приписывают сподвижникам пророка Абу-Бакру, Мугазу, Анасу и Ибн-аз-Зубайру.

Что касается фатвы, на которой остановился Г.Утыз-Имяни, то в ней речь идет о разногласиях между мусульманскими учеными по вопросу критерия завершения вечерней зари или сумерек (*шафак*). Абу Ханифа таким критерием считал исчезновение белизны в западной части неба¹¹⁴. Что касается его учеников, то они высказались в пользу того, что критерием завершения зарева является краснота¹¹⁵. Данное разногласие приводится практически всеми авторитетными ханафитскими учеными.

Утыз-Имяни по этому поводу пишет: «в нашей булгарской стороне некоторые люди в самые короткие летние ночи не совершают ночную молитву, так как боятся впасть в неверие, другие же совершают эту молитву после исчезновения красноты вечернего заката. При этом они ссылаются на фетву ученых. Эти две группы мусульман обвиняют друг друга в распутстве». Г.Утыз-Имяни говорит, что обе группы ошибаются, и приводит свою точку зрения и аргументацию. Он говорит о том, что Абу Ханифа придерживался мнения о том, что ночь наступает после того, как наступит полная темнота, а его ученики придерживаются мнения о том, что критерием наступления ночи служит завершение красноты вечернего зарева и ее переход в белесый свет. Утыз-Имяни предлагает действовать согласно известному шариатскому правилу: «Приоритет отдается первоначальному состоянию»¹¹⁶, то есть, по его мнению, время вечерней молитвы наступает сразу же после захода солнца и продолжается до тех пор, пока не появятся явные признаки его завершения, а таким признаком он считает наступление полной темноты. Далее он более подробно разъясняет свое мнение и приводит высказывания ученых, которые тоже ратовали за необязательность ночной молитвы в самые короткие летние ночи.

¹¹⁴ Подобной точки зрения придерживались сподвижники пророка Ибн-‘Умар, Шаддад ибн Аус и ‘Убад ибн ас-Самит.

¹¹⁵ Утыз-Имяни Г. Рисала аш-шафакийа. – Рук. ОРК НБ КГУ. – № 2400г. – Л. 766.

¹¹⁶ Причиной этого явилось увеличение численности мусульманского населения в Европе, которое стало нуждаться в различных фатвах, связанных с особенностями географического положения Европы, а также с укладом жизни в ней. Современная рекомендация Европейской комиссии по фатвам гласит: «В летнее время допускается совмещение ночной молитвы с вечерней. Причиной этого служит тот факт, что время ночной молитвы затягивается до полуночи или же его признаки вообще отсутствуют».

Решение данного вопроса, с точки зрения ханафитского фикха и мусульманского права в целом, является очень важным, так как определение времени является условием молитвы, без которого она не признается действительной. Поэтому Г.Утыз-Имяни уделяет большое внимание этому вопросу и посвящает ему целый трактат. Вышеприведенное разногласие он предлагает решать, используя инструменты мусульманского права. В частности, одно из правил фикха гласит, что основа вещей – в сохранении первоначального их состояния, а другое утверждает, что основа – в отсутствии новых качеств. Поэтому исчезновение красного зарева Утыз-Имяни считает сомнительным критерием и призывает к более объемлющему мнению (*ихтийат*). Вышеупомянутое правило, согласно словам Г.Утыз-Имяни, может быть пригодно только в вопросах, связанных с различными видами взаимоотношений (*му'амалат*). На основе всех этих доказательств он выводит фатву о том, что в самые короткие летние ночи от ночной молитвы следует отказаться. Как было сказано, Г.Курсави и Ш.Марджани выступили с противоположным мнением. Нужно отметить, что этот вопрос и по сей день остается актуальным¹¹⁷.

Другие вопросы фикха в трудах Г.Утыз-Имяни

Следующий вопрос по мусульманскому праву, который поднимает Г.Утыз-Имяни в своем трактате «Рисала дибага» («Трактат о выделке кожи»), – это проблема использования кож, выделанных иноверцами. Для того чтобы понять важность данного вопроса для мусульман, следует упомянуть, что чистота одежды в исламе является условием действительности пятикратной молитвы.

Появление этого трактата, в какой-то степени, было обусловлено проблемами интеграции мусульман в православное российское общество и, в частности, связано с определением характера взаимоотношений между мусульманами и христианами в различных сферах жизни. Но главным в трактате является идея о том, что, с точки зрения ислама, в выстраивании отношений между иноверцами частностей не бывает. Г.Утыз-Имяни приводит два мнения современных

¹¹⁷ Принцип предпочтения менее сомнительной, но, возможно, более сложной для исполнения фатвы.

ему богословов. Одни, по его словам, считали эти кожи чистыми, а другие – оскверненными. Автор данного трактата для разрешения этой проблемы оперирует понятием «чистота». Для татарского общества, погрязшего, по мнению богослова, в недозволенных нововведениях, были очень актуальны такие качества, как чистота помыслов, деяний, равно как и используемых вещей и предметов и т.д. В данном случае он говорит о чистоте специальных составов и растворов, используемых для выделки кож.

Г.Утыз-Имяни досконально изучил этот вопрос, в связи с чем приводит очень много цитат, ссылается на различные авторитетные мусульманские источники по шариату, некоторые из них он критикует. В этой ситуации он призывает обратиться к ихтийату.

Тема *ихтийата*, или же *газима*¹¹⁸, интересна тем, что хотя ихтийат и не относится к числу признанных доводов в фикхе, однако его часто используют факихи и суфии. Не обошел его стороной и Утыз-Имяни. Приводя цитату из ханафитского источника «*Канз ал-‘ибад*» он пишет: «Объемлющий вариант является первостепенным в вопросах религии»¹¹⁹. Более того, он говорит о том, что избрание более строгих решений не является зазорным, но, наоборот, необходимым. В частности, следует учитывать подходы всех четырех мазхабов: «некоторые говорят, что в вопросах поклонения является обязательным совмещение четырех мазхабов»¹²⁰. Из этого можно сделать вывод, что Г.Утыз-Имяни не приемлет фанатичного отношения к четырем мазхабам, а также к их основоположникам. Подводя итог, Г.Утыз-Имяни делает вывод о том, что использование кож, выделанных немусульманами, не допускается, так как они не соблюдают требований чистоты выделки, предъявляемых шариатом.

Одна из наиболее важных и по сей день актуальных тем, которые затрагивает Г.Утыз-Имяни, – это тема употребления алкоголя. Эту проблему он затрагивает в трактате «*Рисала иршадийа*» («Наставительный трактат»).

¹¹⁸ Утыз-Имяни Г. Рисала ад-дибага... – Л. 8.

¹¹⁹ Там же.

¹²⁰ Там же. – С.14.

Свой трактат он начинает с того, что описывает моральное разложение не только татарского общества, но и всего мусульманского мира. Затем приводит доводы в пользу запретности алкоголя, осуждает богословов и имамов, которые находят различные хитрости для того, чтобы объявить это деяние разрешенным. По этому поводу Утыз-Имяни придерживается строгого критерия: «Любой опьяняющий напиток является вином, а любое вино запрещено»¹²¹. Он объявляет также запретными для применения и употребления винные дрожжи. Причина этого не только в том, что они связаны с опьяняющим напитком, но еще и в том, что мусульманские богословы относят вино к разряду нечистот. Поэтому, считают они, если добавить оскверненные дрожжи в тесто, то оно тоже станет оскверненным. Утыз-Имяни приводит различные сообщения (*ривайат*) по поводу винных дрожжей, однако свой вывод, как всегда, он делает на основе правила ихтият. Он не призывает наказывать виновных плетью, а взывает к сознательности верующего человека, поскольку в своей основе все законы шариата рассчитаны на сознательность.

Данную проблему Утыз-Имяни поднял не случайно. Дело в том, что процесс интеграции татар в российское общество приводил к тому, что татары, наряду с позитивными явлениями, перенимали и негативные. Данная проблема остается весьма актуальной для мусульманского социума, поскольку употребление алкоголя запрещено Кораном и является совершенно чужеродным явлением для исламской культурной среды. Исходя из этого, богослов призывает решительно очистить общество от этого порока.

Еще одна из заслуживающих внимания проблем мусульманского фикха – это проблема соотношения сунны и нововведений (*бид'а*). По определению мусульманских ученых, к Сунне относятся все деяния, слова и одобрения¹²² пророка Мухаммада¹²³. К категории бид'а относится все новое, появившееся в жизни мусульман

¹²¹ Под соглашением имеется в виду согласие пророка Мухаммада с поступком кого-либо из сподвижников, который не имел прецедента на то время.

¹²² Габдулваххаб Халляф. Илм усул ал-фикх... – С. 36.

¹²³ Мухаммад 'Абдуссалям Хидр аш-Шакири. Ас-Сунану ва ал-мубтагат. – Бейрут, б.г. – С. 17.

после смерти пророка¹²⁴. Отношение мусульманских богословов к этим двум понятиям неоднозначное. Более умеренные богословы-традиционалисты придерживаются мнения о том, что бид'а бывает двух видов, одобряемая и порицаемая. К одобряемой они относят все то, что несет пользу мусульманам и не противоречит законам шариата, а те деяния, которые противоречат канонам шариата, относятся к порицаемым бид'а. Что касается богословов салафитской направленности, то они делят бид'а на мирскую и религиозную¹²⁵. Любой вид религиозной бид'а они относят к заблуждению, а любой вид мирской бид'а считается дозволенным. Последнее мнение противоречит основным положениям ислама, поскольку в исламе нет деления на мирское и религиозное, все вопросы шариата рассматриваются в рамках Корана и сунны. Кроме этих двух точек зрения, можно выделить и третью. Ее можно назвать наиболее консервативной, так как согласно ей все новое является запретным, ведущим к заблуждению.

Габдрахима Утыз-Имяни, скорее всего, следует причислить к третьей группе богословов. В начале трактата «Джавахир ал-байан» («Жемчужины разъяснений») он говорит: «если ты совершишь какое-либо дело или произнесешь какое-либо слово, не соответствующее Корану и сунне, то это бид'а и заблуждение»¹²⁶. Из этой цитаты можно понять, что автор относит к бид'а только то, что не соответствует основным источникам шариата. Однако из последующих строк становится ясно, что Утыз-Имяни не приемлет ни одобряемую, ни порицаемую бид'а: «Они (имеются в виду последователи пророка Мухаммада и их ученики – Р.А.) сторонились бид'а, даже если в ней не было ничего плохого, они старались следовать основам и сунне посланника»¹²⁷. Более того, он утверждает, что человек, считающий бид'а богоугодным деянием, становится неверным¹²⁸. Естественно, крайнюю позицию, демонстрируемую им в отношении к сунне

¹²⁴ Там же.

¹²⁵ Утыз-Имяни Г. Джавахир ал-байан. – Казань, 2003. – С.8.

¹²⁶ Там же. – С.13.

¹²⁷ Там же. – С.46.

¹²⁸ Мусульманское название суфизма.

и бид'а, можно считать консерватизмом. Однако при этом следует учитывать некоторые обстоятельства. Во-первых, недостаток образования народных масс, во-вторых, распространение обрядов, не совпадавших с основными источниками ислама, в-третьих, нежелание татар интегрироваться в российский социум.

В подобных условиях было очень сложно сохранить традиционные религиозные ценности татар. Ограждаясь от всего, придерживаясь буквы религиозных канонов, Г.Утыз-Имяни пытался вернуть татарское общество в лоно традиционных религиозных ценностей.

Итак, на основе изложенного можно сделать выводы о том, что Г.Утыз-Имяни поднимал и пытался решать актуальные для своего времени проблемы мусульманского права. Большое внимание он уделял борьбе с бид'а, ратовал за использование подлинных источников мусульманского права, разъяснял соотношение иджтихада и таклида, был сторонником строгого соблюдения законов шариата. Его выводы свидетельствуют в пользу того, что он стоял на традиционалистских позициях и призывал современников вернуться к основам ислама. Именно в этом он видел путь спасения этно-конфессиональных устоев мусульман в регионе.¹²⁹

Влияние суфизма на взгляды Г.Утыз-Имяни. Суфизм долгое время играл ведущую роль в формировании мировоззрения мусульман. Он глубоко интегрировался в народные традиции и уклад жизни. В Волго-Уральском регионе суфизму был присущ ряд особенностей. Во-первых, он проник в этот регион в сравнительно ранний период и оказал серьезное влияние на развитие общественной мысли. Во-вторых, суфизм стал одним из факторов, которые способствовали сохранению самобытности татар-мусульман, особенно это проявилось во время насильственной христианизации татарского народа. В-третьих, суфии, в силу особенностей исторического развития татарского народа, часто исполняли роли имамов и мудarrisов. Часто суфии оказывались наиболее грамотными знатоками религии, поэтому народ налагал на них обязанности, например, проведения молитв, похорон, поминок, бракосочетаний и пр. Некоторые из них, в

¹²⁹ Утыз-Имяни Г. Джавахир ал-байан... – Л.25а.

частности Г.Утыз-Имяни, внесли свой весомый вклад в процесс сохранения народных традиций.

Анализ богословского наследия Г.Утыз-Имяни приводит к выводу, что, по мнению богослова, тасаввуф¹³⁰ представляет собой путь духовного самосовершенствования, основанный на Коране и сунне. Это определение наиболее полно отражает суфизм начального периода. Именно в такой форме его проповедует и пропагандирует Г.Утыз-Имяни в своих трактатах.

Конечно, исследуя некоторые трактаты Г.Утыз-Имяни, можно усомниться в его принадлежности к суфизму. Во-первых, он нигде не называет себя суфием. Во-вторых, в некоторых трактатах он выступает с жестким осуждением некоторых суфиев и их учения. Например, он осуждает мнение о том, что: «у кого нет шейха, то его шейхом является сатана»¹³¹. Не считал обязательной прямую посредническую роль шейха, выступая за путь индивидуального самосовершенствования. В-третьих, он уверен в том, что «в наши дни тем более необходимо сторониться поиска суфийских шейхов»¹³², и аргументирует это тем, что недобросовестные наставники, псевдошейхи могут ввести невежественных последователей в заблуждение. Однако есть некоторые обстоятельства, которые свидетельствуют об обратном. Во-первых, он восхваляет накшбандийский тарикат: «Следование [сунне Пророка Мухаммада] является обязанностью в любом тарикате, особенно накшбандийском, так как этот тарикат является путем сахабов»¹³³. Во-вторых, следование тарикату или шейху он называет «желательным деянием» (*нафл*): «Знай, брат, что следование какому-либо шейху (*мурид*) не является фардом, ни ваджибом, ни сунной, а только нафлем»¹³⁴. В-третьих, как уже упоминалось, в медресе Каргалы он обучался у ишана Валида Каргалы, а путешествуя по Мавераннахру, встречался со многими авторитетными наставниками накшбандийского тариката. Кроме этого, большинство трудов

¹³⁰ Там же. – Л.57б.

¹³¹ Там же. – Л.52а.

¹³² Там же. – Л.52а.

¹³³ Там же. – Л.58а.

¹³⁴ Утыз-Имяни Г. Джавахир ал-байан... – Л.60а.

Утыз-Имяни выдержаны в духе этического мистицизма ал-Газали, Биргеви и ас-Сирхинди и др. Все эти факты подтверждают принадлежность Г.Утыз-Имяни к накшбандийскому тарикуату.

Для Г.Утыз-Имяни суфизм в целом и накшбандийский тарикат в частности – это органичное продолжение сунны, пути пророка Мухаммада. Приводя цитату из «Мактубат» ас-Сирхинди, он утверждает: «Знай, что накшбандийский тарикат является путем сподвижников [пророка Мухаммада], да будет доволен ими Аллах, они в данном случае ничего не убавили и не добавили. Этот путь является продолжением явных и скрытых богослужений. Он призывает следовать сунне, придерживаться наиболее трудных и объемлющих законоположений, оставлять бид'а и более легкие законоположения и ощущать постоянное присутствие Аллаха»¹³⁵. Как видим, автор говорит о том, что накшбандийский тарикат выступает с призывом следования сунне, борьбы с бид'а. Вместе с тем Утыз-Имяни считает следование тарикуату только желательным, а в некоторых случаях даже опасным. Он говорит о том, что излишние повеления шейха могут отдалить мюрида от обязательных деяний, предписанных Аллахом. Кроме этого, он резко критикует невежественных шейхов, которые говорят об обязательности соблюдения всех требований тарикуата и дозволенности оставления обязательных предписаний шариата. Утыз-Имяни видит более приоритетным соблюдение практических богослужений. Он призывает не обманываться чудесами шейхов-самозванцев даже в том случае, если они оставляют только добровольные деяния или незначительные деяния, относящиеся к сунне. Он обвиняет в обмане тех шейхов, которые говорят: «Главное душа, а воспитание тела в нашем тарикуате отсутствует, рука шейха соединит тебя с Всевышним. Видя подобное облегчение, люди вступают в тарикат группами, не обращая внимание на остальное»¹³⁶.

Критика псевдошейхов у Утыз-Имяни переплетается с критикой бид'а. Хотя этот вопрос уже был рассмотрен с точки зрения фикха, следует к нему вернуться, но уже с точки зрения тасаввуфа. Соглас-

¹³⁵ Обычно трактуется как внешний вид.

¹³⁶ Исламские финансы в современном мире... – С. 40.

но мнению Г.Утыз-Имяни, настоящий тасаввуф есть строгое следование Корану и сунне и абсолютное отстранение от бид'а.

Другие проблемы суфизма, которые поднимает автор в своих трактатах, очень близки с идеями ал-Газали, Биргеви и ас-Сирхинди. В таком контексте он рассматривает проблемы суфизма в следующих трактатах: «Сайф ас-сарим» («Острый меч») («Раздел об аскетизме», «Аскетизм – необходимость для людей», «Проповедь о порицании мирского», «Раздел о сплетнях», «Раздел о религиозной прямоте (истикама)», «Порицание мира», «Инказ ал-халикин» («Спасение погибающих») («Глава шестая обязанности ученика», «Глава седьмая обязанности наставника»), «Джавахир ал-байан» («Жемчужины разъяснений») («Глава пятая о необходимости изучения шариатских наук»).

Г.Утыз-Имяни, как и ал-Газали, подробно останавливается на проблеме аскетизма. Дело в том, что все богословы единогласны в том, что аскетизм – это одобряемое качество. Однако есть разногласия по поводу его выражения. Последователи ал-Газали, в том числе и Утыз-Имяни, считают богатство злом, а отказ от него одним из признаков благочестия. Другая же группа богословов придерживается мнения о том, что проявления аскетизма должны быть не столько материальными, сколько духовными. По их мнению, аскетизм, в первую очередь, должен быть в сердце верующего, что не всегда должно отражаться на его внешнем виде. В данном случае они опираются на хадис пророка: «Поистине Аллаху нравится видеть следы Своей милости¹³⁷ на Своем рабе». К этой группе богословов можно отнести Биргеви, который в отличие от ал-Газали, считал богатство добром, милостью Аллаха, благодаря которой можно совершать различные богоугодные дела, приносящие людям пользу¹³⁸.

Многие суфийские авторы к составным элементам суфийского адаба относят нормы, касающиеся взаимоотношений ученика и наставника, необходимость изучения шариатских наук. Не обходит стороной эту тему и Г.Утыз-Имяни.

В знаменитом трактате ал-Газали «Ихйа' 'улум ад-дин» имеется раз-

¹³⁷ Ал-Газали А. Ихйа' 'улум ад-дин. – Бейрут, б.г. – С. 49-58.

¹³⁸ Кемпер М. ал-Булгари... – С.18-19.

дел «Об этике студента и наставника». Утыз-Имяни, следуя примеру известного богослова, также посвящает этой теме отдельный раздел. В нем он перечисляет права и обязанности ученика и наставника. В частности, Г.Утыз-Имяни среди обязанностей ученика «мурида» называет: очищение души, отрешение от мирских забот, избавление от высокомерия, воздержание от разногласий ученых, предпочтение полезных знаний и т.д. Что касается обязанностей наставника, то к ним он относит: сочувствие, следование примеру пророка, постоянное наставление воспитанника и пр. Точно такое же описание обязанностей мы находим в первом томе «Ихйа'...» ал-Газали¹³⁹. Это позволяет сделать вывод о том, что 6 и 7 главы трактата Утыз-Имяни несут на себе явный отпечаток влияния Газали, временами принимают выраженный компилятивный характер.

В пятой главе трактата «Джавахир ал-байан» Г.Утыз-Имяни поднимает проблему необходимости изучения шариатских наук. Аналогичный раздел мы можем обнаружить в первом томе «Ихйа'...», первая глава так и называется «Знание», второй раздел этой главы называется «Об одобряемом и порицаемом знании, его видах и положениях». Здесь разъясняется, какое знание относится к личной обязанности, а какое к общественной. Так же, как и ал-Газали, Утыз-Имяни подразделяет знание на два вида, познание одного из них является личной обязанностью каждого мусульманина, а познание второго вида общественной обязанностью группы мусульман или мусульманского прихода. Что касается частных положений, то оба автора используют несколько различные термины. Ал-Газали к личной обязанности относит знание «му'амала» (отношение), в которое он включает убеждение, деяние, отказ от деяния. Утыз-Имяни же к личной обязанности относит «Илм ал-хал» (Знание о состоянии), которое в принципе включает те же темы, о которых говорит ал-Газали. Как видим, труды ал-Газали и Г.Утыз-Имяни имеют сходство во многих моментах.

Исследователи творчества татарского поэта и богослова отмечают, что его труды пронизаны глубоким пессимизмом. Он видит мир

¹³⁹ Кемпер М. ал-Булгари... – С. 18-19.

только в темных тонах, считает, что окружающий его мир развращен и движется к еще большему разврату. Он говорит о том, что среди его современников невозможно найти настоящего наставника и что большинство шейхов являются лицемерами, занимаются обманом и не способны дать какое-либо руководство. Г.Утыз-Имяни призывает только к личному спасению и отрешению от мирских соблазнов.

Однако следует отметить, что пессимизм и разочарование Г.Утыз-Имяни не беспричинны. Еще в молодости, в 1785 г., за антиправительственную, религиозную агитацию Утыз-Имяни был арестован, но довольно быстро отпущен, после чего был вынужден покинуть Россию и отправиться в Бухару. Но и в Бухаре его надежды не оправдались, он находит не идеальное мусульманское общество, а уже разлагающийся социум и нестабильное государство. В некоторых стихотворениях и произведениях он обращает внимание на пороки бухарского общества.

По возвращении на родину его также встречают трудности. Кроме этого, он был вынужден прибегнуть к хитрости и зарегистрироваться под другим именем, для того чтобы избежать осложнений в отношениях с российскими властями¹⁴⁰. Вероятно, все эти обстоятельства и события и определили пессимистические тенденции в его творчестве.

Кроме вышеперечисленных, основных для тасаввуфа тем, автор косвенно касается таких типичных для произведений суфийской направленности вопросов, как любовь к Аллаху и Его пророку, богобоязненность, высокомерие и скромность, проповедь добра и порицание зла. Все позитивные моменты Утыз-Имяни связывает со следованием Корану и сунне, а все негативные приписывает к бид'а и мубтади'а¹⁴¹.

Итак, по мнению Г.Утыз-Имяни, суфизм – это учение, которое должно способствовать духовному очищению. Однако суфийскому пути должно предшествовать строгое соблюдение предписаний ша-

¹⁴⁰ Кемпер М. ал-Булгари... – С. 18-19.

¹⁴¹ Те, кто практикует бид'а.

риата. В отличие от своих современников он ратует за очищение суфийского учения от всех наслоений (бид'а), которые противоречат основным источникам ислама.

Проведенный идейный анализ содержания трактатов Г.Утыз-Имяни показывает, что он поднимал проблемы соотношения иджтихада и таклида, аутентичности источников, необходимости строгого соблюдения всех без исключения норм шариата, борьбы с бид'а, нравственного воспитания народа, просвещения. Будучи ученым-правоведом, Утыз-Имяни избирает путь таклида и поэтому в своих трактатах ссылается на многие авторитетные источники. А как приверженец суфизма, он во многих идеях следует за ал-Газали, ас-Сирхинди и Биргеви, хотя и не во всем соглашается с ними. Идеи Г.Утыз-Имяни оказали огромное влияние на развитие татарской общественной мысли, так как послужили импульсом для возникновения принципиально новой возрожденческой тенденции, в основе которой лежали идеи возврата к практике раннего ислама с опорой на основные источники ислама.

Вопросы и задания к параграфу:

1. Расскажите об основных этапах биографии Габдрахима Утыз-Имяни.
2. Каково отношение Г.Утыз-Имяни к иджтихаду?
3. Какие точки зрения существовали в решении вопроса о ночной молитве?
4. Какие аргументы приводит Г.Утыз-Имяни, настаивая на запретности использования кож, выделанных немусульманами?
5. Как относится Г.Утыз-Имяни к понятиям «сунна» и «бид'а»? Какие аргументы он приводит для подтверждения своей позиции?
6. Каково отношение Г.Утыз-Имяни к суфизму? Труды каких богословов-суфиев он использовал в своем творчестве?

Источники и литература:

1. Абдулваххаб Халлаф. 'Илму усул ал-фикх. – Казань: РИУ, б.г.
2. Абдулкарим Зидан. Ал-Мадхал ли дирасат аш-шари'а ал-исламия. – Казань: Мухаммадия, 1999.
3. 'Абдуллах ибн Махмуд ибн Маудуд ал-Мусили ал-Ханафи. ал-Ихтияр ли та'лил ал-мухтар. – Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийа, б.г. – Т. 1.
4. Ал-Газали А. Их'йа' 'улум ад-дин. / А. ал-Газали. – Бейрут: Дар ал-фикр, 1995. – Т.1.
5. Имам Камал ад-Дин Мухаммад ибн 'Абдулвахид ас-Сиваси ас-Сакандари ибн ал-Хумам. Шарх фатх ал-кадир. – Бейрут: Дар ал-фикр, б.г. – Т. 1.
6. Мәржани Ш. Мөстафад эл-эхбар фи эхвали Казан вә Болгар / Ш.Мәржани. – Казан, 1900. – Т. 2.
7. Мухаметшин Р. Татары и ислам в XX веке (Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана). – Казань: Фэн, 2003.
8. Мухаммад 'Абдуссалам Хидр аш-Шакири. Ас-Сунан ва ал-мубтагат. – Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийа, 1994.
9. Торнау Н. Изложение начал мусульманского законовещения / Н. Торнау. – С-Пб: Типография II Отделения собственной Е. И. В. Канцелярии, 1850.
10. Утыз-Имәни эл-Болгари Г. Шигырьләр, поэмалар. – Казан, 1986.
11. Утыз-Имяни Г. Избранное. Серия «Антология татарской богословской мысли». Предисл., перевод, комментарии Р.К. Адыгамова. Казань: Татар. кн. изд-во, 2007.

§ 8. Абу-н-Наср Курсави и его роль в возрождении религиозной мысли

Выдающимся современником Утыз-Имяни и его оппонентом по ряду вопросов был Абу-н-Наср Габденнасыр ибн Ибрахим Курсави (1776-1812). Источники расходятся в определении точной даты и места его рождения – около 1185/1771-1772г. в селении Верхняя Макса под Казанью (совр. д. Верхняя Масра в Арском р-не РТ), откуда родом была его мать¹⁴², либо 1190 /1775-1776 в близлежащем селении Курса (совр. с. Верхняя Корса)¹⁴³.

Курсави рано потерял отца. Очевидно, заботы о содержании семьи легли на плечи старшего брата Габделхалика, который в те годы начал заниматься торговлей. По роду своей деятельности ему приходилось часто бывать в Бухаре, где он подобно многим своим современникам входит в круг общения с шейхом Нийаз-Кули Туркмани (ум.1820/21), посещает его собрания (*маджлис*). Начальное образование Курсави получил в медресе, расположенном в селении Мачкара (совр. пос. Маскара в Кукморском р-не РТ).

Первым учителем мальчика был Мухаммадрахим ибн Йусуф Ашыти-Мачкарави (ум. 1232/1816-17), некогда получивший образование в Дагестане. В свое время он пользовался большой популярностью, преподавал фикх, усул ал-фикх, хадис, мантик, калам, но не отличался особым рвением – ученики его большую часть времени проводили за чтением полемической литературы (*‘илм ал-муназара*). Вероятно, в медресе Мухаммадрахима обучение велось по дагестанскому образцу и могло несколько отличаться от бухарской системы. Можно полагать, навыки ведения дискуссий были усвоены Курсави уже в этот период.

Между тем уюноша, отличавшийся острым пытливым умом, ис-

¹⁴² Мәржани Шиһабеддин. Мөстафадел – әхбар фи әхвали Казан вә Болгар. (Казан һәм Болгар хәлләре турында файдаланылган хәбәрләр)/ Кыскартып төзелде. – Казан, 1989. – Б. 253-255.

¹⁴³ Фәхредин Ризаэддин. Асар. – 3 ж. – Оренбург: тип. М-Ф. Г. Каримова, 1903. – Б. 95; Рамзи Мухаммад Мурад Талфик ал-ахбар ва талких ал-асар фи вакаи' Казан ва Булгар ва мулук ат-татар. – Оренбург: Тип. Каримова и Хусайнова, 1908. – Т.2. - С 416.

ключительной памятью, по многим вопросам не довольствовался поверхностными разъяснениями учителя. После завершения положенного курса медресе для совершенствования своих познаний он отправляется в Бухару, где встречается с шейхом Нийяз-Кули ат-Туркмени и становится его муридом.

Старые рукописные книги, пылившиеся в библиотеках Бухары, давали богатую пищу для уединенных размышлений. В трудах Абу Ханифы, Умара ан-Насафи, ранних ханафитских правоведов и матуридитских теологов, сборниках ал-Бухари, Муслима, Малика ибн Анаса и других авторов Курсави мог найти близкие ему по духу идеалы, воплощенные в образе жизни и вероучении ранней мусульманской общины. Особое воздействие на него имела знаменитая книга имама ал-Газали (1058-1111) «Ихйа' 'улум ад-дин». Четырехтомное сочинение, главный труд жизни Газали, явившийся итогом десятилетнего духовного поиска и личного опыта тасаввуфа, обеспечило его автору пожизненную и посмертную славу «оживителя ислама». Возможно, именно знакомство с книгами Газали и его биографией (особенно тех ее моментов, когда мыслитель переживал сложную душевную трансформацию) дало Курсави импульс к пересмотру привычных ценностей, стало причиной охлаждения к традиционному учению калама, критическому отношению к поздней богословско-правовой литературе в целом.

Активное участие в диспутах (*муназара*), на которых Курсави открыто высказывал свои взгляды, и его ранние работы – такие, как комментарий к «Шарх ал-'Акаид ан-Насафи» теолога Тафтазани – вызвали негативное отношение к нему со стороны большей части как бухарских, так и местных ученых.

После возвращения на родину при содействии богатых родственников Курсави занимает должности имама-хатиба и мударриса в медресе с. Верхняя Курса, продолжает работать над сочинениями. Около 1807 г. Курсави вновь отправляется в Бухару, где, пользуясь возможностью, принимает участие в дискуссии по ряду богословских проблем.

Основная полемика развернулась вокруг проблемы соотношения сущности Бога и Его атрибутов. В противовес устоявшемуся пред-

ставлению (выраженному в той же известной работе Тафтазани) об обязательности следовать в догматике мутуридитской или ашаритской трактовке количества (восемь или семь) сущностных божественных атрибутов Курсави утверждал, что единственным решением является использование по отношению к Богу лишь тех определений, что даны в Коране, в котором не говорится об их количественном ограничении.

Ученое собрание (*маджлису-л-ўлама*), созданное в апреле 1808 г. с целью выяснения теологических взглядов Курсави, вынесло фатву, подписанную богословами, муфтиями и эмиром, согласно которой любой мусульманин, не признававший установленное количество божественных атрибутов, считался вероотступником и подлежал смертной казни.

Неизвестно, как сложилась бы судьба Курсави, если бы в ситуацию не вмешался шейх Нийаз-Кули. Пользовавшийся большим авторитетом и влиянием, он, угрожая мятежом, не допустил расправы над молодым богословом. Однако Курсави был вынужден отречься от своих слов, а сочинения его были публично сожжены. По совету шейха он тайно бежал из города.

Обратный путь его пролегал через Хиву и Астрахань. Беглец был не только сочувственно встречен хивинскими улемами, но благодаря местному кади, выгодно описавшему совершенство его познаний и усердия в вере, был благосклонно принят хивинским правителем, более того – удостоен почетного одеяния и 200 золотых монет. Курсави было даже предложено место мударриса в медресе, но, как пишут биографы, тоска по дому и матери, которую он не видел столь долгое время, заставила его отказаться от заманчивого предложения. Последовавшая затем остановка в Астрахани была отмечена дискуссией с шиитскими улемами, которые с давних пор вели успешную полемику с местными суннитами. В итоге оппоненты Курсави были вынуждены признать, что ученого, обладающего столь глубокими познаниями доказательств и обоснований шиизма, нет даже в их собственной стране. Пробыв в Астрахани около года, Курсави продолжил путь домой.

Возвратившись на родину, Курсави вновь берется за преподавание в медресе, где ведет занятия по собственной программе. Вместо общепринятого комментария Тафтазани его шакирды изучали «Шарх ал-‘Акаид» («Разъяснение догматов веры») самого мударриса. В скором времени местные улемы получили из Бухары письмо, подписанное шестнадцатью участниками известного маджлис ал-улама, состоявшегося в 1808 г., в котором подробно излагались обвинения, выдвинутые против Курсави. Как считают его биографы, многие были вынуждены подписать эти послания и саму фатву из-за боязни перед эмиром. Тем не менее, списки бухарской фатвы, расплодившиеся в неимоверном количестве, в глазах многих современников были столь весомым аргументом, что воспринимались ими, по образному выражению Р.Фахретдинова, «чуть ли не как копия хранимой скрижали или ниспосланное с небес откровение».

Дискуссия, начавшаяся в Бухаре, вдруг оживилась и начала разгораться с новой силой. Теологические споры по поводу сущности и атрибутов велись как устно, так и письменно. Оппонентами Курсави выступили ахун Фатхулла Уруви (1181/1767 – 1259/1843), Шамсаддин Джабали (ум.1254/1838), Таджаддин Иштираки (ум.1257/1841), пытавшиеся опровергнуть его в своих сочинениях. С другой стороны, в этих спорах нередко принимал участие воспитанник Курсави Мухаммад-Амин Сабави (ум.1249/1833), также сочинявший трактаты по вопросам догматики. Среди большей части местных сторонников бухарского «правоверия» деятельность молодого богослова, известного своей скандальной репутацией «еретика» и «отступника», его новаторство в сфере преподавания вызывали резко негативную реакцию. Излишняя прямолинейность и едкий язык также мало кого привлекали в ряды его сторонников.

Противники Курсави, изыскивая против него все новые средства, попытались настроить против него муфтия Мухамеджана ибн Хусайна (годы службы 1788-1824). Фатхулла Уруви 11 ноября 1810 г. отправляет в Духовное собрание донос на Курсави. В своем письме он к привычным обвинениям, вроде «клеветнических измышлений на достославных имамов ат-Тафтазани и ад-Даввани», «распростране-

ния заблуждений» и «растления молодежи», для большей убедительности добавляет еще и такие, как притязания ученого на иджитхад, несовершенство и отрицание пятничных и праздничных общих намазов, пренебрежение обязательной процедурой экзамена перед муфтием¹⁴⁴.

Курсави спасало его окружение, связи влиятельных родственников и друзей. Примечательно, что в защиту Курсави с официальным письмом выступил Давлят-Шах ибн Гадель-Шах Маскави, в прошлом один из муридов Туркмани. Муфтий предпочел занять в этом деле нейтральную позицию.

Тем не менее, давление на Курсави не ослабевало. Уставший от постоянных нападков и обвинений, в месяце раби'ал-аввал 1227 г. (март-апрель 1812 г.), он вместе с братьями отправляется в хадж. В конце шаабана (август) паломники достигли столицы Османской империи, где пребывали еще около месяца. Однако ступить на священную землю Курсави так и не было суждено. В Стамбуле, в период эпидемии холеры, в последнюю декаду рамадана (сентябрь) он умирает в самом расцвете своих творческих сил. Курсави был похоронен на одном из кладбищ в районе Ускюдар¹⁴⁵. Через много лет, в 1880г., другой паломник – Шихабдин Марджани – с большим трудом отыскал могилу своего великого предшественника.

Духовное наследие Абу-н-Насра Курсави

Известное на сегодняшний день наследие Курсави включает в себя следующие арабоязычные сочинения: «ал-Иршад ли-л-'Ибад» («Наставление для рабов») «Шарх ал-'Акаид ан-Насафи ал-кадим» (Старый комментарий к «Шарху Догматов ан-Насафи» ат-Тафтазани), «Шарх ал-'Акаид ан-Насафи ал-джадид» (Новый комментарий к «Догматам ан-Насафи»), «Китаб ал-Лаваих» («Книга указаний»), «Китаб ан-Насаих» («Книга назиданий»), «Шарх 'ала Мухтасар ал-Манар» (Комментарий к «Краткому изложению Маяка»), «Мабахис ал-исм ва-

¹⁴⁴ Фэхреддин Р. Асар... Б. 108-109.

¹⁴⁵ Габделхалик Курсави некоторое время прожив в Стамбуле и Каире, овладев там искусством чтения Корана, вернулся на родину. Габделкарим умер в Каире. Мэржани Ш. Мостафадел... Б. 301.

с-сифат» («Исследования имени и атрибутов»), «ар-Рисала ал-фаика» («Трактат о превосходном»), «Рисалат ал-фараид ва-л-макала ал-байда» («Послания об обязательном и откровенная речь»), «Рисала фи исбат ас-сифат» («Трактат об утверждении атрибутов [Аллаха]»), «Хашийат ал-‘Акаид ал-джаид» («Новый супракомментарий к Догматам»). Единственный труд, написанный Курсави на родном языке «Һафтийэк тәфсире» («Толкование к Хафт-и-йак»¹⁴⁶). Кроме того, сохранились отрывки из писем мыслителя, в которых он излагает свои взгляды на некоторые вопросы догматики.

Одна из ранних работ Курсави, начатая еще в Бухаре, «Шарх ал-‘Акаид ан-Насафи ал-кадим» представляет собой заметки к комментарию Тафтазани к догматике Насафи. По возвращении он создал на его основе полный комментарий «Шарх ал-‘Акаид ан-Насафи ал-джаид» (Новый комментарий к «Догматам ан-Насафи»).

Большое место в сочинении занимает тема божественных атрибутов (*сифат*). Между матуридитами и ашаритами шел давний спор по поводу количества (восемь или семь) сущностных атрибутов Аллаха. Курсави выступил против какого либо их количественного ограничения, а также против всякого рода рассуждений по поводу их извечности, создания, соотношения между собой и т.п.. Он считал размышления на подобные темы результатом проникновения в исламское вероучение чуждых элементов эллинистической философии, нарушающих, по мнению Курсави, концепцию единства и единственности Бога (*таухид*), которую он отстаивал как основополагающий принцип ислама. Из-за этого его порой обвиняли в причастности к школе мутазилитов. Безосновательность таких обвинений, вероятно, и была призвана доказать его работа «Рисала фи исбат ас-сифат». Сочинение, ставящее целью опровержение точки зрения мутазилитов, также посвящено теме атрибутов. В нем Курсави подверг критике те же положения ашаритской и матуридитской теологии, что рассматривались в его комментариях к «Акаид» ан-Насафи.

Позиция, занятая в этом вопросе Курсави, проявляется в строках

¹⁴⁶ Хафт-и-йак (перс. одна седьмая) – название небольших по формату типографских изданий Корана, содержащих 1/7 часть его текста.

его письма, адресованного им некоему 'Абдаррахману б. Мухаммад-шарифу ал-Кирмани, преподавателю (*мударрис*) из Сеитовской слободы¹⁴⁷. «И когда не приводят ничего о [количестве атрибутов] восемь или семь предания (*ривайа*), и не гласит о них айт [Корана], и не сложилось о них единодушного мнения сподвижников, то высказывание о них заблуждение или оплошность, подобно высказыванию ат-Тафтазани: «Что касается их самих [атрибутов], то они возможны», и высказывание это есть отступничество (*илхад*) и безверие (*зандака*)».

Трактат А.Курсави «Наставление рабов Божьих»

Наибольшую известность получило сочинение Курсави «ал-Иршад ли-л-'ибад» («Наставление для рабов [Божьих]»). Год его написания точно не установлен, но можно предположить, что это произошло после бегства автора из Бухары, т. е. в промежуток между 1808-1812 гг. В трактате главным образом рассматриваются вопросы, касающиеся источников и принципов, применяемых в мусульманском правотворчестве (*усул ал-фикх*). В нем также нашли отражение элементы доксографии¹⁴⁸ и суфийского учения.

Сочинение носит подчеркнуто полемический характер и направлено против современных ему «невежественных ученых», приверженцев таклида, убежденных в том, что «книги по каламу и фикху заменили значения Корана и сунны» и что хадисы в качестве доказательства могли применять лишь муджтахиды. Отвергая подобные утверждения, Курсави призывает непосредственно обратиться к сунне, подчеркивает несомненное преимущество хадисов над фатвами поздних правоведов. Курсави последовательно отстаивает приемлемость использования в качестве правовых аргументов хадисов, имеющих лишь одну цепь передачи, т. н. *хабар ал-вахид* при условии соблюдения необходимых правил передачи (*ривайа*). Тем более для него очевидна правовая сила достоверных преданий. По-

¹⁴⁷ Оно довольно часто встречается в рукописных сборниках Курсави и было впоследствии (в 1903 г.) опубликовано Р. Фахреудином в сборнике «Асар». Фахредин Асар... Б. 98.

¹⁴⁸ Доксография – особый жанр мусульманской богословско-исторической литературы, содержание которого включало формулировку основных принципов правоверия и определение категории мусульман – последователей истинной веры.

скольку прошествие времени и множество посредников затрудняют проверку сведений, следует обращаться к сборникам таких авторитетных имамов, как Бухари, Малик ибн Анас, Муслим, Тирмизи, Абу-Дауд, Насаи. По мнению Курсави, тщательная проверка иснада и текста хадисов, выполненная ими, заслуживала доверия, потому их сборники могли служить для того, чтобы путем сопоставления определять подлинность какого-либо хадиса¹⁴⁹.

Важное место в трактате уделяется проблеме иджтихада. Курсави, объясняя значение термина, четко определяет и сферу применения иджтихада – это область т.н. «ветвей» религии (*фурӯ*) и частных проблем фикха. Ни в коем случае иджтихад не применяется в усул – основах вероучения и там, где имеются ясные однозначные указания источников (*кат'ийат*).

Опровергая расхожие представления о том, что «двери иджтихада закрыты», «муджтахиды исчезли много веков назад», Курсави излагает основные требования, предъявляемые к муджтахиду. Помимо безупречной репутации и совершенного владения арабским языком, он должен обладать обширным комплексом знаний в области Корана, сунны, постановлений иджма' по различным вопросам, в совершенстве владеть методами выведения суждения по аналогии (*кийас*) и знать условия его применения. Вынесенное им решение не должно противоречить все этим источникам.

Подобная трактовка вопроса значительно расширяла круг лиц, имеющих право на самостоятельное суждение, не ограничивая их какой-либо исторической эпохой. Теоретически муджтахидом мог стать любой мусульманин, получивший соответствующее образование. Но это вовсе не означало наделение правом иджтихада всех без исключения. Курсави придерживается линии традиционного для арабо-мусульманской культуры разделения общества на толпу (*амма*) и избранных (*хасса*), критерием которого была степень овладения вероучением.

Иджтихад в понимании Курсави не только право, привилегия интеллектуалов, скорее это обязанность, возложенная на каждого

¹⁴⁹ Курсави Абу Наср ал-Иршад ли-л-'ибад. – Казань: Лит. тип. И.Н. Харитонов, 1903. – С.23-24.

образованного мусульманина в той мере, в какой он на это способен. Истина в вопросах, где применяется иджтихад, лишь одна, и потому муджтахид не застрахован от ошибки. В равной степени он может и ошибиться, и оказаться правым. Усилие, направленное на достижение истины, оправдывает муджтахиду, даже если он пришел к неверному решению, ибо сам Пророк утверждал: «Если муджтахид старался и оказался прав – ему две награды, если ошибся – одна». Таким образом, Курсави подчеркивает благочестивость самого акта иджтихада, который принимает характер служения, и потому уже непреднамеренная ошибка не может считаться грехом.

Как уже упоминалось, сказанное касалось области *фуру'*, т.е. иджтихад может применяться только при решении частных вопросов, при разработке новых норм, касающихся отношений между людьми.

Совершенно иначе обстоит дело с вопросами догматики (*и'тикадийат*): «Что касается ошибающегося в основах веры и догматике, то он порицается и даже обвиняется в заблуждении или неверии»¹⁵⁰. Настаивая на приверженности Корану и сунне, Курсави подчеркивает абсолютный и неизменный характер их положений, относящихся к делам веры.

Отдаленные последствия концепции иджтихада, которую отстаивал Курсави, представляются достаточно серьезными. Признание абсолютной непознаваемости потустороннего мира (*ахирфа*), закрытости его для человеческого разума в перспективе неожиданно открывало широкие возможности для применения разума в мире реальном (*дунйа*), в исследовании природы и общества (разумеется, не нарушая рамок шариата, конкретных же предписаний источников на этот счет сравнительно немного). Ограничивая применение иджтихада вопросами *фуру'* – социально-правового характера, Курсави переносил акцент с богословских проблем на общественные, нацеливал мусульманина на деятельное, активное отношение к жизни.

Наглядным примером использования иджтихада является решение Курсави таких вопросов, как совершение ночной молитвы в лет-

¹⁵⁰ Курсави Абу-н Настр. ал-Иршад ли-л-'ибад. – С. 27.

ний период и пятничной молитвы в местных селениях, когда отсутствуют необходимые для этого признаки и условия: исчезновение вечерней зари, наличие больших городов с соборными мечетями. В обоих случаях Курсави отстаивает обязательность выполнения данных предписаний, строго закрепленных Кораном и Сунной, наличие соответствующих условий в вынужденных обстоятельствах отходит, по его мнению, на второй план. В этом его позиция в корне отличалась от взглядов Утыз-Имяни, выступавшего за отмену как ночной молитвы, так и пятничной.

По мнению Курсави, невежество, распространившееся среди ученых из-за нерадения и пассивности в изучении Корана и Сунны, положило начало распространению пагубных нововведений (*бид'а*). В этом вопросе также проявляется характерное для автора различие подходов относительно сфер проявления нововведений: культурной (*'ибада*) и в области, касающейся отношений между людьми (*му'амалат*). В случае му'амалат, если не имеется специального указания шариата, то новшество считается правильным и допускается. Что касается вопросов ибада, то всякое действие, не подтвержденное одним из четырех законных источников, является бид'а и заблуждением, следовательно, оно запрещено.

Такая позиция, по сути, санкционирует самое широкое внедрение нововведений в область му'амалат, которая охватывает целый спектр человеческих взаимоотношений – экономические, политические, международные отношения, торговые сделки, участие в компаниях, издание газет, преподавание светских наук, новые методы в обучении – словом, все, что однозначно не запрещено шариатом. Напротив, жесткое ограничение нововведений (*бид'а*) в области поклонения (*'ибадат*) отказывало в праве на существование множества обрядов, на которых лежала печать святости (таких, например, как плата за чтение Корана, за произнесение зикра, молитвы), что наносило ощутимый удар по сложившейся религиозной практике местных носителей знаний, лишая их привычной статьи доходов.

Путь к исправлению общества Курсави видел в искоренении подобных нововведений (*бид'а*), в возврате к Корану и сунне, в возрож-

дении норм раннего ислама, включая практику иджтихада. Тщательное исследование аргументации – неперенное условие для принятия или опровержения какой бы то ни было фатвы, что, по его мнению, соответствует принципам и ранних сподвижников, и основателей мазхабов, включая самого Абу Ханифу.

Мазхаб Абу Ханифы не имеет ничего общего с тем, что пытаются приписать ему невежды, утверждает Курсави. Абу Ханифа допускал таклид сподвижникам пророка, переход из одного мазхаба в другой и запрещал выносить фатву, не зная ее обоснований, тогда как невежественные современники совершают прямо противоположное. Курсави подчеркивает, что только соблюдение этих трех правил гарантирует согласие с принципами Абу Ханифы, в котором видит хранителя традиций ранней общины, мазхаб его – «то, как действовал Ибн Масуд», один из ближайших сподвижников Пророка. Так, в довольно своеобразной манере, сквозь рассуждения Курсави проступает апология ханафизма.

Сторонник строгого соблюдения Закона, Курсави неоднократно останавливается на правомочности обвинения в неверии (*такфир*). Интерес к теме не случаен, тем более что всю тяжесть этой ситуации ему пришлось испытать на себе. Для вынесения такого страшного приговора, считает он, необходимо выполнение двух нелегких условий: во-первых, необходимо точно выяснить внутренние убеждения человека. Но мало кто в состоянии разобраться даже в самом себе, не говоря уже о ком-то другом. Второе условие – достоверное знание того, что же в действительности является неверием (*куфр*). Это также трудновыполнимо из-за отсутствия точного определения в источниках, т.е. в Коране и Сунне. На это способен лишь тот, кто достиг совершенства нравственных и интеллектуальных качеств, освободился от влияния низменных страстей. Только при соблюдении этих условий можно делать заключение о куфре или отсутствии его. Более того, чтобы обвинить какого-либо человека в неверии, требуется его собственное признание; свидетельства и «явные указания» во внимание не принимаются.

В этих рассуждениях Курсави по поводу критериев неверия также про-

слеживается преемственность с давней традицией, восходящей своими истоками к Абу Ханифе. Абу Ханифа весьма осторожно подходил к этому вопросу и предостерегал своих последователей от необдуманных обвинений в неверии. Позиция Курсави не только свидетельствует о смелости его убеждений и независимости взглядов, но является еще и открытым проявлением столь редкой в ту эпоху религиозной терпимости.

Будучи сторонником ал-Газали, влияние которого особенно ощутимо в главе о тасаввуфе, Курсави осуждает вульгарные проявления суфизма, совершение обрядов, не обоснованных шариатом, исповедание чуждых источникам веры идей. Большинство современников, писал Курсави, причисляют себя к этому учению, не понимая истинного его содержания и цели, что и подвигло его на изложение основных положений суфийского учения и практики. Наибольшую ценность для него представляли морально-этические принципы суфизма, которые он стремился согласовать с традиционным учением. Подлинная исламская ученость, считает он, невозможна без внутреннего просветления, которое дает суфизм. «Ибо если факих не занимается *тасаввуфом*, не проникает знание в его сердце и не управляет им, то становится он нечестивцем вопреки своему знанию. Что же касается невежественного суфия, который исповедует что-либо помимо веры Аллаха из недозволенных нововведений и страстей, распространенных среди людей, то становится он многобожником (*зиндик*), вводящим новшества, и не является настоящим суфием»¹⁵¹.

Как мы могли убедиться, начало критического направления религиозной мысли Волго-Уральского региона прослеживается уже в творениях суфийских поэтов XVII-XVIII вв. Курсави принадлежал все к той же плеяде воспитанников среднеазиатских шейхов, что и предшествующие поэты. Но критика его имела гораздо больший резонанс, поскольку перешагнула за рамки поэтической дидактики. Мысль Курсави нарушала застоявшуюся атмосферу традиционного богословского знания.

Курсави видел в Бухаре источник, не очистив который невозможно что-либо изменить у себя на родине, и с этой точки зрения в его

¹⁵¹ Курсави Абу-н-Наср ал-Иршад ли-л-‘ибад ... – С. 53.

конфликте с определенными кругами Бухары видится не попытка разрыва со среднеазиатской традицией, но стремление ученого укрепить ее расшатавшиеся основы, что спонтанно должно было привести к оживлению умов его соотечественников.

Очевидно, что позиция Курсави, которого, помимо шейха, поддерживали и другие религиозные деятели, отражала умонастроения определенной части улемов. Таким образом, его учение можно рассматривать как своеобразный плод развития региональной мысли, окончательно созревший на среднеазиатской почве и органично впитавший в себя все многообразие общего идейного наследия, и одновременно – как отражение общей тенденции развития мусульманской мысли, усилившейся в ряде регионов (Аравии, Индии) на рубеже XIX-XX вв.

Идеи, выдвинутые Курсави, сыграли важную роль в развитии региональной мусульманской религиозно-философской мысли. Под непосредственным воздействием его книг складывалось мировоззрение Марджани, в свою очередь повлиявшего на формирование взглядов Р. Фахретдинова и целого поколения джадидистов.

Вопросы и задания к параграфу:

1. В каких исторических условиях происходило становление взглядов Курсави?
2. В чем заключалась причина конфликта Курсави с бухарскими улемами?
3. Каковы основные проблемы, рассматриваемые в трактате «ал-Иршад ли-л-‘ибад»?
4. В чем особенность позиции Курсави в отношении применения принципа иджтихада?
5. Какие явления современной ему действительности Курсави относил к нововведениям (*бид‘а*)?
6. Какие теологические вопросы затрагиваются в творчестве Курсави?
7. Какое место занимает учение Курсави в истории религиозно-богословской мысли?

Источники и литература:

1. Мәржани Шиһабеддин. Мөстәфад-ел-әхбар фи әхвали Казан вә Болгар. (Казан һәм Болгар хәлләре турында файдаланылган хәбәрләр)/ Кыскартып төзелде. – Казан, 1989.
2. Рамзи Мухаммад Мурад Талфик ал-ахбар ва талких ал-асар фи вакай Казан ва Булгар ва мулук ат-татар. – Оренбург: Тип. Каримова и Хусаинова, 1908. – Т.2.
3. Фәхреддин Ризаэддин. Асар. – 3 ж. – Оренбург: тип. М-Ф Г. Каримова, 1903. – Б. 90 – 160.
4. Идиятуллина Г. Абу-н-Наср Курсави. – Казань: Издательство «Фән» АН РТ, 2005.
5. Кемпер М. ал-Курсави // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Выпуск 2. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. – С.52-53.
6. Кюгельген А. фон. Расцвет Накшбандийа-Муджаддидийа в Средней Трансоксании с XVIII – до начала XIX вв.: опыт детективного расследования // Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования). – СПб., 2001, С. 275-330.
7. Юзеев А. Н. Татарская религиозно-философская мысль X-XIX веков. // Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте. – Казань, 2002. – С. 72-142.
8. Kemper M. Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789-1899: der Islamischer Diskurs unter russischer Herrschaft – Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1998.

§ 9. Просветительские и религиозные воззрения Шигабутдина Марджани

Шихабатдин Марджани Харун ибн Бахаатдин ибн Субхан ибн Абдалькарим (1818-1889), богослов, правовед, историк, просветитель, известный в русскоязычной литературе как Шигабутдин Марджани, родился в деревне Епанчино (Ябынчы). Корни его родословной берут свое начало от деревни Марьян (Марджан) нынешнего Атнинского района Республики Татарстан. Дед Шихабатдина был имамом и мударрисом, его отец обучался в медресе Бухары и тоже был мударрисом. В пять лет Шигабутдин остался сиротой, лишившись своей матери. Начальное образование он получил в семье и в медресе деревни Ташкичу. Окончив его в 1835 г., он стал преподавать там. Уже в те годы Ш.Марджани, будучи неудовлетворенным имевшими хождение старыми учебниками, составлял собственные учебные пособия. Как и многие его современники, он отправляется в 1838 г. в Среднюю Азию для дальнейшего совершенствования в науках. В 1838-49 гг. он обучался в медресе Бухары «Коклеташ» и «Мир-Араб», а в 1843-45 гг. – в самаркандском медресе «Ширдар». Он брал уроки у известных и авторитетных улемов, таких как Мирза Салих ал-Ходжанди (ум.1840), Абдальмумин ал-Афшанджи (ум.1866) и Абу-Саид ас-Самарканди (ум.1849). В этот период Марджани начал писать свои научные работы: исторические и богословские трактаты. Татарский ученый много времени проводил в библиотеках, изучая труды выдающихся представителей арабо-мусульманской науки и литературы, таких как Ибн Сина, Ибн Араби, ас-Суйути, ал-Газали, аш-Шахрастани, Ибн-Халдун и других, занимался сбором, переписыванием древних исторических рукописей, документов, которые позднее вошли в его труды. Видимо, под влиянием взглядов своего самаркандского учителя, кадия Абу-Саида, у Марджани появляются идеи о реформах в религиозном учении. Марджани, сравнив ранние мусульманские источники с более поздними, приходит к мысли, что мусульмане отошли от взглядов, выраженных в Коране и сунне. Вследствие этого он становится сторонником идей Абу-н-Насра Курсави, которому посвятил отдельный трактат. Одновременно с этим в Бухаре Мар-

джани был учеником суфийских шейхов накшбандийского тариката и получил от них иджазу¹⁵².

После возвращения на родину в 1850 г. он был назначен имамхатыйбом и мударрисом медресе 1-й Казанской мечети, где служил до конца своей жизни (с перерывом в 1854 г. и 1874 г.). С 1860 г. на него была возложена почетная обязанность осуществлять надзор за полнотой и точностью текста казанских изданий Корана. Впоследствии Марджани выпустил книгу «ал-Фаваид ал-мухимма» («Полезное и важное». Казань, 1878), посвященную истории издания Корана в России. В 1862 г. татарский мыслитель считался достойным стать муфтием российских мусульман, однако его кандидатура была отвергнута обер-прокурором Святейшего Синода (своеобразного «министерства по делам религий») К.П.Победоносцевым. В 1867-1868 гг. Марджани занимал должность ахунда¹⁵³ и мухтасиба¹⁵⁴ г. Казани. В 1876-84 гг. он стал первым представителем мусульманского духовенства, назначенным на должность преподавателя мусульманского вероучения в Казанской татарской учительской школе. В 1876 г. Марджани был избран членом Археологического общества Казанского Императорского Университета. Он хорошо был знаком и сотрудничал с выдающимися учеными-востоковедами Казанского университета, такими как В.В.Радлов, И.В.Готвальд, А.Казембек.

В 1880 г. Марджани совершил хадж. Путь его пролегал через Москву, Киев, Одессу, Стамбул, Каир и др. города, где он встречался с видными мусульманскими учеными и политическими деятелями. Описание этого путешествия было опубликовано в 1898 г. До конца жизни выдающийся ученый продолжал свою творческую деятельность. Шихабалдин Марджани был похоронен в Казани на кладбище Ново-Татарской слободы в 1889 г.

¹⁵² Разрешение быть духовным наставником (муршид) и иметь своих мюридов.

¹⁵³ Ахунд (перс. наставник) – в отдельных регионах духовный сан главы мусульманского духовенства.

¹⁵⁴ Мухтасиб (араб. учитывающий, проверяющий) – для регион Поволжья и Урала – чиновник, ответственный за соблюдение мусульманами норм шариата, исламской морали в различных сферах общественной жизни и в быту.

Богословские взгляды Марджани

В 1870 г. был опубликован полемический трактат Марджани под названием «Назурат ал-хакк фи фардийат ал-‘иша’ ва ин лам йагиб аш-шафак» («Рассмотрение истины об обязательности молитвы ал-‘иша’, если вечерняя заря и не исчезла»), который вызвал большой резонанс и принес известность автору на мусульманском Востоке. По мнению Марджани, изменения продолжительности дня и ночи в северных широтах не могут отменить установления ислама о пяти обязательных молитвах в сутки. Он аргументировал свой тезис, основываясь на Коране, хадисах, положениях фикха и практике наиболее уважаемых мусульманских улемов. В своей книге Марджани также обосновал допустимость применения математических расчетов при определении начала месяцев мусульманского календаря и их соответствие требованиям шариата. Он доказывал, что свершение точных общих расчетов делает традиционный метод индивидуального, локального наблюдения за небом практически ненужным, что естественнонаучные методы совпадают с условиями религиозных предписаний относительно поста в месяц рамадан.

На страницах «Назурат ал-хакк» он призывал к очищению ислама от непозволительных в религии нововведений, возврату к Корану, сунне и практике праведных предшественников (*салаф*). По его мнению, после эпохи праведных предшественников и их ближайших последователей, появляются первые тенденции падения нравов, исходящие из человеческой природы, а затем наступает полный упадок. Эпоха между подлинным исламом и современностью определяется Марджани, как время «фанатизма и невежественного рвения» (*ал-‘асабиййа вал-хамиййа ал-джахилиййа*).

Кроме того, в связи с вопросом о ночной молитве Марджани подчеркивает необходимость постоянного применения иджтихада, т.е. он, как и его предшественник А.Курсави, придерживался идеи принципа «открытия дверей» иджтихада, сделав его доступным каждому образованному мусульманину. Татарский богослов считал, что следование традиции (*таклид*) должно соблюдаться лишь в отношении к Корану, сунне и иджтихаду великих богословов прошлого. При

этом Марджани допускал, что человек не всегда может иметь свое мнение или суждение по какому-либо вопросу. В случае отсутствия знаний и способностей он в данном вопросе должен обратиться к таклиду, что является вынужденной необходимостью. Марджани настаивал на том, что каждый человек в меру своих возможностей должен стараться практиковать иджтихад, чтобы не совершать действий, не подкреплённых доводами, в соответствии с аятом: **«Следуйте за тем, что ниспослано вам от вашего Господа, и не следуйте вместо него за покровителями»** (Коран, 7:3). Даже следуя решению, принятому муджтахидом, требуется выяснить его доводы. Незнающий или не способный к совершению иджтихада мусульманин должен обращаться за помощью к более осведомлённым единоверцам, подчиняясь словам Всевышнего: **«Спросите же людей напоминания, если вы сами не знаете, – с ясными знаменами и с писанием»** (Коран, 16:43-44). Известных учеников Абу Ханифы Марджани рассматривал как абсолютных муджтахидов и отвергал наличие таклида в их правовой практике и действиях, считая, что их суждения (иджтихад-ды) в большинстве случаев совпадали с мнением имама мазхаба, а не были слепым подражанием.

В «Назурат ал-хакк» содержатся и глубокие размышления о феномене исламских мазхабов. По вопросу о переходе из одного в мазхаба в другой Марджани приходит к мнению, что в отношении второстепенных проблем такой переход не запрещен, а даже обязателен в целях защиты религии отдельной личности. Что же касается основных положений религии, то в этой сфере Марджани призывает категорически следовать ханафитскому толку. Однако для простых людей, по его мнению, переход или смешивание положений разных мазхабов даже в отдельных, частных вопросах не допустимы, так как это может привести их в замешательство, ввергнуть в интеллектуальный хаос и пошатнуть веру.

Свои взгляды по догматико-богословским и правовым вопросам он также изложил в комментариях «ал-Хикма ал-балига ал-джаниййа фи-шарх ал-'акаид ал-ханафиййа» («Предельно зрелая мудрость в толковании ханафитских догматов». Казань, 1888) к сим-

волу веры имама Абу Хафса ан-Насафи (который являлся традиционным источником матуридитского толка исламского вероучения), предложив альтернативу известному комментарию ашарита ат-Тафтазани «Шарх ал-‘акаид». Этот один из крупнейших трудов Марджани был направлен против спекулятивного богословия (*калам*). В нем татарский ученый критиковал ашаритский толк вероучения, указывал на неправомерность использования богословами некоторых философских понятий, ратовал за строгое разграничение между религиозными догматами и философией.

Находясь под воздействием идей Абу-н-Насра ал-Курсави, чьи комментарии к кредо ан-Насафи тщательно были им изучены, Ш.Марджани решил исправить ошибки и заблуждения средневековых комментаторов. Решиться на отказ от известного комментария – было смелым и дерзким шагом, так как ат-Тафтазани в глазах большинства суннитов считался непререкаемым авторитетом, точка зрения которого не подлежала обсуждению. Безупречно аргументированная критика толкования ат-Тафтазани, распространившись в среде мусульманских улемов и масс, могла иметь серьезные последствия и подорвать авторитет ат-Тафтазани среди ханафитов, особенно среди преданных приверженцев этого толка¹⁵⁵. Как уже отмечалось, любая, даже конструктивная, критика в его адрес была обречена на провал, а самого критика ожидала опала.

Во вступлении к книге «ал-Хикма ал-балига» после упоминания о том, что содержание и идеи ханафитского кредо были искажены и неверно истолкованы, Шигабутдин Марджани порицает некую группу и её лидера, не называя их имен. Вероятно, здесь подразумевались ат-Тафтазани и его приверженцы, считающие этого ученого непререкаемым авторитетом в области догматики¹⁵⁶. В этой же ра-

¹⁵⁵ Имя ат-Тафтазани было настолько знаменитым, что стало нарицательным в среде знатоков усул (методологии фикха и религии). Так, каирского факиха и муфассира Джалаладдина ал-Махалли (ум.1459), учителя имама ас-Суйути (ум.1505), называли «арабским Тафтазани».

¹⁵⁶ Шигабутдин Марджани не был в полной мере противником идей ат-Тафтазани. Да, ат-Тафтазани, как мудрый проповедник и истинный сторонник своего мазхаба, показал ханафитский мазхаб слабым в своих основах (в комментарии к «ат-Таудих»), все заслуги приписал ашаритам, заставив забыть ханафитские (матуридитские) авторитеты в области вероучения. Только поэтому Марджани взялся за его опровержение. Как ученому, который хорошо разобрался в этих вопросах, ему были ясны мотивы и цели ат-Тафтазани. Он хотел донести это до других ханафитов. Но одновременно

боте Марджани осуждает калам ашаритского толка, считая его продолжением мутазилизма, и проводит грань между понятиями «наука о единобожии» (*таухид*) и «спекулятивным богословием» (*калам*).

Дискуссии о свойствах материи, тела и акциденциях, занимающие значительное место в классических трактатах матуридитской и ашаритской догматики, по суждению Марджани, вовсе не относились к области основ вероубеждений (акиды), так как вера мусульманина не зависит от такого рода спорных вопросов. Татарский богослов считал позволительным и необходимым для мусульман изучать науку о единобожии (*‘илм ат-таухид*). При этом калам понимался им как нечто отличное от науки о единобожии, точнее, даже выходящее за дозволенные рамки этой науки. Марджани полагал, что праведные предшественники и имамы выступали против калама в целом, а не только против его определенных разновидностей, например калама мутазилитов. А это мнение противоречит ат-Тафтазани, который попытался оправдать занятия специалистов по каламу – *мутакаллимов*. Некоторые богословы называли и называют науку о единобожии наукой калама или наукой о воззрениях (догматах), этого же мнения придерживались и татарские богословы, особенно кадимисты. Мнение же Марджани в этом вопросе сходится с мнением ханбалитов. В контексте татарского богословия такое разделение между акидой и каламом должно было указать на то, что калам занимается вопросами, не имеющими отношения к основам и столпам религии, поэтому человека, несогласного с выводами калама по определенным вопросам, нельзя объявлять еретиком или отступником, что наблюдалось среди татарских мулл. Марджани понимал под каламом дисциплину, положения и выводы которой основываются только на разуме и которая приводит к чрезмерному и непродуктивному увлечению дискуссиями по поставленным проблемам. Он пы-

он был первым, кто в России способствовал изданию его трактата «Тахзиб ал-калам ва-л мантик» («Критическое изложение логики и диалектики») и стал преподавать по нему. То есть он находил также и положительные аспекты в наследии среднеазиатского ученого. Ш.Марджани включал в качестве условия допуска к преподаванию на должности мударриса знание кандидатами книги ат-Тафтазани «Шарх ал-‘акаид». Изучение данного комментария он включал и в учебные программы, которые составлял для своего медресе.

тался лишить калам той значимости, которую он занимал в системе татарского религиозного образования, чтобы перенести акценты на изучение Корана и хадисов.

Мусульманская догматика или наука о единобожии, как считал Марджани, основывается на вере в единого Бога и признании Его Прекрасных имен и атрибутов. Эти атрибуты, согласно Марджани, могут быть только подтверждены, но никак не могут быть подвергнуты истолкованию (*та'виль*). Появление атрибутов Бога, упомянутых в книгах калама, таких, например, как «ал-Ваджиб», Марджани приписывает философам (*фаласифа*), и, соответственно, все рассуждения об атрибутах, не встречающиеся в Коране и сунне, относятся к сфере философии и не имеют отношения к проблеме веры. Татарский богослов не отказывается от разработок и терминов мутакаллимов и философов, но выводит их из сферы обязательных вероубеждений. Марджани придерживался точки зрения ранних богословов, которые наряду с отрицанием антропоморфизма и телесного воплощения отказывались также и от толкования т.н. «проблемных»¹⁵⁷ атрибутов (*Длань йад*, *Лик ваджх*, *Око 'айн* и т.п.). Согласно этой точке зрения, в Коране и хадисах имеются изречения, смысл которых известен только Аллаху. Мусульманам необходимо верить в то, что утверждается в таких аятах без какой-либо конкретизации, не задавая вопрос «как» или «каким образом» (*би-ла-кайфа*). Подобное отношение к определенным аятам Корана аналогично вере в неведомое (*ал-гайб*).

Как и Курсави, Марджани отвергает ашаритскую догму, что только семь атрибутов бытия Бога (*сифат ал-ма'ани*)¹⁵⁸ являются вечны-

¹⁵⁷ При буквальном истолковании которых человек может впасть в антропоморфизм (уподобление Бога человеку).

¹⁵⁸ Т.е. лингвистически выраженные в форме масдара. По-другому называются «сифат субутийа» («обязательно присутствующие у Аллаха»), это – ал-хайат (жизнь), ал-'илм (знание), ас-сам' (слух), ал-басар (видение), ал-ирада (воля), ал-кудра (могущество), ал-калам (речь). Матуридиты добавляют к ним атрибут ат-таквин (созидание), считая его также извечным. Ашариты называют его термином «сифат ал-аф'ал» («атрибуты божественных деяний») и не считают вечным. Хотя в данном вопросе случилось принципиальное (смысловое) разногласие, обе школы, в конечном счете, сошлись на том, что атрибуты Бога вечные, а воздействия на творения, оказываемые вследствие этих атрибутов, – возникшие.

ми (*кадим*), тогда как содержательные или смысловые атрибуты (*ас-сифат ал-ма'навиййа*)¹⁵⁹ являются созданными или возникшими в какое-то время (*хавадис*) и потому относятся к возможным (случайным) вещам (*мумкинат*). Что касается атрибута действия «ат-таквин» (созидательность), то Марджани соглашается, что термин *ат-таквин* у матуридитов, как и ашаритский аналог *сифат ал-аф'ал* («атрибуты действия»), исходит не от ранних ханафитов и предшественников. Но он подчеркивает, что утверждение вечности атрибута, понимаемого под словом *ат-таквин*, является мазхабом Абу Ханифы и его последователей, ранних ханафитов. Он признал термин матуридитов нововведением, но обосновал его присутствие в ханафитском кредо тем, что ан-Насафи применил его в качестве ответа ашаритскому мнению о невечности атрибутов действия.

В вопросе о сотворенности или несотворенности Корана Марджани проявляет свою симпатию к позиции имама Ахмада ибн Ханбала и других ученых, которые в отношении Корана заявляли, что он является речью Бога и не более, и считали дискуссии на тему о сотворенности Корана неприемлемым нововведением (*бид'а*). Тем самым Марджани осуждает как позицию мутазилитов, утверждавших, что Коран сотворен (*махлук*), так и противоположную (*гайр махлук*).

Марджани, изучив множество хадисов о достоинствах сахабов и степени достоверности таких сообщений, посвятил обсуждению вопроса о превосходстве сподвижников Пророка Мухаммада (*аф-далиййат ас-сахаба*) немало страниц трактата «ал-Хикма ал-балига». Он приходит к выводу, что превосходство одного сподвижника над другим не относится к вопросам обязательных вероубеждений. Поэтому, согласно его мнению, ранние ученые разошлись во взглядах по поводу того, кому из сподвижников следовало отдать предпочтение в том или ином вопросе. Иными словами, им было не обязательно предпочитать только одного определенного сподвижника, ибо здесь не было ограничений, диктуемых Кораном и сунной. Автор «ал-Хикмы» считает, что мусульманам достаточно верить в вер-

¹⁵⁹ Это те же риторические атрибуты, только в виде прилагательных, т.е. Аллах – Живой, Всезнающий, Всеслышающий, Всевидающий, Волеизъявляющий, Могущественный, Говорящий.

ность Халифата четырех праведных халифов и что предпочтение «Двух шейхов» (т.е. Абу Бакра и Умара) является крайностью и чрезмерностью. Таким образом, такое мнение может быть желательным и рекомендованным, но никак не должным или обязательным. Вопрос предпочтения, как полагает Марджани, относится к историко-общественной сфере. Поэтому в историческом ракурсе допустимы рассуждения о том, что произошло после правления Умара. Также он считал, что халифом становился не самый лучший из сподвижников, а наиболее подходящий для этой должности. Автор «Шарх ал-‘акаи́д», как указал Марджани, упустил этот момент и был нелогичен, утверждая превосходство вообще и во всех качествах.

В книге «ал-Хикма ал-балига» автор затрагивает и проблему обвинения в неверии (*такфир*). Здесь Марджани также следует авторитету первых поколений мусульман. Для него было важно убедить своих современников в том, насколько это серьезное и опасное дело и что лучше удержаться от поспешности в нем.¹⁶⁰ Для самого Марджани вопрос был актуален, так как его не раз обвиняли в вероотступничестве, он также помнил о гонениях на Курсави. Поэтому Марджани в «ал-Хикме» подробно описывает случаи, когда такфир уместен. Он опять же говорит о разграничении между обязательными догматами и необязательными воззрениями, за несогласие с которыми нельзя обвинять в неверии. Он ссылается на такие авторитеты, как Абу Ханифа, аш-Шафии, ал-Ашари и других, и доказывает, что многочисленные обвинения в неверии встречаются у более поздних авторов. Он также приводит в пример Али ибн Абу Талиба, который, как известно из истории, не объявлял неверными хариджитов, хотя те выступили против него и объявили его неверным¹⁶¹. Марджани защищал исламских философов, представителей фалсафы, объявляя сферу их деятельности находящейся вне плоскости исламских воз-

¹⁶⁰ Конечно, явление такфира не имеет столь важного значения в исламе, как анафема в христианстве, однако мусульмане немало пострадали от этого и еще продолжают страдать. Мы имеем в виду исламистские такфиритские группы, которые объявляют неверными не только определенных людей, но и целые государства и их жителей, после этого дозволяя их убийство.

¹⁶¹ По поводу хариджитов отметим, что они подвергались преследованию только из-за вреда, который они наносили мусульманам, а не из-за убеждений, которых они придерживались.

зрений, поэтому он не допускал такфира по отношению к философам.

В продолжение этой темы он касается проблемы, которая заключается в том, что книги по каламу называют неверующим того, кто отрицает суждение, закрепленное с помощью единогласного мнения (*иджма'*). В этом вопросе Марджани следует мнению ал-Газали и Абу л-Маали ал-Джувайни. Он пишет, что нельзя обвинять в неверии того, кто не согласен с решением иджмы, и даже того, кто отрицает основы этого правового института в исламе. Единогласное мнение в мазхабах имеет различные толкования, поэтому обязательно будут находиться люди, отрицающие мнение в толковании другого мазхаба. Но Марджани согласен с тем, что консенсус улемов, опирающийся на категорический или окончательный довод, извлеченный из Корана и хадиса *мутавафир*¹⁶² (что случается крайне редко), имеет очень высокий статус, и тогда отрицающий его может объявляться неверным.

Например, он издал фетву, разрешающую татарам отдавать своих дочерей замуж за иранских шиитов, подчеркнув, что имамиты являются мусульманами, несмотря на то, что казанские мусульмане ошибочно их таковыми не считали. Таким образом, он указал на то, что они представляют собой такой же правоверный мазхаб, как и четыре суннитские (ханафитский, маликитский, шафиитский, ханбалитский).

Просветительские взгляды Марджани

В другом опубликованном труде Марджани «Хакк ал-ма'рифа»¹⁶³ рассматриваются проблемы фикха, в частности вопросы определения постных и праздничных дней путем астрономических и математических вычислений. Это сочинение интересно тем, что в нем татарский ученый санкционировал сотрудничество мусульман с немусульманскими учреждениями.

¹⁶² Мутавафир: сообщение, переданное по многочисленным непрерывным цепям передатчиков, что делает невозможным сознательный створ с целью его измышления.

¹⁶³ Полное название «Хакк ал-ма'рифа ва хусн ал-идрак би-ма йалзам фи вуджуб ал-фитр ва-л-имсак» («Истина познания и красота постижения того, что следует в необходимости прекращения и начала поста»). Издана в Казани в 1878 г. и 1880 г. в ответ на критику книги «Назурат ал-хакк».

Хотя Шигабутдин Марджани критически относился к институту муфтията, ради пользы дела он шел на сближение с этой структурой, сотрудничал с ней и поддерживал своим авторитетом ученого. Одновременно он стремился к контактам и с представителями русской образованной элиты Казани. По его мнению, вовсе не является грехом, когда какой-то ученый получает от русского учреждения указ, чтобы выполнять обязанности имама в мечети. В данном случае он ссылается на пример пророка Йусуфа из повествования Корана, который просил у неверного правителя должность визиря и в итоге получил ее. Татарский ученый развивал и устанавливал связи с представителями русской культуры. Марджани первым из татарского мусульманского духовенства согласился на предложение инспектора В.Радлова преподавать в Казанской учительской школе, работавшей по русской методике. Контакт с русскими образовательными учреждениями заставил его задуматься о вопросе реформирования мусульманских школ. Ученик Марджани Хусаин Фаизханов (1828-1866) предложил проект реформы медресе (*ислах-и мадарис*), который он отправил для корректировки своему учителю. Этот план предусматривал создание в Казани девятиклассной школы для мусульман, финансируемой государством. Старшие классы должны были быть разделены на научно-религиозный реформированный курс для подготовки улемов и курс по европейскому образцу для получения возможности поступить в университеты России¹⁶⁴. Марджани призывал мусульман России изучать язык господствующего народа и хорошо знать законы страны, тем самым он стремился вывести мусульман из изоляции от русского общества. Он считал, что для будущего татарского народа, самостоятельного решения своих дел, для того чтобы народ не потерял самобытность, татарам жизненно необходимо овладеть европейской наукой, знанием и ремеслом. Он полагал, что для татар весьма полезно обучаться в школах по европейскому образцу, ибо каждому необходимо получать знания там, где процветают на данный момент ремесла и просвещение.

¹⁶⁴ По непонятным причинам проект реформы не был опубликован, и даже в собственном медресе Марджани не смог осуществить существенных перемен, хотя занятия велись по его собственной программе.

Все же сотрудничество с русскими и христианами имело для Марджани определенные границы, когда речь заходила о сохранении собственной мусульманской или татарской идентичности. Так, по его мнению, следовало избегать полного принятия языка, мировосприятия, обрядов господствующего народа. Было недопустимо говорить между собой только по-русски или же применять для письма на родном языке русскую графику. Следование религиозным законам также имело для Марджани преимущество перед межконфессиональными контактами. Это подтверждает его неопубликованное сочинение «Тазкират ал-муниб», в котором автор доказывает, что мусульманин не должен употреблять мясо животных, забитых русскими, и жениться на русских женщинах, считая их не относящимися к категории *ахл ал-китаб*¹⁶⁵, упомянутой в Коране. В этом вопросе Марджани отклоняется от позиции муфтията, ориентированного на кооперацию с русскими, на том основании, что прежние ученые признавали русских как *ахл ал-китаб*, разрешая упомянутые вещи. Поэтому фатва Марджани в данном случае показывает, что он, несмотря на многие точки соприкосновения обеих культур в общественной жизни, хотел сохранить самостоятельность мусульманской общины в этнической, частной и семейной сферах.

Глубокий след Марджани оставили в области мусульманской историографии. Одно из первых его сочинений – «Гирфат ал-хавакин ли-‘ирфат ал-хавакин» («Горсточка знаний о познании хаканов», Казань, 1864), посвящено истории тюркских народов Средней Азии X-XII вв. Он подготовил обширный шеститомный свод жизнеописаний выдающихся мусульманских деятелей «Вафиййат ал-аслаф ва-тахиййат ал-ахлаф» («Подробное о предшественниках и приветствие потомкам»), оставшийся в рукописи. К данному произведению Марджани написал «Мукаддима» (Введение, Казань, 1883), содержащее биографию Пророка Мухаммада, историю раннего ислама и обзор мусульманских наук. В нем же Марджани, подражая Ибн Халду-

¹⁶⁵ Буквально «люди писания», представители религий, отличных от ислама и признаваемых мусульманами как имеющие божественное происхождение, обычно под данным термином подразумеваются иудеи и христиане.

ну, приводит классификацию наук, деля их на «традиционные» (*наклиййа*) и «умопостигаемые» (*аклиййа*).

Другое историческое сочинение Марджани, написанное на старотатарском языке, – «Мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва-Булгар» («Полезные сведения о Казани и Булгаре», Казань. – Т. I, 1897; Т. II, 1900). В нем собраны историко-биографические сведения о многих личностях, извлеченные из арабских, персидских и тюркских источников, данные эпиграфики и нумизматики, устные сообщения и народные предания. Впервые был предпринят опыт составления национальной истории татарского народа. Отстаивая этноним «татары», Марджани утверждал историческую преемственность между волжскими булгарами, через звенья Золотой Орды и Казанского ханства, с волго-уральскими татарами своего времени.

Новизна исторического подхода Марджани в первую очередь заключается в том, что он проложил для мусульман своей родины путь к знакомству с мировой историей ислама и мусульманской культуры. Добросовестное обращение с источниками, что для Марджани являлось главной заповедью, позволяет сравнить его методiku с методами хадисоведов (*мухаддисун*) которые также постоянно стремились к аутентичной передаче текстов (*матн*) и корректному изложению источников через перечисление передатчиков (*иснад*).

В «Мукаддима» и частично в других сочинениях Марджани, высоко оценивая научное знание, считал его не противоречащим религиозному, а существующим наряду с ним. Татарский просветитель пытался решить проблему соотношения веры и знания не за счет дискредитации знания, как это делали многие религиозные ученые и мударрисы того времени, а пытаясь установить между верой и знанием своего рода мирное сосуществование. Он доказывал необходимость пропаганды научного знания среди татарского народа. Он полагал также, что популяризация науки, изучение светских наук определяют движение общества вперед, в то время как религия способствует нравственному совершенствованию общества.

Перу Марджани принадлежат более 30 произведений, преобладающая часть которых написана на арабском языке. Многие его труды были

изданы в Казани и за рубежом. Часть книг вышла благодаря издателям Мухамедзяну и Шарифзяну Каримовым. Издательская деятельность братьев Каримовых началась под несомненным влиянием их учителя Ш.Марджани, который считал книгопечатание важнейшим орудием просветительства. Об этом свидетельствует также и открытие первой газеты на тюркском языке для мусульман России И.Гаспринским, который имел на эту тему беседу с Марджани в Казани. Татарский ученый был одним из немногих, кто одобрил и поощрил план издания газеты, которая впоследствии получила название «Тарджуман» и сыграла важную роль в просвещении тюрок-мусульман.

Марджани оставил после себя не только богатое наследие, но и учеников и последователей, продолживших его дело. Традиции Марджани по изучению истории мусульманской философии, осмыслению проблем исламской религии были продолжены такими учеными и религиозными деятелями, как Муса Бигиев, Галимджан Баруди, Риза Фахретдинов, Кашшаф Тарджемани и другие. Марджани оказал большое влияние на джадидизм, реформаторское движение мусульман Поволжья и Приуралья, заложив его основы – реформу преподавания в медресе, усвоение татарским народом передовых достижений мировой культуры и науки.

В своей религиозно-реформаторской, просветительской деятельности Марджани стремился к расширению горизонтов в понимании религии и высоко оценивал ее роль в изменяющейся действительности. Несомненной заслугой ученого является также его вклад в развитие национального самосознания татарского народа.

Вопросы и задания к параграфу:

1. Расскажите об основных этапах биографии Ш.Марджани.
2. О чем повествует книга «ал-Фаваид ал-мухимма»?
3. Как ученый относился к проблеме иджтихада?
4. В чем заключается актуальность проблем, затронутых в трактате «Тазкират ал-муниб»?
5. Расскажите о сочинении «Назурат ал-хакк» и его значении для реформаторского движения.
6. Почему Марджани уделял особое внимание проблеме обвинения в неверии (*такфир*) и как он рассматривал данный вопрос?
7. Какой вклад внес Марджани в изучение истории татарского народа.
8. Какую позицию занимал Марджани в отношении Российского государства?

Источники и литература:

1. Ибрагим Т.К., Султанов Ф.М., Юзеев А.Н. Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2002. – С.125-137.
2. Кемпер М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством. Пер. с немецкого, серия «Зарубежное исламоведение». – Казань: РИУ, 2008. – С.581-619.
3. Марджани Ш. Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи (ал-Хикма ал-балига). Предисл. и пер. с араб. Д. Шагавиева. Серия «Антология татарской богословской мысли». – Казань: Татар. кн. изд-во, 2008. – С.55-81 (предисловие).
4. Марджани, Шихаб ад-дин. Вафият ал-аслаф ва тахият ал-ахлаф (Подробное о предшественниках и приветствие потомкам). Перевод с араб., комментарии, вступительная статья и примечания А.Н. Юзеева. -Казань: «Издательство «Иман», 1999. – С.5-13 (вступительная статья).
5. Очерки Марджани о восточных народах. Вступительная статья, комментарии, перевод с арабского, старотатарского языков

- и примечания А.Н. Юзеева. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2003. – С.8-41 (вступительная статья), 42-75.
6. Татарские интеллектуалы: исторические портреты. – Казань: «Магариф», 2005. – С.43-54.
 7. Шагавиев Д.А. Богословское наследие Ш. Марджани // Шигабутдин Марджани: наследие и современность. Сборник статей. – Казань: Алма-Лит, 2008. – С. 46-59.
 8. Шагавиев Д.А. Татарская богословско-философская мысль (XIX – нач. XX вв.). Курс лекций. – Казань: Институт истории АН РТ, 2008. – С.108-140.
 9. Шагавиев Д.А. Шигабутдин Марджани как суфий // Минбар. Выпуск 1 – 2008. – С. 42-56.

Глава IV. Социальное обновление и общественная мысль в конце XIX – начале XX вв.

§ 10. Кадимизм и джадидизм в мусульманском обществе Поволжья и Урала

Чтобы наглядно и во всей глубине представить смысл и содержание таких сложных явлений как кадимизм и джадидизм, необходимо иметь в виду и те процессы, которые происходили в системе мусульманского образования. Дело в том, что именно в недрах системы образования формировались основные идеологические течения, каковыми стали и кадимизм и джадидизм. Но эти явления нельзя сводить только к системе образования, как это иногда делают наши исследователи.

Народное образование у татар, как разветвленная система, формировалось еще в Волжской Булгарии, традиции которой развивались и в период Золотой Орды и Казанского ханства. После потери татарами государственности объективные условия для функционирования высокоразвитой культуры исчезли. Это коснулось и народного образования, которое потеряло и государственную поддержку, и материальные основы существования. Только в конце XVIII в. возникли определенные условия для его восстановления. В силу отсутствия педагогических кадров, утраты многих своих местных традиций учебные заведения возрождались по аналогии среднеазиатских. Это происходило, во-первых, потому, что в указанный период Средняя Азия, состоявшая из нескольких самосто-

ятельных ханств, была одним из главных центров мусульманской образования, при этом ее основным очагом была Бухара. Несмотря на то, что научная мысль в мусульманском мире давно уже потеряла свой былой прогрессивный характер, сюда стекались “искатели света ислама и восточной философской мудрости” не только из России, но и из других мусульманских стран¹⁶⁶. Во-вторых, к этому времени татарские купцы постепенно восстанавливали торговые связи со Средней Азией. Они привозили много рукописей и книг, которые тогда высоко ценились среди казанских татар. Представители купечества своими глазами видели, как ценится в мусульманских странах знание и каким покровительством со стороны общества пользуются там ученые. Именно они стали практически первыми меценатами татарских учебных заведений. Человек, получивший образование в Бухаре, пользовался большим почетом, ему вверяли большую махаллю¹⁶⁷ и величали дамулла. Выпускники бухарских медресе не ограничивались исполнением обязанностей имама в махаллинской мечети, а открывали медресе, собирали учеников – шакирдов и готовили рядовых священнослужителей для махалли, а некоторые из шакирдов этих медресе продолжали свое образование в Бухаре.

У татар учебные заведения разделялись на два типа: мектеб (низший) и медресе (средний и высший). Мектеб – как начальная школа – существовала при каждой мечети, которой руководил мулла данной махалли. Класа, а также определенных учебных программ в мектебе не было. Преподавание велось по книгам, содержание которых состояло из догматов веры и нравоучительных рассказов, обычно из жизни святых пророков. Сроки обучения в мектебе также не определялись. Основную массу учеников составляли мальчишки от 8 до 14 лет. Девочки учились, как правило, в доме муллы, у его жены, которую величали остабике или абыстай. Приемы обучения здесь были те же, что и в мектебе.

Медресе, как и мектебе, состояли при мечети и находились под по-

¹⁶⁶ Валидов Дж. Очерки образованности и литературы татар (до революции 1917). Лондон, 1986. – С.26

¹⁶⁷ *Махалля* – локальная мусульманская община, имеющая общее место для коллективных молитв – квартальную мечеть.

кровительством махаллинского духовенства. Но не каждая махалля имела свое медресе. Они открывались только в городах и в тех деревнях, где были богатые люди, имеющие возможность и желание его обеспечивать, а также образованный мулла, способный организовать работу учебного заведения подобного типа. В Казани, например, каждая махалля имела свое медресе, правда, не все из них пользовались одинаковым авторитетом. Так, в конце XVIII – начале XX вв. наибольшей популярностью пользовалось Апанаевское медресе. И в деревнях появились крупные учебные заведения, которые по своей популярности и уровню подготовки не уступали городским. Такими были медресе в деревнях Кшкар, Большие Сабы, Сатыш, Асан Иле, Тумутук, Урусу, Байряка, Нижние Чершилы и др.

Основной контингент шакирдов составляли мальчики от 10 до 20 лет. Медресе, как и мектебе, не имели ни строго определенных программ, ни сроков обучения. Содержание и методы обучения в медресе вплоть до середины XIX в. носили чисто конфессиональный характер. Правда, наряду с богословскими дисциплинами учащимся давали также элементарные знания по арифметике, геометрии, некоторые сведения по географии, астрономии, медицине. Но уровень преподавания светских дисциплин не выходил за пределы средневековых религиозных представлений о мире, практически не учитывались последние достижения науки и техники.

Материальное положение медресе было сложным. Неблагоустроенные комнаты служили нередко аудиториями и общежитием. Данная ситуация усугублялась еще и тем, что закят (одна сороковая часть богатства имущих людей, отчисляемая по шариату на благотворительность), по толкованию правоведов, считался действительным только тогда, когда он раздавался в собственность отдельным немущим людям. Поскольку общественная благотворительность не считалась формой закята, богатые люди свои пожертвования давали бедным людям, а на содержание медресе выделяли лишь скудные средства. Хотя медресе и не оставалось без закята, но он здесь тоже раздавался среди самих шакирдов, к тому же не по степени нужды, а по курсам, то есть чем выше курс, тем большее пожертвование полу-

чал шакирд. Поэтому татарская интеллигенция была заинтересована в создании благотворительных организаций, способных в какой-то степени аккумулировать и, соответственно, разумно распределять хотя бы часть принадлежащего народу национального богатства, в том числе и заката. И действительно, со второй половины XVI в., в условиях, когда государство практически игнорировало интересы мусульманского населения России, благотворительность для татар и башкир являлась единственным источником финансирования их социальных, духовных и просветительских нужд. Новые веяния в общественную жизнь проникли со второй половины XIX в. А до этого медресе представляли традиционное мусульманское учебное заведение бухарского типа. К середине XIX в. в Казанском крае насчитывалось 430 мектебе и 57 медресе, а в Волго-Уральском регионе их было уже 1482.

Учебные заведения бухарского типа к середине XIX в. уже не устраивали потребностей мусульманского общества. Их необходимо было адаптировать к новым реалиям российской действительности и идеологическим потребностям самого общества, в первую очередь зарождающейся буржуазии. Старометодная (кадимистская) школа не могла оставаться в прежнем состоянии, ибо требовался качественный сдвиг в сторону серьезного изучения светских наук для практической подготовки подрастающего поколения к жизни. Решение этой задачи стало основополагающим моментом реформы системы народного образования. Новометодные (“джадидские”) медресе в первую очередь были нацелены на использование нового (звукового) метода обучения и полноценного преподавания светских дисциплин. При этом нужно признать, что хотя в новометодные учебные заведения изначально и были заложены иные, чем в кадимистские, идеологические функции, их нельзя противопоставлять, поскольку они стали составляющими единой системы национального образования. При этом также нужно иметь в виду, что татарские сельские общины, к которым относились около 95% всех конфессиональных учебных заведений, оставались оплотом традиционного мусульманского общества. Нельзя забывать также и то, что

община, по словам Исмаила Гаспринского, “представляет собою миниатюрное государство с прочной связью частей с целым и имеет свои законы, обычаи, общественные порядки, учреждения и традиции, поддерживаемые в постоянной силе и свежести духом исламизма. Община эта имеет свои власти в лице старшин и всего прихода, не нуждающиеся в высшем признании, ибо авторитет этой власти – авторитет религиозно-нравственный... Община эта имеет совершенно независимое духовенство, не нуждающееся ни в каких санкциях и посвящениях. Всякий подготовленный мусульманин может быть учителем, муэдзином, имамом, ахуном и пр., при согласии общины”¹⁶⁸. Поэтому не случайно, что учебные заведения оказались в эпицентре довольно жесткой идеологической борьбы за умы подрастающего поколения, поскольку они являлись наиболее эффективным (до начала XX в. практически единственным) инструментом воздействия на общественное сознание. В 1912 г. в России было уже 779 медресе, 8117 мектебов, где образование получали 267476 учащихся¹⁶⁹ и в этой среде наметились определенные тенденции. Так, к 1910 году до 90% всех мектебов и медресе Казанской губернии примкнули к звуковому методу, тем самым отдав предпочтение не только новой системе образования, но и идеологии национального обновления общества. Как отмечалось в циркуляре правительства губернаторам России, еще в 1900 году сторонники нового метода призывали “татарское население России к образованию, к приобретению практических познаний как в области ремесел и промышленности, так и в изучении иностранных языков, дабы оно (население – Р.М.) было культурно и богато”¹⁷⁰.

Практически во всех регионах компактного проживания татар появились крупнейшие джадидские медресе, ставшие очагами татарской культуры: “Галия”, “Усмания” (Уфа), “Хусаиния” (Оренбург), “Расулия” (Троицк), “Мухаммадия”, “Марджани”, Апанаевское (Казань), “Буби” (Иж-Бобья) и др.

¹⁶⁸ Гаспринский И. Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения мусульманина. Симферополь. 181, с.25-26.

¹⁶⁹ Амирханов Р.У. Татарская демократическая печать (1905-1907). М., 1986. – С.82.

¹⁷⁰ Каримуллин А.Г. Татарская книга начала XX века. Казань, 1974. – С.187-188.

Одновременно в рамках реализации национальной политики российского государства и планов миссионерства открывались школы для крещеных татар и нерусского населения в целом. Старая система, строящаяся на принципах насильственного крещения, себя не оправдала. Система, разработанная Н.И.Ильминским, во главу угла ставила распространение православия среди нерусского населения на их родном языке. Для этой цели печатали учебники и религиозные книги на основе русского алфавита на родном языке учащихся. Конечной целью обучения, по словам Н.И.Ильминского, должно стать «обрусение инородцев и совершенное слияние их с русским народом по вере и языку»¹⁷¹. На основе этой системы была организована значительная сеть школ. С целью подготовки учителей для миссионерских школ, а отчасти и священников, в 1863 г. в Казани была открыта центральная крещенотатарская школа, в 1872 инородческая учительская семинария. Учительские школы были открыты также в Симбирске, Уфе, Бирске. К 1870 г. крещенотатарских школ было уже 39.

Кроме чисто миссионерских школ, созданных для детей крещеных народностей, для татар-мусульман открывались школы другого типа – русско-татарские. Это были начальные школы, функционирующие на средства казны, где наряду с обучением русской грамоте все общеобразовательные дисциплины велись на русском языке. В 1876 г. для подготовки учителей этих школ была открыта в Казани первая татарская учительская школа. Однако татарское население отрицательно отнеслось к русско-татарским школам. Поэтому они не имели большого успеха и число их было крайне незначительно. В начале XX в. по всему Казанскому учебному округу, куда входило шесть губерний региона, было всего 57 русско-татарских школ, а в самой Казанской губернии 11 школ.

Татарская интеллигенция предпринимала энергичные меры, направленные на превращение этих школ в новометодные учебные заведения с обязательным преподаванием Корана, основ веры и шариата. Так, в Казани с 1870 по 1915 г. открылись 14 русско-татарских

¹⁷¹ Цит. по кн.: Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1967. – С. 385

школ и русских классов при медресе, которые находились под покровительством прогрессивных татарских купцов.

Одной из особенностей татарского образования конца XIX – начала XX вв. стало и то, что именно в этот период получило широкое развитие женское образование, отражающее новые прогрессивные сдвиги в решении женского вопроса в татарском обществе. Так, к началу XX в. в Казани существовали женские школы Аитовой, Хусаиновой, Муштариевой, Сайфуллиной, Габитовой, Амирхановой, Мирхайдаровой и др. В 1907 г. женская школа была открыта в деревне Иж-Бобья, в 1909 – в Троицке, Оренбурге и др.

В целом можно сказать, что конец XIX – начало XX вв. ознаменовался выходом на общественную арену новых сил, качественным изменением общественного сознания: на базе религиозного реформаторства, просветительства и либеральных идей формировались основные направления общественной мысли, которые образовали теоретическую основу последовавшего мощного подъема национального движения среди татар по пути прогресса и стремления стать активными творцами своей истории. Именно в этот период были серьезно поколеблены основы традиционного мировоззрения, заложены основы секуляризации общественной мысли. Эти тенденции особенно отчетливо проявились после революции 1905-1907 гг., когда широкое распространение получили периодические издания, светское образование, пробудился интерес к достижениям современной науки и техники, появилась возможность создавать политические партии и объединения, относительно свободно выражать свои политические взгляды.

Тем не менее в начале XX в. система образования требовала серьезных перемен, которые были обусловлены многими факторами. Новометодные медресе, ставшие к этому времени основой этой системы, также нуждались в совершенствовании. Необходимо было определиться в основных принципах, которые должны были обозначить перспективу системы образования. Это в первую очередь коснулось статуса татарских учебных заведений. Являются ли они сугубо конфессиональными или новометодные учебные заведения приоб-

ретают иной, светский характер? Эта проблема оказалась не такой простой, как казалось на первый взгляд. Хотя правовое положение татарских медресе вписывалось только в систему конфессиональных учебных заведений, реальная ситуация была намного сложнее. Татарские мектебе и медресе все без исключения открывались как конфессиональные учебные заведения при приходах (*махалля*). Если было получено разрешение на открытие прихода, то при нем можно было открыть и медресе, и мектебе.

Итак, в рамках системы образования формировались предпосылки для становления таких новых идеологических направлений, как джадидизм и кадимизм.

Джадидизм как общественно-политическое движение¹⁷²

Джадидизм является общественно-политическим модернистским движением мусульман Поволжья, Крыма, Закавказья и Средней Азии во 2-ой половине XIX – в первой трети XX вв. Данное течение формировалось и получило широкое распространение в мусульманском обществе и создавало предпосылки для пересмотра основ устаревшего мировоззрения, подрыва господства догм и схоластики, смены традиционных норм отношений между людьми как универсальных и абсолютных регуляторов на новые, служило своеобразным переходом от прежних стереотипов массового сознания к современным формам политического мышления. Перенесение центра тяжести с чисто богословских проблем на вопросы социальные и политические предполагало новые подходы в их постановке, более высокий уровень мышления.

Джадидизм определил основное направление развития татарского общества – это интеллектуализация духовной жизни, использование исторической мобильности религии, ее умение приспособ-

¹⁷² Вопрос о сущности феномена «джадидизм» до сих пор остается дискуссионным в научных кругах. Позиция, представленная в данном параграфе является далеко не единственной точкой зрения по данному вопросу. См. также: Алмазова Л.И. К вопросу о релевантности термина «джадидизм» в отношении татарской религиозно-философской мысли начала XX века // Шигабутдин Марджани: наследие и современность. – Казань: Алма-Лит, 2008. – С.268-278; Юзеев А.Н. Место джадидизма в татарской общественной мысли конца XIX – начала XX веков // Электронный ресурс: http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymis/main/?path=mg:/numbers/1999_1_2/08/08_1/. Режим доступа: свободный. (Прим. редактора)

бливаться к новым обстоятельствам. Джадиды понимали крайнюю сложность даже самой постановки такой цели. Смогут ли мусульмане придерживаться основных положений ислама в условиях кардинальных изменений, происходящих в обществе; окажутся ли они в состоянии следовать не только религиозным, но также политическим и социальным принципам вероучения; не будут ли они искать выхода на путях трансформации в ограничении роли и функций религии рамками духовной жизни, оставляя вне ее действия повседневную земную действительность? Эти вопросы волновали татарских мыслителей, и они искали оптимальные пути использования религии в общественной и духовной жизни.

Для понимания сути джадидизма очень важно определить его истоки и источники, которые, в конечном счете, определяют его сущность и основную канву его развития. Где истоки, кто является родоначальником джадидизма?

Начинается ли джадидизм с реформ великого Исмаила Гаспринского – основателя новой системы образования, или происходит от вольнодумства муллы Мурата, который заговорил о необходимости создания «обновленной» религии, объединяющей многие народы, или все-таки от А.Курсави – зачинателя мусульманского реформаторства у татар, предлагавшего открыть «врата иджитхада» для живой мысли, способствующей освобождению общества от засилья схоластики и догм? Делать выбор в пользу той или иной точки зрения – это не просто определение точки отсчета, а выбор принципиально разных подходов в осмыслении сущности джадидизма. Действительно, если видение джадидизма связывать с деятельностью И.Гаспринского, то в его содержании будет преобладать просветительно-образовательный компонент. А если становление джадидизма связывать с деятельностью муллы Мурата, то сущность этого явления явно приобретает политико-идеологический аспект, поскольку Мурат-мулла, как, впрочем, и Батырша, по духу был ближе к политическим деятелям, чем к религиозным. Если предположить, что у истоков джадидизма стоял А.Курсави, то его содержание практически сливается с религиозным реформаторством.

Одним из самых принципиальных моментов в определении сущности джадидизма является выявление его отношения к мусульманскому реформаторству, точнее, ответ на вопрос, является ли мусульманское реформаторство составной частью джадидизма или джадидизм выступает только одним из его теоретических источников.

Принципиальным этот вопрос является потому, что от ответа на него зависит в целом вся характеристика джадидизма. Если его рассматривать как эволюцию идей мусульманского реформаторства в татарском обществе, то джадидизм приобретает такое же религиозное содержание, с включением в него, в силу многих обстоятельств, светских компонентов. Отделение же джадидизма от мусульманского реформаторства предполагает признание его как принципиально нового явления, в основном светского по содержанию, но со значительным религиозным компонентом.

Все эти направления между собой были тесным образом связаны. Переплетение реформистского и модернистского направлений в татарском обществе было связано с тем, что в условиях отсутствия возможности возрождения каких-либо политических институтов у татар роль социокультурной интеграции выполнял ислам. Религия в татарском обществе была формой коллективного сознания, и, в силу этого, она создала общие представления, санкции и нормы, которые сплачивали общество вопреки всем факторам разделенности. Поэтому любое течение, возникшее в татарском обществе, тем более в XVIII–XIX вв., а также и в начале XX в., несмотря на его определенную социальную и иную дифференциацию, находилось в рамках единой системы духовной регуляции.

Джадидизм, начиная от муллы Мурата и Батырши, стал направлением, выдвигающим на первое место этнополитические интересы татарского общества и проблему его политического обустройства. Но в отечественной историографии становление джадидизма практически всегда связывают с реформой системы образования. Действительно, нельзя не согласиться с тем, что мусульманское образование стало основой идейно-интеллектуальной трансформации в татарском обществе в условиях той общественно-политической си-

туации, в которой оказались мусульмане России. Система образования стала центром преобразований в первую очередь потому, что оказалась единственно возможной формой духовного обновления и воспроизводства интеллектуального потенциала общества в условиях XIX века. До революции 1905 года, кроме системы образования, не было иных структур или институтов, которые, если и не полноценно, то хотя бы в какой-то форме могли функционировать. Поэтому бесспорно, что эта система оказалась основой и центром интеллектуального обновления.

Но означает ли это, что реформа системы образования стала основной целью, которую ставили перед собой первые джадиды? Стала ли она целью предполагаемых преобразований или была лишь средством их реализации? При этом необходимо иметь в виду, что когда смысл этого явления крепко привязывается к реформе системы народного образования, его содержание размывается, он становится еще более разнородным и, по сути дела, уже не поддается какому-либо научному определению. Скорее всего, надо исходить из того, что джадидизм как явление изначально был нацелен на модернизацию мусульманского общества.

Тем более, нужно иметь в виду и то, что в татарском обществе были и другие силы, заинтересованные в модернизации общественно-политической жизни. До сих пор есть определенная недооценка роли других факторов, способствовавших становлению джадидизма. Например, речь надо вести об экономической основе функционирования новометодной системы образования. Система попечителей в татарских религиозных общинах (*махалля*), деятельность благотворительных организаций и фондов, вклад национальной буржуазии в финансовое обеспечение этой системы свидетельствуют о том, что джадидизм изначально формировался как многогранное явление. Реформу системы образования, которая проводилась только за счет внутренних ресурсов самого татарского общества, невозможно было проводить без понимания перспектив и конечных результатов этих реформ. Возрождающаяся татарская буржуазия, купечество, естественно, были заинтересованы в конечных результа-

тах этой реформы: новые социальные слои нуждались в кадрах, способных адекватно воспринимать происходящие в России процессы, найти в новых социально-экономических условиях свое место, определить реальные перспективы татарского общества, т.е. создание системы образования необходимо было не ради совершенствования методов обучения, а ради получения реальных результатов.

Таким образом, джадидизм XIX века как общественно-политическое и идеологическое явление функционирует и развивается в тех жестких рамках, в которые он был поставлен Российской империей – в рамках системы конфессионального образования. Но он уже тогда имел и иные формы своего проявления, которые его выводили за пределы этой системы, т.е. можно сказать, что в обществе уже до начала XX века постепенно формируется понимание необходимости кардинальных изменений.

В начале XX века в татарском обществе появились новые возможности для реализации тех идей, которые были изначально заложены в джадидизме. Это – стремление к созданию политической базы для обновления татарского общества. Активное участие практически всех интеллектуальных сил в политических процессах и организациях свидетельствует о том, что татарское общество созрело для более масштабного и кардинального решения социально-политических проблем. В этих условиях светско-национальный компонент оказался настолько востребованным, что джадидизм превращается в ведущее направление в татарском обществе.

Помимо джадидизма, в татарском обществе функционировало и не менее сложное явление – кадимизм (от араб. *кадим* – старый). Кадимизм – это мировоззренческая установка, определенный тип идеологии, татарский вариант традиционализма, направленный на освящение и сохранение в неизменном виде религиозных и нравственных ценностей, общественного состояния и социальных институтов, сформировавшихся в татарском обществе в процессе его исторического развития. Кадимизм возник как ответная реакция на изменения или же на перспективу перемен, которые обозначились

в социально-экономической и духовно-идеологической жизни татарского общества в первой половине XIX в., когда наметился поворот на путь современного развития. Структурные изменения в обществе, связанные с проникновением буржуазных отношений в Россию, обусловили общее направление социально-экономического развития по капиталистическому пути, что, в свою очередь, привело к существенным изменениям в массовом сознании. Ситуация в татарском обществе в начале XIX в. отражала двойственность общественного сознания, которая стала результатом взаимодействия двух направлений: понимания необходимости радикальных идейных изменений и сохранения мощного консервативного пласта – силы традиций, ислама.

Формированию и распространению кадимизма в мусульманском обществе способствовало их социально-политическое положение в Российской империи. После потери предками современных татар во второй половине XVI в. своей государственности и, соответственно, традиционных политических и религиозных институтов, ислам обеспечивал определенную стабильность в обществе. Не избавляя полностью общество от потрясений, он способствовал его регенерации, сохранению в нем элементов социальной структуры и продлению культурной традиции. Религия в татарском обществе обнаружила высокую способность к выживанию, беря на себя в немалой степени функции социальной интеграции, роль поборника и стража «правопорядка». Сохранившиеся религиозные институты обеспечивали единение и примирение социально и политически разнородных элементов и делали возможным самоорганизацию этого общества. В начале XIX в. в мусульманском сообществе Волго-Уральского региона появились интеллектуальные силы, например сторонники джадидизма, которые считали, что общество, располагающее только религиозной организацией, лишено возможности полноценного развития. Одновременно у основной части общества не было уверенности в том, что новые преобразования не приведут к размыванию основ традиционного общества, в течение веков сохранившего этноконфессиональную целостность нации. Кадимизм

возник именно в этот период, ставя своей основной целью ограждение общества от разрушительных перемен.

Теоретической базой кадимизма стала идея о том, что фундаментом общества является естественным образом сложившаяся этническая и конфессиональная целостность. Данная общность, в основе своей конфессиональная, обладает самодостаточным характером. Важнейшим элементом кадимизма является также тезис о необходимости сохранения традиций, представляющих собой мудрость предков, отрицание которых может привести к исчезновению татар и башкир как этноконфессиональной общности. Представители кадимизма апеллировали не к индивидуальному, а коллективному разуму, накопленному опытом многих поколений. Выступая за защиту традиций, кадимизм предполагает сохранение наследия как единого целого, а не в отдельных сферах (махалля, семья, религиозные обряды и т.д.), поэтому изменение любых сторон духовной жизни общества представляется опасным для существования целого. Для кадимизма характерно познание мира как однородного целого, социальный порядок – это часть того же божественного и естественного неизменного миропорядка, нарушение которого должно заканчиваться возвращением к начальному положению. Мировоззренческие установки кадимизма не признают альтернативу: в них нет проблемы выбора принципов поведения, ибо они приняты раз и навсегда, как естественные и единственно возможные. Иные формы восприятия мира (если и признается возможность их существования) не становятся точкой отсчета для сравнений, а способствуют формированию устойчивой неприязни к ним. Поэтому представители кадимизма подвергали острой критике все новые проявления в сфере культурно-идеологических отношений и образования: мусульманское реформаторство, джадидизм и др.

После революции 1905-1907 гг. в идеологии кадимизма наметились определенные изменения. Если раньше кадимизм опирался на веру в нерушимый порядок мира, то в условиях бурных перемен в российской действительности его представители вынуждены были признать, что человек нового общества поставлен перед множеством

нравственных, политических, социальных и других альтернатив. В связи с этим задача идеологов кадимизма состояла в том, чтобы склонить человека к правильному выбору, а не в том, чтобы удержать его в рамках мышления, унаследованного от отцов и дедов. Осознание изменчивости и многообразия социального мира приводило кадимистов к убеждению, что защита традиций должна строиться, в первую очередь, на соблюдении общих принципов (авторитет священнослужителей, приоритет обычая и интересов махалли), нежели на сохранении социального порядка, существовавшего прежде.

Идеи кадимизма имели широкое распространение вплоть до 1917 года, поскольку сохранение традиционного общества в условиях отсутствия иных социальных и политических институтов, а также условий их создания, по-прежнему не теряло своей актуальности. Одним из важнейших очагов воспроизводства идей кадимизма были старометодные (кадимистские) медресе, среди которых наиболее большой наибольшей популярностью пользовались учебные заведения в деревнях Кшкар, Мачкара, Менгер, Сатыш, Саба (Казанская губ.), Тюнтер (Вятская губ.), Стерлибашево, Стерлитамак (Уфимская губ.). Основные идеи кадимизма нашли отражение на страницах таких периодических изданий, как «Дин ва магыйшат» и «Баянұльхак». Крупными представителями кадимизма были И.Динмухаметов, Г.Мухутдинов, В.Хусаинов.

Вопросы и задания к параграфу:

1. Кого из представителей кадимизма вы можете назвать?
2. Что представляло собой кадимистское медресе?
3. По каким вопросам спорили кадимисты и джадиды?
4. Назовите главный печатный орган кадимистов.
5. Расскажите о системе преподавания в джадидистских медресе.
6. Как соотносятся: движение за религиозное обновление и джадидизм?
7. Перечислите джадидские медресе начала XX века.
8. Расскажите о системе финансирования мусульманского религиозного образования в исторической перспективе.

9. Кто является родоначальником джадидизма среди российских мусульман?

Источники и литература:

1. Абдуллин Я.Г. Джадидизм среди татар: возникновение, развитие и историческое место. Казань: Иман, 1998. 56 с.
2. Абдуллин Я.Г. Татарская просветительская мысль. Социальная природа и основная проблематика. Казань: Тат. кн. изд-во, 1976. 320 с.
3. Джадидизм и ислам в Евразии // Шигабутдин Марджани: наследие и современность. Казань, 2008. С.78-94.
4. Ислам в татарском мире: история и современность. Казань, 1997. 468 с.
5. Исхаков Д.М. Феномен татарского джадидизма. Казань: Иман, 1997. 58 с.
6. Марджани: наследие и современность. Материалы международной конференции. Казань, 1998. 244 с.
7. Мухаметшин Р. Татары и ислам в XX веке. Казань: Фэн, 2003. 303с.
8. Очерки истории татарской общественной мысли / Ред. Р.М.Амирханов. Казань: Тат. кн. изд-во, 2000. 256 с.
9. Тухватуллина Л. Проблема человека в трудах татарских богословов. Казань: Тат. кн. изд-во, 2003. 206 с.

§ 11. Зайнулла Расулев и Галимджан Баруди: общественная деятельность и религиозные воззрения

Шейх Зайнулла-ишан Расулев – один из крупнейших религиозных деятелей, имам, педагог и просветитель. Названный еще при жизни «Кутб-и заман»¹⁷³ (Полюс современности) и занимая, таким образом, высшее место в суфийской духовной иерархии, он снискал широкую популярность среди мусульман дореволюционной России. Как богослов, достигший высокой степени духовного развития, Зайнулла-ишан обладал даром ясновидения и целительства. Деятельность этого выдающегося человека интересовала многих ученых и простых людей, изучавших историю и сущность ислама. Его биография описана известными востоковедами – российским академиком В.В.Бартольдодом, профессором Калифорнийского университета Х.Алгаром, редактором журнала «Шура» Р.Фахретдиновым и многими другими.

Последователи шейха и те, кто изучал его жизнедеятельность, единодушны во мнении, что Зайнулла-ишан – выдающийся богослов со сложной и неординарной судьбой и огромными заслугами перед всем мусульманским миром. Соприкосновение с биографией этого человека погружает нас в практически неведомый нашим современникам мир реальности, в которой жил и творил Зайнулла Расулев.

Зайнулла ибн Хабибулла ибн Расуль ибн Муса ибн Байрамкул ибн Гашыйк ибн Султанай ибн Мурад Кабул ибн Тулай ибн Уразгали ибн Яхший ибн Ята-би, в последующем известный как Зайнулла ал-Халиди, Зайнулла-ишан и Зайнулла Расулев, по свидетельству Ризаэтдина Фахретдинова, родился в праздник жертвоприношения Курбан-байрам – 12 месяца Зуль-каада (25 марта по старому стилю) в 1248 г. хиджры (9 апреля 1833 г.) в деревне Шариф в Троицком уезде Оренбургской губернии (ныне – Учалинский район РБ)¹⁷⁴. До две-

¹⁷³ Шейх Зейнулла хэзрэтнең тәржемәи хәле. Оренбург: “Вақыт” матбағасы. 1917. Репринтное издание. – Уфа: Восточная печать. 2008. С.63.

¹⁷⁴ Там же. – С.5.

надцати лет он обучался в деревне Кинди. Затем продолжил обучение в медресе шейха Ягъкуба ибн Ахмада ал-Ахунди в деревне Муйнак (Малай Муйнак). В 1851 году Зайнулла отправляется в Троицк для овладения там более глубокими знаниями. Среди его учителей в Троицке был Мухаммад Шахбен Мирас, имам второй Каменной мечети, высоко ценившийся за мастерство чтения Корана, которому он обучался в Каире¹⁷⁵. Но его главным учителем в Троицке был Ахмад ибн Халид ал-Мингари, имам первой Каменной мечети, выпускник знаменитого медресе Коклеташ в Бухаре¹⁷⁶.

Желание Зайнуллы продолжить обучение в Бухаре не смогло осуществиться. К сожалению, его поездка в этот город прервалась на полпути из-за неимоверного холода. Власти, узнав о путешествии, обвинили его в нарушении паспортного режима и уклонении от воинской повинности и пообещали не беспокоить его впредь в обмен на отказ от обучения в Бухаре¹⁷⁷.

После семи лет обучения в Троицке в 1858 г. Зайнулла был назначен имамом в деревню Ак Ходжа (совр. село Аккужа в Учалинском районе РБ), расположенную рядом с его родным селом. В этой деревне он также основал свое собственное медресе и приступил к преподаванию. Здесь же он и женился. К 1866 г. число его жен дошло до четырех, и, чтобы обеспечить семью, он пробует заниматься торговлей чаем, но терпит неудачу и, разорившись, через два года оставляет это занятие¹⁷⁸.

За время обучения Зайнулла Расулев был уже в состоянии полной подготовленности к вступлению в суфийское братство, не удовлетворялся явным (обычным, экзотерическим, религиозным) знанием *аз-захир*, а напротив, он желал быть осчастливленным приобретением тайного (эзотерического, суфийского) знания *ал-батын*. В соответствии с классической для Волго-Уральского региона традицией объединения суфийской практики с постижением религиозных наук Зайнулла Расулев в 1859 году отправился в деревню Чардаклы

¹⁷⁵ Шейх Зейнулла хэзрэтнең тәржемәи хәле... С.6.

¹⁷⁶ Там же.

¹⁷⁷ Там же. С. 19.

¹⁷⁸ Там же. С. 7.

близ Челябинска для вступления в братство Накшбандийа Туркманийа под руководством Абдулхакима ибн Курбан-Гали Чардаклы¹⁷⁹.

В 1869 году Зайнулле Расулеву выпадает шанс отправиться в паломничество-хадж за умершего богатого казахского предпринимателя. С этого времени начинается новый этап в его жизни. По дороге в Мекку он останавливается в Стамбуле, чтобы осмотреть столицу великой исламской державы и посетить ученых мужей, обучающихся там, как это обычно делали паломники из России и Средней Азии. Среди местных знаменитостей, которых З.Расулев встретил там, был шейх Ахмад Зыяэтдин бин Мустафа Гумушханеви (ум.1893), известный муршид, один из выдающихся представителей братства накшбандийа-халидийа¹⁸⁰. Благодаря воздействию Ахмада Гумушханеви на Расулева, последний получил от первого не только право на обучение шариатским наукам, Корану и хадисам – предмету частного интереса Гумушханеви, но был инициирован, вторично пройдя обряд посвящения в братство накшбандийа. Перед отправлением в Хиджаз Зайнулла Расулев провел сорок дней в уединении с Гумушханеви, укрепляя духовные узы со своим новым руководителем и постигая таинства мистического пути накшбандийа-халидийа.

Ахмад Зыяэтдин Гумушханеви дал Зайнулле Расулеву звание «полного, совершенного халифы», т.е. право на обучение учеников с последующим их принятием в ряды братства халидийа-накшбандийа¹⁸¹. Вернувшись в деревню Ак Ходжа, З.Расулев с большим успехом начал собирать на свои собрания учеников, практиковать массовое празднование дня рождения пророка Мухаммеда. По утверждению Габдуллы Газиза, на такие праздники собирались более тысячи человек¹⁸².

¹⁷⁹ Братство накшбандийа-халидийа, основано курдом Маулана Халидом Багдади (ум.1242/1827). Оно получило распространение в Османской империи, особенно в Стамбуле. Маулана Халид и его последователи стремились укрепить среди своих последователей приверженность нормам шариата, в котором они видели источник силы и сплоченности мусульман перед лицом внешней угрозы. Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. – М.: Диал, 2004. – С.260.

¹⁸⁰ Шейх Зейнулла хазрэтнең тәржемәи хәле... С.8.

¹⁸¹ Там же. С. 66.

¹⁸² Там же. С. 7.

Многие важнейшие экономические, политические и социальные изменения, произошедшие во второй половине XIX века, в определенной степени прошли мимо мусульман и даже были направлены против них. В то время как в русском обществе во многих областях наблюдался заметный прогресс, мусульманское общество все более погружалось в оборонительный консерватизм. В области просвещения у мусульман наблюдались довольно противоречивые тенденции: в то время как все больше мусульман искали возможность получить европейское образование, мусульманские школы оставались незатронутыми модернизацией. Вследствие растущего давления извне и собственной беспомощности, климат внутри ученого сообщества мусульман становился все более консервативным по сравнению с прошлым. Менялось общественное устройство. Бурное вторжение во все сферы жизни новых технических и научных достижений Запада особенно обостренно воспринимались представителями нерусских, в том числе и мусульманских, народов России, так как их общества вступали в прямой контакт с иным миром, наиболее радикально представленным Западом, и происходило это не всегда в силу их собственных созревших потребностей в этих контактах, а зачастую по воле метрополии Российской империи. Этот прогрессивный в целом этап в их истории сопровождался возникновением среди мусульман настроений пессимизма, отчаяния. Люди психологически не могли поспевать за столь стремительными переменами в их жизни. Старое поколение священнослужителей не могло представить панацею от этого состояния. Такие хазраты, как Зайнулла-ишан находились в поиске новых способов успокоения людских душ. И его методы сплотили тысячи татар, башкир и казахов. Очевидно, молодой ишан обладал особым даром и неординарными знаниями и способностями. Однако растущая популярность обеспокоила местных признанных шейхов и их учеников. Враждебное отношение усилилось еще больше, когда признанные муллы из окружения ишана Абдулхакима Чардаклы примкнули в круг Зайнуллы Расули¹⁸³. Оппоненты Расулева обвинили его в небрежности при вы-

¹⁸³ Шейх Зейнулла хэзрэтнең тәржемәи хәле... С. 10.

боре учеников, в числе которых якобы попадали несовершеннолетние, душевнобольные, женщины. Особым пунктом шло обвинение в том, что Зайнулла Расулев и его ученики практиковали произносимый вслух *зикр* с танцами и кружением, что расценивалось оппонентами З.Расулева как осквернение традиций братства накшбандийа.

На самом деле Зайнулла Расулев не практиковал громкий *зикр*, как утверждал он сам в работе «Ал-фаваид ал-мухимма ли-л-муридин ан-накшбандийа» («Божественные истины, постижение которых необходимо для муридов суфийского братства Накшбандийа»), где изложены характерные особенности практики братства накшбандийа¹⁸⁴. Однако Мухаммад-Мурад Мензелеви, соотечественник З.Расулева, писал, что «в кругу З.Расулева можно было услышать экстатические крики, что до сих пор не было известно в этой местности». То же самое следует и в газете «Вақыт», где указывается, что, несмотря на молчаливость *зикра*, присущего этому тарикату, собрания З.Расули были заполнены шумными экстатическими возгласами¹⁸⁵. Очевидно, после молчаливого исполнения *зикра*, крики все же возникали, что могло быть воспринято как выражение исполнения громкого, произносимого вслух *зикра*.

В любом случае обвинение и доносы в адрес Зайнуллы Расулева возникали не только в связи с практикой громкого *зикра*. Он был также обвинен в приверженности к интересам турецкого государства, в сборе денег и войска в пользу Турции¹⁸⁶, в том, что он совершил паломничество-хадж без специального на то разрешения и что он привносит в мусульманскую среду недозволенные новшества. Последнее подтверждает, что враждебные чувства по отношению к З.Расулеву питали представители традиционалистских религиозных кругов, сохранявших лояльность к бухарским моделям религиозности и обучения и испытывавших подозрение к влиянию, исходившему из Турции и Хиджаза.

¹⁸⁴ Шейх Зейнулла Расули (Расулев) ан-Накшбанди. Избранные произведения. Перевод с араб. под редакцией, с комментариями и примечаниями И.Р.Насырова. - Уфа, 2000. – 152 с.

¹⁸⁵ Вақыт тарафыннан нәшер ителгән тәржемәи хәл / Шейх Зейнулла хәзрәтнең тәржемәи хәл. Оренбург: "Вақыт" матбағасы. 1917. Репринтное издание. Уфа: Восточная печать. 2008. С. 30.

¹⁸⁶ Шейх Зейнулла хәзрәтнең тәржемәи хәл... С. 20.

Зайнулла Расулев никогда не отрекался от духовной подчиненности Абдулхакиму Чардаклы; он даже указывал в книге «ал-Фава'id ал-мухимма ли-л-муридин ан-накшбандийа» на свое двойное посвящение в братство, подчеркивая, что подобное явление не редкость в суфизме. Но несомненно, что первые доносы и обвинения в адрес Расулева исходили из круга последователей шейха Абдулхакима Чардаклы¹⁸⁷.

В 1872 г. притеснители З.Расулева, объединившись с некоторыми улемами из Стерлибаша, донесли на него в Духовное управление в Уфе, обвиняя его в ереси, искажении исламского вероучения и введении им нового мазхаба. Вызванный в Духовное управление для изложения своих взглядов З.Расулев, как сообщает Г. Газиз, изложил свои воззрения и доказал, что они ничем ни противоречат положениям Корана и сунны, после чего все обвинения с него были сняты¹⁸⁸.

Но злоключения З.Расули только начинались. Вмешаться в дело ишана решили российские власти: по дороге из Уфы в Ак Ходжу З.Расулев был арестован. Сначала в течение восьми месяцев его держали под стражей в Златоустовской тюрьме, а затем по указу министра внутренних дел он был осужден на ссылку в город Николаевск Вологодской губернии под полицейский надзор. Очевидно, многочисленные группы мусульман и мулл, навещавших шейха, усилили подозрения властей и Расулева этапировали в Николаевск. Как указывает Г.Газиз, это было особенно жестокой мерой, потому что в этой местности не проживал ни один мусульманин и в некоторые дни ему даже нечего было есть¹⁸⁹. Весть о высылке прославленного ишана в Сибирь быстро распространилась по уездам, через которые пролегал маршрут этапирования З.Расули. Татарская элита в лице улемов и богатых купцов не упускала возможности пообщаться с авторитетным алимом. По словам Р.Фахретдинова, встречи с Зайнуллой Расули произвели на население уездов неизгладимое впечатление. «Эти события стали для Бугульминского уезда своеобраз-

¹⁸⁷ Там же. С. 11.

¹⁸⁸ Там же. С. 21.

¹⁸⁹ Шейх Зейнулла хэзрэтнең тәржемәи хәле... С. 22.

ной революцией»¹⁹⁰, – пишет Р. Фахретдинов, в те дни шакирд медресе, ставший очевидцем этих встреч. Действительно, татарские улемы и купцы, готовые пуститься в бесконечные споры друг с другом и славословия по каждому поводу, услышав о приближении З.Расули, проявили такое единение, что смогли обеспечить достойное сопровождение арестованному из Бугульмы до Чистополя, организовывали встречи с ишаном в населенных пунктах, расположенных далеко от маршрута следования, находили при этом пути освобождения караульных от ответственности и не нарушали закон.

После трех лет пребывания в Николаевске З.Расулеву вместе с семьей, не без помощи друзей, удалось перевестись в город Кострому, в татарской слободе которого проживали мусульмане, а после пяти лет – в близлежащую татарскую деревню. В 1881 г. все гражданские ограничения с него были сняты и ему было разрешено вернуться в Ак Ходжу.

Подозрительное отношение властей к З.Расулеву смело можно объяснить тем, что русские рассматривали его как потенциальный источник политических беспорядков, поскольку количество его последователей насчитывало тысячи человек, включающих представителей таких братских народов, как татары, башкиры и казахи. Также власти были обеспокоены и его связями с мусульманским зарубежьем. В частности, муршид Расулева Зыязетдин Гумушханеви находился в лагере противников России в ходе русско-турецкой войны 1877-78 гг., сражаясь с оружием в руках.

Через год после своего освобождения З.Расулев вновь отправился в хадж, пользуясь выпавшей возможностью для встречи со своим учителем-муршидом Зыязетдином Гумушханеви. В 1884 г. он обосновался в городе Троицке в качестве имама недавно построенной мечети на Амурской улице, и очень быстро З.Расулев приобрел такое влияние среди мусульман в городе, что Амурская улица, где находилась его махалля, превратилась в своеобразный мусульманский центр. Неформально улица приобрела исламское звучание – ее стали называть Магмурия («заселенная»). Действительно, его мечеть, по-

¹⁹⁰ Ризаэтдин Фәхрәтдин. Тәржемәи хәләм. Казан: “Иман” нәшрияты. 2009. С. 41.

строенные им здания медресе, гостиница – мусафирхана, его дом и дома его детей занимают половину улицы. Двери его дома каждый день с утра до вечера осаждает толпа теснящих друг друга людей, которые просят шейха Зайнуллу обратиться за помощью ко Всевышнему Аллаху, чтобы вылечить их от внешних и внутренних (телесных и душевных) болезней. Шейх Зайнулла являлся врачом как душевных недугов, так и телесных болезней. Для исцеления больных, обращавшихся к нему за помощью, он мог предложить не только знахарские методы, как традиционно поступали суфийские шейхи, но и медицинские лекарства, которые отпускал из собственной аптеки, а тяжело больных лично водил к врачам. Благодаря своим знаниям, которые он, по-видимому, добывал из зарубежных источников, Зейнулла-ишан пользовался всеобщим уважением. Постепенно эти знания начали находить отражение и в татарской печатной литературе, что способствовало популяризации научных знаний среди российских мусульман.

Следует подчеркнуть то, что благодаря Зайнулле Расулеву Троицк превратился в основной центр обучения мусульман Российской империи. Рядом с мечетью, в которой он служил имамом, шейх Зайнулла Расулев устроил мусульманское учебное заведение – медресе, известное как «Расулия», куда стремились попасть на учебу башкиры, татары, а также казахи. Медресе быстро завоевало репутацию одного из лучших образовательных центров на подвластных России территориях. В первые годы существования «Расулия» была чисто профессиональным учебным заведением, в программе обучения преобладали традиционные богословские дисциплины, логика и калям. Но Расули был противником схоластики, поэтому преподавание в его медресе концентрировалось на изучении Корана и хадисов по богословским трудам Г.Курсави и Ш.Марджани. С 1893 г. Расули начал реформировать свою школу по джадидскому образцу – ввел звуковой метод обучения, классноурочную систему, изучение светских дисциплин. В 1895 г. он отправил двух педагогов в Крым для обучения у И.Гаспринского. «Расулия» превратилась в джадидское медресе и заодно в центр братства накшбандийа, особенно для мусульман

Оренбургской губернии, Уральской и Тургайской областей. «Расулия» имела 11-летний учебный курс. Модернизированная программа преподавания отныне включала вероучение, татарский, арабский и русский языки, чистописание, чтение, заучивание и толкование Корана и хадисов, математику, российскую, татарскую и всеобщую историю, историю ислама и священную историю, теологию, мусульманское право, логику, этику, гигиену, географию, естествознание, физику, химию, зоологию и педагогику, а также занятия литературой, музыкой и изобразительным искусством. В 1913 г. в «Расулия» было 13 преподавателей и 240 шакирдов. Медресе содержалось на частные пожертвования. На средства меценатов (в том числе самого Расули, который лично внес 19 тысяч рублей) были куплены и два главных здания «Расулии». В начале XX в. обучение стало платным (8 рублей в год). При медресе имелась библиотека, которой Расули завещал бесценную коллекцию своих книг и 3,5 тысячи рублей вакфа.

Свой авторитет ишана Расули использовал для внедрения джадидского метода для обучения своих шакирдов, хотя далеко не все из них были в этом заинтересованы. По словам А.-Х.Максуди, «величайшая заслуга хазрата перед нацией состоит в том, что он давал на любой из вопросов современности ответ, соответствующий шариату»¹⁹¹. Особую роль Расули сыграл в просвещении казахов. В июне 1914 г. участники IV Всероссийского мусульманского съезда получили от казахской общественности телеграмму следующего содержания: «Мы хотим быть подчинены Оренбургскому Духовному собранию». М.-Н.Тюнтяри утверждал, что «одной из наиболее важных реформ и значительных трудов Расули было распространение среди казахов знаний, приобщение их к исламскому образу жизни, усилия по прекращению среди казахов обычаев язычества». И.Гаспринский, критически относившийся к ишанизму, писал, что «Занулла-хазрат и Галимджан Баруди... поистине радуют и служат

¹⁹¹ “Йолдыз” тарафыннан нәшер ителгән тәэсир һәм тәржемәи хәл/ Шейх Зейнулла хазрәтнең тәржемәи хәле. Оренбург: “Вақыт” матбағасы. 1917. Репринтное издание Уфа: Восточная печать. 2008. С. 46.

интересам народной жизни и его религиозно-нравственному облагораживанию». Огромный авторитет Расули, его личные отношения с муридами позволяли ему в определенной степени контролировать жизнь мусульман на огромных территориях. К Расули стекались ученики из Сибири, с китайской границы, из Туркестана, Казахстана, Дагестана и Казани. Не случайно, Расули называли «духовным королем татар»¹⁹².

Труды Зайнуллы Расулева

Известны следующие произведения шейха: «ал-Фава'ид ал-мухимма ли-л-муридин ан-накшбандийа», изданное в 1899 г. в Казани, и сборник статей под общим заглавием «Макалат Зейния», опубликованный в Казани в 1908 г. Сборник включал в себя следующие статьи-фетвы: «О жизни святого Хизра (Хызыр-хазрата) – мир ему! – и о шейхе Ибн Таймийи и отношении некоторых ученых к его учению и к взглядам поэта Абу-л-Аля ал-Маарри», «О втором пришествии пророка Исы (Иисуса Христа) – мир ему!», «О способе произношения букв арабского алфавита». Все его произведения написаны на арабском языке. В упомянутом сочинении о жизни святого Хизра и шейха Ибн Таймийи Зайнулла-ишан изложил некоторые моменты взаимоотношения теории и практики суфийского братства накшбандийа-халидийа и учения богослова Ибн Таймийи, а также рассмотрел философские аспекты мусульманского вероучения. В своих статьях Зайнулла ишан предстает прежде всего в качестве богослова, ведущего заочную дискуссию философского и теологического характера не просто с идеями Ибн Таймийи, жившего в средневековье, а с идеями Ибн Таймийи, взятыми на вооружение современными последователями Ибн ал-Ваххаба. Таким образом, настоящей задачей Зайнуллы ишана при подготовке статей было отстаивание «правoverия» суфийского учения, которого придерживался он и подавляющая часть мусульман того времени.

В 1908 году в татарской прессе появились статьи, приписываемые улемам (т. е. мусульманским ученым и теологам) города Троицка,

¹⁹² Шейх Зейнулла хазрәтнең тәржемәи хәл... С. 28.

включая Зайнуллу Расулева, где отстаивался взгляд, будто фонетический метод входит в противоречие с религиозными предписаниями. Но в феврале того же года Зайнулла Расулев, вместе с тремя учеными из Троицка, опубликовал опровержение, указывая, что фонетический метод был принят как в медресе «Расулия», так и в других медресе Троицка еще с 1893 года. Как он выразился, ученые Троицка не имеют возражений в вопросе расширения программы медресе за счет включения светских (нерелигиозных) наук при условии, что основой учебного курса будут оставаться дисциплины по изучению Корана и сунны. Брошюра «Новый метод и троицкие ученые», в которой была опубликована фатва Зайнуллы Расулева и его коллег, была неоднократно переиздана и стала решающим фактором в повсеместном внедрении нового фонетического метода в конце первого десятилетия XX века¹⁹³.

Ученики и муриды Зайнуллы Расулева

Среди огромного количества последователей и учеников Зайнуллы ишана можно выделить следующих прославленных общественных и религиозных деятелей. Одним из них был Галимджан Баруди, который, помимо активной политической деятельности, возглавлял казанское медресе «Мухаммадия». Баруди был не просто муридом шейха Зайнуллы, но был еще и его энергичным и инициативным преемником в братстве халидийа-накшбандийа.

Другим видным последователем шейха Зейнуллы Расулева был Ризаэтдин Фахретдинов, крупный ученый, журналист, муфтий в советские годы (1922-1936).

Еще одной личностью, известной как мурид и халифа (духовный преемник) шейха Зайнуллы, был отец известного тюрколога и историка Заки Валиди Тогана, учитель религии, который обучал в собственном медресе примерно 200 студентов. Отец и сын регулярно посещали шейха Зайнуллу в Троицке, и, несмотря на свою общую неприязнь к суфиям, которых он характеризовал как лицемеров, Заки Валиди уважал Зайнуллу-ишана (наряду с несколькими други-

¹⁹³ Дж. Валидов. Очерк истории образования и литературы татар. М., 1923. С. 89.

ми шейхами) как «чистосердечного человека, образец нравственности и добродетели».

Шейх Зайнулла умер в феврале 1917 года в возрасте 84 лет. И хотя за несколько лет до этого он перестал преподавать, до самой смерти он оставался энергичным и деятельным руководителем своих многочисленных последователей. Из сыновей шейха Зайнуллы самый младший, Абдрахман Расулев, сыграл наиболее видную роль в послереволюционный период. Он активно занимался политикой вплоть до большевистской революции, будучи, например, членом комиссии, образованной на Третьем Всероссийском мусульманском конгрессе в 1906 году для реорганизации администрации по мусульманским религиозным делам. В 1941 году, под давлением возникшей угрозы германского наступления на Советский Союз, Сталин позволил мусульманам СССР создать некоторые организационные формы религиозной деятельности, и Абдрахман Расулев был назначен муфтием и председателем вновь созданного Духовного Управления для мусульман Европейской части СССР и Сибири (ДУМЕС) в городе Уфе. На проявление этой незначительной меры терпимости властей к религии Абдрахман Расулев ответил призывом к мусульманам помочь в борьбе с фашистской Германией. Он являлся муфтием и председателем ДУМЕС в Уфе до самой своей смерти в 1950 году. Абдрахман Расулев явно был халифой (духовным преемником) своего отца в братстве халидийа-накшбандийа.

Его преемником на посту председателя управления стал муфтий Шакир Хиялетдинов, чья служба длилась до 1974 года. Ш.Хиялетдинов также был учеником шейха Зайнуллы. Не вызывает сомнений, что успешное правление в ДУМЕС Абдрахмана Расулева и Шакира Хиялетдинова явилось естественным продолжением наследия шейха Зайнуллы, сравнимым с деятельностью Галимджана Баруди и Ризаэтдина Фахретдинова в послереволюционные годы. Тем не менее, тот факт, что с 1917 года по 1974 год Духовное Управление в Уфе возглавляли люди, близкие к шейху Зайнулле, наводит на мысль, что Абдрахман Расулев и Шакир Хиялетдинов, как и их предшественники, были заметными в мусульманском сообществе лично-

стями, что, в свою очередь, вынудило советские власти остановить на них свой выбор при выдвижении на пост главы ДУМЕС. Бесспорным является и то, что Зайнулла Расулев оказывал заметное влияние не только на простых верующих мусульман, но и на многих выдающихся представителей дореволюционной мусульманской интеллигенции и духовенства.

Жизнь и деятельность шейха Зайнуллы Расулева продолжает вызывать постоянный интерес с нескольких точек зрения. Во-первых, его карьера убедительно демонстрирует, как суфийское братство халидийа, в лице шейха Зайнуллы, нашло общий язык с джадидами, избежав косности, присущей многим бухарским шейхам-традиционалистам, и осуществив, таким образом, свой вклад в культурное возрождение своего народа. Также его жизнь олицетворяет успешную деятельность местных богословов в неформальной международной сети своих духовных учителей, активно участвовавших в общих делах мусульманского мира до революции 1917 года.

После рассмотрения страниц биографии и общественной деятельности Зайнуллы Расулева будет логичным перейти к изучению личности его ученика и последователя *Галимджана Баруди* (1857-1921).

Жизненный путь

Видный общественно-политический деятель, богослов, выдающийся педагог-реформатор, просветитель, крупнейший представитель джадидского движения Галимджан Мухаммеджанович Галеев, больше известный под псевдонимом Галимджан ал-Баруди,¹⁹⁴ родился в начале февраля 1857 года в деревне Малые Ковали Казанского уезда¹⁹⁵ в семье известного купца, мецената и общественного деятеля, основателя медресе «Мухаммадия» Мухаммеджана Ибниаминовича Галеева (1832 – 1909).

Следует особо отметить важную роль Мухаммеджана Галеева в становлении личности своего сына Г. Баруди. Будучи глубоко веру-

¹⁹⁴ Баруди в переводе с арабского языка означающего «пороховой». Выбор псевдонима связан с Пороховой слободой города Казани, в которой провёл часть своего детства будущий ученый.

¹⁹⁵ Баруди Г. Памятная книжка. Казань, 2000. С.143.

ющим и грамотным человеком, он не жалел средств и сил для того, чтобы дать всем своим детям достойное образование.

Азы грамоты Г. Баруди получает от своей матери Фахренисы Хайбуллиной, которая обучала его азбуке.¹⁹⁶ В мае 1862 года пятилетнего мальчика отдают учиться в медресе при 2-ой казанской мечети, известное под названиями «Приозёрное», «Касимия» и «Апанаевское». В этом медресе Г.Баруди прошёл ступени начальных, средних и старших классов, одновременно преподавал.¹⁹⁷

Первым учителем Г.Баруди был Нургали хальфа, который обучал его на протяжении первых пяти лет. Затем его, как одного из лучших и перспективных учеников, представили мударрису и заведующему медресе Салахутдин хазрату, который в последующем стал главным наставником Галимджана. Салахутдин-хазрат был признанным знатоком шариата, некогда получившим образование в Бухаре, весьма уважаемым в Казани человеком. Всю свою жизнь он посвятил просвещению и образованию.

В мае 1875 года скончался наставник Г.Баруди Салахутдин-хазрат и он, следуя наставлениям покойного учителя, принимает решение продолжить своё обучение в г. Бухаре.

В сентябре 1875 года Галимджан со своим братом Газизджаном отправляется в Среднюю Азию в известное всему исламскому миру медресе «Мир-Араб» в г. Бухара. В своих воспоминаниях Баруди пишет об этом: «В 1875 году отправился в Бухару с целью совершенствования образования и в течение нескольких лет учёбы давал уроки. Среди светских наук изучал математику».¹⁹⁸ Финансовую сторону обучения взял на себя их отец.

Уже через неделю после прибытия в Бухару Галимджан и его брат стали посещать уроки. Его учителями в Бухаре был Хасан-хазрат, родственник Салахутдина-хазрата, из преподавателей медресе Турсунджан-дамелла Раис Габдешшакур, ахунд Ихтиярхан Аглам, Гайса и Миршариф.¹⁹⁹

¹⁹⁶ Акчура Й. Дамелла Галимджан эл-Баруди. Казан: Иман. 1997. С.13.

¹⁹⁷ Баруди Г. Памятная книжка. С.144.

¹⁹⁸ Там же. С.44.

¹⁹⁹ Акчура Й. Дамелла Галимджан эл-Баруди. С.33.

15 июня 1882 года братья Галеевы, окончив обучение, вернулись в родную Казань. С собой Г.Баруди привозит солидную библиотеку. По сведениям, приведённым в журнале «Заман», она весила 40 пудов и стоила 5-6 тысяч рублей. В течение всей своей жизни Г.Баруди собирал полезные книги. К концу своей жизни он имел уникальную библиотеку, которую незадолго до своей смерти передал для организации общей исламской библиотеки. В документе о передаче, составленном Г.Баруди, говорится: «24 июля 1920 года передаю образующейся в городе Казани исламской библиотеке свою личную библиотеку, здание и хранящиеся в нём книги, кроме вакуфных».²⁰⁰

После возвращения в Казань начинается новый период в жизни Г.Баруди. В течение 36 лет (с 1882 по 1919) он активно, не жалея себя, служит на благо своего народа, занимается педагогической и просветительской деятельностью. Главными целями своей жизни он видел работу над улучшением системы образования в татарских медресе, повышение религиозного, нравственного и культурного уровня своих соотечественников-мусульман.

Педагогическая деятельность Г.Баруди. 28 октября 1882 года Казанское губернское правление издало указ о назначении Галимджана Галеева вторым муллой при Каменной соборной мечети (Белая мечеть) на Среднеямской улице.²⁰¹ Эту дату можно считать началом официальной педагогической деятельности Г.Баруди.

Первое время Г.Баруди давал уроки при мечети, но совсем скоро он получил возможность организовать учебный процесс в собственном медресе. В 1882 году отец ученого, Мухаммеджан Галеев, финансировал постройку одноэтажного каменного здания под медресе, в котором уже в 1883 году Г.Баруди начал давать первые уроки. В официальных документах оно именовалось «Галеевским медресе», а среди людей оно было более известно как медресе «Мухаммадия» (в честь основателя Мухаммеджана Галеева).

Не прошло и года, а количество учеников у молодого наставника возросло настолько, что стены одноэтажного строения не вмеща-

²⁰⁰ Баруди Г. Памятная книжка. С.113.

²⁰¹ Хисамутдинова Л. Татарские интеллектуалы исторические портреты. Казань: Издательство «Магариф», 2005. С.90.

ли всех желающих, и перед молодым Г.Баруди встала острая необходимость в расширении учебного заведения. Благодаря финансовой поддержке отца – Мухаммеджана, а также меценатов Ахмедзяна Сайдашева и Габдуллы Утямышева, здание медресе с 1883 по 1886 года расширялось и стало трёхэтажным. Окончательный, хорошо известный нам облик, медресе приняло в 1901 году при поддержке того же Габдуллы Утямышева и Ахмеда Хусаинова.

В 1886 году Г.Баруди направляется в священную Мекку для совершения паломничества. В своих воспоминаниях по этому поводу он записал: «В 1886 году совершил путешествие в Стамбул, Египет, Хиджаз, совершил хадж, вернулся, обогатившись познаниями в области религии и укрепившись в своих мыслях о реформах медресе. И в этом направлении я служил в мечети 25 лет».²⁰²

Вернувшись в Казань, Г.Баруди начал постепенно заменять старый традиционный буквослагательный метод обучения на новый – звуковой. Параллельно с этим стали вноситься изменения в программу обучения, основной упор делался на осмысленное изучение религиозных дисциплин и преподавание предметов на татарском языке. Однако официально новый метод преподавания в медресе «Мухаммадия» был введен лишь в 1891 году. С изменением программы обучения в медресе встал вопрос о создании новых учебных пособий, соответствующих новой программе и Г.Баруди лично составляет несколько учебников. Первая книга Г.Баруди, названная «Илм ат-таухид» («Учение о единстве Аллаха»), издаётся в начале 1890 года. В 1891 году вышли в свет несколько учебников по основам ислама: «Китаб-ас-салават» («Книга молитв»), «Бада ал-ма'ариф» («Основы знаний»), букварь «Савад хан» («Букварь»), книга нравоучений «Сад пэнд» («Сто нравоучений») и др.²⁰³ Многие из его учебников впоследствии широко использовались для преподавания в других медресе и переиздавались большими тиражами десятки раз.

С 1891 года по 1899 год Г.Баруди удалось организовать новую систему начальной ступени образования «ибтидаи». Ученики медресе

²⁰² Баруди Г. Памятная книжка. С.144.

²⁰³ Хисамутдинова А. Татарские интеллектуалы исторические портреты. С.91.

стали изучать по новым методикам религиозные и светские дисциплины. Под руководством Г.Баруди уже к середине девяностых годов XIX века медресе «Мухаммадия» стало передовым и авторитетным учебным заведением г. Казани.

Следует отметить, что в ходе внедрения нового метода обучения в медресе «Мухаммадия» Г.Баруди столкнулся с противниками проведения реформ в сфере образования, с одной стороны, против него яростно вели борьбу представители консервативного мусульманского духовенства и сторонники старой системы образования, а с другой – некоторые правительственные чиновники. В ходе этой борьбы Г.Баруди обвинили в заговоре против существующего строя и сослали на два года в г. Вологду. В своих воспоминаниях он пишет: «В 1908 году был на два года сослан в Вологду. Прожив там 4 месяца, получил разрешение на выезд из Министерства внутренних дел, увидел город Вену, Будапешт, побывал в благословенном Стамбуле, в Дамаске, Бейруте, Триполи. После удачного путешествия в 1910 году возвратился в Казань. В 1912 году приступил к делу, имея звание имама-хатиба, мударриса».²⁰⁴

Во время ссылки Г.Баруди медресе «Мухаммадия» продолжало свою работу под началом его младшего брата Габдрахмана.

Несмотря на все трудности, к 1913 году в медресе «Мухаммадия» окончательно сформировалась система образования в средней ступени «санави» и высшей «галия». Слава о джадидском медресе распространяется за пределы Казани, обучаться в медресе «Мухаммадия» помимо татарской молодёжи стали приезжать учащиеся с Кавказа, Туркестана и Казахстана.

Медресе «Мухаммадия» просуществовало с 1882 по 1918 года, за это время оно стало одним из очагов новометодного образования в России.

В 1918 году постановлением заседания президиума Казанского губернского Совета рабочих и крестьянских депутатов медресе «Мухаммадия» перешло в ведение комиссариата народного образования Казанской губернии, и в этом же году в нём был размещён полк солдат и госпиталь.

²⁰⁴ Баруди Г. Памятная книжка. С.144.

Галимджан Баруди – муфтий. С 1 по 11 мая 1917 года в Москве прошёл I Всероссийский мусульманский съезд, на котором помимо рассмотрения широкого круга вопросов были проведены первые в истории России свободные выборы муфтия. На должность муфтия было шесть кандидатов: Г.Баруди, М.Бигиев, Г.Буби, Х.Габаша, З.Камали и С.Максуди. В результате этих выборов Г.Баруди был избран муфтием Центрального Духовного управления мусульман. Сам Баруди узнал об этом, находясь в Чимкенте.

Вернувшись в Казань, Г.Баруди советуется со своими родственниками и друзьями и, получив их поддержку, соглашается занять этот ответственный пост. Центр Духовного управления мусульман располагался в Уфе, поэтому Г.Баруди в июне 1917 года переехал туда и приступил к исполнению обязанностей муфтия.

Впоследствии, видя добросовестное и искреннее служение Г.Баруди интересам татарского народа, его умение сплотить мусульманскую умму в тяжёлый период, его повторно избирают муфтием. Сам Баруди не стремился к этому и давно хотел оставить этот ответственный пост, но отдавая предпочтение общенациональным интересам, он продолжил работу муфтием. В своих воспоминаниях по этому поводу он сделал следующую запись: «Я давно задумал освободиться от своего поста, принял решение об уходе с него, выезжая из Казани. Однако не было надежды на достойного преемника, который оправдал бы чаяния и требования людей; судя по разговорам, вряд ли народ объединится вокруг господ Габдрашита, Мусы, Зыи Камали. В субботу ко мне явились астраханский мухтасиб мулла Габдрахман Гумари и Рафикый, чтобы довести до моего сведения желание большинства просить моего согласия.

- Я сам в этом не заинтересован. Если найдётся другой достойный человек, который сможет отстаивать права нации и религии, я уйду. Я не стану помехой на пути достойного человека. У меня есть потребность в отдыхе, однако настойчивые просьбы людей меня взволновали. Поэтому, если состав оставят таким, я не отмахнусь от воли нации, – ответил я».²⁰⁵

²⁰⁵ Баруди Г. Памятная книжка. С.136-137.

Галимджан Баруди скончался 6 декабря 1921 года в Москве, занимаясь организацией фонда помощи голодающим. Тело Г.Баруди перевезли в Казань, где 14 декабря по нему была проведена заупокойная молитва и он был похоронен на Новотатарском кладбище.

Проблемы образования и обучения в трудах Г.Баруди

Ученый считал знание самым важным достоинством, необходимым для того, чтобы сделать жизнь человека по-настоящему счастливой в обоих мирах. Осуждая невежество, он писал: «Любое деяние, совершенное без знания и хороших навыков, «будет пущено на ветер» или останется недоделанной жалкой работой».²⁰⁶

В журнале «Дин ва адаб», комментируя известный хадис: «Наилучшее поклонение – поиск знаний», Г.Баруди пишет о необходимости для каждого мусульманина, независимо от его возраста, положения и рода деятельности, регулярно пополнять свои знания. «Юный возраст, пребывание в медресе, свободное от работы время, – писал он, – не являются обязательными условиями для получения знания. Человек может учиться в любое время и в любом месте. Ради необходимого знания достаточно учиться один-два часа в сутки и большинство торговцев и ремесленников имеют такую возможность. За один-два часа разумный и сообразительный человек, обучаясь у хорошего учителя, может получить много полезных знаний».²⁰⁷

Г.Баруди отдельно отмечал важность обучения детей с малых лет, делая особый акцент на осознанности обучении. Он писал: «Когда дети достигают возраста, пригодного к обучению, следует без промедления приступать к их просвещению. Нужно наставлять их в вопросах религии и нравственности, обучать их зикру и молитвам, дошедшим от пророка. Но особое внимание следует уделять пониманию этого ребёнком, ведь наука – это понимание и осознание. Даже если он читает мало, необходимо стремиться, чтобы он понимал. Следует остерегаться зубрежки и не обучать его большому количеству фраз, не разъясняя их смысла, такой метод вреден для здоровья ребёнка, развития его разума и приумножения знаний».²⁰⁸

²⁰⁶ «Дин ва адаб» – 1334 / 1915. – № 3 – С. 69.

²⁰⁷ «Дин ва адаб» – 1331 / 1913. – № 6 – С. 172.

²⁰⁸ Там же. – 1334 / 1915. – № 2 – С. 40.

Ознакомившись с состоянием образования во многих передовых странах, Г.Баруди ясно осознал изъяны, существовавшие в системе мусульманского образования на своей родине. На страницах журнала «ад-Дин ва-л-Адаб» он писал: «Ни в одной исламской стране, ни в Дагестане, ни в Бухаре, ни в Индии и Туркестане, ни в Египте и Хиджазе, ни в одной из них нет такого подхода, противоречащего сунне и шариату, нет такой методике обучения, какая существует в городах Булгара и Казани. Как же давно это длится, как много было совершено несправедливостей по отношению к стремлениям и способностям студентов. Сколько же важных знаний и священных наук закрылось перед ними. Да простит им Аллах». ²⁰⁹

Понимая важность и серьезность данной проблемы, Г.Баруди всю свою жизнь активно работал, стремясь исправить данные недостатки в системе мусульманского образования.

Религиозные воззрения Г.Баруди

Главную цель своей педагогической и общественной деятельности Г.Баруди видел в последовательном развитии религиозного самосознания своего народа и усовершенствовании его нравственности. На своих уроках, в проповедях и статьях он страстно призывал мусульман не оставлять предписаний шариата и неукоснительно исполнять их на практике. Он писал в своём дневнике: «Вот моя цель и мои мысли: следует реформировать школы и медресе так, чтобы они стали ближе к религии и приносили пользу в реальной жизни. Нужно, чтобы и стар и млад, придерживаясь религии, всеми силами заботились о ней, помнили о нравственности. Религия – не наука, а практика, стремиться к которой – цель любой науки. Долг каждого – иметь свои, независимые ни от кого взгляды, не лицемерить, беречь величие веры. Но в каждом деле нужна постепенность, ведь человеку трудно отказаться от привычного». ²¹⁰

Его сильно тревожило духовное и нравственное падение уммы, совершение мусульманами деяний, не относящихся к религии, ис-

²⁰⁹ Там же. – 1334/1916. – № 15 – С. 418-419.

²¹⁰ Баруди Г. Памятная книжка. С. 144-145.

полнение ими религиозных обрядов без искренности и смирения, небрежность и невнимательность в совершении важных обрядов поклонения, перешедшие все границы. Для исправления этих недостатков, по мнению Баруди, был необходим реформатор (*муджтахид*), но ввиду его отсутствия, он призывал каждого образованного мусульманина, при условии неукоснительного следования в теории и практике Корану и *сунне*, применять *иджтихад*. Защита религии воспринималась Баруди как святая обязанность.

Г.Баруди, призывая людей к исполнению религиозных норм, следовал принципу отказа от затруднительного и облегчения. Он писал: «В религии нет трудностей. С какой стороны на нее ни взглянуть, она легка для соблюдения. И каждый человек обязан, по мере своих знаний, выбрать легкую форму религии, обучать этой форме остальных и выносить в соответствии с этим фатвы.

Показывать же людям трудный путь, говоря «я выбираю безопасную дорогу и поведу по ней людей», в действительности является отвращением человека от религии. Это будет демонстрацией того, что придерживаться религии и претворять ее в действительность полностью невозможно. Следовательно, это будет изменой по отношению к религии».²¹¹

В вопросах фикха Г.Баруди придерживался традиционной для тар ханафитской правовой школы, но, зная мнения ученых других правовых школ, довольно часто приводил и их точку зрения по рассматриваемым проблемам. В некоторых вопросах, считая более подходящим мнение другой правовой школы, он мог отметить это и придерживаться этой точки зрения. Так, например, затрагивая женский вопрос, Г.Баруди говорит о важности религиозного обучения женщин и пересмотре позиции общества в вопросе посещения женщинами мечетей. Он призывает оставить традицию, заимствованную из Средней Азии, где женщинам запрещают ходить в мечети. Не следует препятствовать женщинам в их стремлении посещать мечети для совершения коллективных молитв и получения знаний. В статье «Намаз женщин в мечети» он пишет: «Если женщина придёт на

²¹¹ «Дин ва адаб» – 1334/1916. – № 15 – С. 417.

коллективный намаз, увидит намаз, соответствующий сунне, услышит исполненное по всем правилам чтение Корана, искренне совершит намаз и обратится к Господу в особой возвышенной воздействующей атмосфере мечети, вдобавок добавит к этому прослушивание хорошей проповеди, и все это в наше время, когда распространены невежество и безнравственность, то, без сомнений, все это принесет множество благ. У них усилятся религиозные чувства, упрочится вера и нравственность».²¹²

Таким образом, Г.Баруди, подобно многим своим современникам, в религиозных вопросах стоял на передовых позициях. Он стремился избавить общество от предрассудков, служивших препятствием на пути развития современного ему мусульманского общества.

Вопросы и задания к параграфу:

1. Какие труды З.Расули вы можете назвать?
2. Назовите имена суфийских шейхов, оказавших непосредственное влияние на духовное становление Зайнуллы Расулева.
3. Расскажите о реформах в российском обществе, произошедших во второй половине XIX века и их влиянии на жизнь мусульман России.
4. Какие недостатки существовали в системе мусульманского обучения в конце XIX – начале XX вв.?
5. Какие изменения внес Г.Баруди в программу обучения медресе «Мухаммадия»?
6. Перечислите некоторые учебные пособия, составленные Г.Баруди?
7. Что явилось причиной ссылки Г.Баруди в г. Вологду?
8. В каком году Г.Баруди был избран муфтием?

Источники и литература:

1. Акчура Й. Дамелла Галимджан эл-Баруди. Казань: Иман, 1997. 76 с.
2. Баруди Г. Памятная книжка (Хэтер дэфтэре). Казань: Иман, 2000. 147 с.

²¹² Там же. – 1334 /1916. – № 13 – С.360.

3. Кемпер М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане (1789-1889). Казань: РИУ, 2008. 675с.
4. Расули (Расулев) ан-Накшбанди. Избранные произведения / Пер. с араб. под редакцией, с комментариями и примечаниями И.Р.Насырова. Уфа, 2000. 152 с.
5. Шейх Зейнулла хэзрэтнең тәржемәи хәле. Оренбург: “Вақыт” матбагасы, 1917. Репринтное издание. – Уфа: Восточная печать, 2008. 106 с.
6. Хисамутдинова Л. Татарские интеллектуалы: исторические портреты. Казань: Магариф, 2005. 271 с.
7. Юсупов М.Х. Галимджан Баруди. Казань: Иман, 2003. 205 с.

§ 12. *Общественные и религиозно-философские взгляды Хасан-Гаты Габаши и Габдуллы Буби*

Двух просветителей сближает общая сфера деятельности. Каждый из них в своем родном селении открыл ставшее популярным во всей округе учебное заведение – Хасан-Гата Габаши в деревне Малый Сулабаш Казанского уезда, а Габдулла Буби в деревне Иж-Бобья Сарапульского уезда Вятской губернии. Кроме того, оба деятеля являются авторами дидактических пособий и учебников для новометодных медресе. В религиозных воззрения ученых также наблюдается родство, поскольку каждый из них по-своему отстаивал идею иджтихада, применяя ее на практике.

Хасан-Гата Габаши (1863-1934) родился в семье указного муллы в деревне Малый Сулабаш Казанского уезда (ныне Высокогорский р-н РТ). Начальное образование получил у деда и отца, а в 1875–1890 гг. был шакирдом, затем хальфой в медресе Гаффариya при Азимовской мечети Казани. В 1889 г. он становится преподавателем вероучения в Юнусовском детском приюте и первым в Казани начинает преподавание по новому методу. В 1889–1890 гг. ученый занимается созданием новометодной учебной литературы, в том числе пишет трактат «Басыйрат» (Разум, проницательность), в котором предлагает реформу медресе в соответствии с программой И.Гаспринского, основанной на введении научных дисциплин. В 1890-1895, 1899-1908, 1911-1929 гг. он исполнял обязанности имама в деревне М.Сулабаш Казанского уезда, в 1895-1899, 1908-1911 гг. являлся кадием Оренбургского Магометанского Духовного Собрания. В 1915 г. после назначения муфтием С.Баязитова Габаши покидает пост кадия. В мае 1917 г. Хасан-Гата Габаши стал членом президиума I Всероссийского мусульманского съезда, его кандидатура была выдвинута на должность в муфтия. В июне 1917 г. при Духовном Собрании под его председательством состоялось совещание по образованию. На нем были приняты решения о передаче религиозных школ в ведение Духовного Собрания. Управление ими перешло к комиссии по просвещению, которая занялась также культурно-просветительскими про-

блемами. Было принято решение о том, что «медресе не являются собственностью определенной мечети или прихода». Это решение заложило основы для практического сосредоточения всех религиозных школ в руках Духовного Собрания и тем самым создания, централизации и унификации национальных религиозных школ.

В 1917–1918 гг. Хасан-Гата Габаши был председателем Всероссийского Союза Духовенства («Ботенрусия руханилэр иттифақы»). Он являлся сторонником создания штата Идель-Урал и формирования национальных воинских частей. С 1918 г. Габаши, заняв пост мухтасиба 2-го мухтасибата Казанского уезда с центром в родном ауле Малый Сулабаш, посвятил себя научной и педагогической деятельности. В 1923 г. на съезде духовенства при ЦДУМ он был избран членом Голямалар Шурасы (Совет улемов).

В 1929 году Хасан Гата был раскулачен, а в 1932 г. отправлен на исправительные работы в Архангельскую область. Скончался на родине вскоре после возвращения, похоронен на кладбище села Малый Сулабаш.

Общественные и религиозные проблемы в творчестве Х.-Г.Габаши

Серьезной проблемой среди мусульман с середины XIX в. было отношение к изучению русского языка. Хасан-Гата Габаши считал, что мусульманское население должно изменить свое настороженное отношение к государственному языку Российской империи. Необходимость его изучения он мотивировал тем, что в российской прессе, особенно в изданиях Казанской и Уфимской губернии, публикуется множество материалов о мероприятиях властей в отношении татар и башкир. Поэтому, читая русские газеты и журналы, представители этих народов знали бы о предпринимаемых мерах официальных властей в отношении мусульманского общества. Были бы устранены многие недоразумения, возникающие в связи с административными мероприятиями, такими как переписи населения или меры по улучшению противопожарного состояния населенных пунктов губерний.

Противники изучения русского языка обосновывали свою точку зрения тем, что знание его не упоминалось в качестве желаемого во времена пророка Мухаммада и его сподвижников, следовательно, обучение русскому является нововведением (*бид'а*) и, соответственно, большим грехом. На данные утверждения Хасан-Гата Габаша возражает следующим образом: «Наша вера не ставит знание того или иного языка выше остальных»²¹³. Он подчеркивал, что в соответствии с принципами ислама, все люди равны перед Всевышним, несмотря на различия в языке. Вместе с тем, утверждал кадий, будучи подданными русского императора, мусульмане должны знать о законах Российской империи, ведь даже мулл назначают специальными указами правительства.

Еще одним примером его отношения к этой проблеме могут послужить следующие слова, которые он написал в сборнике, посвященном Шигабутдину Марджани: «В современных условиях, когда татарское общество не может жить замкнуто, знание русского языка является наиболее серьезной проблемой. Без этого языка невозможно быть в курсе всех событий, из-за чего происходит столько недоразумений между татарским населением и государственными органами. Более того, в русских книгах есть очень много полезной информации для татарского населения...»²¹⁴.

Хасан-Гата Габаша обращал внимание и на другие спорные проблемы, возникавшие по мере развития татарского общества. Необходимость соблюдения религиозных обрядов в непривычных для мусульман северных широтах, изменение традиционных занятий и усложнение социально-экономических отношений – все это требовало специального разъяснения с позиции соответствия установкам шариата.

В связи с особенностями климата и культурно-историческими условиями жизни татар возникали многие вопросы, ответы на которые невозможно было обнаружить в средневековой богослов-

²¹³ Габаша Х.-Г. Воспоминания о Марджани // Сборник ... – С. 560.

²¹⁴ Там же. сс. 562-563.

ской литературе. В частности, можно выделить такие проблемы, как определение праздничных дней для мусульман, проживающих в Российском государстве, где выходные устанавливались в соответствии с православным календарем; прояснения требовал и вопрос об обязательности исполнении пятикратного намаза в летнее время года, когда день необычайно долог, а сумерки практически не наступают. Несколько схожей являлась проблема, связанная с соблюдением поста в месяц Рамадан в условиях крайнего севера, где солнце не заходит или не восходит месяцами. Ссылки на религиозные авторитеты в данных случаях были неуместны, так как в Коране и в сунне эти проблемы, в силу понятных причин, не рассматривались вообще.

В начале XX века татарские приказчики в крупных городах Среднего Поволжья и Урала стали выражать недовольство тем, что им приходится отдыхать в христианские праздники, а мусульманские праздники русскими предпринимателями игнорируются. Хасан-Гата Габаши, как официальное лицо ОМДС, выступил по этому поводу и предложил свой вариант решения проблемы, предусматривавший неполный рабочий день в пятничные дни и выходные, с последующими отработками²¹⁵.

Для облегчения тягот исполнения уразы – поста в северных широтах, где солнце не заходит за горизонт в течение месяцев, он также допускал компромиссные варианты. В условиях полярного климата Х-Г.Габаши предлагал разбить день на 12 часовой «день» и «ночь» и в соответствии с этим, прием пищи осуществлять во время такой условно обозначенной «ночи».

В вопросе о предпочтительности четырех или пятикратного намаза в период длительного светового дня Х-Г.Габаши следовал точке зрения Ш.Марджани. Как известно, существовало два мнения по этому поводу. Некоторые религиозные деятели во главе с Г.Утыз-Имяни считали, что в тех местностях, где в весенне-летнее время сумерки так и не наступают, чтение ночного намаза «ясту» не является обязательным. Габаши считает неубедительными доказательства тех, кто

²¹⁵ Габаши Х.-Г. Воспоминания о Марджани. С. 554.

ратует за четырехкратный намаз при вышеперечисленных условиях и призывает соблюдать правила шариата.

Таким образом, Х-Г.Габаши настаивает на обязательном исполнении основных столпов ислама. Кадий считает, что условия, сопутствующие проведению намаза, в данном случае – наступление сумерек, играют второстепенную роль по сравнению с самим требованием ежедневной пятикратной молитвы.

С той же степенью обстоятельности и рассудительности он отнесся к обоснованию своего ответа на вопрос о правомерности существования и развития музыкального искусства у татар. Это была еще одна серьезная тема, вызвавшая длительную дискуссию в татарском обществе. Настороженное отношение мусульманского населения к музыке было связано с особенностями традиционных мусульманских представлений. Ахмад-Хади Максуди в своем сборнике «Шәригать хөкемнәре» («Предписания шариата») в числе неодобряемых (*макрух*), а потому греховных называет такие поступки, как распевание песен с целью поднятия собственного настроения, слушание песен, инструментальной музыки, пляски под музыку, рукоплескание музыке и даже простое хранение дома музыкальных инструментов²¹⁶.

В связи с этим татарское духовенство, в основной своей массе, не поддерживало светских форм музицирования. Хасан-Гата Габаши изложил свои взгляды по вопросу о музыке в двух статьях: «Янә «Өмид» пароходы» («Снова о пароходе “Надежда”») и «Музыка вә шигърь» («Музыка и поэзия») в сборнике «Ш. Марджани» (1915 г.). Первая статья была написана по просьбе уральского генерал-губернатора в связи проведением благотворительного музыкально-литературного вечера Камиля Мутыги-Тухватуллина. Генерал-губернатор, с целью пресечь возможные разногласия в среде мусульманского населения, обращается к Габаши с предложением дать разрешение-*фатву* на проведение концерта. В рукописи статьи кадий утверждает, что несчастен тот народ, который не понимает и не принимает музыкальное искусство, ведь ему остается недоступен великий и прекрасный

²¹⁶ Максуди А.Г. Шәригать хөкемнәре. Казан, 1997. – 44 б.

мир, способный привести человеческую душу в состояние гармонии и совершенства. Ученый пишет, что музыка нисколько не противоречит духу ислама. Даже в самих религиозных источниках повествуется о том, что музыка звучала не только во дворцах халифов, но ею также услаждали свой слух некоторые из пророков, к примеру Соломон (Сулейман), Давид (Дауд) и даже Мухаммад.

Другую свою статью, посвященную искусству, – «Музыка вэ шигыр» («Музыка и поэзия») – Хасан-Гата Габаши начинает следующими словами: «Одним из важных вопросов, который поставил перед нашим обществом Марджани, был вопрос об отношении к музыке и литературе»²¹⁷. При этом Габаши, анализируя отношение Марджани к искусству, приводит собственные доказательства их пользы для общества.

Приступая к анализу данного вопроса, он приводит определения таких явлений, как музыка, мелодия, песня и стих.

Сначала он раскрывает значение слова «стихотворение» и для более глубокого его понимания использует компаративно-лингвистический метод: «По-арабски – *«шир»*, по-персидски – *«баит»*, по-тюркски – *«жыр»* (песня)». Кроме того, Х-Г.Габаши утверждает, что стихотворение можно читать с помощью мелодии и без нее. Исходя из этого, можно сделать вывод, что он считал стихотворение и песню достаточно близкими понятиями. Далее он пишет: «Мелодией называют гармоничные звуки, которые издает человек с помощью своих голосовых связок. Музыку же извлекают с помощью разных предметов: курая (тростника), дерева, струны и др.»²¹⁸.

В пику тем, кто усматривал в занятиях музыкой источник дурных нравов и причину забвения религии и нравственности, Х-Г.Габаши писал: «Прекрасные звуки – суть пища души и способ воспитания. Они способны успокоить страждущего, расширить горизонт мысли, исправить недостатки нравов и отточить разум. Как говорят члены суфийского братства, ангелы, играя на небесных трубах, будут облагораживать и услаждать человеческие души. Недаром малень-

²¹⁷ Габаши Х.-Г. Воспоминания о Марджани. С. 563.

²¹⁸ Габаши Х.-Г. Музыка вэ шигыр // ОРПК НБ КГУ Т. 259. – Л.8.

ких детей успокаивают, укачивая и напевая мелодии... Музыка способствует облегчению душевных страданий, вызывая у некоторых потоки слез, а ведь слезы – это великий дар Аллаха, с их помощью душа освобождается от беспокоивших ее переживаний и успокаивается. Музыка способна помочь тем, кто мучается от бессонницы, погружая их в сладкий сон. Музыка очищает нрав человека. Самое главное, она пробуждает великие ощущения – чувства общности нации и веры. Кроме этого, она навеивает настроения умиротворенности, покоя, отсутствия злобы и ненависти. Причем, это действие музыки распространяется не только на людей, но и на животных... Известно, что даже такие могучие звери как слоны, заслышав игру, усмиряют свой нрав... Все это, несомненно, сотворено Всевышним с целью извлечения человеком из музыки заложенной в ней пользы. Поэтому ни один из известных пророков не считал музыку запретной (*харам*)»²¹⁹.

Вместо зачисления занятий музыкой в разряд «неодобряемых» действий Х-Г.Габаши предлагает считать их той разновидностью «разрешенного» (*«халал»*), совершение которого возлагается на волю самого человека – исполнение или неисполнение таких поступков не влечет за собой ни греховности, ни особой праведности (*мубах*). Рассуждения кадия подкрепляются убедительными ссылками на первоисточники ислама – Коран и сунну.

Особое место в религиозных вопросах ученый уделял проблеме первоначального ислама у тюркских народов и деятельности неизвестных пророков среди различных народов мира: «Вполне допустимо, что у такого великого и древнего народа, как тюрки были свои пророки. Положительные обычаи и нрав тюрков, поражавшие всех путешественников, указывают на возможность существования среди них пророков. В Коране по этому поводу сказано: **«и нет ни одного народа, к которому не пришел бы увещатель»** (35:24). Пророк Мухаммад в одном из своих хадисов сказал: «Все пророки до меня посылались только к своим народам, я же был послан ко всему человечеству». Исходя из этого хадиса, имам Ахмад Сирхинди и маулана

²¹⁹ Габаши Х.-Г. Янэ «Омет» пароходы // ОРК НБ КГУ... Т. 1542. – Л. 9-10.

Мирза-Хан утверждали, что к индусам тоже были посланы свои пророки.

Комментируя суру «ал-Бурудж», праведный халиф Али говорил: «В этой суре речь идет об эфиопах, к которым был послан свой пророк», а затем прочел аят: **«О некоторых из них Мы рассказали тебе, о других же – не рассказывали»** (4:162). Известно, что к арабам были посланы свои пророки, к евреям – свои, к индусам – свои, следовательно, и к тюркам до прихода пророка Мухаммада должны были быть посланы пророки. На это же указывают и следующие аяты Корана: **«Мы отправляли посланниками только тех, кто говорил на языке своего народа»** (14:4) и **«и Мы [никогда] не наказывали [людей], не послав предварительно к ним посланника»** (17:15)²²⁰.

Несмотря на то, что некоторые народы уходили от истинной веры, по мнению Х.-Г. Габаши, тюрки сохраняли основные ценности исламской веры. Об этом свидетельствует приводимый им в своем историческом труде диалог между Чингисханом и бухарским кадий Ашрафом: «После того как монголы захватили Бухару, кадий сказал Чингисхану: «Мы, мусульмане, признаём, что Аллах един, не был рожден и никого не родил, нет никого и ничего подобного Ему». Чингисхан ответил: «Я тоже это признаю». Кадий продолжил: «Наш пророк Мухаммад, а также и другие пророки были посланы для того, чтобы наставить людей на путь исполнения божественных предписаний». Чингисхан признал и этот пункт. Далее он согласился с обязательностью пятикратной молитвы, великого поста в месяц Рамадан и выплаты заката. После того, как кадий рассказал ему о хадже, Чингисхан, возражая, ответил: «Весь мир является божественным домом, почему мы должны ездить и почитать какое-то определенное место?» Неизвестно, что ответил ему кадий, однако приведенная дискуссия доказывает, что все божественные религии признавали единство Аллаха, обязательность молитв, постов и подаяний, но, возможно, не во всех из них было предписано паломничество»²²¹.

К народам, которые не смогли вернуться к единобожию и остались

²²⁰ Габаши Х.-Г. Мөфәссал тарих. Уфа, 1908. – 305-306 бб.

²²¹ Габаши Х.-Г. Мөмәссал тарих каум-е төрки... – 307-308 бб.

в рамках язычества, он относил некоторые финские племена. Отдельные народы, такие как якуты, маньчжуры и монголы приняли буддизм. Интересна его оценка этой религии: «Буддизм – это религия, призывающая своих последователей к очень высокой нравственности и порядку. Это указывает на то, что такая религия в своей основе была божественной, но с течением времени была искажена»²²².

Таким образом, Хасан-Гата Габаша был одним из сторонников обновления различных сторон жизни мусульман, проживающих в Российской империи. Его многоплановая деятельность на посту кадия ОМДС благотворно сказалась на решении ряда существенных для мусульманского общества вопросов.

Одним из ярких представителей джадидизма, соратником Габаша, был богослов и педагог **Габдулла Буби (Нигматуллин)** (1871-1922). Образование он получил в медресе «Буби». С 1895 г. совместно с братом Губайдуллой Буби (1866-1936) Габдулла участвовал в реформировании этого учебного заведения, затем преподавал в нем богословские дисциплины. В 1911 г. он был арестован по обвинению в пропаганде панисламизма. После освобождения из тюрьмы в 1913 г. с семьей выехал в Китай, город Кульджа, где с женой Хусни-Фатимой организовал школу, в которой имелись и женские классы. Вернулся в Россию после Февральской революции 1917 г. В 1917-1918 гг. преподавал в учительской семинарии Якушевых (город Троицк). С 1918 г. продолжил педагогическую деятельность в деревне Иж-Бобья. В 1918 г. был подвергнут аресту по ложному доносу и оправдан. Скончался в 1922 г. в селе Иж-Бобья от туберкулеза.

Религиозные воззрения Габдуллы Буби. Г.Буби посвятил теме объединения религии и культуры ряд своих трудов: «Хакыйкать, яхуд Тугърылык» («Истина»), «Борхан-е сатыйг» («Применение ислама к основам цивилизации»), «Тэракъый-е фөнүн вэ магэриф динсезлеги меҗибме?» («Способствует ли прогресс науки и просвещения безверию?»), «Тэгаддуд-е зәужәт хифз-ы сыйххәтә татбийк» («Многоженство, применительно к гигиене»), «Тэзәвәждә сәгадәт» («Счастье в

²²² Там же, . 310 б.

браке») «Заман-и ижтиһад мөнкарыйзмы, дэгелме?» («Прошло ли время иджтихада?»), «Татарча хөтбә уку дөрестме?» («Правильно ли читать проповедь на татарском языке?»), «Ханымнар» («Женщины»).

Как отмечал Джамал Валиди в статье, посвященной жизни и творчеству Г.Буби: «Его работы, в отличие от трудов Ризы-кадия [Р. Фахреддин – А.Т.] и М.Бигиева, не отличаются глубиной анализа, но у автора есть своя особенность – он предстает в них как пламенный публицист. Это хорошо проявляется в его «Истине», особенно в последних частях, где рассматриваются насущные проблемы. Указанное произведение имело огромный успех, особенно читали его шакирды, которые передавали книгу из рук в руки»²²³.

Основные проблемы, выдвинутые Г.Буби, связаны с такими категориями, как «иджтиһад» и «таклид», деспотизм в обществе, положение женщины.

Он выступал за возрождение принципов раннего ислама, преследуя цель «очистить» ислам от новшеств. По мнению Буби, «осознание и ощущение Могушества (куәт) и души и является в самой простой форме врожденной или естественной религией. И Всевышний через своих посланников руководствовался желанием вернуть людей к ней, направлял людей, показывал богоугодные поступки, описывал божественные качества и моральные предписания, что является производным от врожденной религии»²²⁴.

Врожденная религия, изначально имеющаяся в каждом, по мнению просветителя, является основой прогресса. Если человек отдает религиозному поклонению все свои внешние и внутренние силы, то под влиянием рассудка человек все чаще попадает в зависимость от своего воображения. Так как у воображения бесконечное множество альтернатив, то каждое общество и народ создают отличающиеся друг от друга духовные, религиозные направления, что породило противоречия в понимании религии. Г.Буби отмечает, что «каждый народ, каждая отдельная группа объявили истинными свои убеждения, назвав их религией и провозгласив себя носителями Бо-

²²³ Валиди Ж. Габдулла Бубый // Татарстан хәбәрләре. – 1922. – 20 февраль.

²²⁴ Бубый Г. Хакыйкәт, яхүд Тугърылык. Казан, 1907. – 205-206 бб.

жественного Откровения. Из-за этого ислам, когда-то бывший простой, естественной, проникнутой духом божественности религией, сделался усложненным, искусственным, основанным на человеческом воображении. И нет ничего удивительного в отказе науки и просвещения от религии. Точно так же, как нет ничего удивительного в том, что отдельные люди продвинулись по пути прогресса в той степени, в какой отказались от религии, и в той же степени превзошли низких людей, объявлявших себя истинно религиозными и не умевших делать ничего хорошего, кроме чтения молитв, соблюдения постов, исполнения других религиозных предписаний»²²⁵.

Повседневную жизнь и религиозную практику Г.Буби воспринимает как единое целое и говорит о том, что они неотделимы друг от друга. «Религиозные и мирские блага взаимосвязаны, и если какой-либо народ будет стремиться к чему-то одному из этого, то достигнет и другого. Здесь можно усомниться: «Соответствует ли этому утверждению положение дел в Европе? Европейцы преследовали цель материального обогащения и достигли ее, достигли ли они духовного благополучия? Мы на это отвечаем: “Да, достигли”»²²⁶.

Поэтому для освобождения от невежества и порока для конкретного индивида он предлагает два пути: «Первое – подобно европейским народам вступить на путь достижения материального благоденствия. Если мы выберем этот путь, то, несомненно, достигнем и духовного благоденствия, пусть даже много времени спустя; второе – вступить на путь достижения духовного благополучия подобно нашим предкам. Если мы последуем этому пути, будем следовать предписанным Кораном нравам и обычаям и таким образом достигнем вершин духовного совершенства, то, безусловно, мы достигнем и благополучия материального»²²⁷.

Для решения этой проблемы следует выбрать один из двух путей – европейского развития или возвращения к истокам. По мнению Г.Буби, когда пришел ислам, у арабов не было ни морали, ни науки,

²²⁵ Бубый Г. Хакыйкатъ, яхуд Тутърылык... 206 б.

²²⁶ Там же, сс. 217.

²²⁷ Там же, сс. 217-218.

ни образования. Ислам пришел, чтобы научить людей человечности и нравственности, которые предшествуют науке и образованию. Поэтому Коран и пророк первоначально дали арабам урок нравственности и лишь затем побудили их к занятиям наукой, образованием, ремеслами и искусствами. Тем самым ислам объединил мирское и религиозное начала. Благодаря исламу, появились труды мусульманских ученых в области науки и искусств.

Г.Буби видел пути повышения культурного уровня мусульманских народов России в развитии науки, знания, воспитании образованной и высоконравственной личности. Г.Буби считал, что если бы во времена пророка были известны основы и принципы современной науки и промышленности и нашлись средства для их реализации, то он, несомненно, обучил бы их посредством специальных наставников, подобно тому как он обучал грамоте детей своих последователей.

Чтобы возвратиться к первоначальному исламу и найти истину, люди должны придерживаться иджтихада. Г.Буби считает: «Истина не достигается таклидом, лишь иджтихад выведет ее на сцену, и вера наших шакирдов, обучающихся в медресе, не возникает в результате слепого подражания, а лишь посредством искоренения лживых предрассудков, ошибочных нововведений, количество которых со времени правления Аббасидов до наших дней все увеличивается»²²⁸. Возникновение установки «*ижтиһад монкарийз*» (эпоха иджтихада закончилась) он объяснял «чрезмерным уважением к идеям предшественников, ошибочными представлениями о деградации человеческого разума, поддавшегося искушениям различных немусульманских в своей основе учений»²²⁹. Но от действий мукаллидов страдают другие – их последователи. Мукаллиды считают себя учеными, знатоками мусульманского права, наставниками. Одеваясь безобразно, всегда с четками в руках, приняв вид смиренный и набожный, они с насмешкой смотрят на ислам, клеветают на Коран и хадисы, ходят из одного селения в другое и собирают милостыню, поэтому им выгодно выдавать фатву о том, что время иджтихада прошло²³⁰.

²²⁸ Бубый Г. Хакыйкать, яхуа Тугърылык... – 199-205 бб.

²²⁹ Бубый Г. Ижтиһад заманы // Шура. – 1916.- №16. – 418-420 бб.

²³⁰ Бубый Г. Хакыйкать, яхуа Тугърылык... – 117-120 бб.

Этот просветитель, призывая к очищению ислама от поздних наслоений, предлагал в тех случаях, когда первоисточники не дают ответа, руководствоваться иджтихадом. В религиозных действиях каждому необходимо руководствоваться шариатом, если же нет прямого указания в Коране, сунне и согласного мнения авторитетов веры (*иджма'*), необходимо принимать во внимание пригодность суждения и выносить на основе этого самостоятельное решение. Истина в данных вопросах только одна, и потому муджтахид не застрахован от ошибок, он в равной мере может и ошибиться, и оказаться правым.

Как показывает история, с древних времен применение иджтихада позволяло развеивать пелену невежества, способствуя развитию науки и искусства. Однако каждый раз таклид невежеством и безнравственностью стремился подменить прогресс. С возникновением ислама арабы возвысились, затем пошли по пути таклида и до сих пор не поднимаются из глубин безнравственности. Европа проснулась от сна, зубами и когтями вцепилась в иджтихад и достигла сегодняшнего уровня науки и искусства²³¹.

Чтобы преодолеть отсталость и открыть народу пути прогресса, подчеркивали просветители, необходима активная деятельность во всех сферах общественной жизни. «Давайте же раскроем наши глаза, пойдем сами и поясним другим истинность ислама, смело ступим на путь наук и просвещения, который приведет нас к свободе и независимости. Очистив нашу религию от выдумок и заблуждений, давайте покажем всему миру, что ислам является религией цивилизованной и естественной!»²³²

Г.Буби большое внимание уделял определению роли деспотизма в обществе, что нашло отражение во многих его работах и в рукописи «Ханымнар». С его точки зрения, деспотизм уничтожает духовные богатства нации, он противостоит науке и просвещению, ибо темные и невежественные массы легче держать в повиновении, чем просвещенный народ. В качестве примера он приводит современное ему общество: «Государство – тиран, оно – из воров и лжецов. Уче-

²³¹ Там же, с. 102.

²³² Там же, с. 223.

ные его пугают, так как они приносят пользу народу. Поэтому Российское государство поощряет наши старометодные школы и противостоит новометодным, ссылает муаллимов и мударрисов, пытаясь погасить лучи знаний. Идет непрерывная борьба между деспотизмом и знанием. Если толпа, масса останется невежественной, то будет бояться, а значит – повиноваться»²³³.

Г.Буби считал, что «широкие двери, которые должны были открыться с помощью иджтихада, были плотно закрыты шторой таклида». Просветитель утверждал, что этим воспользовались тираны: «Чтобы над народом злостно властвовать, надо уничтожить в первую очередь иджтихад и свободу. Поэтому они, где силой, где подкупом, заставляли ученых своего времени признать, что время иджтихада прошло. После этого невежество так сильно разрослось, что в наше время если кто-нибудь и начинает призывать к следованию Корану и сунне, то его обвиняют в богохульстве»²³⁴.

Г.Буби считал, что некоторые положения шариата следует толковать по-новому и с этой точки зрения рассматривал проблему налога – *закат*. Он резко выступает против материального неравенства, а также «несправедливости и притеснения», которым подвергают друг друга члены общества.

Г.Буби утверждал, что, выделяя в качестве заката 1/40 часть своего имущества, состоятельный человек получает возможность дальнейшего заработка, используя оставшуюся часть и приумножая ее, дабы в следующий год помочь этим же людям. Польза заката в том, что он поддерживает дружеские отношения с неимущими. Соблюдение, добросовестное исполнение и правильное распределение заката создаст экономическое равенство среди членов общества и приведет к ослаблению классовых противоречий.

Это подаяние распределяется среди восьми категории людей и Г.Буби вкладывает в данное понятие новое значение; по его мнению, средства заката должны идти на строительство мечетей, учебных заведений, домов для инвалидов и сирот. Он пояснял свои рассужде-

²³³ Бубый Г. Ханымнар // ОРПК НБ КГУ. №208 Т. – 58-68 бб.

²³⁴ Бубый Г. Хакыйкатъ, яхуд Тугърылык... – 215 бб.

ния следующим образом: «Время и место диктуют свои условия. В наше время мусульманам России необходимы несколько школ, дающих профессиональное образование. Если бы выделялся обязательный налог на их строительство и на обучение в них детей неимущих, которые после получения профессиональных навыков устроились бы на работу и сами содержали себя, не осталось бы нужды в закате. И меньше было бы среди мусульман бедных и неимущих»²³⁵.

Во взглядах Г.Буби одной из главных являлась проблема образования мусульманок, раскрытию которой посвящен труд «Ханымнар» («Женщины»). Он утверждает, что «женщина-мусульманка была намного возвышеннее и воспитаннее женщин Нового времени. С усилением невежества и деспотизма она, потеряв свои достоинства, возвратилась к старым доисламским временам»²³⁶.

По его мнению, в падении роли женщины, прежде всего, виновны мужчины. Ислам же одобрял обучение и воспитание женщины, занятия различными видами деятельности. Г.Буби ставит в пример Умара, который, «имея возможность назначить кого-нибудь из многочисленных сподвижников, главой рынка назначил женщину»²³⁷.

Обращаясь к традиционалистам, он пишет: «Вместо того чтобы защитить своих жен, придерживаясь Корана, вы прячете их в четырех стенах; вместо того чтобы воспитывать детей путем наставлений – бьете, приказываете и пугаете»²³⁸.

По мнению Г.Буби, в воспитании женщин нужно придерживаться следующих принципов: «Первое, что нужно женщине, это получение знаний, необходимых ей самой, второе – важных для семьи, и лишь затем – занятие делами, полезными для нации. Никто не может отрицать необходимости воспитания, готовящего женщину совершать благие дела для своей семьи и нации»²³⁹.

Как отмечает просветитель, основу общества составляет семья, в которой главная роль должна принадлежать матери. «Если она благонаравна, то и народ будет просвещенным. Прогресс и регресс на-

²³⁵ Бубый Г. Хақықат, яхуа Тутғырылык... 91-92 б.

²³⁶ Бубый Г. Ханымнар... 1 б.

²³⁷ Там же. с. 10-11.

²³⁸ Там же. с. 42.

²³⁹ Бубый Г. Ханымнар. – 119-120 бб.

ции зависят от многих причин, но самое основное – образованность женщины»²⁴⁰. «Если она прочитает хотя бы одну книгу, то это равнозначно тому, что ее прочитали ее муж и дети»²⁴¹.

Он определяет сферы деятельности, где женщины смогут справиться с возложенными на них обязанностями: «В наше время женщина может заняться двумя делами: во-первых – обучением и воспитанием детей... Она, по сравнению с мужчинами, способнее и искуснее в привлечении внимания детей. Во-вторых – медициной. Если женщина заболевает, то возникает множество разногласий по поводу посещения врачей. Роль врача наиболее подходяща для женщины. Кроме того, существует еще ряд занятий, в которых она может себя реализовать: работать в магазине за кассой, часовщиком, переплетчиком, вязать, шить»²⁴².

Г.Буби выдвигает два условия, необходимые для воспитания полноценного индивида:

1. Наследственная проницательность;
2. Воспитание, которое развивает эти задатки.

Первое дано природой, второе зависит от общества. Поэтому для процветания нации нужно реформировать умму, а для этого надо начать с положения женщин.

Проблемы, рассматриваемые Г. Буби, можно свести к одному – это открытие дверей иджитхада, являющегося ключом ко всему: искоренению деспотизма, очищению ислама от предрассудков, образованию и улучшению положения женщин в обществе.

Таким образом, видные джаиды Х-Г.Габаши и Г.Буби в своих трудах рассматривали наиболее злободневные для того времени проблемы: вопросы межконфессиональных отношений в условиях развивающегося буржуазного общества в Российской империи, роль светских дисциплин в системе мусульманского образования, «возвращение» к истокам веры, положение женщин-мусульманок.

²⁴⁰ Там же, с. 323-324.

²⁴¹ Там же, с. 193.

²⁴² Там же, с. 144-145.

Вопросы задания к параграфу:

1. Расскажите об основных этапах жизненного пути Хасан-Гаты Габаша.
2. Каково мнение Х-Г.Габаша относительно происхождения религий?
3. Какими аргументами оперировал Х-Г.Габаша при обосновании соответствия музыкального искусства шариату?
4. Перечислите основные работы Габдуллы Буби.
5. Можете ли вы дать характеристику стиля изложения, присущего Г.Буби по имеющимся в параграфе цитатам из его работ?
6. Какие аспекты женской проблематики затрагивал Г.Буби в своем трактате «Ханымнар»

Источники и литература:

1. Амирханов Р.У. Развитие народного образования у татар в дооктябрьский период // Мәгариф. – 1992. – №39. – Сс. 40-42.
2. Бертуган Бубыйлар һәм Иж-Бубый мәдрәсәсе. Казан: Рухият, 1999. – 240 б.
3. Бубый Г. Заман-е ижтиһад монкарыйзмы, дәгелме? Казан: Милләт, 1909. – 69 б.
4. Бубый Г. Хакыйкәт, яхүд Тугрылык. 7 кисәктә. Казан: Харитонов матбагасы, 1904-1910.
5. Габаша Х-Г. Басыйрәт. Казан, 1889. – 63 б.
6. Габаша Х.-Г. Мөфассал тарих каум-е төрки. Уфа: Восточная печать, 1909. – 318 б.
7. Гимазова Р.А. Просветительская деятельность Нигматуллиных – Буби (конец XIX – начало XX вв.). Казань: Печатный двор, 2004. – 220 с.
8. Махмутова А.Х. Габдулла Буби о деспотизме // Интеллигенция Татарстана в период реформ и революций первой трети XX века. Казань: Изд-во КГУ, 1997. – С. 135-138.
9. Махмутова А.Х., Смирнова В.Н. Женский вопрос в татарской историографии 1917-1927 гг. // Очерки истории народов Поволжья и Приуралья. Вып. 4. Казань: Изд-во КГУ, 1972. – С. 69-78.

§ 13. Татарская социально-политическая мысль: Юсуф Акчура, Садри Максуди, Гаяз Исхаки

Юсуф Акчура, Садри Максуди и Гаяз Исхаки – три выдающиеся личности. Их формирование и самая активная фаза деятельности пришлись на начало XX века. Становление взглядов мыслителей первоначально было тесно связано с традиционно-исламскими ценностями татарского общества, но дальнейшие изменения в социально-экономической сфере России и полученное ими европейское образование заставили этих людей шире взглянуть на жизнь татарского социума. Социально-политические взгляды этих трех деятелей вбирали в себя уже почти весь спектр ценностей современной европейской культуры. Будучи знакомыми с такими идейно-политическими течениями, как национализм, панславизм и пангерманизм, демократия, либерализм, анархизм и коммунизм, они смогли проанализировать, подвергнуть оценке и переосмыслить жизнь татарского общества через призму ценностей мировой цивилизации.

Юсуф Акчура (1876-1935)

Юсуф Акчура – выпускник Школы политических наук при Сорбонне, депутат турецкого парламента, советник Кемаля Ататюрка, политик, политолог, ученый-историк, внесший вклад не только в создание национальной идеологии Турецкой Республики, но и в формирование татарской и турецкой наций.

Родился Акчура в 1876 году в Симбирске в семье татарского фабриканта. В двухлетнем возрасте мальчик лишается отца, через 4 года семья из финансовых соображений была вынуждена переехать в Стамбул. Там он получает среднее образование, затем учится в военном училище, где проникается национальными идеями, идеями свободы и борьбы против тиранического султанского режима. За свободомыслие, участие в младотурецком движении в 1897 году он попадает под следствие и его приговаривают к пожизненному тюремному заключению, которое затем заменяется ссылкой в Ливию.

В 1899 году с помощью друзей Акчура совершает побег из ссылки

и эмигрирует во Францию. Здесь он учится в Школе политических наук и одновременно посещает занятия в Высшей школе прикладных наук Сорбоннского университета, слушает лекции таких знаменитых ученых, как Э. Дюркгейм, Л. Брюль, Г. Тарде. В 1903 году Акчура заканчивает учебу и получает 3-ю премию выпускного курса. Его дипломная диссертация называлась «Исследование по истории государственных институтов Османской Империи».

В 1904—1908 годах Акчура живет в Казани, преподает в медресе «Мухаммадия» географию и историю. Конспекты лекций по истории, которые он читал в этом медресе, своим уровнем могут поразить и сегодняшних университетских преподавателей.

В 1905 году Акчура становится одним из основателей и ведущим сотрудником первой татарской газеты в Казани «Казан мөхбире» («Казанский вестник»). Кроме этого, он играет громадную роль в зарождении и организации татарского национального движения, в формировании Всероссийской мусульманской партии «Иттифак ал-муслимин» («Союз мусульман»), костяк которой составляла татарская буржуазия и интеллигенция.

В 1908 году по причине преследований со стороны царских властей, а также вследствие того, что в Турции в том же году была провозглашена Конституция, объявлены определенные свободы, Акчура уезжает в Стамбул. После провозглашения Турции республикой он избирается депутатом Милли меджлиса (Национального собрания) этой страны, затем работает в качестве профессора Стамбульского университета и советника турецкого президента Кемаля Ататюрка по вопросам культуры и политики. Умер Акчура в Турции в 1935 году.

Если попытаться оценить масштаб личности Акчуры, то следует сказать, что это был крупный ученый, глубокий мыслитель и дальновидный политик. Он, например, за несколько лет вперед предсказал первую мировую войну, предугадал появление в Восточной Азии мощного центра силы, который вступит в соперничество с европейской цивилизацией. Акчура активно разрабатывал проблемы развития национальной культуры, национальной школы, национального

самосознания, идеи демократии, национально-освободительного движения, внес весомый вклад в изучение истории и этнографии тюркских народов.

В целом, наиболее полное представление о его научных и политических интересах дает его статья «Три вида политики», которая была написана им в 1904 году и в том же году опубликована в одной из египетских газет. Эта статья считалась своего рода манифестом тюркизма и послужила толчком для последующей разработки идеологии солидарности тюркских народов.

Прежде чем приступить к анализу самой статьи, необходимо указать на те факторы в жизни Ю.Акчуры, которые послужили предпосылкой для ее написания. В Сорбонском университете на лекциях по истории важное место уделялось германо-французским отношениям и изучению национальных проблем. Ю.Акчура в это время очень основательно изучал проблемы малых народов Австро-Венгерской империи. Сравнивал положение многонациональной Австро-Венгрии с положением Османской империи. Эти знания многое для него прояснили. Он также изучил, какими методами пользовались чешские и хорватские националисты, чтобы заставить Вену выполнять их требования.

Во Франции того времени шло бурное осмысление таких понятий, как империализм, социализм, коммунизм, анархизм. Развитие национальной идеи также поднялось на новую ступень. Наряду с тем, что на карте Европы одно за другим появлялись малые государства, назревала и идея создания больших национальных государств, основанных на единстве этнически родственных народов, которую выдвинул французский философ и дипломат, один из основателей идеологии расизма, Гобино Жозеф (1816—1882). Немцы пропагандировали пангерманизм, русские – панславизм.

Какие же меры должно было предпринять Османское государство для своего сохранения на фоне всех этих «панславизмов» и «пангерманизмов»?

Статья состоит из 3-х частей. Краткое введение начинается следующими словами: «Я считаю, что в османских провинциях, с тех пор

как там, благодаря заимствованию плодов западной цивилизации, пробудились желания встать на путь мощи и прогресса, выявились и проводились три определенных направления в политике: 1-е направление – ассимилируя и объединяя нации, подчиненные османскому правительству, создать некую османскую нацию; 2-е направление – используя то, что правители Османского государства обладают правами халифа, политически объединить всех мусульман под управлением османского правительства (то, что европейцы называют «панисламизмом»); 3-е направление – формирование политической тюркской нации, опирающейся на этнический фактор».

После этого тезисного изложения содержания всей статьи автор в первой части подробно характеризует каждое из трех направлений в политике. О тюркском направлении он пишет следующее: «Мысль о создании тюркской политической нации, основанной на этническом принципе, является совершенно новой. Я не думаю, чтобы подобная идея существовала как в истории Османского государства, так и в истории других тюркских государств... Правда и то, что в Стамбуле недавно сформировалось некое общество больше научного, нежели политического характера, желающее создать тюркскую нацию... Такие уважаемые авторы тюркской поэзии, как Шамсетдин Сами, Наджип Асым (Мехмед Эмин), Велед Челеби и Хасан Тахсин являлись видными членами этого общества. А газета «Икдам» была печатным органом, который в определенной мере способствовал распространению их идей... Я предполагаю, что в России, где проживает большинство тюрков, идея их объединения существует в очень размытой форме. Совсем недавно возникшая «Волжская литература» является больше тюркской, чем мусульманской. Если бы не было гнета извне, эта идея легко развивалась бы в более благоприятствующей среде, чем османские провинции, а именно: в Туркестане и бассейнах рек Яика (Урала) и Волги, наиболее густо заселенных тюрками.

Эта идея, видимо, есть у тюрков Кавказа. Зная о влиянии общественной мысли Кавказа на Азербайджан, я в то же время не знаю, в какой степени тюрки Северного Ирана являются сторонниками тюркского единства.

Что бы там ни было, идея создания некой политической нации, опирающейся на этнический принцип, пока еще очень нова и очень слабо распространена.»

Переходя к рассмотрению политики «тюркского единства», автор говорит о пользе, назначении и целях этой политики: «Но основная большая польза политики тюркского единства заключается в том, чтобы она способствовала объединению тюрков, территория проживания которых охватывала большую часть Азии и Восточную Европу и у которых были одинаковые языки, одно происхождение, одни и те же обычаи, а у большинства из них – и общая религия. Таким образом, эта политика служила бы процессу формирования большой политической нации, которая была бы способна сохранить себя среди других великих наций. Так как в этом обширном объединении турецкое общество является самым сильным, прогрессивным и цивилизованным, важную роль в этом объединении играло бы Османское государство. В далеком будущем, спрогнозировать которое нам помогут недавние события, между двумя мирами белой и желтой рас, вероятно, сформируется некий тюркский мир, и в этом срединном мире Османское государство возьмет, видимо, на себя ту роль, которую сейчас в мире желтой расы желает выполнить Япония».

Автор отмечает также трудности и препятствия, особенно внешнего характера, которые могут ожидать политику «тюркского единства»: «Что же касается внешних препятствий, то, в сравнении с подобными же препятствиями в политике исламизма, их немного меньше, потому что из христианских государств только у одного, а именно у России, есть мусульманские подданные тюркского происхождения. Поэтому, исходя из необходимости защиты своих интересов, только это государство будет стараться препятствовать объединению тюрков. Что касается других христианских государств, то, возможно, некоторые из них даже поддержат политику «тюркского единства» из-за того, что она наносит ущерб интересам России». Статья «Три вида политики» была первой теоретической работой по тюркизму, в которой методом подробного систематизированного

анализа рассматривалась возможность применения тюркизма в политической сфере. Эта статья, как признавал и сам ее автор, является наиболее значимой и глубокой работой Ю.Акчуры не с точки зрения ее объема, а с точки зрения глубины ее анализа и отображения перспектив развития общества в будущем.

Зареванд (Завен Налбандян, 1890-1973), один из армянских исследователей, писал, что «эта статья является для пантюркистов тем же, чем для марксистов был «Коммунистический манифест» К.Маркса». Такой же мысли придерживается и американский писатель Чарльз Уоррэн. Очень интересна мысль современного французского исследователя Франсуа Жоржона о значимости этой статьи. Он пишет: «Своеобразие работы заключается в том, что в эпицентре тюркистского проекта Ю.Акчуры находится Османское государство. Таким образом, эта статья как бы синтезировала в себе стремление российских тюрков к единству со стараниями османцев защитить свое государство. Иными словами, в этой работе Ю.Акчура старался сочетать тюркистские устремления татарской буржуазии с мыслью о защите Османского государства, что являлось пробным камнем младотурецкой идеологии».

На наш взгляд, особенно с точки зрения сегодняшнего дня, наибольший интерес в этой статье представляет проводимая Ю.Акчурой мысль о том, что в основе будущего сильного государства должен лежать не принцип «гражданства», то есть некоего «безнационального населения определенной территории», и не принцип «исламизма», то есть принцип консолидации граждан с помощью религиозной идеологии, а национальный принцип.

Каково же было отношение Ю.Акчуры к исламу, какую роль он отводил ему в жизни общества?

В молодости Ю.Акчура освоил основы мусульманской культуры. Во время своих поездок в Россию в каникулярный период Акчура познакомился с произведениями основных деятелей татарского возрождения: Шигабутдина Марджани, Каюма Насыри и Галимджана Баруди. Первый из этих трех оказал на него особо большое воздействие. Читая его труды, Акчура приобрел знания об особенностях мышления древнегреческих и арабских философов.

Акчура довольно часто встречался с Галимджаном Баруди – одним из первых инициаторов идеи проведения реформ и основателем знаменитого казанского медресе «Мухаммадия». В этом учебном заведении наряду с религиозными предметами велось преподавание и светских дисциплин, связанных с самыми современными знаниями.

Акчура хорошо понимал необходимость татарского религиозно-реформаторства. Вообще, основные идеи предшественников, видимо, сопровождали Акчуру на протяжении всей его жизни и деятельности и, несомненно, главной из них была идея о необходимости реформ в исламе.

Обучаясь на последнем курсе Школы политических наук, Акчура написал дипломную работу под названием «Исследование истории учреждений Османского государства» (1903), в которой он, размышляя о первоосновах ислама, снова и снова говорит о необходимости придания исламу исторического динамизма. По его мнению, слепое следование традициям привело к тому, что люди перестали прилагать самостоятельные усилия в поиске решения проблем, таким образом, ислам потерял свой динамизм.

Еще одна основная мысль Акчуры, которая появилась в его идейном багаже, благодаря изучению наследия предшественников, заключалась в том, что движения религиозной реформы и культурной модернизации должны были идти параллельно, как это и происходило в татарском обществе. Ислам и прогресс должны были найти между собой общий язык. Моделью этого прогрессивного процесса были организованные по-новому, отвечающие требованиям времени медресе.

Акчура, по меньшей мере, в докемалистский период, выступал против всех реформаторских инициатив, которые были направлены против ислама или игнорировали исламские институты (учреждения). Он считал, что неудача, постигшая реформы периода Танзимата (Название реформ в Османской империи с 1839 г. до начала 70-х гг. XIX века), была обусловлена тем, что его лидеры не учитывали потенциал исламского общества и считали, что модернизацию можно провести и без его участия.

Акчура всю свою жизнь защищал тезисы, доказывающие наличие тюркского мира с общим языком, обычаями и религией (если взять в целом). Однако он не закрывал глаза и на их отличия, ведь уровень развития разных тюркских народов был разным. Акчура, например, считал, что северные тюрки (в основном имеются в виду татары и азербайджанцы) в своем развитии опережают османских тюрков.

После победы Японии над Россией внимание младотурок особо привлекала своеобразная модернизация японцев, позволившая им сохранить свою традиционную религию и обычаи. После революции 1908 г. новые правители Турции предлагали взять Японию в качестве образца страны, которая провела модернизацию и в то же время сумела сохранить национальную культуру. «Модель Японии» становится темой для спора между интеллигентами, исламистами и тюркистами. Однако Япония была далекой и недостаточно изученной страной. Акчура и его товарищи, наряду с этим не совсем конкретным образцом, предлагают другой, более близкий османцам образец.

Этот образец географически располагался намного ближе к Турции, чем Япония, к тому же он являлся одновременно и мусульманским, и тюркским, и с позиции культуры был очень близок османскому менталитету и потому был достойной для подражания моделью. Речь шла о модели татарского буржуазного общества.

Если мы рассмотрим содержание татарской модели, то увидим три направления, предложенные татарскому обществу для достижения прогресса: исламизм (уважение религиозных традиций, реформа медресе), тюркизм (тюркское национальное самосознание, ощущение единства всех тюрков, исследования по тюркской истории), модернизация (медицина, педагогика, свобода женщин, социальный и экономический прогресс).

Соответствовало ли истине утверждение, что татары намного более рассудительные мусульмане, чем турки? Акчура, узнав о равнодушном отношении к религии османских интеллигентов, был очень удивлен отсутствием с их стороны какого-либо уважения к религиозным праздникам. Татарская интеллигенция была абсолютно другой. В обществе, где религия выполняла основную роль в сохране-

нии социального и национального единства, равнодушное отношение к ней турецких интеллигентов вызывало недоумение. Акчура, показывая свое недовольство равнодушным отношением турецких интеллигентов к святому празднику Курбан-байрам, пишет следующее: «праздники исполняют роль зачина, обеспечивающего работу государственной машины». По мнению Акчуры, между религией и современной цивилизацией нет противоречий. В пример он приводит англо-саксонскую и германскую цивилизации.

Акчура обвиняет правителей времен Танзимата в обессиливании исламской религии, в передаче ее в руки ученых фанатиков. Нужно было провести религиозную реформу. Журнал «Тюрк юрду» («Тюркская родина») отводит большое место статьям реформатора Мусы Джаруллаха Бигиева, считавшегося одним из самых авторитетных российских ученых. Основной целью этого ученого было объединение идей ислама и прогресса. По мнению Акчуры, если причина всеобщей неорганизованности кроется в консерватизме медресе, то и реформирование исламского общества должно начинаться с реформы школ-медресе. Путь исламского мира к прогрессу возможен именно таким путем, считал мыслитель.

Акчура акцентирует внимание на необходимости «национализации» ислама. Речь идет о переводе религиозной литературы на тюркские языки, т.е. об уничтожении в религиозных вопросах монополии арабского языка и, самое главное, о переводе Корана на тюркские языки. Первые шаги в этой области также были сделаны российскими тюрками. Сначала Коран был переведен на азербайджанский язык, а уже в 1912 году, как пишет Акчура, завершился его перевод на татарский язык. Странники перевода Корана на тюркские языки верили в то, что через эту работу появится возможность для еще более широкого распространения исламской религии среди народных масс. Акчура в этой области в поиске аналогии обращается к европейской истории и ставит в пример известного религиозного деятеля реформатора Лютера: он перевел Библию на немецкий язык, и тем самым приблизил ее к народу и сделал народным христианство.

Однако в стратегическом плане и перспективе Ю.Акчура отводил

исламу вспомогательную роль в политической и государственной жизни страны. В своем труде «Три вида политики» Ю.Акчура, хотя и не говорит прямо о своем предпочтении одного из этих 2-х направлений (исланизм и тюркизм), но, тем не менее, его симпатии, на наш взгляд, на стороне тюркизма. Он видит в политике тюркизма определенную перспективу, а ислам, на его взгляд, должен будет способствовать формированию наций, то есть, другими словами, помогать становлению тюркизма. Обратимся к его же словам, подтверждающим данный вывод: «Мусульманская религия может стать очень важным элементом в формировании великой тюркской нации... Для того чтобы ислам смог выполнить подобную функцию в деле объединения тюркского мира, он должен видоизмениться таким образом, чтобы допустить в своем лоне формирование наций, подобно тому как это происходило в последнее время в христианстве. Что касается этого видоизменения, то оно почти неизбежно: главная тенденция развития, которая просматривается в современной истории – это тенденция развития рас [этносов – Р.М.]. Религии как таковые постепенно теряют свое значение и силу. Религии все более и более переносят свою деятельность из общественной сферы в личную сферу жизни человека. В обществе свобода совести начинает занимать место, ранее принадлежавшее всем религиям. Вследствие этого религии могут сохранить свое политическое и общественное значение, лишь объединяясь с этносами, помогая и даже служа им. (В России – православие, в Германии – протестантизм, в Англии – англиканская церковь, в разных странах – католицизм)».

В итоге можно сказать, что понятие единства тюркских народов у Ю.Акчуры принимает значение синтеза государственных традиций Османской империи с экономическими, общественными и культурными достижениями российских тюрков. Образно выражаясь, речь идет об объединении государства без буржуазии (Османской империи) с буржуазией (татарской), лишённой государства. Другой его важной идеей было сохранение традиционных общественных институтов тюрков и одновременно приближение тюркского общества к Западу.

Садри Максуди (1879-1957)

Садри Максуди – также выпускник Сорбонны, видный общественный и государственный деятель, глава Национальной Автономии татар России, депутат турецкого парламента, советник первого президента Турции Кемаля Ататюрка, признанный ученый, профессор, внесший большой вклад в становление правой науки и правовых институтов Турции, активный участник обновления и становления современного турецкого языка. Общественно-политические взгляды С. Максуди сформировались в основном во время учебы во Франции на юридическом факультете Сорбоннского университета. Самыми близкими для него идейными течениями стали либерализм и национализм (в европейском позитивном смысле этого слова).

Здесь уместно будет дать некоторые сведения о татарском либерализме. Либерализм возник на Западе в первой половине XIX века, и на протяжении столетия либеральные идеи постепенно проникали в Россию. Что же касается татарского либерализма, то он начал формироваться лишь в начале XX века под влиянием русского либерализма и наиболее известных его представителей – П.Милюкова, П.Струве и др. Либералы стремились изменить в европейском духе политическую систему в России, ограничить самодержавие законом, ввести в стране правовой порядок, сделать Россию правовым государством. Они добивались от правительства свободы печати, слова и собраний, защиты прав личности.

Возникновению татарского либерализма во многом способствовала Российская революция 1905-1907 гг. Истинная сущность татарского либерализма проявилась в политической сфере. Татарские либералы провозгласили идею суверенитета нации, противопоставив ее легитимизму²⁴³ классического либерализма.

Феодальному мировоззрению они противопоставили принцип классического либерализма: «свобода во всем» – «в религии, в философии, в литературе, в политике». Они стали приверженцами стихийно складывающегося общественного порядка, эволюционного

²⁴³ **Легитимизм** – политическая теория в Западной Европе, преимущественно во Франции, признающая историческое право династий на решение основных принципов государственного устройства.

развития общества в результате равновесия социальных сил. Либеральная философия – это философия позитивизма. В татарской общественной мысли идеи позитивизма в широком смысле слова придерживались С.Максуди и Ю.Акчура.

А теперь проследим формирование и эволюцию общественно-политических взглядов С.Максуди. Он родился в селе Ташсу Казанского уезда (ныне Высокогорский район РТ), в семье муллы. Получил начальное образование в мектебе отца, потом обучался в Казани в медресе «Галлямия», где преподавал его старший брат Ахмад-Хади. Затем он продолжил образование в Бахчисарае (1895-1896), где познакомился с основоположником джадидизма Исмагилом Гаспринским. В 1897-1901 гг. Садри учился в Казанской татарской учительской школе, в которой вместе с Г.Исхаки, Ф.Туктаровым, Х.Ямашевым и Г.Кулахметовым организовал первый татарский политический кружок, имея целью сделать татарскую нацию равноправной с русской. Тогда же под влиянием произведений русских писателей он пишет роман «Мәгыйшәт» («Жизнь»), опубликованный в Казани в 1898 году.

После окончания учительской школы в 1901 г. С.Максуди едет в Санкт-Петербург поступать в университет, но двери этого учебного заведения для него оказываются закрытыми. Затем в том же году он едет в Ясную Поляну к великому русскому писателю и мыслителю Л.Н. Толстому и проводит с ним целый день в беседах о литературе, настоящем и будущем татарского народа. Потом едет в Крым, где встречается с И.Гаспринским, которого на протяжении всей последующей жизни считает своим духовным наставником и получает у него благословение на поездку во Францию. Сначала он едет в Турцию, где некоторое время берет уроки французского языка, а потом в 1902 г. отправляется во Францию. В течение года, благодаря своему упорству, таланту и трудолюбию, юноша овладевает французским языком, поступает на юридический факультет Сорбонны, параллельно посещает занятия по философии и социологии. После четырех лет обучения в университете получает диплом кандидата права. В годы жизни в Париже Садри Максуди познакомился с

такими людьми, как татарский общественно-политический деятель Юсуф Акчура и турецкий поэт Яхья Кемаль, с которыми поддерживал дружеские отношения всю оставшуюся жизнь. Не ограничиваясь публицистикой, он пробует свои силы на литературном поприще и пишет роман «Йёз ел соңра» («Спустя сто лет»), который в 1906 г. печатается в газете «Тарджуман» под инициалами С.М.

В 1906 году после возвращения в Казань Садри Максуди активно включился в политическую жизнь татарского общества. В том же году избирается членом ЦК партии «Иттифак ал-муслимин». В 1907 г. он был избран депутатом II-й и III-й Государственной Думы. Во II-й Думе Максуди является членом президиума и секретарем мусульманской фракции. Его выступления на прекрасном русском языке в защиту прав татарского, тюркских, мусульманских народов России, по законопроектам о народном образовании, против обвинения мусульман в панисламизме сделали его популярным по всей России как политика, защищающего интересы российских мусульман. В Думе Максуди, будучи лидером татарских либералов и мусульманской фракции, выступал более пятнадцати раз, добиваясь для татар «места под солнцем» в России, однако все его предложения были отклонены.

Так Максуди становится одним из признанных лидеров татарского либерализма и идеологов национального движения. В многочисленных статьях, которые печатаются во многих газетах, он проводит мысль о том, что, только сохранив свою самобытную культуру, язык, религию, развивая экономику, татары смогут встать вровень с современными европейскими нациями. В этот период своей политической деятельности он был приверженцем следующего понимания гражданской нации: «В каждом государстве есть, так сказать, политический титул – американец, француз и т.д., но в каждом государстве существует масса национальностей, которые во имя своих традиций, своих особенностей быта, которые у них существуют, отстаивают и будут отстаивать свои традиции, и в этом смысле я – татарин, и защищаю свой быт, но политически я – русский гражданин».

В 1912 году III Дума прекратила свою деятельность и Максуди сложил свои депутатские полномочия. В IV Думу его кандидатура не прошла из-за сфабрикованных данных о его имущественном цензе. Таким путем правительство освобождалось от неугодного рупора мусульман в Думе. Максуди вернулся в Казань, где занялся адвокатской практикой.

Февральскую революцию 1917 г. Максуди встретил с оптимизмом, надеясь на осуществление главной цели жизни как политика – обретение татарами государственности. В этот период своей жизнедеятельности он выступает уже сторонником татарской государственности.

В 1917 г. Максуди был одним из организаторов и участников I и II Всероссийских мусульманских съездов. На I съезде был одним из лидеров унитаристов, выступавших за национально-культурную автономию для мусульман России. Он полагал, что создание территориальных автономий в условиях отсталости некоторых регионов России (Кавказа, Туркестана) приведет к еще более сильной эксплуатации национальных меньшинств. В сентябре 1917 года на II Всероссийском съезде мусульман Максуди был избран председателем коллегии по осуществлению культурно-национальной автономии тюрко-татар России.

В конце 1917 года он был избран председателем Милләт мәҗлесе (Национального собрания), которое приняло первую Конституцию национально-культурной автономии татар. 5 января на сессии Национального собрания Садри Максуди был избран председателем Милли Идарә (Национального управления) с правами министра-президента, а 6 января 1918 г. он от имени Национального собрания заявил о рождении нового субъекта России – штата Идель-Урал. Национальное собрание и Национальное управление были первыми законодательными и исполнительными органами татарской государственности как субъекта России, а первым председателем парламента и президентом татар был избран Садри Максуди.

Отношение С.Максуди к исламскому фактору очень выразительно проявляется в его участии в двух мусульманских съездах (июнь

1914 и июль 1917). 15-25 июня 1914 г. в Петербурге состоялся 4-й Всероссийский Мусульманский съезд. Основной акцент съезд сделал на реформе Духовного собрания. По докладу С.Максуди было принято постановление о выборности духовенства, передаче контроля над всеми школами, их программой и составом преподавателей в руки Духовного собрания. Было отклонено его предложение о создании всероссийского духовного учреждения и избрания Раиса ал-улама (Главы мусульманских ученых) в соответствии с решениями III Всероссийского Мусульманского съезда. Здесь просматривается желание Максуди через решения Съезда поставить Духовное собрание под определенный контроль широкой общественности, которая же, конечно, не состояла лишь из одних мулл.

Далее, 20 июля 1917 года в Казани состоялся съезд духовенства. Ряд делегатов пропагандировали на съезде идею об усилении активности духовенства во всех сферах жизни нации. Им возражал С.Максуди, представлявший светское крыло казанских съездов. Он заявил, что деятельность и единство духовенства должны быть ограничены тремя вопросами: 1. Обеспечение потребностей культа. 2. Обеспечение нужд духовенства как класса. 3. Использование духовной силы духовенства. Максуди подчеркнул, что духовенство должно выбрать этот путь, а не путь влияния на все стороны жизни. Против этой позиции решительно выступили все духовные лица, как джадиды, так и кадимисты.

В дальнейшем объединенное заседание казанских мусульманских съездов 22 июля 1917 года, включив муфтият как один из назаратов (министерств) в правительство национально-культурной автономии, фактически поставило духовную власть под контроль светской. Это стало еще одной победой С.Максуди.

Такая форма национально-государственного строительства не соответствовала программе большевиков, поэтому они распускают парламент и правительство, упраздняя штат Идель-Урал, а его лидеров подвергают преследованиям. Максуди писал об этом времени: «Я симпатизирую социализму, но большевизм стал чем-то ужасным. Я критикую не их теории, а использование ими силы». В 1919 г. Мак-

суди пришлось эмигрировать из России во Францию. Затем, по приглашению Кемалья Ататюрка (1881-1938), он вместе с семьей переехал в Турцию, где стал одним из идеологов туркизма, советником президента по политическим вопросам. С помощью Максуди Кемаль Ататюрк на практике претворял идеи национального строительства Турции, используя европейский опыт. Несколько раз Максуди избирали в Турецкий парламент. Одновременно он занимался научной и преподавательской деятельностью, был профессором юридической школы Анкарского университета (1925-1943) и Стамбульского университета (1943-1950). За время преподавания в университетах Анкары и Стамбула Максуди написал семнадцать учебных пособий, монографий по праву, опубликовал многочисленные статьи по проблемам истории, философии и языкознания.

Как юриста, его особенно интересовала проблема федеративного построения государства без ущерба принципам суверенитета. Максуди полагал, что «принцип суверенитета для всех юристов был непогрешимым критерием не только в области отношений между независимыми государствами, но также и в отношениях государства со своими субъектами». Он связывает с принципом суверенитета, естественными правами и свободами человека большие надежды в урегулировании межгосударственных отношений.

В 1950 году Максуди ушел из большой политики и полностью посвятил остаток своей жизни науке. «Миллият тойгысының социологик эсаслары» («Социологические принципы национального чувства») – один из последних трудов ученого, до сих пор является актуальным сочинением по теории нации и национальных отношений. В нем получили дальнейшее развитие концепции федерализма, суверенизации, образования содружества наций. Садри Максуди умер в почете и славе в Стамбуле 20 февраля 1957 года и был похоронен на одном из кладбищ в центральной части города.

Гаяз Исхаки (1878-1954)

Гаяз Исхаки – выдающийся деятель татарского национального движения, писатель, публицист, издатель и политик.

Жизненный путь Г.Исхаки условно можно разделить на два этапа: период его увлечения социалистическими идеями – до 1917 гг. и период прихода к идеям национализма и либерализма – после февральской революции 1917 г.

Исхаки Гаяз (Мухаммад Гаяз Исхаков), в эмиграции – Иделле, родился 22 февраля 1878 г. в селе Яуширма Чистопольского уезда Казанской губернии, в семье муллы. В 1890-1893 гг. обучался в медресе города Чистополя, в 1893-1897 гг. в Апанаевском медресе Казани, где в 1897 г. написал свой первый рассказ «Тәгаллүмдә сәгадәт» («Счастье – в знании»), в котором рассматривал ислам как основу духовного возрождения татарского народа. В 1898 г. после окончания медресе Исхаки поступает в Казанскую русско-татарскую учительскую школу (1898-1902). Он начинает изучать русский язык и уже в 1899 г. переводит на татарский язык повесть А.С.Пушкина «Капитанская дочка». В 1900 г. двумя своими произведениями «Кәләпүшче кыз» («Вышивальщица тубетеек») и «Өч хатын белән тормыш» («Жизнь с тремя женами») заявляет о себе как писатель и драматург. В своих первых произведениях он обличает пороки татарского общества: жизнь купечества, развращенность старого мира, невежество, фанатизм, основанные на необразованности, пропагандирует знание и образование, считая исламскую этику основой нравственного воспитания человека.

Первое значительное свое произведение – повесть под названием «Ике йөз елдан соң инкыйраз» («Исчезновение через двести лет», 1902-1904) Исхаки создал в форме фантастического повествования. Он пишет о возможности в скором будущем национальной катастрофы – исчезновения татарской нации, если татары не сделают шаги для ее оздоровления, главные из которых – открытие новых учебных заведений, отвечающих современным потребностям развития общества. Его слова – «Образование – первый шаг на пути к свободе!» – стали крылатыми. В противном случае, по Исхаки, через двести лет татарская нация перестанет существовать.

В 1901 г. татарскими учащимися Казани было организовано тайное общество под названием «Шәкертлек» («Учащиеся») – достаточно

разнородное по политическим убеждениям участников, но с одной объединяющей всех целью – борьбой с самодержавием и за самостоятельность нации. Участниками организации были как будущие лидеры татарских эсеров (Г.Исхаки, Ф.Туктаров, Ш.Мухамедьяров), так и татарских либералов (С.Максуди), и социал-демократов (Х.Ямашев, Г.Кулахметов). Г.Исхаки становится одним из лидеров этого кружка, редактором нелегальных газет, таких как «Тэраккый» («Прогресс»), где пропагандирует радикально-национальные идеи.

Г.Исхаки с большим оптимизмом встречает российскую революцию 1905-1907 гг. В августе 1905 г. он принимает активное участие в работе I Всероссийского мусульманского съезда в Нижнем Новгороде, где возглавляет группу татарских эсеров, и на этом съезде принимается решение о создании политической партии. В это же время в декабре 1905 г. Исхаки был в первый раз задержан полицией и в январе следующего года выслан на родину, в Чистопольский уезд, но вскоре возвратился в Казань. На III Всероссийском мусульманском съезде в августе 1906 г., будучи сторонником религиозно-просветительской и национально-культурной автономии мусульман России, Исхаки выступил против создания единой мусульманской партии «Иттифак ал-муслимин».

В 1906 г. Исхаки со своими сторонниками Ф.Туктаровым, Ш.Мухамедьяровым основал политическую организацию «Таңчылар», близкую российским социалистам-революционерам (эсерам), получившую название по названию газеты «Таң йолдызы» («Утренняя звезда»), первый номер которой увидел свет 18 мая 1906 г. Газета стала рупором социалистических идей эсеров, направленных против монархии, за насильственную конфискацию земли у помещиков и переход к общинному землевладению. Исхаки полагал, что главным препятствием для татарского народа на пути к демократии является самодержавие, что и послужило одной из главных причин поддержки тангистами политической платформы эсеров. Политическая программа тангистов включала лозунги социального равенства и общегражданских политических свобод, поддержку простого народа, была направлена против зажиточных сло-

ев общества, чиновников и мулл, которые были на стороне царского правительства. После поражения революции организация прекратила свою деятельность.

Исхаки выступает за обретение национальной автономии татарами как конечной цели тангистов, что возможно, согласно его взглядам, только в условиях демократического строя в едином союзе татар и русских (статья «Наша цель и нация»). Он выступает за свободу вероисповедания, полагая, что религия каждой нации священна.

В декабре 1906 г. Исхаки вновь был арестован. Так власть стремилась сорвать его избрание во II Государственную думу. В 1907 г. за революционную деятельность он был арестован еще раз и на три года сослан в Архангельскую губернию. После поражения Российской революции 1905-1907 гг. и прекращения тангистского политического движения закаленный в политической борьбе Исхаки остается лидером татарского социалистического движения.

После бегства из ссылки в 1908-1911 гг. Исхаки вместе с А.Ибрахимом, Ю.Акчурой и И.Гаспринским находился в Стамбуле. Затем он прибыл в Санкт-Петербург, но в конце 1911 г. вновь был арестован и сослан в ссылку. Пребывание в ссылке в течение 1912 г. отстранило его от активной политической борьбы. Особое место в его творчестве этого периода занимает трагедия «Зулейха» (1907-1912), в которой он разоблачает политику русификации, насильственной христианизации татар, проводимую царским правительством.

После окончания ссылки в 1913 г. Исхаки возвращается в Санкт-Петербург, где вместе с Мусой Бигиевым становится редактором газеты «Ил» («Страна»), выходявшей также и в Москве. В газете основное внимание уделялось проблемам мусульманского и татарского национальных движений. В статье «Медресе и муллы» (1914) Исхаки выступает за реорганизацию системы мусульманского образования – обогащение программ обучения новейшими знаниями о мире, приобщением к ценностям европейской и русской цивилизаций, наряду с сохранением традиционных мусульманских культурных ценностей. В этот период Исхаки все больше склоняется к идее национальной самостоятельности татар. Февральская революция подвела

итог социалистическим воззрениям Исхаки. Он переходит к либеральной идеологии национально-освободительного движения татар – закономерному итогу всей его общественно-политической деятельности.

На втором этапе жизни Г.Исхаки – после февральской революции 1917 г. – либеральные взгляды в его мировоззрении становятся определяющими. Февральская революция 1917 г. полностью меняет политическую ориентацию Исхаки, хотя отход от социалистических идей уже намечался ранее в деятельности редактируемой им газеты «Ил», где он пропагандировал в качестве главного условия прогресса национальное и религиозное единство мусульман. Исхаки становится лидером татарского национального движения, наряду с С.Максуди и Ю.Акчурой, являясь выразителем либеральной идеологии. Такая эволюция его взглядов не случайное явление. Исхаки приветствует Февральскую революцию, когда демократические свободы стали реальностью. Теперь их надо было воплотить в действительность. И на этом пути он отдает приоритет интересам нации, демократическим свободам гражданского общества, взамен классовых интересов.

Исхаки выступает за создание национально-культурной автономии для татар внутренней части России, является одним из инициаторов и организаторов I и II Всероссийских мусульманских съездов, где его избирают членом Всероссийского Мусульманского совета (Милли Шура). На I Всероссийском мусульманском съезде, проходившем в мае 1917 г. в Москве, Исхаки был избран в президиум съезда и стал автором ряда резолюций (о государственном устройстве России, по женскому вопросу, о народном образовании). На съезде он примкнул к группе так называемых «унитаристов», которые выступали за национально-культурную автономию мусульман России, предполагавшую три компонента общей платформы тюркомусульман на этапе их государственного становления: исламизм, демократизм и право народов на самоопределение.

В июле 1917 г. Г.Исхаки принимал активное участие в работе трех съездов, проходивших в Казани: II Всероссийского мусульманского

съезда, I Всероссийского военного съезда и Съезда мусульманского духовенства. На II Всероссийском мусульманском съезде при участии Исхаки были разработаны основы концепции национально-культурной автономии мусульман внутренней части России. 22 июля 1917 г. в здании Казанского городского театра на совместном заседании участников трех съездов в торжественной обстановке была провозглашена национально-культурная автономия мусульман внутренней части России и Сибири. Для проведения мероприятий по осуществлению автономии была образована Комиссия мухтариата в составе двенадцати человек под председательством С.Максуди. В состав этой комиссии был избран и Исхаки. В качестве исполнительного органа было образовано Национальное управление, состоящее из трех ведомств (*назарат*) – по делам религии, просвещения и финансов. Исхаки был одним из руководителей назарата просвещения. Высшим законодательным органом автономии провозгласили Национальное собрание (*Миллэт Мәҗлесе*), депутатом которого был избран Исхаки.

К октябрьской революции Исхаки отнесся отрицательно и выступил против советской власти, поскольку видел, что многие заявленные большевиками лозунги стали расходиться с реальностью. После разгона Национального собрания и Национального управления Исхаки был вынужден уйти в подполье и скрываться. В 1920 г. он эмигрировал в Японию, а затем перебрался в Европу. Начиная с 1928 г. Исхаки жил в Берлине и издавал журналы «Милли юл» («Национальный путь») и «Яңа милли юл» («Новый национальный путь»), пытался создать политическую организацию эмигрантов Поволжско-Уральского региона «Идель-Урал» (в 1939 г. журналы были закрыты нацистскими властями).

В декабре 1931 г. Исхаки как представитель татар Поволжья и Приуралья участвует в работе Всемирного конгресса мусульман в Иерусалиме. Он выступает с докладом, где подвергает критике нигилистскую политику советской власти в отношении религии – закрытие мечетей, преследование мулл как классовых врагов советского режима. По докладу Исхаки Исламский конгресс принимает резолю-

цию, осуждающую антирелигиозную политику СССР, которую направляет в Лигу Наций.

В 1933 г. на татарском языке в Берлине, в том же году на русском и французском языках в Париже выходит небольшая по объему, но емкая по содержанию книга Исхаки «Идель-Урал», посвященная политической истории татар, проблемам государственности, созданию конфедерации поволжских народов. В ней он предлагает тюркским народам Поволжья и Приуралья объединиться на основе общности религии, языка, культуры и территории. Он полагает, что подобное объединение – единственный путь для обретения независимости тюркских наций России. Книга имела большой успех во всем мире: была также напечатана на японском языке в Токио (1934), на польском – в Варшаве (1938), в 1991 г. вышла в Казани на русском языке.

В 1939 г. Исхаки уехал в Турцию, где жил до конца своих дней. После Второй мировой войны он возобновил политическую деятельность. В эти же годы им написаны новые художественные произведения, в которых он описывал жизнь татар дооктябрьского периода и которые пронизаны идеей пробуждения самосознания своего народа. Основным качеством литературных героев Гаяза Исхаки является духовность. Она в большинстве случаев проявляется как отражение нравственных аспектов ислама. В процессе воспитания у татар чаще других применяли два понятия «*иман*» (вера) и «*оят*» (стыд). Слово «*имансыз*» означало не только безбожника, но и безнравственного, невоспитанного, дикого, грубого человек. Таким образом, понятия нравственность, духовность и ислам для Исхаки были тесно связаны между собой. Однако Гаяз Исхаки не был религиозным фанатиком. Он был ярким представителем джадидского движения, глубоко понимал, насколько важную роль сыграл ислам в формировании нравственных устоев татарского народа, в воспитании личности. Поэтому в его произведениях красной нитью проходит восхваление морально-нравственных принципов ислама. Уже первое произведение Исхаки «Тэгаллүмдә сәгадәт» показывает читателям, какие блага дает знание герою повести Халиму и чего он достигает в жизни.

Писатель в своих произведениях изобразил и представителей ду-

ховенства. В начале XX века в татарской литературе было достаточно много произведений, резко критикующих мулл и иммов. Но Исхаки не бросается из одной крайности в другую. Он, конечно, высмеивает духовников-традиционалистов и их религиозный фанатизм. В комедии «Жәмгыять» («Общество») в сатирическом плане показано, как старцы-кадимисты, пугающиеся всего нового, с подозрением относятся к благотворительному обществу, созданному прогрессивными молодыми подвижниками с целью оказать материальную помощь детям-сиротам. Г.Исхаки показывает читателю, как тормозит развитие общества вышеупомянутая часть духовенства. Он чувствовал любые отклонения в развитии нации и остро на них реагировал. Благодаря глубокому уму и своей природной проницательности, Исхаки понимал, какую роль играет ислам в жизни татарского народа. Умудренный жизненным опытом и повидавший мир, писатель предупреждает: «Сначала нарушается мораль, затем исчезает религия и, наконец, вымирает и сам народ».

Стремившийся уберечь татарскую нацию от опасности исчезновения, Исхаки большое внимание уделяет сохранению самобытности народа, его замечательных традиций, обрядов. Все это ярко проявляется в повести «Сәннэтче бабай» («Старик-суннатчи», 1911). Колоритный образ суннатчи-бабая, его душевные переживания, боль утраты, его трагедия, связанная с его отношением к ритуалу (обрязания), не оставляет равнодушным никого. Читатель понимает: сохранение исторической памяти, древних традиций и обрядов является надежным щитом, ограждающим нацию от исчезновения (*инкыйраз*). В общей тональности произведения смерть старика приобретает универсальное, общечеловеческое значение и звучание и выходит за пределы физической гибели отдельного человека. Г.Исхаки уже тогда понимал, что одна из причин, приближающих инкыйраз, – это манкуртизм, исчезновение национального самосознания.

В трагедии «Зулейха» он показывает, какие глубокие раны оставляла в душах людей, ставших ее жертвами, государственная политика насильственной христианизации нерусских народов. Царское правительство пытается полностью подчинить татарский народ, пере-

менив его веру. Гаяз Исхаки разоблачает аморальность, жестокость и полную бесперспективность такого рода политики, направленной против нерусских народов. Эта трагедия не потеряла своей актуальности и в наши дни. Она порождает необходимость решения таких глобальных проблем, как обеспечение дружеских, толерантных отношений между народами, право наций на самоопределение.

Героиня драмы – стойкая, сильная духом Зулейха, благодаря своей вере, пережила все испытания. Ее разлучили с детьми, мужем, родным краем, насильно выдали замуж за русского пьяницу. Жизнь ее стала адом. Не выдержав издевательств, Зулейха убивает мужа Петра и двадцать лет проводит на каторге, но не отказывается от своей веры. Таким образом, автор в Зулейхе видит женщину-мать, которая свято хранит свою веру. Именно такую женщину Исхаки воспевает как опору семьи, детей и мужа, как хранительницу и защитницу нравственных устоев общества. Любящая своего мужа и своих детей Зулейха не сгибается перед судьбой и не меняет своих убеждений. Хотя ей и приходится пройти мучительные испытания, она побеждает идеологию попов, воплощая потребность нации в сохранении своей самобытности и чистоты. Через образ Зулейхи писатель отражает не только тяжелую судьбу отдельной женщины, но и историческую трагедию всего татарского народа. При этом Исхаки подчеркивает, что православные попы и чиновники, сеющие вражду между татарами и русскими, не являются представителями всего русского народа.

Во многих произведениях Исхаки женщины предстают как хранительницы национальной духовности. И несгибаемая Зулейха, и Сагадат («Теләнче кыз»), и обаятельная старуха Гюльюзюм («Сөннэтче бабай»), и Сагида в повести «Остазбикэ» – все они стоят на страже судьбы нации, заботятся о ее сегодняшнем дне и обеспечивают ее будущее.

Героиня замечательной повести «Остазбикэ» Сагида – милая, скромная, добрая, великодушная татарская женщина. Она выросла в семье священнослужителя, вышла замуж за муллу, учит сельских девочек. Умелая хозяйка, счастливая жена, она помогает мужу, заботится о нем, самое главное – всем сердцем любит его. Так живут они душа в душу двенадцать лет. Но у них нет детей. Для Сагиды это

трагедия. Сагида, заботящаяся о будущем мужа, о продолжении его рода, татарской нации и считающая, что жизнь без детей – не жизнь, преодолела собственнические настроения и женила своего мужа на Галиме, а их детей воспитывала, как своих собственных. Дети Галимы называли ее мамой. Откуда черпала эта женщина столько силы и стойкости? Из Корана, из молитв, отвечает писатель. Именно священные книги учат женщин высокой нравственности, бескорыстию, искренней любви, верности, учат быть надежной опорой мужьям, учат не поддаваться жизненным невзгодам.

Читая произведения Исхаки, не перестаешь удивляться, насколько важную роль играет религия в жизни человека. Очень поучительна повесть «Он еще не был женат». Татарский парень Шамсутдин женился на красивой вдове Анне Васильевне. Казалось, любовь не знает преград и побеждает все: предрассудки, национальные обычаи и прочие преграды. Но отгороженная религиозными и национальными перегородками, однобокая любовь Анны Васильевны и Шамсутдина не принесла им ни счастья, ни душевного покоя. Анна тайком окрестила детей, в то время как Шамсутдин живет обманчивой мечтой дать детям мусульманское воспитание. Годы идут, они так и живут, храня в душе куски разбитого счастья и поломанной любви, находясь постоянно между надеждой и безнадежностью. Из содержания повести становится ясным, что две конфессии в одной семье не могут обеспечить надежность в отношениях, уверенности в будущем.

На чужбине Исхаки написал ряд произведений, которые признаны шедеврами татарской литературы. Одним из таких шедевров, несомненно, является и повесть «Осень», которая отличается драматизмом и психологической глубиной. Автор здесь последовательно проводит мысль о том, что домашнее воспитание, основанное на религии, оказывается намного выше так называемого светского.

Как видно из вышеприведенных примеров, Г.Исхаки, как никто другой, понимал, что ислам сыграл и продолжает играть огромную роль в сохранении татарского народа, его культуры и языка, поскольку ислам является своеобразным религиозным институтом, наладившим правила и нормы национального существования.

Вопросы и задания к параграфу:

1. Какие факторы в жизни Ю.Акчуры повлияли на формирование его мировоззрения?
2. Какова основная идея его работы «Три вида политики»?
3. Какую роль исламу в жизни общества отводил Ю.Акчура?
4. В работе каких государственных и общественных организаций России принимал участие С. Максуди?
5. Как С.Максуди трактовал понятие «нация»?
6. В чем причина того, что Г Исхаки после Октябрьской революции 1917 года в России отдавал приоритет национальному, а не социальному вопросу?
7. Какова основная идея произведения Г.Исхаки «Исчезновение через двести лет»?

Источники и литература:

1. Акчура Ю. Три вида политики. (Перевод с турецкого Р.Ф.Мухаметдинова) // Татарстан. – 1994. – № 3-4 (с. 130-135), 9-10 (с. 129-135).
2. Гафарова Ф.Ю. Садри Максуди. Казань (на татарском яз.). Казань: «ДАС», 2001. 261 с.
3. Исхаки Мухаммед Гаяз. Вырождение двести лет спустя. – М.: Издательская группа «Булгар Иле», 2004. 165 с.
4. Исхаки Аяз. Идель-Урал. Лондон, 1988 (Society for Central Asian Studies, Reprint series № 14). 66 с.
5. Мухамметдинов Р.Ф. Зарождение и эволюция тюркизма. Казань: Заман, 1996. 270 с.
6. Мухаметдинов Р.Ф. Идеино-политические течения в постсоветском Татарстане (1991-2006 гг.) (Сопоставление с опытом Турции). Казань: Тамга, 2006. 231 с.
7. Татарские интеллектуалы (Исторические портреты). Казань: Магариф, 2005. 270 с.
8. Хабутдинов Айдар. Лидеры нации. Казань: Таткнигоиздат, 2003. 160 с.

Глава V. Феномен религиозного обновления

§ 14. Атаулла Баязитов: просветитель и защитник ислама

Атаулла (Гатаулла) Баязитов – крупный мусульманский просветитель, религиозный, общественный и государственный деятель, имам, инициатор и организатор строительства соборной мечети в Петербурге, редактор и издатель первой в России татарской газеты «Нур», публицист. Он родился в 1846 г. в деревне Тюменсу Касимовского уезда Рязанской губернии в семье деревенского имама Баязита Шахсуварова. Начальное образование Атаулла получил в медресе своего отца в родной деревне, а также в медресе «Бай-мурад» в деревне Чутай (Четаево), расположенной неподалеку от города Касимов, под руководством Шигабина Абдулжадилова-Алтынбаева. Известно, что Баязитов учился в Кышкарском медресе, расположенном в деревне Кышкар Казанского уезда Казанской губернии (ныне Арский район РТ), но неизвестно, когда он начал учебу и сколько она продолжалась. Закончить медресе ему не удалось, хотя он был среди лучших учеников.

Восемнадцать лет Атаулла Баязитов возвращается в деревню Чутай и устраивается в местное медресе преподавать логику и калам. Здесь он женится на 16-летней Биби-Азизе, дочери имама Сейфул-Муллюк-хазрата из деревни Джаубаш²⁴⁴. С ней Атаулла Баязитов про-

²⁴⁴ Якупов В. Богословская династия Баязитовых / Янбаева Я. Потомки Баязитова. Казань: Иман. 2009. 75 с.

жил 40 лет. Вместе они воспитали четверых детей: сына Мухаммед-Сафа, 1877 года рождения, и три дочери: Биби-Махфуза, 1873 года рождения, Биби-Захида, 1880 года рождения, и Биби-Фатыма, 1884 года рождения.

В 1870 г. в жизни Атауллы Баязитова произошел крутой поворот. Дело в том, что в середине XIX в. в городе Касимове, бывшей столице Касимовского ханства, продолжала существовать многочисленная, сплоченная и приспособившаяся к реалиям российской жизни татарская мусульманская община. В отличие от казанских татар, касимовские не были приписаны к Адмиралтейству²⁴⁵, что благоприятствовало освоению ими новых промыслов. Локальная группа касимовских татар успешно «внедрялась» в русскую среду и активно занялась предпринимательством. Занятие торговлей в Средней Азии и казахских степях способствовало их переселению в Москву, на начальный пункт торговых путей в Сибирь и Среднюю Азию. После постройки железной дороги Москва – Санкт-Петербург, касимовские татары стали интенсивно осваивать северную столицу²⁴⁶. Так они стали небольшой, но заметной, активной и богатой прослойкой мусульманских общин обеих столиц, превратились в элиту местных мусульманских общин. Именно благодаря значительному количеству и авторитету среди татарского населения Санкт-Петербурга, представители касимовской диаспоры смогли получить разрешение властей на создание второй махалли и инициировать назначение ее имамом своего земляка Атауллы Баязитова. Баязитов был срочно командирован в Уфу для сдачи экзамена на получение духовного звания. В октябре 1870 г. он сдал экзамены и получил свидетельство Духовного собрания на звание имама-хатыба и мударриса, что позволило ему возглавить второй мусульманский приход Санкт-Петербурга. Дальнейшая жизнь выдающегося татарского просвети-

²⁴⁵ Указом Императора России Петра I от 31 января 1718 г. служилые мурзы, татары, мордва и чуваша Казанской, Нижегородской и Воронежской губернии и Симбирского уезда были приписаны к Адмиралтейству на работы по заготовке корабельных лесов на нужды флота в виде повинности.

²⁴⁶ Загидуллин И.К. Исламские институты в Российской империи: Мусульманская община в Санкт-Петербурге. XVIII – начало XX вв. Казань: изд. Казанского ун-та. 2003. С. 46.

теля будет проходить в Адмиралтейской части города, в доме №22 на набережной реки Мойки.

Духовный руководитель мусульманской общины столицы России обладал большими полномочиями, на него возлагалась большая ответственность. Имам имел право рассматривать и решать по правилам мусульманской веры духовные дела прихожан: о порядке богослужения, заключения и расторжения браков, о спорах по завещаниям и разделе имущества, разногласия между родителями и детьми. Муллы обязаны были своевременно фиксировать даты рождения, смерти, бракосочетаний и разводов прихожан. Кроме этого в духовном лице нуждались в правительственных учреждениях, местах заключения, судебных органах, полиции, больницах, военных частях. Обучение детей основам ислама и грамоте, преподавание прихожанам необходимых религиозных познаний, духовно-назидательные беседы, неустанные проповеди о необходимости мира и согласия между верующими – все это также входило в обязанности имама. Если учесть малочисленность духовных лиц, действовавших в Санкт-Петербурге в то время, то нужно признать, что имаму махалли приходилось работать в условиях чрезмерных перегрузок. К тому же у мусульман Петербурга, несмотря на многолетнее существование прихода, не было возможности построить мечеть. Коллективные молитвы проводились в специально нанятых помещениях или даже в квартирах духовных лиц. Отсутствие молитвенного дома лишало духовного руководителя возможности иметь постоянное общение с прихожанами, а единоверцев – традиционного объекта заботы и вложения денежных средств. Для решения всех этих задач петербургской махалле требовался умный инициативный человек, и Атаулла Баязитов полностью оправдал ожидания своих прихожан.

Позднее Атаулла Баязитов был также назначен ахундом Императорской гвардии. Тут нужно напомнить, что Отдельный гвардейский корпус с начала XIX века комплектовался солдатами и офицерами, исповедовавшими мусульманскую религию. Служили они и в Крымскотатарском эскадроне, и в Собственном конвое Его Импе-

раторского величества, и на кораблях флота. Привлекая мусульман к службе в гвардии, российский генералитет учитывал особые данные, присущие представителям этой конфессии, – трезвость, честность, трудолюбие и преданность. В гвардии неукоснительно поддерживался принцип веротерпимости. Для мусульман в Отдельном гвардейском корпусе и на Балтийском флоте предусматривались вакансии священнослужителей – муэдзинов и мулл, деятельностью которых руководили ахунды. Ахунды принимали участие в торжественных государственных церемониях, при принятии присяги, освящении знамен и штандартов, формировании воинских частей. Они следили за своевременным соблюдением религиозных обрядов, мусульманских праздников. Претендент на занятие должности ахунда предварительно, до назначения, обязан был получить рекомендацию от Общества лейб-гвардии офицеров, исповедующих ислам. Тот факт, что выбор пал именно на Баязитова, свидетельствует о высоком авторитете, которым пользовался этот, тогда еще совсем молодой человек среди единоверцев. Под попечительством Атауллы Баязитова, таким образом, кроме гражданского населения, находился еще и военный мусульманский приход гвардейских частей Петербургского гарнизона.

Постепенно Атаулла Баязитов втягивается в религиозную и общественную жизнь Санкт-Петербурга. Изучает русский язык, налаживает контакты со столичной интеллигенцией. Его близкими друзьями стали философ и публицист В.С.Соловьев (1853-1900), востоковед В.В.Бартольд (1869-1930), писатель Н.С.Лесков (1831 – 1895) и другие знаменитые представители русской интеллигенции. Хорошо знающий арабский, персидский, русский языки, Баязитов в 1882 г. был принят на службу в Азиатский департамент Министерства иностранных дел на должность драгомана (переводчика) с тюркских языков. С 1888 г. он стал преподавать тюркские языки в учебном отделении восточных языков в том же департаменте. Также он преподавал основы ислама в Пажеском, Инженерном, Кадетском корпусах юнкерам и кадетам из детей почетных мусульман Кавказского края.

Развитие капиталистических отношений в России, расширение

и углубление урбанизационных процессов, рост национального и религиозного самосознания способствовали консолидации татар Санкт-Петербурга, чему в немалой степени благоприятствовала деятельность мусульманских духовных лиц. Проявлением этого процесса явилась инициатива мусульман Петербурга в 1881 г. по возведению соборной мечети. Одним из доверенных лиц акции выступил ахунд Атаулла Баязитов. Благодаря настойчивости доверенных петербургских мусульман и усилиям муфтия Салимгарая Тевкелева (1805-1885) в течение двух лет после этого удалось сдвинуть процесс с мертвой точки. Строительство мусульманского храма длилось более 30 лет. Правительственные чиновники не были заинтересованы в укреплении позиций ислама в русском православном государстве. Постройка мечети столичного масштаба и связанные с этим организационные вопросы могли способствовать росту активности и консолидации мусульман, налаживанию духовных связей между единоверцами различных регионов. Этим, возможно, объясняется ограничение властями территории сбора жертвоприношений пределами города Санкт-Петербург. В результате с 1883 по 1906 год было собрано всего 53300 рублей, что составляло лишь десятую долю от необходимой суммы. Благотворительная кампания всероссийского масштаба по сбору средств на сооружение петербургской мечети стала возможна благодаря демократизации общественной жизни в стране под влиянием революционных событий. Торжественная закладка соборной мечети состоялась 3 февраля 1910 года с участием Бухарского эмира, татарской национальной элиты, духовных лиц во главе с муфтием Мухамедьяром Султановым, представителей правительства и военных, консулов османского государства и Персии, а также многочисленных мусульман. Следует подчеркнуть огромную роль Атауллы Баязитова в возведении Петербургской Соборной мечети.

Уже при его жизни, в 1905 г., имя Баязитова вошло в энциклопедию Брокгауза и Эфрона, где о нем говорится как о религиозном общественном деятеле, публицисте, издателе и основателе первой в России татарской газеты, авторе трудов по социально-политической и

нравственной проблематике. За активную преподавательскую и общественную деятельность он был награжден орденом Святой Анны III степени, золотой и серебряной медалями и другими наградами. Атаулла Баязитов скончался 21 апреля 1911 года, в возрасте 65 лет в Петербурге. Во время похорон, по приказу градоначальника Петербурга, на пять минут было приостановлено движение городского транспорта и заводы протяжными гудками почтили память выдающегося Петербургского мусульманина.

Издательско-просветительская деятельность А. Баязитова.

Несмотря на занятость общественными делами, ахун Баязитов старался решать и общемусульманские проблемы. Благодаря своему опыту педагогической деятельности, в том числе и в татарских медресе, он изнутри знал потребности и нужды образовательных учреждений мусульман. Наиболее остро стояла проблема учебников. В татарских медресе в качестве учебных пособий в основном использовались книги религиозного содержания на арабском языке. В то время редко кто, даже из знаменитых казанских ученых, писал книги на татарском. С этой точки зрения изданное Атауллой Баязитовым в 1883 г. учебное пособие «Дөнья вә мәгыйшәт»²⁴⁷ («Мир и жизнь») выглядит довольно смелым шагом и поступком, отвечающим реалиям времени в условиях быстро прогрессирующего общества. Можно сказать, что эта книга является одним из первых учебных пособий по литературе. Среди мусульман средних и восточных губерний России также получила широкое распространение составленная Атауллой Баязитовым биография пророка Мухаммеда на татарском языке, под заглавием «Мөхәммәд мостафа салләллаһу галәйһи вә салләмең дөньяга килүе вә диннең башлануы» («Рождение Мухаммеда Избранного с.г.в. и возникновение религии», издательство Казанского университета, 1881 г.), которая стала типичным пособием по истории ислама, с элементами мусульманской этики. То, что эти книги написаны на понятном основному тюрко-татарскому населению языке, имело важное значение: ведь к такого рода духов-

²⁴⁷ Гайнетдин М. Терәкле халык буайык. /Янбаева Я. Потомки Баязитова. Казань: Иман. 2009. 75 с.

ной пище до сих пор имели доступ лишь шакирды и мусульманские священнослужители, владевшие арабским или персидским языками. Это лишний раз доказывает подлинную заботу Баязитова о своем народе и понимание им нужд и потребностей рядовых мусульман.

Баязитов также вел активную публицистическую деятельность и пытался влиять на формирование столичного общественного мнения по мусульманским вопросам. В столичных газетах регулярно выходили его статьи: «Вопрос о просвещении инородцев» («Восточное обозрение», 1885, № 10); «По поводу мусульманского фанатизма» («СПб. Ведомости», 1886 г., № 123); «По поводу помещенного в одной газете известия о скором обращении всех в ислам» («Голос», 1882 г., № 308); «В защиту татарских мектебе и медресе в России» («Сын Отечества», 1892, № 338); «В защиту татарской литературы от цензуры» («СПб. ведомости», 1891, №№ 96—214) и другие.

Атаулла Баязитов прославился не только на общественном и религиозном поприще. Он имел авторитет и в качестве богослова-теоретика. Труды, написанные им в 1880-90-е годы получили отклик в России и за ее пределами (некоторые его книги были переведены на турецкий и французский языки). В этих трудах А. Баязитов знакомит русскоязычного читателя с учением ислама, его отношением к прогрессу, образованию, другим верованиям.

Наибольшую известность А.Баязитову принесла его книга «Возражение на речь Эрнеста Ренана «Ислам и наука» (СПб, 1883). В ней он выступил с полемических позиций против основных идей известного французского ученого Э.Ренана (1823 – 1892), высказанных им в марте 1883 года на собрании Научной французской ассоциации. В этой речи Э.Ренан утверждал, что ислам и рациональное знание несовместимы. Баязитов доказывал, что положения ислама не противоречат логике здравого мышления и науке. Он критиковал Ренана за отсутствие в его выступлении серьезного подхода к изучению ислама и последовательно доказал, что все утверждения этого французского ученого построены на мифах и предрассудках об исламе. Миссионер М.А.Мироппиев с раздражением констатировал,

что, прочитав книгу Баязитова, «русский заурядный интеллигент невольно пленится высотой учения ислама и обаятельной личностью основателя его, Мухаммеда»²⁴⁸. Известный русский публицист А.В.Амфитеатров в 1898 году опубликовал похвальный отзыв на книгу Баязитова, поддержав главный ее тезис: «Ислам в своем первоисточнике не мертвящая сила, он призывает своих исповедников к прогрессу, в принципе веротерпим к иноверцам, терпим к свободному мнению даже в области религиозного мышления, благоговеет перед наукой». Данный труд просветителя свидетельствует о масштабности мышления, широте эрудиции Баязитова, о высоком интеллектуальном развитии мусульманской элиты России в XIX веке, когда 36-летний ее представитель, имам петербургской махалли первым в мусульманском мире дал достойный отпор и указал на явные методологические ошибки признанного в мире ученого Э.Ренана. Никто из ученых Персии или Османской империи не ответил Ренану, хотя его выступление имело целью дальнейшую эскалацию колониальной политики европейцев в этих странах. Баязитов смог благодаря своим познаниям защитить исламские ценности и мусульман от предвзятых суждений противников ислама.

В другой своей книге «Отношение ислама к науке и иноверцам» (СПб, 1887 г.) Баязитов проводил мысль, что веротерпимость является одним из основополагающих принципов ислама, а цивилизованное отношение к иноверцам – один из основополагающих принципов этой религии. Духовную жизнь мусульман он рассматривал, исходя из внутренних потребностей татарского общества, а также в контексте событий, происходивших в России. Заслуживает особого внимания то обстоятельство, что в учении ислама, в Коране и хадисах в один ряд со знаниями и наукой ставится труд. Овладение науками и передача своих знаний другим ставятся выше формального выполнения ритуала. А.Баязитовым проводится анализ процесса формирования и развития образования и науки в мусульманском мире, реализующих кардинальные установки пророка Мухам-

²⁴⁸ Хабутдинов А. Гатаулла Баязитов / www.islamrf.ru.

меда. Он утверждает, что благодаря такому отношению мусульманская наука на новом историческом витке возвратила Европе научные достижения ее предков, обогатила ее, что позитивно сказалось на дальнейшем развитии самой европейской науки.

Ключевое значение в Коране придается, по мнению Баязитова, труду, трудовой деятельности. По словам пророка Мухаммеда, поиск промысла обязателен для мусульманина точно так же, как обязательен и поиск знания и учения. Труд в Коране, подчеркивал он, рассматривается как священное дело, обязанность верующего. Поощрение к труду в исламе стоит на первом плане. Об этом свидетельствует тот факт, что по мусульманскому праву любой, кто обрабатывал пустующую и необработанную землю в течение 3-х лет, становится ее собственником.

Серьезную теоретическую, методологическую нагрузку несет тезис о нравственности. Нравственное оздоровление общества рассматривается в Коране и хадисах, подчеркивает А.Баязитов, как абсолютно необходимое условие искоренения его пороков и как фактор активизации созидательной деятельности человека. А опору нравственности пророк Мухаммед усматривал в улучшении бытовых условий жизни народа, в экономическом развитии. Следовательно, нравственность и экономика взаимосвязаны, зависят друг от друга. Далее, нравственное оздоровление общества как обязательное условие поступательного его развития увязывается в Коране и хадисах с необходимостью трудиться, заниматься хлебопашеством, ремеслом, торговлей, с призывом к всеобщему просвещению населения, развитию науки и постижению людьми ее достижений²⁴⁹.

В своих трудах А.Баязитов отстаивает тезис о необходимости свободы мысли. Без этого условия не может быть, подчеркивает он, развития науки. Вместе с тем А.Баязитов решительно выступает против крайностей, в особенности – невежественного толкования ислама, приписывания ему того, что не соответствует его сути. Критиковал он и тенденциозных ученых за однобокость исследований учения

²⁴⁹ Газизулин Ф.Г. К вопросу об основных принципах соотношения ислама и науки в трудах Аятулы Баязитова / www.m-economy.ru

ислама, например за подмену системного, конкретно-исторического анализа одним лишь индуктивным методом познания²⁵⁰.

В сочинениях А.Баязитова дана картина становления и развития мусульманской цивилизации с VII по XIX век на фоне зарождения и распространения ислама. Описаны периоды его существенного прогресса в экономике, науке и образовании и этапы отставания от последних достижений западной науки. Баязитов подробно останавливается на анализе причин упадка мусульманской цивилизации. Не учение ислама, согласно убеждениям А.Баязитова, виновато в отсталости исламских стран и их народов от промышленно развитых государств Запада в конце XIX-го столетия, а отступление руководящей элиты от фундаментальных положений Корана и хадисов.

В системе общечеловеческих ценностей всегда особое место занимали веротерпимость, толерантность, уважительное отношение ко всем религиям и их носителям, стремление поддерживать между людьми, народами добрые отношения независимо от их религиозных убеждений. Большое внимание в своих работах А.Баязитов уделял проблемам межконфессиональных отношений и раскрытию истинных позиций ислама. Ислам – это религия мира, а не войны, религия созидания, а не разрушения. Свою конструктивную роль ислам выполняет, если осуществляется научное раскрытие его основных положений и принципов применительно к решению современных проблем.

В 1898 г. вышла еще одна книга Атауллы Баязитова «Ислам и прогресс», которая подвела итог его изысканиям в области мусульманских наук, философии ислама и его места в мире. Баязитов принадлежит к числу тех представителей мусульманского духовенства, которые хотели бы примирить принципы новейшей цивилизации с духом Корана. Он предпринял попытку посмотреть на мусульманскую религию глазами ученого. Ведь ислам – не только вероисповедание, но и особый образ жизни и мышления. Мусульманские кано-

²⁵⁰ Индукция (от лат. *inductio* – наведение) – это переход в процессе познания от *частного* знания к *общему*; от знания меньшей степени общности к знанию большей степени общности. Иными словами, это метод исследования, познания, связанный с обобщением результатов наблюдений и экспериментов.

ны регламентируют самые различные стороны быта, существенно влияют на особенности психологии приверженцев ислама. Автор выражает надежду, что «настоящим сочинением удастся разъяснить ошибочные понятия об отношении ислама к образованию и прогрессу».

Книги Баязитова стали откровением для русского и вообще европейского читателя, так как именно на их страницах они впервые встретились с рассуждениями такого рода, как сущность ислама и его роль в европейской цивилизации. Эти книги оказали также огромное влияние на мусульман Северо-Западных губерний – литовских и польских татар, забывших родной язык и незнакомых с арабской графикой, но сохранивших свою религиозную идентичность. Не случайно они вызвали резко негативную реакцию у миссионера Н.И.Ильминского²⁵¹.

Атаулла Баязитов и периодическая печать

Атаулла Баязитов отчетливо осознавал необходимость разно-сторонней деятельности мусульманской интеллигенции. Для этого было необходимо создание хотя бы минимальных условий удовлетворения интеллектуальных потребностей мусульман. Одну из основных задач в этом направлении он видел в создании национальной периодической печати. Почти весь XIX век для татарской интеллигенции прошел в борьбе за свою периодическую печать. Однако десятки заявок и прошений наиболее прогрессивных представителей татарской и русской интеллигенции оставались без ответа. Хотя царское правительство формально разрешило издание газет на татарском языке еще в 1809 году, попытки продвинуться в этом направлении в течение почти ста лет тормозились чиновниками разных уровней. Предшественникам Баязитова не удавалось преодолеть чиновничий произвол и добиться разрешения на издание татарской газеты. Неудачными оказались попытки профессора Казанского университета И.И.Запольского, выпускника этого же уни-

²⁵¹ См.: Письма Н.И.Ильминского к обер-прокурору святейшего Синода К.П.Победоносцеву. Казань: типо-литография Императорского университета, 1895 (письмо №60 от 4 апреля 1887).

верситета М.Г.Никольского, издательницы газеты «Казанский телеграф» А.Ильяшенко. В 1880-е годы вопрос о татарской газете поднимался Г.Ильясовым (Ильяси), одним из зачинателей татарской драматургии, а в 1890-ые годы – писателем и публицистом Захиром Бигиевым. В 1899 году попытку открыть в Оренбурге типографию для издания газеты и книг на татарском языке предприняли золотопромышленники братья Шакир и Закир Рамиевы. В 1903 году педагог Ахмад-Хади Максудов ставит вопрос об издании газеты под названием «Йолдыз» («Звезда»). В начале 1905 года в г. Уральске с таким же ходатайством выступили просветитель Камиль Мутыги-Тухватуллин и знаменитый поэт Габдулла Тукай. Но все усилия татарской интеллигенции по созданию периодики наткнулись на категорический отказ со стороны правительства.

В 1891 году по чиновничьим коридорам начал ходить Атаулла Баязитов. Ему отказывали, ссылаясь на то, что уже выходят официальные газеты «Туркестанские ведомости» и «Приложения к Акмолинским ведомостям». Но имам не отступал и направил очередное прошение, обосновывая его тем, что ни одна из издающихся в России мусульманских газет не выходит на татарском языке. Это прошение, как и предыдущие, осталось без ответа. Через четыре года А.Баязитов вновь подает прошение. Оно даже было поддержано В.К.Плеве (1846 – 1904) – заместителем министра внутренних дел. Однако Петербургский цензурный комитет вновь отклонил его. Лишь через десять лет, во время первой русской революции, Баязитову удается добиться разрешения на создание национального печатного органа. 4 апреля 1905 г. Баязитов подает прошение и уже 7 июня получает свидетельство на издание. 2 сентября 1905 года вышел первый номер татарской газеты «Нур» («Луч»).

Эта газета открыла новую эпоху в развитии татарской общественной жизни – положила начало ежедневной татарской периодике, которую можно сравнить с началом книгопечатания. Еще 27 июля 1905 года писатель и публицист Шакир Мухаммедов²⁵² на вопрос о

²⁵² Ш.Мухаммадиев печатался под псевдонимом «Татар угылы» в газете «Шарк-и Рус», издававшейся в 1903-1905 годах на азербайджанском языке в Тбилиси. – Нуруллина Р.М. «Татарча вакытлы

возможности издания татарской газеты высказался крайне пессимистично: «Лет этак через сто, если мир не перевернется»²⁵³. Это высказывание одного из самых деятельных корреспондентов, тогда еще исчисляемых единицами тюркоязычных печатных изданий, в частности газеты «Шарк-и Рус» («Восток России»), как нельзя более раскрывает драматизм ситуации, в котором находился татарский народ, даже в начале XX века, века научно-технического прогресса, не имевший элементарного права на газету на родном языке. Как пишет Баязитов в статье «Газетаның кирәклеге» («Необходимость газеты») в одном из первых номеров газеты «Нур»: «Газета для человека такая же необходимость, как и еда. Европейец без чтения газеты чувствует такую же неловкость, как будто бы он проводит день без привычной чашки кофе. В Европе – государства с населением 7-8 миллионов имеют сотни наименований газет, журналов и брошюр»²⁵⁴.

Однако российская действительность, особенно в отношении нерусских народов, была диаметрально противоположной такому положению европейцев или же американцев. Вот какие данные приводит, еще на заре зарождения тюркоязычной печати, газета «Терджеман» (Переводчик): «...в 1884 г. в США издавалось 12000 наименований газет, в Германии 5000, во Франции 3716, в Англии 3083, в Австро-Венгрии 2000; в США приходилась одна газета на 4443 человек, в Дании одна на 6022 человек, во Франции одна на 10137, в Англии одна газета на 11109 человек, а в России одна газета на 109624 человек»²⁵⁵, то есть мы видим 10-25-кратный разрыв по уровню культурного развития между Россией и наиболее передовыми странами. «В отношении же мусульман получалось 2 газеты на 10 млн. населения». Из чего следует, что мусульманское население империи было практически лишено соответствующих условий для развития.

Вышеуказанные цифры красноречиво отражают общее интеллектуальное положение населения России по сравнению с остальным миром. Через двадцать лет, в век научно-технического развития, си-

матбугат өчен көрәш» – с 21. – автор под этим псевдонимом печатался и в газете «Нур».

²⁵³ Мухаммедов Ш. Избранные произведения. Казань, 1958. С. 316 (на татарском яз.)

²⁵⁴ Баязитов Г. Газетаның кирәклеге (Необходимость газеты) // Нур. – 1905. – №4. – 19 сентября.

²⁵⁵ И.Гаспринский // Тарджуман. – 1885. – 17 дек.

туация с развитием печатных изданий в российском обществе оставалась такой же удручающей. Этот факт являлся своеобразным индикатором, определяющим низкую активность населения в борьбе за свои права, за самоопределение. Население империи оставалось безграмотным во всех отношениях. Тень крепостного права, столетиями ломавшего дух народа, не отступала. Народ, имевший полурабское положение и, увы, мышление, не знал, как добиваться таких элементарных человеческих прав, какие имели западные нации. «В тот момент политические реформы могли оказать лишь ограниченное воздействие на широкие слои населения, поскольку большинство российского населения было безграмотно и не могло прочитывать о них в газетах»²⁵⁶.

Единицами исчислялись люди, способные долго и терпеливо приучать народ к цивилизованным методам развития общества – путем повышения самосознания каждого индивида, путем просвещения, развития системы народного образования. Этот путь тяжелый и долгий, но способный привести к результатам. Мусульманские просветители, такие как И.Гаспринский, Ш.Марджани, а вслед за ними и А.Баязитов иного пути не видели. Эти сыновья тюркомусульманского этноса считали, что только просвещенность и образование спасут мусульман от ничтожества и гибели. Другого разумного пути просто не было.

Возникновение газеты «Нур» стало выдающимся событием в жизни татарской нации. Деятели национальной культуры с восторгом встретили первую ласточку татарской прессы. Девятнадцатилетний Г.Тукай писал:

*На севере сверкнул молниеносный луч,
Ударив нам в глаза среди ненастных туч...
Газета света, лучший дар, целебный луч;
Великий праздник для татар целебный «Луч».
Так хочется теперь на «Луч» мне уловать
Что мне воспевать его да воспевать»²⁵⁷.*

²⁵⁶ Лебедев В.Д. Общациональный кризис в России 1905 г. Москва: Социально-политическая мысль. 2005.

²⁵⁷ Г.Тукай // Нур. – №8.

Пример стольного города вдохновил деятелей национальной культуры. В различные инстанции царской России посыпались новые ходатайства относительно создания газет и журналов. К концу 1905 года впервые в истории татарского народа появились 4 газеты – в Петербурге, Казани, Уральске. Без преувеличения можно сказать, что они открыли новую эру в общественно-политической жизни нации, у которой была тяга к просвещению, знаниям, новой культуре. Без сомнения, появление национальной печати стало спасением для нации, которая по существу задыхалась в атмосфере жесточайшего преследования свободной мысли, гонений на все прогрессивное, в особенности связанное с этно-национальными и религиозными проблемами. Пресса стала гарантом дальнейшего общественного и интеллектуально-культурного развития татарской нации.

Газета «Нур» имеет все права считаться первой национальной газетой татарского народа. Как пишет М.-Ф.Карими из Оренбурга (будущий редактор газеты «Вақыт») в статье «Чук сөендем» («Я сильно обрадовался»): «"Нур" – это газета на казанском наречии, получившая разрешение правительства свободно издаваться в столице государства, и даже редактор ее высокоуважаемое лицо – имам, религиозный деятель со светлыми мыслями, который первым преодолел суждение, что правительство не даст разрешение татарам издавать газеты»²⁵⁸.

Несмотря на революционную обстановку, газета «Нур» придерживалась умеренно консервативной направленности. Баязитов на страницах газеты ясно выражал свою приверженность конституционной монархии, ставя в пример европейские страны. Р.У.Амирханов (1946 – 2006), изучивший татарскую демократическую печать 1905-1917 гг. в новой классификации татарской прессы периода революции 1905-1907 гг. относит газету «Нур», наряду с такими изданиями, как «Ульфат», «Баянкуль-Хак», «Наджат», к ведущим изданиям умеренно-консервативного направления. «Нур» то и дело смыкался либо с либерально-буржуазной – такими, как «Казан мөхбире», «Йолдыз», «Вақыт», – либо с консервативной (клерикально-монархической) печатью в лице «ад-Дин ва-л-адаб».

²⁵⁸ М.-Ф.Карими. Чук сөендем (Я сильно обрадовался) // Нур. – 1905. – №6. – 1 октября.

Баязитов считал, что в условиях, когда по своему развитию татарский и русский народы отставали даже от таких народов России, как евреи, поляки и армяне на 20-30 лет, самые оптимальные условия дальнейшего их развития может обеспечить только конституционная монархия. В обращении к редактору газеты «Таң йолдызы» он говорит: «Мудрость этого выбора (конституционного монархизма) мы поймем позже». Автор обращает внимание на европейский опыт, говоря, что за один только год либеральные реформы не осуществимы. В той же Германии или Австрии во главе государства стоит император, действующий в рамках конституции. Баязитов уверен, что, только следуя этой формуле, реформы будут иметь результат. Баязитов не поддавался всеобщей тенденциозности дореволюционной печати. Личные качества человека не ставились ни во что, если он устно или в печати не выражал своей враждебности к существующему строю. Ведь оппозиционные настроения против правительства имелись и со стороны земско-либеральной интеллигенции, и со стороны аристократии, и со стороны простого народа. Очевидно, на принятие такой позиции оказало влияние его работа в МИДе. В этой среде, где более всего имелось ясное представление о реальном положении дел, было очевидно, что предотвратить революцию можно было исключительно путем улучшения благосостояния населения страны и подъема уровня культуры, с одной стороны, и уничтожения радикально настроенных левых и правых партий – с другой. А все это можно было осуществить только при сильной авторитарной власти. «При малой культурности народа... одно самодержавие может спасти Россию», – считал Николай II.

Весь 1905 год с редактором активно сотрудничали такие известные писатели и публицисты, как М.-Ф.Карими, Г.Исхаки, А.-Х.Максуди, Р.Фахретдинов, которые в 1906 году и сами открывают собственные издания. В целом газета никогда не испытывала недостатка в перспективных и известных авторах, а очень часто именно они определяют лицо и вес издания. На страницах газеты выступали члены Государственной думы Г.Еникеев, С.Максуди, С.Максудов, Ш.Махмудов, К.-М.Тафкилев, выдающиеся религиозные деятели Абу-

сауд Ахтямов, ахун ал-Масгуди, кадии Гыйниятулла Капкаев, Кашшаф Тарджемани, Мотыгулла-хазрат, Мухаммад Сабир ал-Хасани, Насретдин ал-Худжаши, Хайрулла Госмани. «Светскую сторону» издания обеспечивали Кабир Бакир, Сагит Сунчалый, Зыя Насрый, Мустафа Сабитов, Мухаммад Хамиди. Также довольно часто выходили статьи Фахрульбанат Сулеймановой, которая писала о насущных проблемах женской половины общества. Но истинное лицо издания представляли многочисленные статьи самого издателя. Без них, без двух-трех статей Баязитова, обычно появлявшихся в каждом номере, газета казалась «недосоленной пищей». Они являлись тем лучом света, который одушевлял организм газеты.

Вопросы и задания к параграфу:

1. Чем, по вашему мнению, была обусловлена умеренность взглядов А.Баязитова?
2. Какие основные труды А.Баязитова вы можете назвать?
3. Что побудило А.Баязитова к созданию работ на русском языке?
4. Почему газета «Нур» считается первой татарской газетой? Какое значение имела пресса для развития татарской нации?
5. Расскажите, что вы знаете о Санкт-Петербургской соборной мечети.
6. Какие видные татарские общественные и религиозные деятели жили и творили в Санкт-Петербурге в начале XX века?
7. Что нужно сделать сегодня, чтобы продолжить традиции татарских богословов прошлого?

Источники и литература:

1. [Соч.] С.-Петербургского Мухамеданского ахуна, имама мударриса Атаулла Баязитова. Отношения ислама к науке и к иноверцам. Спб.: Типография А.С.Суворина, 1887. 102 с.
2. [Соч.] С.-Петербургского Мухамеданского ахуна, имам-джамиа хатыб мударриса Атаулла Баязитова. Возражение на речь Эрнеста Ренана «Ислам и наука». Спб.: Типография А.С.Суворина, 1883. 38 с.

3. Амирханов Р. Татарская дореволюционная пресса в контексте «Восток-Запад». – Казань: Татарское книжное издательство, 2002. 240 с.
4. Баязитов Г. Ислам и прогресс. Казань: Фэн, 2005. – 152 с.
5. Загидуллин И.К. Исламские институты в Российской империи: Мусульманская община в Санкт-Петербурге. XVIII – начало XX вв. Казань: Издательство КГУ, 2003. 179 с.
6. Татарские интеллектуалы: исторические портреты. Научный редактор и составитель Р.М. Мухаметшин. Казань: Магариф, 2005. 271 с.
7. Янбаева Я. Потомки Баязитова. Казань: Иман, 2009. 75 с.

§ 15. Ризаэтдин Фахретдинов: на границе традиции и обновления

Ризаэтдин Фахретдинов (Ридааддин Фахраддин) (1859-1936) родился в деревне Кичучат (Юлдаш) Бугульминского уезда бывшей Самарской губернии (ныне Альметьевский район Татарстана) в семье имама и мударриса Фахраддина ибн Сайфаддина из сословия тептярей²⁵⁹. Это была обычная многодетная семья деревенского муллы скромного достатка. Начальное образование он получает у своего отца, затем одну зиму занимается в Чистопольском медресе и в возрасте 11 лет поступает в Нижнешелчелинское медресе.

Ризу Фахретдинова, ставшего выдающимся ученым-энциклопедистом, публицистом, богословом и муфтием – духовным главой мусульман послереволюционной России, с полным основанием можно назвать самоучкой. В отличие от большинства представителей национальной интеллигенции, его современников, основным и единственным местом учебы Фахретдинова было сельское медресе. Ни в каких других учебных заведениях он не учился, а свои глубокие знания в самых различных областях получил путем самообразования, изучения книг и рукописей. Следует заметить, что просветитель впоследствии очень резко критиковал старые мектебы и медресе, жаловался на недостатки в методах и уровне преподавания в них, не раз подчеркивал, что позже ему приходилось много работать над собой.

Тем не менее, благодаря своему упорству, молодой Риза сумел взять в Нижнешелчелинском медресе очень многое даже из учебной программы. Об этом говорит и тот факт, что в медресе он исполнял обязанности «му'ида» – ассистента мударриса. Р.Фахретдинов как человек и ученый отличался большой скромностью и самокритичностью. Доказательством его предельно добросовестного отношения к делу и высокого уровня знаний, которые он смог достичь, благода-

²⁵⁹ Субэтническая группа поволжско-приуральских татар (в прошлом социальная группа), живущих в Пермской области, Башкортостане и РТ. По одной из версий название является искаженной формой арабского слова «дафтар» (тетрадь), под которым среди простолюдинов подразумевались образованные люди.

ря медресе и самообразованию, служит его довольно стремительная карьера в качестве духовного лица и вся его дальнейшая жизнедеятельность.

С 1889 г. в течение года с небольшим Фахретдинов работает имамом и мудarrisом в деревне Ильбак (Ильбяково) Бугульминского уезда, а затем его избирают на должность кадия (казый). Вскоре он переезжает на работу в Духовное управление в Уфу, где получает степень ахунда. Затем он становится членом Оренбургского духовного управления мусульман, где плодотворно работает до 1908 года.

В январе 1908 г. в Оренбурге начал выходить литературно-художественный и общественно-политический журнал «Шура» («Совет»), издававшийся татарскими золотопромышленниками Мухаммад-Закиром и Мухаммад-Шакиром Рамиевыми. Редактором нового журнала стал Риза Фахретдинов, к тому времени широко известный в Урало-Поволжье писатель, журналист, успевший поработать в газете «Вакыт» Фатиха Карими, печатавшийся в газете И.Гаспринского «Тарджуман» и др., видный мусульманский богослов и снискавший известность своими трудами ученый.

После ухода со службы в Духовном управлении Риза получал очень много писем, авторы которых уверяли, что только он мог бы заняться реформированием управления. Несомненно, здесь имелись в виду как реорганизация структуры и методов работы самого управления, так и признание Фахретдинова реформатором исламского вероучения. По этому поводу просветитель говорил, что совершенно не жалеет о своем уходе, называя период работы в «Шура» самым счастливым временем в своей жизни. Тем более, как он указывал, большинство членов Духовного управления были против него. Видимо, наряду с горячим желанием заняться творческой литературной деятельностью, одной из главных причин ухода Фахретдинова с должности кадия в Духовном управлении была невозможность практического претворения реформаторских идей из-за сопротивления окружения – консервативных мулл.

В Оренбурге Р.Фахретдинов прожил до 1918 г. и после прекращения издания журнала «Шура» возвратился в Уфу, где второй раз был

избран членом Духовного управления. Здесь он продолжает работу над сводом биографий выдающихся деятелей исламского мира «Асар», пытается восстановить в какой-то степени свою библиотеку, значительная часть которой пропала в 1917-1918 гг. в Оренбурге, активно хлопочет о сохранении архива, библиотеки и имущества Управления.

6 декабря 1921 г. умер муфтий Галимджан Баруди. Выборы, а не назначение, как это часто утверждается, нового муфтия были отложены из-за голода и бедственного положения народа до IV Всероссийского съезда мусульман. Он состоялся в июне 1923 г. На пост главы Духовного управления был избран Риза Фахретдинов, который до этого исполнял обязанности муфтия. Этот пост он занимал вплоть до своей кончины в 1936 году. Судьба Ризы Фахретдинова в годы Советской власти складывалась сложно, во многом даже драматично.

Круг научных и литературных интересов Р.Фахретдинова был необычайно широк. Он отличался высокой работоспособностью, оставил после себя огромное по тематике и объему научно-литературное наследие. Первая проба пера Ризы произошла в последние годы его учебы в медресе: в 1887—1888 гг. в Казани вышли в свет его книги «ат-Тухфат ал-анисиййа» («Дружеский дар»), «Китаб ат-тасриф. ‘Ильм ас-сарф» («Книга по морфологии»), «Китаб ал-и’тибар» («Книга о реституции»), посвященная проблеме восстановления в правовом и имущественном положении в фикхе.

До Октябрьской революции Р.Фахретдиновым было издано более 50 книг, в том числе две повести, и лишь в одном журнале «Шура» – до 700 статей на самые различные темы. Кроме того, он оставил рукописи, составляющие 40-томный фонд в Научном архиве Уфимского научного центра РАН, а также большой фонд в архиве Санкт-Петербургского отделения Института востоковедения РАН. Часть из них была написана уже после революции.

Источники реформаторских идей Р.Фахретдинова

В годы учебы произошло знакомство Р.Фахретдинова с периодической печатью и научными трудами и, что самое важное, со-

чинениями предшественников и своих современников. Круг научных интересов молодого Ризы был чрезвычайно широк и разнообразен. Этому способствовало его усиленное внимание к духовному наследию мыслителей, писателей и поэтов Востока, начиная от древности и кончая творчеством ближневосточных деятелей-современников. Его привлекали новейшие достижения как восточной, так и европейской общественно-политической мысли. Он стремился осмыслить и преломить через призму условий Волго-Уральского региона все, что в ней отвечало бы потребностям развития родного народа, в частности вопросы народного просвещения, национально-освободительного движения, государственного устройства, женский вопрос, научно-технический прогресс и т. д.

Из работ просветителя на исторические темы видно, что Р.Фахретдинов был весьма хорошо знаком с трудами таких русских историков, как С.Соловьев, Н.Карамзин, которых он называет не иначе, как «великими», а также других ученых, что подтверждается его ссылками практически в каждой его статье в журнале «Шура», посвященной историческим личностям или событиям, связанным с прошлым мусульман России.

Пробуждению его мысли в первую очередь способствовало чтение сочинений Ш.Марджани и газеты «Гарджуман», издававшейся крымским просветителем Исмаилом Гаспринским, и затем его случайная встреча с известным мусульманским мыслителем и политическим деятелем шейхом Джамаладдином ал-Афгани в Санкт-Петербурге. Также на него повлияли и труды выдающегося египетского реформатора Мухаммада Абдо.

Риза Фахретдинов является преемником просветительского движения в Волго-Уральском регионе, у истоков которого стояли Утыз-Имяни, Абу-н-Наср Курсави, Ибрагим Хальфин. Во второй половине XIX в. это движение развили и подняли на более высокую ступень такие его представители, как Ш.Марджани, Х.Фаизханов, К.Насыри.

Самое мощное влияние на Р.Фахретдинова оказал, вне всякого сомнения, Шигабутдин Марджани, которого с полным основанием можно назвать его учителем и наставником. Жизнь и твор-

чество Марджани служили для Ризы блестящим примером и руководством в деле служения народу и науке. Чрезвычайно высоко оценивал Фахретдинов своего учителя как просветителя, историка, мастера слова, богослова, прекрасного знатока арабской литературы. Р.Фахретдинов приводит Марджани в качестве примера того, как разум и талант человека реализуются полностью во имя высокой цели, т. е. на благо общества. Именно в подобных Ш.Марджани людях видит он идеал человека, ученого и общественного деятеля, к воспитанию и самовоспитанию которого призывал своих читателей. Марджани пробудил в нем интерес к отечественной истории, подготовил его к восприятию в дальнейшем известного свободомыслия – реформистских идей в исламе.

В жизни и творчестве Р.Фахретдинова очень большую роль сыграл также Исмаил-бей Гаспринский (1851-1914), крымско-татарский просветитель и литератор, пропагандист идеи и практики новометодной национальной школы для мусульманских народов России и первый ее основатель, издатель газеты «Тарджуман». Гаспринский и Фахретдинов были единомышленниками, сотрудничали не только в публицистике и распространении и защите джадидских школ, но и в области изящной словесности. Гаспринский знакомился с рукописью повести Р.Фахретдинова «Салима» и вносил некоторые редакторские поправки. Возможно, и повести «Асма» и «Салима» Риза Фахретдинов написал по примеру книги Гаспринского «Дар ар-раха» («Дом благоденствия»), в которой автор попытался в завуалированной форме пропагандировать идеи новометодной школы и примирения культуры и религии. На взаимоотношениях Гаспринского и Фахретдинова, по всей вероятности, сказалась газета «Тарджуман», которая послужила для него, находящегося под влиянием трудов Ш.Марджани и других просветителей, неким мостиком к проповедуемым ал-Афгани идеям.

Что же касается Джамаладдина ал-Афгани (1839-1897), то воздействие его взглядов на Р.Фахретдинова было действительно огромным, и оно прослеживается во всем его творчестве. Встреча с ал-Афгани в Петербурге, куда Фахретдинов ездил по приглаше-

нию петербургского ахунда в 1888 г., оказала на него сильное влияние. Риза Фахретдинов, рассказывая о Марджани в сборнике, посвященном 100-летию со дня его рождения, сожалел, что ему не удалось поговорить и учиться у шейха Шигабутдина Марджани, но зато благодарил Аллаха, потому что удостоился долгой беседы с шейхом ал-Афгани, который, по заявлению Ризы Фахретдинова, открыл ему глаза на многие истины²⁶⁰.

Весьма вероятно, что в лице Фахретдинова Джамаладдин ал-Афгани нашел не только заинтересованного слушателя, но и интересного собеседника, так как продержал у себя 29-летнего имама-хатыба и мударриса целый день. По словам Фахретдинова, из уст шейха Джамаладдина он услышал то, что «никогда в своей жизни не слышал, и наслаждался этим». Скорее всего, собеседник молодого Ризы излагал перед ним свою концепцию будущего мусульманского мира и свое видение средств и путей его возрождения, места и роли ислама в этом процессе. Фахретдинов приводит слова шейха о том, что «ислам подтвердил свою истинность во всем мире. Безбожие Европы – лишь мост между христианством и исламом, на этом мосту (европейцы) не смогут долго находиться, перейдут сюда, к нам (в ислам)»²⁶¹.

После возвращения в Уфу молодой Риза, под впечатлением встречи с ал-Афгани, устраивает себе экзамен и приходит к выводу, что у него «нет богатства в смысле «знания и добродетели», а его «слава в сельском медресе была ложной славой» и т. д. «Тогда я понял истинность слов, услышанных мной от шейха Джамаладдина, – писал Фахретдинов, – узнал смысл слов, которые я хранил в душе, приступил к самостоятельным занятиям наукой. Слава Аллаху, Господу миров, я упорядочил свои убеждения, начиная с азбуки, перепроверил все свои действия вроде молитвы и поста, изучил составленные в различных толках, особенно по хадисоведению, книги, занялся периодикой и

²⁶⁰ Это было сказано по поводу неудавшейся встречи с Марджани в 1886 году, когда к тому приехал дагестанец Абдальятиф ибн Мухаммад.

²⁶¹ Баишев Ф.Н. Общественно-политические и нравственно-этические взгляды Р.Фахретдинова. Уфа: Китап. 1996. С.48; со ссылкой на Научный архив Уфимского научн. центра РАН: – Фонд 7. Оп. 1. Д.17 (старый акт). – Л.32.

вновь изданными произведениями. Подписался на арабские и турецкие газеты и сборники, издаваемые в Турции, Болгарии, ... Египте, Америке и Европе. Благодарение Аллаху Всевышнему, мои стремления не пропали даром, не оказались тщетными, хотя и не смог достичь требуемого совершенства, кое-какие знания я приобрел»²⁶². Это весьма откровенное признание со стороны Ризы Фахретдинова говорит о глобальном изменении в его мировоззрении. Вероятно, что будущий ахунд и муфтий из «плоскости» таклида перешел в «плоскость» иджитхада с точки зрения мышления, поэтому он и перепроверил свои убеждения и религиозную практику. Заметим, что именно после 1888 года он начинает более активно писать и издавать свои труды²⁶³.

Основные религиозно-просветительские труды Р. Фахретдинова и их проблематика

Из изданных в дореволюционное время философско-теологических работ Фахретдинова особо выделяется «Дини вә иҗтимагый мәсьәләләр» («Религиозные и общественные проблемы», Оренбург, 1914). Целью работы было показать пути приобщения к чистой, истинной вере. В ней рассматриваются основы исламского вероучения, вопросы фикха, устанавливаются условия иджитхада, дается оценка имеющимся комментариям к Корану.

Также в Оренбурге был издан его комментарий к избранным хадисам Пророка «Джавамигуль-кәлим шәрхе». В нем автор предлагает свою теоретическую методологию реформаторства в исламе и пишет об «открытии дверей» иджитхада, о необходимости соответствия религии современной действительности и знанию. На страницах комментария татарский мыслитель выступал за очищение ислама от позднейших наслоений, творческое толкование Корана и сунны, доказывал, что ислам времен Пророка и праведных халифов не только не противоречит современной действительности, а нао-

²⁶² Баишев Ф.Н. Общественно-политические ... – С.49; со ссылкой на Научный архив Уфимского науч. центра РАН: – Фонд 7. Оп. 1. Д.12 (новый акт). – Л.110-110 об.

²⁶³ В 1887 году вышел в свет его первый труд, учебник по морфологии. В 1888 году были изданы две новые книги. Далее, вплоть до его смерти было издано более 140 трудов.

борот, предполагает необходимость толкования догматов религии в соответствии со знанием Нового времени. В этом, как и в других взглядах, видится его следование идеям египетского реформатора Мухаммада Абдо.

Крупнейшим из произведений Р.Фахретдинова по праву считается его многотомная биобиблиографическая работа «Асар» («Следы» или «Памятники»). Два тома этого труда были изданы в 15-ти книгах с 1900 по 1908 г. в Оренбурге, за исключением 1-й части 1-го тома, опубликованного в 1900 г. в Казани. Эта работа построена по принятому на мусульманском Востоке принципу описания жизнедеятельности людей по датам их смерти и включает в себя биографии около 1200 богословов, поэтов, писателей, общественных деятелей, крупных предпринимателей-меценатов Поволжья и Приуралья, сыгравших заметную роль в духовной жизни мусульманского населения края. Кроме изданных до Октябрьской революции двух томов имеются 3-й и 4-й (написанные уже в советское время) рукописные тома. Исследователи справедливо называют «Асар» достойным продолжением энциклопедического труда Ш.Марджани «Вафиййат ал-асляф» («Подробное о предшественниках»).

Важное место в творчестве татарского ученого занимал и журнал «Шура». Тематические и хронологические рамки журнала были чрезвычайно широки. Одну из самых интересных и содержательных рубрик «Знаменитые люди и великие события», которая знакомила читателей с жизнью и творчеством ученых, поэтов, писателей, государственных деятелей прошлого и современного ему периода, все годы издания «Шура» вел сам Риза Фахретдинов. Здесь Аристотель и Платон, Алишер Навои и Авиценна, халиф Муавия и хан Батый, Ибн Халдун и Ибн Фадлан, Ломоносов и Мечников, Нобель и Ротшильд, ал-Афгани и Мидхат-паша, Рене Декарт и Герберт Спенсер, Фатали Ахундов и Каюм Насыри, Марджани и Гаспринский и многие другие. В этой серии дано жизнеописание 180 выдающихся деятелей.

Благодаря публикациям в журналах «Шура» и других периодических изданиях, татарская читающая публика знакомилась с философскими идеями таких мыслителей Европы нового времени, как

Ф.Бэкон, Ж-Ж. Руссо, Г.Лейбниц, Б.Спиноза и др. В этих публикациях проявилась одна из таких особенностей западноевропейской философии XVII—XVIII вв., отличающих ее от средневековой философии, как антисхоластическая направленность и стремление вырваться из объятий религии.

Следует сказать, что материалы этой серии служили не только цели ознакомления читателей с историей, расширения их кругозора, пробуждения у них интереса к просвещению, занятиям наукой. Они также способствовали достижению одной из главных задач, поставленной Р.Фахретдиновым и его единомышленниками, сторонниками просветительства, джадидизма и реформ в крае, – пробудить в человеке веру в свои способности, поверить в возможность достижения великих целей, опираясь на свои силы.

Много места отдавалось в журнале под историко-этнографические, научно-популярные, философские статьи, материалы о новейших достижениях техники, медицины, археологии. Имелись в нем также и разделы, посвященные сатире и юмору, путевым заметкам. Время от времени редакция устраивала широкие дискуссии по самым различным проблемам, например по истории и этногенезу татар, башкир и других народов Поволжья и Приуралья, национальному языку и т. д.

Большое место в журнале занимала теологическая тематика, относящаяся к шариату, сунне, фикху, в том числе вопросам, связанным с переводом Корана на татарский язык, ведением богослужения на родном языке, отношением к банковскому проценту и т. д. Авторы статей старались использовать новый печатный орган в целях пропаганды идеалистической религиозной философии, стремясь убедить читателей в том, что ислам вполне совместим с наукой.

Не стоял журнал «Шура» в стороне и от политической тематики. На его страницах печатались материалы, касающиеся деятельности Думы, обсуждались события, связанные с движением младотурок в Османской империи, вопросы конституционного правления и т. д. В любом случае многое, о чем говорилось в журнале, так или иначе сводилось к проблемам политическим. Это и защита новометодной

школы и джадидизма в целом, проблема эмансипации не только мусульманки, но и демократические права личности вообще. Многие вопросы религиозных дискуссий также имели политическую окраску (проблема халифата, панисламизма и пр.).

Значительное место в журнале занимают статьи на исторические темы, многие из которых принадлежат перу самого редактора. В них красной нитью проходит желание Р.Фахретдинова привить народу чувство единства, восприятие им своего этнонационального и религиозного достоинства, идеи самобытности «северотюркской» («шималь төреклэре») нации. Часты его экскурсы в историю Булгарского государства, призывы к возрождению былой славы отцов и дедов. Он доказывал своим современникам, что «северные тюрки», к которым относил татар, башкир, чувашей и мишарей, имели блистательную историю и ни в чем их потомки не уступают другим нациям и народам, но в силу ряда причин живут отсталой и угнетенной жизнью.

Журнал «Шура» с его поистине энциклопедическим охватом общественных и культурных проблем своего времени сыграл выдающуюся роль в духовной жизни башкир, татар, казахов и других тюркских народов России. Он представляет собой исключительно важное явление в истории культуры народов Волго-Уральского региона.

Реформаторско-просветительские взгляды Р.Фахретдинова

Реформаторско-просветительские взгляды татарского мыслителя являются логическим продолжением идей ранее упомянутых выдающихся личностей, которые оказали на него сильное влияние. Для Р.Фахретдинова главным в просветительской деятельности являлись пропаганда научных знаний, современных наук, внимание к проблемам истории татарского народа, его культуре и философии, реформа мусульманского образования. Значительное место в своем творчестве он уделял проблемам воспитания личности, морали, эстетическим вопросам, что подтверждает гуманистическо-просветительский характер его взглядов.

Все его произведения пронизывает непрерывной нитью религия. Религиозность взглядов Р.Фахретдинова несомненна, но она не воинственна и не имеет агрессивной антинаучной тенденции. Религиозный аспект у него не был каким-то побочным придатком, «уступкой Богу», «соглашением с существованием Бога» и т. д., как это обычно утверждалось, а является одной из главных, если не определяющих составных частей его мировоззрения.

Взгляды Р.Фахретдинова о богословско-правовых школах в исламе свидетельствуют о его приверженности ханафитскому мазхабу, но он не был нетерпимым к взглядам других богословов. Он осуждал фанатизм в этой и других сферах. Судя по его сочинениям, можно утверждать, что он симпатизировал некоторым салафитским воззрениям. Это связано с его высокой оценкой Ибн Таймийи, основоположника салафизма, осуждением некоторых традиций «народного» ислама. С другой стороны, он неплохо отзывался о том суфизме, о котором говорил ал-Газали, отмечал выдающийся вклад таких ученых ислама в арабо-мусульманскую философию, как Ибн Араби и Ибн Рушд. С позиций шариата он по-новому рассматривал некоторые формальные и внешние проявления ислама, например ношение бороды и определенных видов одежды, что делает его взгляды похожими на идеи представителей исламского модернизма.

Ал-Афгани, один из идейных учителей татарского ученого, как известно, считается основоположником такого идейно-политического движения, как панисламизм. Фахретдинов отмечал, что вслед за западными правительственными кругами и прессой и русская печать указывала на ал-Афгани как на основателя общества панисламистов, основоположника идеи панисламизма и ее распространителя в мире. Ал-Афгани обвинялся западным миром в том, что предлагал превратить ислам из убеждения в политическое оружие.

Фахретдинов подразделял панисламизм на три части. Первая – это религиозное единство, союз. Вторая – общественный (социальный) союз, под которым подразумевается взаимное идейно-духовное покровительство, взаимопомощь мусульман всей земли, защита единоверцев от гнета и притеснения других, на фоне признания всех му-

сульман членами одной семьи и братьями и с условием непричинения вреда другим (конфессиям, народам и т. д.). Третья – политический союз. Это – создание мусульманами единого государства или союза нескольких государств, составляющих духовное единство на основе взаимных политических договоров с целью защиты от господства европейцев, дабы не исчезнуть, не погибнуть и сохранить свою культуру, религию, обычаи и нравы, мысли и убеждения и различного рода традиции в целостности.

Первый тип союза – чисто религиозный, существует со времен Мухаммада. Второй, по мысли Фахретдинова, полностью не был реализован мусульманами по их собственной вине (1-я мировая война и распад Османской империи). Поэтому он возлагает всю вину за слабость и униженное, жалкое положение мусульман на них самих и утверждает, что все их беды и отсталость, угроза гибели оттого, что они не исполнили предписаний Корана и сунны. В этих двух видах панисламизма из-за отсутствия в них связи с политикой, по мнению Фахретдинова, нет никакой угрозы и вражды ни одному человеку, никакому народу, представителю ни одной религии или секты.

Фахретдинов писал, что именно с третьим понятием панисламизма связаны опасения и преувеличение его значения европейцами, так как их страшит возможное объединение мусульман всего мира, которые, собравшись силами, могут напасть на других. Просветитель считал, что ал-Афгани понимал панисламизм совершенно не в этом смысле и не стремился к подобным целям. Р.Фахретдинов указывал, что невозможно, чтобы могли объединиться в рамках одного государства 300 миллионов мусульман, имеющих разные языки, интересы, обычаи, хозяйственный уклад, экономику, науку, торговлю, которые во всем этом не достигли еще уровня независимости от других стран. Он также констатировал, что со времен праведного халифа Али среди мусульман не было политического согласия (раскол на суннитов и шиитов, возникновение секты хариджитов) и уже 13 веков исламские государства враждуют друг с другом. Таким образом, ал-Афгани понимал под панисламизмом первые две его разновидности, европейские же государства хотели бы использовать мусульман

Востока лишь как дешевую рабочую силу и в целях оправдания своей колонизаторской политики раздували угрозу панисламизма.

Р.Фахретдинову так же, как и его предшественникам, из наследия которых он черпал вдохновение, была присуща идеализация прошлого. Но она не означает, что просветитель критикует современное ему общество с позиций прошлого, призывает вернуться к нему. В условиях отсталости и колониального гнета в Волго-Уральском регионе подобная идеализация была направлена в будущее и относилась больше к сфере духовной, к сфере национального самосознания. Таким образом, подобные Фахретдинову деятели пытались разбудить в народе гордость за свое прошлое и веру в свои силы, веру в возможность возрождения. Оптимальный вариант они видели в сочетании возрожденного народного духа с задачами дальнейшего развития общества, призывали к овладению научными знаниями, к активности, целеустремленности и самостоятельности.

Мнение татарского ученого в отношении института Духовного управления мусульман, органа, порожденного государством, скорее было негативным. Неоднократное завещание Р.Фахретдинова похоронить его на мусульманском городском кладбище, а не при Духовном управлении, где находятся могилы всех муфтиев, говорит о его отношении, как и к своим предшественникам, так и к должности муфтия в условиях России. Должность муфтия в начале 20-х годов вряд ли представляла собой нечто заманчивое. Если учесть, что Фахретдинов добровольно уходил с должности кадия в 1906 г., хотя и не в лучшие, но, по крайней мере, спокойные для священнослужителя времена, и категорически отказывался от избрания его вторично кадием в мае 1917 г. на съезде мусульман России, то можно предположить, что он согласился на пост муфтия, исходя из своих твердых религиозных убеждений, сознания того, что он должен сделать все возможное в тех условиях для сохранения религии в народе, ибо это для него казалось делом жизни.

Что касается Советской власти, то, хотя Фахретдинов и примирился с ней, но до конца своей жизни не принял ее. Р.Фахретдинов вхо-

дил в предпарламент Башкирского Шура (совета) в Оренбурге, что говорит о том, что в целом Февральскую революцию он принял и приветствовал. Это соответствовало его деятельности, которую он вел до этого как просветитель, богослов-реформатор и публицист. И Октябрьскую революцию он вряд ли сразу встретил в штыки. В его дореволюционных работах мы не встретим какой-либо критики, направленной против социалистических идей. Скорее, это был неподдельный интерес к происходящему, и вначале Фахретдинов мог рассматривать переход власти в руки большевиков как закономерное развитие событий. Весьма прохладное отношение Фахретдинова к Советской власти вызвано последующими событиями, а именно развалом экономики страны, разрухой, политикой военного коммунизма, кровавой гражданской войной, крайне агрессивной антирелигиозной политики властей.

Изучая рукописи Фахретдинова, относящиеся к 20-30-м годам, нельзя не восхищаться его гражданским и личным мужеством. В них имеются моменты, за которые автору грозило как минимум тюремное заключение. Это и критика действий советских властей, ЧК и ГПУ, жалобы на отсутствие свободы печати, борьба за сохранение вероучительных школ, мечетей и т.д.²⁶⁴.

К началу 30-х годов в стране происходит окончательный отказ от проведения тактичной, уважительной политики по отношению к верующим, пересматриваются в сторону ужесточения принципы атеистического воспитания масс. В те годы Р.Фахретдинов обвинялся в контрреволюционной деятельности, хотя ни Совет улемов, ни сам мыслитель никогда не поддерживали насильственной борьбы против Советской власти, напротив, их целью было мирное сотрудничество с ней. Имея в виду притеснения в сфере конфессиональной, Фахретдинов писал, что самое тяжелое наказание для человека – муки совести, рядом с ними другие наказания ничто. Он считал, что среди всех бед самая трагическая – страдание за веру, за-

²⁶⁴ Видимо, от репрессий Р.Фахретдинова спасло то, что он не дожид до пика беззакония 1937 г., а к началу 30-х годов ему было уже за 70. Не последнюю роль могла сыграть и его широкая международная известность, власти опасались возможной негативной реакции в мусульманском мире.

прет молодежи учиться богословию, возникновение вражды между отцом и сыном, матерью и дочерью.

Ризаэтдин Фахретдинов скончался в Уфе незадолго до массовых арестов руководства ЦДУМ. Многогранное творческое наследие известного татарского общественного деятеля, богослова, историка и писателя внесло важный вклад в развитие мусульманской мысли в Волго-Уральском регионе.

Вопросы и задания к параграфу:

1. Расскажите о главных событиях в жизни Р.Фахретдинова.
2. Что повлияло на формирование взглядов татарского мыслителя?
3. Какова роль ал-Афгани в эволюции взглядов Р.Фахретдинова?
4. Перечислите основные религиозно-просветительские труды ученого.
5. О каких личностях рассказал Р.Фахретдинов в своих статьях и книгах? С какой целью он это сделал?
6. Расскажите о тематике журнала «Шура» и его роли в татарском обществе.
7. Как понимал Р.Фахретдинов идею панисламизма?
8. Расскажите об отношении этого ученого к Советской власти.
9. Дайте краткую оценку религиозным взглядам Р.Фахретдинова.

Источники и литература:

1. Баишев Ф.Н. Общественно-политические и нравственно-этические взгляды Р. Фахретдинова. Уфа: Китап, 1996. С. 44-65.
2. Байбулатова Л.Ф. «Асар» Ризы Фахреддина: источниковая основа и значение свода. Казань: ТКИ, 2006. С. 13-29.
3. Ризаэтдин бин Фахретдин. Благонравная жена. М.: Издательская группа «САД», 2004. 30 с.
4. Ризаэтдин бин Фахретдин. Гакыйдә. Казан: Иман, 1998. 16 б.
5. Ризаэтдин Фахретдин: Фәнни-биографик җыентык. Казан: Рухият, 1999. 224 б.
6. Татарские интеллектуалы: исторические портреты. Казань:

- Магариф, 2005. С.112-117.
7. Тухватуллина Л.И. Проблема человека в трудах татарских богословов: конец XIX – начало XX веков. Казань: ТКИ, 2003. С.113-117, 130-135, 152-157, 161-183.
 8. Фәхрәддинов Р. Болгар вә Казан төрекләре. Казан: Татар. кит. нәшр., 1993. 287 б.
 9. Фәхрәтдин, Ризәтдин. Жәвамигуль кәлим шәрхе. Гарәби-урис хөрүфатында беренче басма. Казан: Иман, 1995. 602 б.
 10. Шагавиев Д.А. Джамал ад-дин ал-Афгани и Ризәтдин Фәхрәтдин // Научно-практическая конференция, посвященная жизни, религиозной и творческой деятельности Ризәтдина Фәхрәтдина. Сб. статей. Казань: ДУМ РТ, 2009. С. 47-55.
 11. Юзеев А.Н. Философская мысль татарского народа. Казань: Татар. кн. изд-во, 2007. С.112-117.

§ 16. Зыяэтдин Камали: трансформация религиозного сознания мусульман

Религиозная концепция Зыяэтдина Камали была достаточно смелой для мусульманского социума начала XX века. Большинство его современников не были готовы к восприятию идей ученого, стремившегося к преодолению прежних стереотипов в восприятии ислама. Он считал, что правильное понимание различных аспектов религии поможет мусульманам прийти к построению более гармоничного социума, в котором приоритетными будут истинные ценности: добро, мир, любовь, знание, просвещение и наука. Несмотря на целое столетие, прошедшее со времени выхода в свет трудов Камали, его идеи по-прежнему способны открыть нам новые грани ислама. Читатель найдет в работах Камали ответы и на вечные вопросы, такие как свобода воли и божественное предопределение, а также сможет понять смысл отдельных особенностей мусульманской религии: к примеру, почему мусульмане стремятся прикоснуться к Черному камню во время хаджа или по какой причине предписано читать намаз пять раз в день, а не шесть и не четыре. Однако прежде чем начать рассмотрение концепсий ученого, обратимся к страницам его биографии.

Жизненный путь

Камали родился 9 декабря 1873 года в деревне Келяшево Уфимского уезда в многодетной семье бурлака Джалаладдина. Мальчика назвали Парвазетдин (*парваз фарси* – полет, а *дин араб.* – религия, вера). И несмотря на то, что много позже он, согласно традиции²⁶⁵, меняет свое имя на Зыяэтдин (*дийа' араб.* – свет, сияние, *дин араб.* – религия, вера), оба имени можно считать соответствующими его великому предназначению. Начало жизненного пути, однако, нисколько не предвещало его блистательного будущего.

²⁶⁵ Зыяэтдином он становится уже во время учебы в Египте. Среди тех, кто решает посвятить себя Знанию, существовала традиция в знак осознания своего нового предназначения менять имя на то, которое наиболее соответствует внутреннему самоощущению.

Вскоре после рождения сына Джалаладдин обосновывается в деревне и начинает заниматься сельским хозяйством. Несмотря на перемену рода деятельности, семья по-прежнему оставалась бедной, многие родившиеся братья и сестры мальчика умерли во младенчестве, а для того чтобы ходить в школу (*мактэб*), зачастую не хватало верхней одежды. Тем не менее, успехи в учебе Парвазетдина были настолько впечатляющими, что наставник посоветовал ему продолжить обучение в медресе. В 90-е годы Парвазетдин поступает в медресе Усмания (Уфа), обучение в котором для детей бедняков было бесплатным. Хайрулла Усманов (1848-1907) – основатель этого учебного заведения – стоял на умеренных джадидских позициях. Его научные интересы концентрировались в сфере синтаксиса и морфологии арабского языка. Научные изыскания учителя положительно отразились на его воспитаннике: Парвазетдин преуспел в освоении восточных языков, и особенно, в арабском. Видные купцы – попечители «Усмании» – заметили выдающиеся способности шакирда, и в 1898 году на средства, полученные через Уфимское благотворительное общество (*жамгыят-и хэйрия*), Парвазетдин отправился в Турцию. В Стамбуле он осваивал, главным образом, математические и естественные дисциплины, а позже перебрался в Каир и поступил на теологический факультет университета ал-Азхар. Он стал одним из любимых учеников выдающегося деятеля мусульманского Востока Мухаммада Абдо (1849-1905). Своего одаренного студента, принявшего с согласия учителя имя Зыяэтдин, Мухаммад Абдо хотел со временем привлечь к преподавательской работе. Для этого он собирался направить его в Париж для прохождения практического курса в Сорбонне, а затем Зыяэтдин должен был вернуться в качестве преподавателя в ал-Азхар. Однако чувство долга перед соотечественниками, которые поверили в выдающиеся способности Зыяэтдина и надеялись на то, что он послужит своими познаниями во благо родины, не позволило будущему ученому воспользоваться столь лестным предложением любимого и глубоко уважаемого учителя. В 1904 году З.Камали возвращается в Уфу. Он вновь вступает в стены родного медресе Усмания, но уже в качестве старшего преподавате-

ля и дает там уроки по Корану и философии по 8 часов в день. Камали выгодно отличался от своего окружения великолепным знанием преподаваемых предметов, а также свободным владением арабским, персидским, турецким языками и способностью изъясняться по-русски, по-немецки и по-французски.

Имея возможность сравнивать системы мусульманского образования различных стран, Камали придерживался радикальных взглядов на проблему реформ в сфере просвещения, в частности он предлагал перевести управление учебным процессом в компетенцию преподавательского состава²⁶⁶, а учащимся предоставить автономию в организации внутреннего распорядка. Кроме того, он считал необходимым наличие специально разработанных для разных ступеней образовательных программ с экзаменационным контролем и обосновывал насущную необходимость открытия медресе высшей ступени (*мадраса 'алийя*) для подготовки педагогических кадров.

На почве разногласий по проблеме реформирования системы образования в медресе между Хайруллой Усмановым и Зыяэтдином Камали возникло противостояние, закончившееся в 1906 году увольнением молодого преподавателя. При этом формальным поводом послужило обвинение в «безнравственном» поведении, заключавшемся в курении и посещении вместе с шакирдами театра.

Неприятности не сломили Зыяэтдина Камали, и в октябре того же 1906 года он сумел, преодолев все препятствия формального и финансового характера, открыть первое в России высшее мусульманское учебное заведение – медресе «Галия» при мечети 2-го прихода города Уфы. В него принимали шакирдов, окончивших начальную и среднюю ступень медресе. Курс обучения включал в себя два этапа – подготовительный (3 года) и высший (3 года), при этом велось преподавание как религиозных (толкование Корана – *тафси́р*, жизнеописание пророка Мухаммада – *си́ра*, хадисоведение, фикх, калам и др., всего 28,2% от общего объема часов учебной программы), так и светских (психология, химия, тригонометрия, история и др. 35,6%)

²⁶⁶ Традиционно функции учебного совета в медресе исполняли богатые попечители, выделявшие средства на организацию учебного процесса.

дисциплин. Особое внимание уделялось изучению языков – арабского (14,7%), тюркского (4,9%) и русского (14,1%)²⁶⁷. Уже к осени 1908 года для медресе было выстроено новое здание, которое по своим техническим характеристикам отвечало всем необходимым требованиям²⁶⁸.

Зыяэтдин Камали, возглавлявший медресе все годы его существования с 1906 по 1919 гг., создал для учащихся уникальные условия. Во-первых, он стремился к тому, чтобы преподавание религиозных предметов шло с позиций рационального постижения различных аспектов ислама. А во-вторых, в стенах медресе имелись все условия для творческого роста шакирдов: работали музыкальный и театральный кружки, издавались студенческие газеты, представители от учащихся участвовали в выработке уставов медресе. Не случайно из «Галии» вышли такие личности, как писатели Галимджан Ибрагимов, Маджит Гафури, Сайфи Кудаш, Наки Исанбет, поэт Шаехзада Бабич, композитор и музыкант Султан Габаши. При этом из 950²⁶⁹ выпускников всего 35 человек избрали сан духовного служителя и сдали соответствующий экзамен в ОМДС.

Годы руководства медресе стали наиболее плодотворными в плане творчества философа: с 1909 по 1911 гг. он издает три²⁷⁰ объемных тома «Фэлсэфэ исламийа» («Философия ислама») с приложением «Аллаһ гадэлэте» («Справедливость Аллаха»). В 1913 году выходит полемическое произведение «Дини тэдбирлэр» («Религиозные устроения»), вызвавшее ожесточенные споры ввиду смелых идей о пересмотре устоявшихся представлений об «исламской вере» – *иман*. В эти же годы он готовит книгу по философии фикха, перевод Кора-

²⁶⁷ Данные приведены по книге Т.Камалова «Зия Камали»

²⁶⁸ На сегодняшний день в здании медресе «Галия» в Уфе располагается Российский исламский университет при ЦДУМ РФ.

²⁶⁹ Данные согласно сведениям, имеющимся в энциклопедическом словаре «Ислам на Европейском Востоке». – Казань, 2004 // Р.Набиев, А.Хабутдинов Медресе «Галия». – С.198. Тафкиль Камалов, исследовавший жизнь и наследие Зыяэтдина Камали приводит цифру 1500 выпускников медресе «Галия» // Камалов Т. Зия Камали. Казань, 1997. – С. 26.

²⁷⁰ На самом деле 4 тома, однако два из них, под названием «Философия поклонения» («Фалсафаи 'ибадат») по сути представляют собой краткий (1909) и расширенный вариант (1910) одного и того же текста.

на на тюркский язык и комментарий под названием «Истинный путь Корана». Однако противодействие со стороны традиционалистских имамов в печати, жандармские обыски и даже временный арест ученого не позволили воплотиться всем его творческим замыслам.

С началом революционных преобразований в стране в 1917 году и ростом национального движения Зыяэтдин Камали активно включается в общественную и политическую деятельность, его назначают мухтасибом²⁷¹ Уфимского округа (губернии), избирают депутатом Национального собрания (Милләт Мәжлесе) и председателем Уфимского Национального управления (Милли идарә). Однако гражданская война и приход большевиков к власти положили конец начинаниям местной интеллигенции в крае. В годы гражданской войны Камали занял позицию неприсоединения к военно-политическим баталиям, хотя поначалу симпатизировал большевикам: к ним примкнули многие из выпускников его медресе, которым он вынужден был помогать в период захвата Уфы белогвардейцами. В дальнейшем он был настроен критически к идеологии и политике большевиков. Неприятие было взаимным – в 1919 году в соответствии с решениями советского правительства об отделении государства от церкви закрывается медресе «Галия».

В первые годы советской власти Камали продолжает свою религиозную и общественную деятельность и в 1923 году избирается кадием в ОМДС (ЦДУМ), где муфтием с 1922 года был Ризаэтдин Фахретдинов. В эти годы он публикует свои статьи в журнале, издаваемом при ЦДУМ «Ислам мәжәлләсе» (1924-1928), в которых раскрывает различные аспекты ислама с точки зрения вечности его положений и соответствия научных данных религиозным истинам. После смерти в 1936 году муфтия Ризаэтдина Фахретдина, являвшегося, ввиду своей известности в мусульманском мире, своеобразным щитом для членов ЦДУМ, власти выдвигают против Камали и других членов Духовно-

²⁷¹ Мухтасиб (*араб.* учитывать, проверять) – в средние века лицо, наблюдающее за порядком на базаре и соблюдением правил торговли. Среди татар после создания Оренбургского мусульманского духовного собрания этот термин приобретает иное значение. Мухтасибом становится чиновник, ответственный за соблюдение мусульманами норм шариата, исламской морали в различных сферах жизни.

го управления обвинение в создании контрреволюционной, панисламистской, повстанческой организации с целью свержения Советской власти и осуждают его на 7 лет тюремного заключения. Ученый скончался в 1942 году. Посмертная реабилитация последовала лишь в 1956 году, когда Военная коллегия Верховного Суда СССР отменила уголовное дело за отсутствием состава преступления.

Религиозная философия Зыяэтдина Камали

Эпоха модерна (первые два десятилетия XX века), на которую пришелся пик творческой активности З.Камали, ознаменовалась общему-сульманским религиозным возрождением. Еще в конце предшествующего века Мухаммад Абдо, Рашид Рида, Джамаладдин ал-Афгани так же, как и их тюрокские единомышленники обратили внимание на то, что мусульмане, несмотря на исповедание своей истинной религии, призванной вести людей к счастью, отстают от передовых наций и по уровню жизни, и по достижениям в области науки, техники, а нередко уступают и в сфере нравственности²⁷². Задумавшись о причинах всего этого и проанализировав основные положения веры по Корану и сунне, они пришли к выводу, что исповедуемая их единоверцами религия имеет мало общего с тем, что проповедовал Мухаммад. И только вернувшись к главным принципам ислама, мусульмане смогут занять достойное место среди цивилизованного человечества.

Зыяэтдин Камали в своих главных работах – 3 томах «Философии ислама» и «Религиозных устройствах» – предлагает целостную концепцию обновленного ислама, которая включает в себя переосмысление всех составных элементов религии: догматики (*'акида*), поклонения (*'ибада*), общественных взаимоотношений и нравственности (*му'амалат* и *ахлак*) и вопросов фикха²⁷³. При этом на возражения отдельных оппонентов о том, что ислам и философия несовместимы, он пишет: все пророки стремились объяснять законы этики и нрав-

²⁷² Р.Фахретдин, например, упрекал своих современников-мусульман за пассивность, невежественность, неверие в свои силы, непунктуальность, неисполнение данных обещаний и т.п.

²⁷³ К сожалению, вопросы мусульманского права (*фикх*) в работах Камали излагаются не столь системно, поскольку ученый так и не смог из-за нападков и гонений издать последнюю часть «Философии ислама» – «Философию фикха».

ственности, они передавали знания о душе, приводили логические доводы, использовали примеры, обращаясь к миру явлений природы, обучали мыслить, а все это не что иное, как философия.²⁷⁴

Догматика. Согласно матуридитскому²⁷⁵ кредо веры, ее главной характеристикой является признание языком (произнесение шахады) и убежденность в сердце. Камали не устраивает подобное формальное определение, и он предлагает свое: «*Иман* [вера, которую он приравнивает к осознанию единства – *таухид*] – это поклонение [Аллаху] от всего сердца, отстранение от всего того, что несет вред человечеству, это обладание [земным] счастьем и счастливой долей для оказания помощи людям, это высокая нравственность: гуманизм, целомудрие, терпение, верность слову, почтение к Аллаху, постоянное постижение знамений Аллаха, приводящее к достоверному знанию, это защита веры при помощи сил души и своего имущества и жертвование собой на пути религии Аллаха»²⁷⁶. Подобное определение представляется ученому более живым и «несущим свет понимания». В соответствии с определением веры человека Камали предлагает и свое толкование понятия «мусульманин». Если согласно ханафитско-матуридитскому кредо мусульманин – это и есть тот, кто признал сердцем и выразил свое убеждение языком, то по Камали, мусульманин – «это человек, живущий в состоянии всеобщего братства, обладающий прекрасным нравом, достоинством, жертвенностью, могуществом, он непременно является благодетелем и преумножателем счастья для всех людей, его отличают святость, он блюстителем чести и достоинства, податель милосердия и чистый человек Аллаха».

Определив сущностные характеристики категорий вера (*иман*) и мусульманин (*муслим*), обратимся к новому прочтению Зыяэтдином Камали мусульманских догматов (*акида*). Как известно, основные мусульманские догматы насчитывают шесть пунктов: вера в Аллаха и Его атрибуты, вера в Его ангелов, в Его Писания, в Его пророков, в

²⁷⁴ Камали З. Фэлсэфэ исламиядэн 4 кисәк: Фэлсэфә-и гыйбәдәт. Өфе, 1910. 214 б.

²⁷⁵ Матуридизм – течение в каламе, названное в честь его эпонима Мансура ал-Матуриди (870-944). Об особенностях этого направления см. § 2.

²⁷⁶ Камали З. Дини тәдбирләр. Өфе, 1913. –10 б.

предопределение, с его добром и злом, и вера в Судный день. З.Камали предлагает следующую версию: «Существует Аллах, Создатель этого мира, Всевышний Аллах лишь один, Он вечен, бесконечен, бессмертен, у него нет начала и нет конца, Он превыше всех миров, Он является безгранично великой Истиной, Он обладает всеми вечными и бесконечными совершенствами. Люди должны благодарить одного лишь Аллаха, люди свободны в своих деяниях, вера и неверие избираются людьми по их собственной воле. Все книги, ниспосланные Всевышним Аллахом, являются истинными, все посланники, пророки признаются истинными. Почтенный Коран, ниспосланный Всевышним Аллахом, является божественным сводом законов, Мухаммад, да благословит его Аллах и приветствует, является самым последним истинным пророком. Этот мир предназначен для обретения совершенства, благодаря которому достигается вечное счастье; этот мир конечен во времени, после этого наступит иная, новая жизнь; для тех, кто совершал добро – хорошее воздаяние, те, кто творил злое, – получают тяжкое возмездие; каждый, кто верует в единого Всевышнего Аллаха или ищет Его, сможет достичь вечного счастья. Вот таковыми представляются вкратце столпы веры в исламской религии»²⁷⁷. З.Камали пишет, что как бы ни развивались науки, данная *'акида* всегда будет оставаться истинной.

На страницах своих работ он подробно останавливается на наиболее существенных вопросах, возникающих в связи с пониманием веры и ее догматов.

Аллах и Его атрибуты. Очевидно, что самым сложным представляется проблема постижения Аллаха. По мнению Камали, сущность Аллаха – это одна из двух²⁷⁸ неподвластных разуму тем: «Лишь сущность и истина Всевышнего Аллаха выше сферы разума. Ни один разум не способен с определенностью и окончательно познать сущность (*зат*) Всевышнего Аллаха, Его истину... Ибо пути и средства постижения этого разумом закрыты»²⁷⁹. Однако это вовсе не озна-

²⁷⁷ Камали З. Фэлсэфэ игътикадия. Фэлсэфэ исламиядэн 1 кис. — 109–110 бб.

²⁷⁸ Второй темой, неподвластной человеческому разумению, является состояния после смерти. Речь об этом пойдет чуть ниже.

²⁷⁹ Камали З. Фэлсэфэ игътикадия. Фэлсэфэ исламиядэн 1 кис. – Офе, 1910. – 107 б.

чает, что человеку не следует обращаться к исследованию этих вопросов. Речь идет лишь о невозможности окончательного познания, о бесконечности данного процесса. З.Камали отвергает мнение богословов, считавших, что об Аллахе необходимо говорить лишь в терминологии Корана. Философ отрицает значимость божественных атрибутов в качестве ценного источника познания Аллаха. Он сравнивает попытки постичь сущность Бога таким образом с «деятельностью человека, стремящегося измерить глубину моря с помощью рукоятки от топора, ибо ни одно из имен не будет отражать божественной сути, так как ни один язык не в состоянии передать совершенство Аллаха»²⁸⁰.

Исходной точкой для философа является заявление о том, что Аллах – это «Ничто мира»²⁸¹ или, иначе говоря, материально никак в мире не представлен. Посредством энергии Аллах своей мощью охватывает весь мир, воздействуя на него и изменяя²⁸², представление об Аллахе как об энергии для З.Камали является определяющим. Имеются и другие аналогии, которые философ использует для объяснения необъяснимого:

1. Аллах – это свет. Однако не в значении зримого луча солнца или луны, а скорее свет разума, пронизывающий всю Вселенную.

2. Дух Вселенной. Если у человека есть тело и есть душа, которая управляет телом, то в данном случае Вселенная выступает в роли тела, а Аллах в роли души, определяющей вселенские процессы.

3. Зеркало. Аллах столь же неизменен, как неизменно само зеркало, хотя в нем непрерывной чередой отражаются сотни тысяч картин, судеб и сюжетов.

4. Законы природы – вечные и неизменные, как сам Аллах.

²⁸⁰ Там же, с 300.

²⁸¹ Концепция Бога как «Ничто мира» представлена в мистической философии Николая Кузанского. Одним из следствий этого понимания является представление о Боге как о вселенском законе, определяющем мировые процессы. Бог действительно присутствует в мире, но лишь в виде этого закона, пронизывающего все существование. Подробнее об этом в статье А.В. Смирнова «Философия Николая Кузанского и Ибна Араби: Два способа рационализации мистицизма» // Бог, человек, общество в традиционных культурах Востока. М.: Наука, 1993. сс. 156-175.

²⁸² Камали З. Фалсафэ игътикадия. Фалсафэ исламиядэн 1 кис. – Эфе, 1910. – 316 б.

По мнению З.Камали, представление об Аллахе как энергии, охватывающей весь мир, находится в полном согласии с научным знанием, и в будущем, с развитием науки, образованное человечество обнаружит еще большую глубину коранических аятов, свидетельствующих о Божестве.

Одной из самых дискутируемых и неоднозначных концепций, сформировавшихся на основе Корана, являлось пантеистическое объяснение сущности Аллаха, которое развивали многие арабо-мусульманские философы средневековья²⁸³, вдохновляясь следующими аятами: **«А когда спросят тебя рабы Мои обо Мне, то ведай Я – близок, отвечаю призыву зовущего, когда он позовет Меня»**²⁸⁴, **«Мы ближе к нему [человеку], чем его шейная артерия»**²⁸⁵, **«Куда бы вы ни обратились, там лик Аллаха»**²⁸⁶. Если философские направления мусульманской мысли отстаивали пантеистическую концепцию Аллаха, то ортодоксальной теологии был присущ последовательный теизм, выражавшийся в том, что Бог и мир принципиально различны, и что Бог несравнимо превосходит тварный мир и никоим образом не контактирует с ним. Точка зрения З.Камали на этот вопрос достаточно противоречива и двойственна. С одной стороны, его попытки объяснить взаимоотношения Бога и мира пронизаны пантеизмом: «Всевышний Аллах объемлет всю Вселенную своей сущностью. Он бесконечно громаден и велик. Он является всеобщей, всепобеждающей силой, держащей всю всеохватную Вселенную»²⁸⁷. С другой стороны, он, критикуя представителей пантеистической ориентации, пишет: «...Господь Бог является совершенно отдельным от природы и Вселенной. Он является абсолютным властелином, который со стороны

²⁸³ Это равно относится к мутакаллимам, к представителям восточного перипатетизма и к суфиям (Ibragim T., Sagadeev A. Classical Islamic Philosophy. – Moscow: Progress Publishers, 1990. – 351 p). Кроме того, одна из наиболее философски разработанных пантеистических концепций (*вахдат ал-вуджуд*) принадлежит Ибн Араби. Подробнее об этом в работе А.В. Смирнова «Великий шейх суфизма: опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби». М.: Наука, 1993. – С. 326.

²⁸⁴ Коран (2:182/186).

²⁸⁵ Коран (50:15/16).

²⁸⁶ Коран (2:109/115).

²⁸⁷ Камали З. Фэлсэфэ игътикадия. Фэлсэфэ исламиядэн 1 кис. 299 б.

или извне управляет и распоряжается Вселенной»²⁸⁸. Видимо пантеистический тезис о присутствии Аллаха в мире пугал З.Камали потенциальной возможностью обожествления объектов тварного мира, поэтому он столь определенно высказывается против. Между тем данное противоречие может быть снято, если отрешиться от категорий пространства и времени в отношении Аллаха. В этом случае Аллах действительно присутствует в мире, но не локализуется где-то в определенном месте вне мира, а находится везде и одновременно нигде.

Пророки и писания. Следующие пункты догматики – о пророках и их посланиях – также находят у Камали свое прочтение. Он сам преподавал студентам курс истории религий (*тарих адйан*), цитируя при этом Библию по оригиналу, что не было присуще исламской традиции, обращавшейся за сведениями по предшествующим Мухаммаду пророкам либо к тексту Корана, либо к апокрифическим²⁸⁹ преданиям. Как известно, наиболее существенным отличием в описании пророков по Библии и по Корану является то, что в Коран не вошли эпизоды о пророках, где они описываются как обыкновенные люди, подверженные земным грехам²⁹⁰. Подобный реалистичный подход к источникам позволил Камали прийти к следующему выводу: несмотря на признание истинности всех пророков и их писаний, религии в исторической перспективе имеют тенденцию к развитию в соответствии с развитием человеческого сообщества. Несмотря на то, что основа послания всех пророков едина – это единобожие, законы, создаваемые пророками, различны. В качестве примера он приводит библейское установление равноценного возмездия за преступление: зуб за зуб, глаз за глаз, смерть за убийство. В свою очередь ислам, как более позднее законоуложение, предполагает целый спектр решения данной проблемы: от равноценного возмездия и денежной выплаты «за кровь» до прощения преступника. Или, другой пример,

²⁸⁸ Там же, С. 310.

²⁸⁹ Апокрифы – библейские предания, не вошедшие в синодальный текст Библии по причинам либо идеологического характера, либо ввиду имеющихся сомнений в их подлинности (аутентичности).

²⁹⁰ Например, как пророк и царь Давид отправил своего соперника – мужа Вирсавии, в которую был влюблен, на верную смерть и др.

законы войны, которые присущи были временам библейских царей, когда предписывалось убивать всех, кроме незамужних девушек: во Второзаконии в 20-21 параграфах Моисей приказал не щадить всех пленных мужчин, детей мужского пола и замужних женщин, а дома спалить дотла. Если сравнить это с кораническими предписаниями предпочтения мира войне: **«А если они склонятся к миру, то склонись и ты к нему и полагайся на Аллаха»**²⁹¹ или с поведением Мухаммада, когда во время вхождения в Мекку в 630 году он простил почти всех своих мекканских противников, то становится ясно, что ислам относится к врагам намного гуманнее. Таким образом, религии развиваются в соответствии с человеческим прогрессом.

Более того, и сам ислам, согласно Камали, также содержит в себе этот принцип развития: так, в Мекке большей частью ниспосылались суры мировоззренческого характера, а в Медине – практические социальные установления, что соответствует ступеням развития человека: сначала он проходит через стадию обучения, образования (мекканский период), а затем применяет эти знания на практике (мединский).

Ряд мусульманских ученых, столкнувшись с различными предписаниями относительно одних и тех же вопросов в Коране, пришли к выводу о том, что Священная книга имеет отменяющие и отмененные аяты (*ан-насих ва-л-мансукх*)²⁹². Камали не соглашался с подобной трактовкой отмены (*насих*), предлагая вместо нее свою версию использования данного термина. Он считает, что *насих* – это закон жизни, и интерпретирует его в духе Гераклита, как ежесекундные изменения, происходящие в мире, в котором метаморфозы случаются каждое мгновение. Соответственно, мыслитель делает вывод о том, что если мир постоянно изменяется, то любая длительная фиксация представлений об этом мире является тормозом и препятствием для динамического развития человеческого сообщества.

Здесь необходимо сделать уточнение о том, что имеются неизмен-

²⁹¹ Коран (8:63/61).

²⁹² Например, Джалал ад-Дин ас-Суйути насчитал 40 таких мест, в их числе можно назвать аят (2:179/181), отмененный аятом (2:181/85) или аят (2:241/240), отмененный аятом (2:234).

ные законы Аллаха и существует мир, который развивается согласно этим законам. Религии сообщают людям как сами законы, так и решения, которые были сделаны на основании этих законов. Сами законы Аллаха вечны, и они составляют сущность всех богооткровенных религий (*дин*), а решения, принятые на основе этих законов, составляют религиозные кодексы (*шариат*), сущностью которых является постоянно развитие.

В самом же Коране нет ни одного примера *насха*, поскольку разные решения одних и тех же вопросов говорят лишь о том, что каждая ситуация уникальна и решение для каждого случая, с учетом всех деталей и обстоятельств дела, не может быть одинаковым. Для иллюстрации его подхода возьмем аяты суры «ал-Бакара», которые, по версии ас-Суйути, представляют собой образец отмененных и отменяющих аятов. Так, в аяте 180/184 речь идет о том, что пост можно заменить: **«выкуп накормлением бедняка»**, далее в аяте 181/185 говорится уже об обязательности поста **«пусть проводит его в посту»**. Зыяэтдин Камали считает, что в этой, на первый взгляд, двойственности заложен глубокий смысл: история ниспослания повествует, что первое предписание было сделано ранее по времени, когда мусульмане не были еще крепки в вере, а второе – когда сподвижники пророка привыкли к комплексу исламских норм. Поэтому и ныне, считает Камали, если кто-то принимает ислам, для облегчения его вхождения в новую религию не следует сразу возлагать на него всех необходимых обязанностей, поначалу ему надо объяснить сущность единобожия, позже, когда вера более основательно войдет в его сердце, пост следует считать предписанием, оставленным на его усмотрение (*фард ихтийарий*), а затем, по прошествии времени, неопит будет руководствоваться последним предписанием об обязательности поста.

Акцентируя внимание на различных уникальных особенностях Корана, Зыяэтдин Камали обосновывает тезис о том, что Мухаммад, благодаря Священному писанию мусульман, является последним пророком, посланным ко всему человечеству. При этом он оригинально комментирует причины избрания именно арабов в качестве

восприемников последней религии. Ученый считает, что они обладали целым комплексом необходимых для этого свойств как нация смышленная, восприимчивая, способная, трудолюбивая, терпеливая, стойкая, смелая, у которых слово не расходится с делом. Арабы на тот момент времени были политически независимы и, соответственно, свободны в своих помыслах и деяниях. Их умы не раздирали противоречивые учения философских течений, они не имели собственной системы образования, высокой культуры и знаний, иначе говоря, являлись чистыми в интеллектуальном отношении. Вместе с тем арабы были литературно одарены, красноречивы, проявляли любовь к религии и испытывали в ней потребность. Особенности арабского языка также повлияли на избрание этого народа проводниками истины, ибо арабский являлся одним из основных на Востоке наречий, представляя собой язык международного общения, которому присущи точность, семантическая развитость, цветистость риторики и способность к передаче красочных образов.

Ангелы. При внимательном рассмотрении приведенного выше варианта исламской догматики Камали обнаруживается, что он пропустил пункт о вере в ангелов. Однако в другом своем сочинении «Религиозные устроения» Камали предлагает расширенное толкование представлений о существовании ангелов, в котором последние – не столько привычные религиозному сознанию светоносные существа с крыльями, сколько невидимые энергии, которые, как лучи, пронизывают пространство и, несомненно, выполняют некую, не познанную пока наукой, роль. При этом Камали считает, что ангелы превосходят по степени человека, будучи безгрешными исполнителями повелений Всевышнего.

Вера в загробное воздаяние. Из традиционных догматов ислама можно сделать вывод о том, что по итогам Судного дня некоторые души будут осуждены на пребывание в аду, а другие, преимущественно праведники, попадут в рай. Философ избегает на страницах своего сочинения тем, касающихся ада ирая, полагая, что лишь два момента в религии находятся выше сферы разума: «Ни один разум не способен с определенностью и окончательно познать сущность

(зат) Всевышнего Аллаха, Его истину. Также за пределы разумного постижения выходят состояния в потустороннем мире, истинность и облик присущих ему состояний счастья или несчастья. Ибо пути и средства постижения этого разумом закрыты»²⁹³. Поэтому в отличие от традиционалистов, зачастую увлекавшихся живописанием картин ада и весьма преуспевавших в красочной передаче леденящих кровь образов и ужасов адских мук, философ просто ограничивается тем, что говорит о хорошем воздаянии и вечном счастье для тех, кто творил добро, и тяжком возмездии для тех, кто сеял вокруг себя зло.

Вера в предопределение с его добром и злом. З.Камали весьма своеобразно интерпретирует мусульманский догмат о предопределении. Так, согласно общепринятому мнению, исламской религии в целом присущ фатализм, что якобы зафиксировано в самой исламской акиде в виде пункта о вере «в предопределение с его добром и злом». З.Камали предлагает новое прочтение данного правила, позволяющее вполне логично обосновать принцип свободы воли. Он пишет, что почти каждый век мусульмане заново задаются вопросом: как совместить то предание, что Аллах все, что есть, и все, что будет, записал на Вечной Скрижали и «чернила уже высохли», с тем, что, несмотря на это, человек обязан отвечать за свои дела перед Всевышним? З.Камали очень образно сравнивает это противоречие с тем, как если бы некто, приготовив ядовитый отвар, дал выпить его человеку. После того как тот осушил чашу, этот некто стал бы кричать: «Зачем выпил? Не пей!». Подобным образом философ утрирует абсурдность ситуации, дабы опровергнуть идеи фатализма, столь присущие религиозным представлениям своего времени. Высказывание об уже высохших чернилах на Вечной Скрижали философ толкует весьма оригинально. Он утверждает, что на ней записана вовсе не судьба человека: «...на Священной Скрижали отображен лишь вечный Божественный Закон, гласящий, что человек волен выбирать между своей верой и безверием, счастьем и бедой, добром и злом и получить за

²⁹³ Камали З. Фэлсэфэ игътикадия. Фэлсэфэ исламидән 1 кис. 107 б.

этот выбор то, что он благодаря ему сам заслужил»²⁹⁴. То есть, вера в предопределение с его добром и злом означает всего лишь предопределенность того, что, совершая выбор, человек предопределяет результат. Данное положение напоминает рассказ о пророке, которого Али попросил объяснить тезис о существовании предопределения. На этот вопрос пророк предложил Али поднять одну ногу. Когда Али поднял правую ногу, пророк попросил его: «А теперь подними левую ногу», – чего будущий халиф совершить, стоя на одной ноге и не опустив правую, уже не смог. Смысл истории состоял в том, что, сделав один выбор, человек предопределяет последующий ход развития ситуации, который изменить уже не в силах.

Таким образом, свобода человека ограничена законами мироздания. Однако, в отличие от других существ, человек достаточно свободен в рамках определенной заданности, познать которую он может благодаря заложенным в него Богом способностям и посылаемым Им же религиям. В этой связи возникает вопрос: если в мире правят неизменные законы, то может ли Бог произвольно менять свои установления? То есть, если понятно, что человек свободен лишь относительно, то насколько абсолютно свободен Бог?

З.Камали считает, что свобода Бога – это свобода высшего порядка. Все, что имеет тенденцию к изменению, не свободно, как мир или как человек, который не властен в выборе момента своего рождения или смерти, старости или молодости. Бог, полностью лишенный телесности, вечен, беспределен и неизменен в своем совершенстве, поэтому Он обладает полной свободой, постичь сущность которой человек сможет только после того, как еще больше расширит горизонт своих знаний. Человек, согласно З.Камали, тоже имеет отдаленный опыт подобной свободы, которая возможна лишь в свободе духа: «только душа, эта неизменная человеческая истина, подлинно свободна и не связана ничем. А коль так, то настоящая свобода, свобода выбора и воли, не подвержены действиям внешних объектов и потому они сводимы к сущности и истине, которые не знают никаких изменений».

²⁹⁴ Там же, с. 318.

Данный пункт включает в себя проблему теодицеи или объяснение наличия в мире зла. Этой теме философ посвятил приложение к первому тому «Философии ислама» – «Справедливость Аллаха». Если христианская и мусульманская традиции в целом решали вопросы теодицеи в перспективе загробного существования, то З.Камали исходит из идеи, согласно которой в мире вообще не существует зла. Если люди сталкиваются с фрагментами бытия, не устраивающими их по тем или иным параметрам, то это лишь в силу того, что знание людей ограничено, поскольку зло, согласно З.Камали, проявляется в двух случаях. Во-первых, если нарушаются законы этого мира, что влечет за собой возникновение ограничивающего эти нарушения охранительного механизма в виде неблагоприятных обстоятельств. Знание законов, действующих в мире, которым учат религии, следование им, осознанное и бдительное существование имеет следствием благоприятную, лишенную сильных потрясений и страданий жизнь. И второй случай – это неблагоприятные обстоятельства, причины которых не кроются в нарушениях законов мироздания. З.Камали считает, что люди не в силах окинуть взором всю картину бытия. Если это было бы возможно, то они заметили бы, что все имеет свою скрытую благоприятную сторону, как он пишет, что иногда бывает, небольшое пятно на одежде становится причиной стирки всего одеяния, так отдельные неприятности и кажущиеся неблагоприятными обстоятельства могут послужить великому благу. Таким образом, зло – это либо наказание за нарушение людьми вселенских законов, либо скрытое благо, милость Всевышнего.

Философия поклонения (‘ибада). Этой проблеме философ уделяет два тома²⁹⁵ своей фундаментальной работы «Фэлсэфэ исламия» («Философия ислама»). З.Камали дает следующее определение поклонению: «Это мольба и томление духа, от всего сердца обращенные к той бескрайней, всеобъемлющей и всепобеждающей силе, не имеющей ни начала, ни конца, не постигаемой чувствами, в понимании которой бессилен разум и перед которой мыслительные спо-

²⁹⁵ В 1909 году З.Камаали издает краткий 142-х страничный вариант книги «Фэлсэфэ-и гыйбадэт», а в 1910 уже более полную 216-ти страничную версию.

собности человека признают свое полное поражение»²⁹⁶. Стремление к поклонению внутренне заложено в человеке так же, как внутренне присуще человеку с чистой душой выражать благодарность за оказанные ему благодеяния. При этом человек может совершать поклонение двумя способами:

1. Мыслью;
2. Совместным актом тела и души, а также имуществом.

Первое представляет собой размышление над величием Господа, сотворившего столь удивительный мир и подарившего его человеку. Камали считает его высшим поклонением и считает, что роль первого будет возрастать с течением времени, поскольку именно эта тема занимает ведущее место в Коране, повсеместно призывающем размышлять над физическими и духовными законами Вселенной. Второй вид поклонения – это поклонение телом, душой и имуществом. Поскольку душа и тело тесно связаны, то воздействие на одно непременно оказывает влияние на другое, приводя в результате к главной цели поклонения – очищению души.

Камали подробно рассматривает различные виды поклонения: молитву – *намаз*, пост – *руза*, пожертвование – *закат*, паломничество – *хадж*. К примеру, философии намаза (вместе с объяснением необходимого при этом очищения – *тахара*, всех деталей призыва к молитве – *азан*, элементов самого намаза, пятничной молитвы, молитв при бракосочетании, именнаяречении, религиозных празднествах) он уделяет 120 страниц текста. В рамках короткого параграфа учебника чрезвычайно сложно изложить то множество смыслов, о которых пишет ученый, поэтому приходится отсылать желающих к тексту самого Камали, а здесь коснуться лишь наиболее существенных и оригинальных идей ученого относительно мудрости религиозных ритуалов. При этом сам Камали пишет, что все его соображения – это лишь капля в океане смыслов, заложенных Аллахом в актах мусульманского поклонения.

Намаз является универсальным средством для достижения душевного здоровья и покоя, он излечивает от высокомерия, учит терпе-

²⁹⁶ Камали З. Гыйбэдэт-е исламия. – 4 б.

нию, способствует освобождению от страхов и иллюзорных проблем. Коллективно совершаемая молитва способствует возникновению братства и равенства между людьми, она приучает проявлять интерес к нуждам и делам ближних, общение столь разных по своему уровню людей способствует развитию общей культуры, приучает к чистоте, ведет к отдохновению тела благодаря смене занятий, и тем самым укрепляет здоровье.

Камали не обходит вниманием и факт пятикратности ритуальной молитвы. Он объясняет ее символикой жизненных циклов человеческого существования: рождение с ростом, расцвет, зрелость, старость и исчезновение. Время намаза, приуроченное к расположению солнца на небосклоне, ассоциируется с проходящими годами и десятилетиями в жизни человека, что олицетворяет еще один смысл – как движутся небесные светила, подчиняясь велению Аллаха, так и люди должны с благодарностью принимать течение своей жизни. При этом установление запрета ислама на совершение молитвы в момент захода или восхода солнца объясняется в «Философии поклонения» тем, что Мухаммад, тем самым, стремился не допустить возвращения язычества, представители которого нередко связывали поклонение с ритуальными актами в отношении дневного светила.

Мудрость сакрального налога (*закат*), с точки зрения социальной философии, очевидна, но Камали обращает внимание также и на скрытое значение этого акта поклонения. Поскольку ежегодная выплата одной сороковой части движимого имущества является обязательной лишь в том случае, если мусульманин сам не является должником и имеет определенный фиксированный размер богатства, то это означает, что ислам предписывает материальное благополучие для мусульман. В определенном смысле бедняк не является полноценным мусульманином. Ученый в этой связи упоминает о наличии двух законов, которым учит ислам: с одной стороны, мир построен на законах причинных связей, и усердие влечет за собой успех, с другой стороны – для преумножения богатства необходимо уметь делиться мирскими благами. Последний тезис коррелирует с совре-

менными психолого-эзотерическими учениями, согласно которым, умение отдавать способствует тому, что больше добра может прийти к дарующему, поскольку происходит энергетический обмен. Камали добавляет к этому, что богачи, выплачивая суммы на помощь бедным, обретают тем самым авторитет, расположение окружающих и, тем самым, обеспечивают себе душевный покой, а привыкая расставаться с нажитым богатством, излечиваются от жадности, очищая свои души.

Камали считает, что делиться можно не только материальными богатствами: «обладатели духовного богатства – ученые и мудрецы – делятся своей мудростью; богачи – своим богатством – и это называется закят и это – закон природы, заключающийся в помощи ближнему в соответствии с мерой своих способностей»²⁹⁷. Ученый считает необходимым расходовать суммы закята как на пропитание бедных, так и на общественные нужды. В целом же, он оптимистично надеется на то, что с течением времени и прогрессивным развитием человечества проблема бедности будет преодолена и все средства можно будет расходовать во благо общества.

Ритуальный пост – *ураза*, по мнению Камали, также имеет ряд скрытых и явных смыслов. Его исполнение призвано вернуть человека к балансу между духовным и физическим, который нарушается, если ему хотя бы раз в течение месяца в году не напомнить о том, что он принадлежит к обоим мирам. Кроме того, пост способствует развитию таких нравственных качеств, как решительность, непреклонность, стойкость, терпение, добросовестность, подготавливает к возможным тяготам жизни, в том числе, и в случае сопротивления врагу. Этот столп ислама имеет также и социально-философское значение, поскольку учит на собственном опыте постигать нужды голодных и бедняков и не быть равнодушными к их трагедии жизни.

Камали отвечает также и на вопросы, возникающие со спецификой мусульманского поста. Так, привязка к лунному циклу важна для определения начала и конца поста, поскольку новый месяц на небосклоне очевиден для любого. То же самое относится и к ограниче-

²⁹⁷ Камали З. Фэлсэф-и гыйбадат. Өфе, 1910. – 129 б.

нию времени поста световым днем, когда полный заход солнца и наступление сумерек означает время окончания поста и начало разговения. Ежегодные смещения месяца рамадан, в который предписан пост в память о начале ниспослания Корана, необходимы для того, чтобы человек был готов к лишениям в любое время года. При этом удивительно, что Камали не затрагивает столь популярного для региона вопроса о посте в длинные дни, оставляя его на страницах своей работы открытым.

Последнему столпу ислама – паломничеству в Мекку (*хадж*) ученый также уделяет большое внимание, посвятив ему более сорока страниц. При описании философии обряда З.Камали подвергает анализу как общий философский смысл хаджа, так и те значения, которые связаны с отдельными его ритуальными особенностями.

Среди важнейших результатов, достигаемых посредством совершения хаджа, З.Камали отмечает обретение мусульманами единства, невзирая на различия между мазхабами; расширение кругозора в результате общения с людьми из разных стран, имеющих различное социальное положение, обретение равенства, поскольку и правитель, и крестьянин, одетые в одинаковую одежду – ихрам, могут общаться между собой, не чувствуя классовых преград. Посещение мусульманами Мекки и ориентация во время молитвы на Каабу, исторически связанную с пророком Авраамом, родоначальником религиозной традиции единобожия (*ханифийа*), и Исмаилом, прародителем арабских племен, по мнению Камали, способствует продолжению этой линии и глубокому осознанию собственных духовных корней.

Философ подробно останавливается на таких элементах паломничества, как *ихрам*, *таваф*, *сай*, посещение колодца Зам-Зам, молитвенное стояние на горе Арафа, ритуал бросания камней в столбы в долине Мина, жертвоприношение и различные запреты. Желающим более основательно изучить различные аспекты философии этого обряда придется обратиться к соответствующему разделу текста «Философии поклонения». Здесь остается лишь заметить, что Камали весьма оригинально трактует ряд специфических моментов.

Так, целование и прикосновение к Черному камню Каабы всеми паломниками объясняется им как форма договора о братстве, закрепленного прикосновением рук или губ: поскольку хаджиев огромное количество и каждый человек не может, познакомившись со всеми, пожать им руку в ознаменование единства, то паломники делают это через посредничество Черного камня. При этом ученый отрицает его чудесное райское происхождение. Бег между холмами Сафа и Марва (*саи*), совершаемый в жару изнуренными паломниками, символизирует духовную мощь и радость в служении Господу. Бросание камнями в столбы в долине Мина – это символ готовности к борьбе против собственных страстей и пороков.

Таким образом, ученый стремится рационализировать обряды поклонения, сделать их понятными для современников, разрушая принцип беспрекословного следования предписаниям ислама *би-ла кайфа* – «без вопроса «как?»».

Этика

Вопросы этики стоят для Камали не на первом месте, и он, по всей видимости, придерживался точки зрения ученых, наследников Сократа, в том числе и восточных перипатетиков, считавших, что обретение полноты знания – это самое надежное средство повышения нравственности, ибо знание законов жизни приводит к пониманию того, что благородство, смелость, достоинство и милосердие хороши не потому, что они предписаны религией, а потому, что их обладатель всегда выигрывает по сравнению с лживым, трусливым, жестоким и низким. Поэтому главной своей целью З.Камали считает объяснение этих законов, а не нравоучительные беседы, которые зачастую приводят лишь к внешней воспитанности.

Так, ислам демонстрирует людям принцип, согласно которому активная деятельность и усердие приносят свои неизменные плоды. Еще одно предписание ислама – «*йассиру*», призывающее людей облегчать свою жизнь, – также свидетельствует о том, что если человек хочет добиться успеха, то он должен постоянно производить ревизию во всех сферах своей жизни: в духовных приоритетах, ценнос-

тях, общественных установлениях, законах, регламентирующих межличностные отношения, ибо время, имея постоянную тенденцию к перемене, требует такого же движения в сфере человеческого сознания, влекущего изменения в физическом, материальном мире. Если люди забывают о законах перемен, то безнадежно отстают и становятся добычей в руках более предприимчивых сообществ. З.Камали объясняет угнетенное положение современных ему мусульман утратой самой сути ислама, ибо современники З.Камали, истово исполнявшие обряды и противившиеся всему новому, следовали лишь внешним обрядам, забывая о главном содержании веры.

Среди других существенных убеждений, которые необходимо усвоить для процветания он называет следующие:

1. Человек, являясь правителем (*халифа*) на земле, стоит выше всех остальных творений, что приводит его к стремлению стать достойным этой высокой миссии.

2. Для каждого религиозного человека его единоведец – самое дорогое существо, обладающее преимущественными правами перед остальными. При этом данное положение, согласно З.Камали, означает лишь соревновательность между представителями различных конфессий, ни в коем случае не ведущую к межрелигиозной вражде.

3. Человек пришел в этот бранный мир, чтобы, сделав совершенство своим достоянием, подняться на более высокий уровень существования, где, обладая бесконечным и беспредельным счастьем и пропитанием, он достигнет иной – Вечной жизни²⁹⁸.

Помимо данных принципов З.Камали среди множества добродетелей выделяет три качества: правдивость, целомудрие и верность, усвоение которых вполне способно привести нацию и все человечество к счастью.

В целом, З.Камали считал, что в области этики все религии едины и призывают к добру, милосердию, справедливости и любви между людьми.

²⁹⁸ Камали З. Фэлсэфэ-и игътикадия. Фэлсэфэ исламиядэн 1 кис. – 24 б.

Фикх му‘амалат²⁹⁹

Среди вопросов, связанных с общественными взаимоотношениями, в адрес ислама издавна выдвигались обвинения в воинственности, в легитимации рабства, в жестокости наказаний за преступления и в унижении женщины.

Война. З.Камали, в стремлении оправдать религию, обращает внимание на то, что по сравнению с более древними законоуложениями (Ветхий завет) ислам более миролюбив, ибо допускает лишь защиту от нападения на исламскую веру со стороны агрессивно настроенных язычников. Как известно, Коран действительно содержит некоторое количество аятов, призывающих к воинственным действиям³⁰⁰, которые очень трудно интерпретировать в миролюбивом духе. Вместе с тем встречается намного больше аятов, которые говорят о терпимом отношении к инакомыслящим, как к обладателям Писаний – иудеям и христианам, так и к язычникам³⁰¹. Кроме того, в большинстве тех случаев, где говорится о вооруженных конфликтах, имеется предписание вести лишь оборонительные действия в ответ на агрессию. Все отрывки, содержащие сведения о военных действиях, в качестве цели походов имели защиту ислама от тех, кто пытался его уничтожить. И нигде не встречается призыв к военным действиям по другим соображениям, как-то: стремление к наживе, к обладанию пленниками или к захвату новых земель. Поэтому философ обращает внимание на общую интенцию Корана в отношении войны и делает заключение об исключительной миролюбивости исламской религии.

Рабство. Относительно данного пункта З. Камали весьма доказательно повествует о том, что ислам не мог сразу и навсегда отменить этот институт, укоренившийся задолго до возникновения новой религии, поэтому Мухаммад предложил механизм постепенной отмены рабства, что являлось весьма прогрессивным законодательным положением на тот момент времени.

²⁹⁹ Фикх му‘амалат – раздел фикха, регулирующий отношения между людьми, а также отношения государства с подданными, другими конфессиями и государствами.

³⁰⁰ См.: Коран (9: 5, 29).

³⁰¹ См.: Коран (2: 256; 60: 8; 9:128–129).

Преступление и наказание. В вопросе о наказаниях за те или иные проступки философ пишет, что ислам достаточно гибко подошел к проблеме смертной казни. В частности, за убийство предложен весь спектр решений: от равноценного возмездия до прощения, включая (как вариант) и уплату денег за пролитую кровь в тех случаях, когда это более соответствует благу, нежели другие формы наказания или прощение. Другие формы наказаний также нельзя назвать чрезмерно жестокими, поскольку они соответствуют природным механизмам защиты от нежелательных, пагубно влияющих на общество явлений, таких как клевета, пьянство, прелюбодеяние и пр.

Ислам и женщина. Несколько своеобразными выглядят тезисы З.Камали по женской проблематике. С одной стороны, он достаточно убедителен, когда говорит о том, что вопиющие факты женского бесправия – это проявления человеческого фактора, а не законодательно закрепленное исламом унижение слабой половины общества. В частности, *хиджаб* – как полное сокрытие женских лиц и тел под покрывалом – это всего лишь этнические обычаи древних обществ, а не законы ислама. Ислам предписывал полный *хиджаб* лишь для жен пророка, а не для всех женщин. Правда, о причинах такого предписания З.Камали не распространяется, полагая, что поскольку на большинство женщин подобное правило не распространяется, то проблема снимается сама собой. Далее мыслитель говорит о том, что ислам изначально взял направление на ликвидацию полигамии. В качестве доказательства он приводит аят из суры «Женщины», где предлагается одинаково относиться ко всем женам, что в принципе невозможно по отношению к разным людям. Вторым доказательством служит биография пророка Мухаммада, который, по версии З.Камали, любил на протяжении своей жизни всего двух женщин – Хадиджу, а после ее смерти Айшу. Остальные девять жен стали ими исключительно из милосердия Мухаммада, а иногда к жалости примешивались и политические соображения. Одна из жен была пленной царевной, женитьба на которой спасла людей ее племени от рабства и способствовала увеличению числа мусульман.

Другие, по версии З.Камали³⁰², были либо вдовами, либо разведенными женщинами, как правило уже преклонного возраста, с многочисленными детьми. Из-за тягот жизни и многочисленных войн многие оставались без покровительства, поэтому Пророк просто стремился защитить как можно большее количество обездоленных: «Своей женитьбой на многих женах Пророк хотел продемонстрировать законы счастья для всего человечества. Для того чтобы привить культуру, ему пришлось идти на жертвы. Он завещал такие великие истины, как братство, любовь, товарищество, свобода, уважение, соблюдение прав жен, вовсе не руководствуясь плотскими желаниями»³⁰³.

Таким образом, З.Камали поначалу весьма аргументированно и последовательно утверждает, что ислам рекомендует придерживаться моногамии. Однако несколькими строками ниже философ с большим энтузиазмом приступает к доказательству природной целесообразности многоженства. Мыслитель начинает с того, что полигамия чрезвычайно полезна для здоровья мужчин. Кроме того, пишет З.Камали, согласно статистике, женщин рождается больше, а мужчины умирают чаще. В качестве еще одного аргумента З.Камали приводит аналогию с миром животных, где, например, множество кур вполне удовлетворяются присутствием одного петуха. Согласно З.Камали, сила желания у женщин во много раз уступает мужской. Он приводит в пример поведение самок животных, которые непосредственно после оплодотворения успокаиваются и вплоть до рождения потомства влечения у них не возникает. Поэтому возникает впечатление, что философ больше склоняется к полигамии, нежели к моногамии. И в целом, некоторое пренебрежение к женщинам, проявляющееся в его заявлениях о том, что женщины уступают мужчинам в духовном и физическом плане, что мужчины более терпеливы и мудры, несколько расходится с самим исламским учением, в котором нет никаких указаний на то, что женщины в духовном от-

³⁰² По всей видимости, ученый абсолютизирует данный факт, поскольку среди жен пророка были и молодые красивые женщины, в частности Зайнаб – жена Зейда, с которой муж развелся лишь потому, что она нравилась пророку.

³⁰³ Камали З. Фэлсэфэ игътикадия. Фэлсэфэ исламийдэн 1 кис. — 254 б.

ношении одарены менее, чем мужчины. Однако это, пожалуй, один из немногих эпизодов в работе З.Камали, с которым трудно согласиться.

Заключение

Завершая анализ концепции З.Камали, хотелось заметить, что в истории татарской философской мысли это был первый опыт создания целостной мировоззренческой картины, вписанной в рамки исламской парадигмы. Представляя ислам как систему развивающихся знаний, З.Камали предлагает принципиально новую концепцию, разрушающую прежнее представление о незыблемости мусульманской традиции. Такой ислам открывал широкие горизонты для самостоятельного поиска, смелых решений и динамичного развития и, вместе с тем, требовал зрелой читательской аудитории с развитым сознанием, широкой эрудицией и мудрым сердцем.

Несмотря на многие трудности (связанные с недостаточно разработанной философской терминологией на татарском языке, низким уровнем знаний современников, яростным противостоянием традиционалистов) сочинения философа можно считать одним из наиболее ярких событий в истории татарской философской мысли. Не случайно у современных авторов, осмысливающих ислам с реформаторской точки зрения, много общего с идеями З.Камали. Работа мыслителя является фундаментом для дальнейшей эволюции исламских концепций среди российских мусульман.

Вопросы и задания к параграфу:

1. Расскажите о жизненном пути Зыяэтдина Камали.
2. Перечислите основные сочинения З.Камали и изложите их краткое содержание.
3. В чем, согласно концепции ученого, заключались главные причины отставания мусульман от более развитых стран Запада?
4. Раскройте представления ученого об Аллахе и сравните их с традиционными представлениями в исламе.
5. Какие вы замечаете принципиальные отличия трактовки ис-

ламских догматов Зыяэтдина Камали от тех, что предлагает традиционная мусульманская догматика?

6. Расскажите о различных смыслах, заложенных в совершение мусульманских обрядов, согласно концепции ученого.
7. Какие вопросы фикха в области общественных взаимоотношений разбирал Зыяэтдин Камали?
8. Как вы оцениваете вклад Зыяэтдина Камали в историю мусульманской философии?

Источники и литература:

1. Камали З. Аллаһ гадәләте. Фәлсәфә-и исламиядән 1 кисәгенә ләхыйкь. Өфе, 1911. – 56 б.
2. Камали З. Дини тәдбирләр. Өфе, 1913. – 77 б.
3. Камали З. Фәлсәфә исламиядән 1 кисәк: Фәлсәфә-и игътикад. Өфе, 1910. – 330 б.
4. Камали З. Фәлсәфә исламиядән 2 кисәк: Фәлсәфә-и игътикад. Өфе, 1911. – 223 б.
5. Камали З. Фәлсәфә исламиядән 4 кисәк: Фәлсәфә-и гыйбәдәт. Өфе, 1910. – 216 б.
6. Валиди Дж. Очерк образованности и литературы татар. Казань, 1998. – 157 с.
7. Камалов Т.Р. Зия Камали: мыслитель, просветитель, религиозный деятель. Казань, 1997. – 53 с.
8. Тухватулина Л.И. Проблема человека в трудах татарских богословов. Казань, 2003. – 206 с.

§ 17. Муса Бигиев: ислам как условие прогресса

Муса Джаруллах Бигиев (1875-1949) является одним из наиболее ярких представителей плеяды татарских религиозных мыслителей и общественных деятелей, творивших в переломную эпоху первой половины XX в. Его жизнь, знания и опыт были целиком отданы борьбе с мертвой безжизненной псевдорелигиозностью, парализовавшей все сферы жизни мусульманского общества.

Жизненный путь Мусы Бигиева можно разделить на три основных этапа. Первый из них – период поиска знаний и образования. Он закончился в 1904 г. Второй этап жизни М.Бигиева продлился вплоть до его эмиграции из СССР в 1930 г., после чего начался последний этап, который ученый провел в постоянных странствиях.

Первые сведения о религии и азы грамотности М.Бигиев получил от своей матери Фатимы-ханум. Затем Муса учился в Реальном лицее в Ростове-на-Дону, однако прервал обучение и, по просьбе матери, отправился в Казань, где приступил к изучению ислама в казанском медресе Апанаевых. Бигиеву было трудно привыкнуть к порядкам в медресе, поэтому он возвращается домой и продолжает учебу в лицее. После его окончания М.Бигиев вновь уступает просьбам своей матери, мечтавшей видеть своего сына религиозным деятелем, и отправляется в Мавераннахр расширять свои познания в исламских науках. Принятые в медресе Бухары и Самарканда методики преподавания его не удовлетворили, поэтому Муса стал обучаться по собственной программе. Для этого он находил себе учителей, у которых изучал не только традиционные исламские дисциплины, но арабский и персидский языки, мусульманскую литературу, математику и астрономию. В эти же годы Бигиев познакомился с наследием Евклида, Пифагора, Архимеда, Р.Декарта и Р.Бэкона. По всей видимости, обучение в Средней Азии лишь усилило его желание получить светское образование, и после короткого визита домой М.Бигиев отправился в Санкт-Петербург, где попытался поступить в Императорский университет. Осуществлению мечты помешало незнание латыни, однако Муса не сдавался и направился в Стамбул, где легко посту-

пил в Военно-инженерную школу. В этом древнем городе, находящемся на стыке двух частей света, состоялась знаменательная встреча Бигиева с татарским поэтом Мусой Акъегет-Задэ (1864-1923), его земляком – ростовчанином, преподававшим в одном из военных училищ Стамбула русский язык и экономику. Это знакомство предопределило дальнейшую судьбу Бигиева, поскольку Акъегет-задэ смог увидеть в своем земляке прирожденного мусульманского мыслителя. Поэт нашел верные слова и уговорил Мусу продолжить изучение исламских наук. В результате Бигиев оставил инженерную школу и избрал религиозные науки главным делом своей жизни. Так Стамбул – граница между Европой и Азией, между Западом и Востоком, стал разделительной чертой в биографии молодого искателя знаний. Позже он напишет, что столь крутой поворот в его жизни произошел благодаря зернам любви к религиозному знанию, которые Всевышний посеял в его сердце.

Поначалу Муса Бигиев учился в Турции, а затем отправился в Египет. Он стал студентом знаменитого исламского университета ал-Азхар в Каире, где имел возможность не только посещать лекции выдающегося мусульманского религиозного реформатора Мухаммада Абдо (1849-1905), но и общаться с ним лично. Кроме этого Муса активно работал в Национальной библиотеке Египта, где приступил к изучению истории Корана. Затем Муса совершил хаджи, после основательного знакомства с учеными Хиджаза и образовательным процессом в медресе Мекки и Медины, отправился в Индию, где прожил несколько месяцев близ города Сахаранпура на севере страны. Здесь он много общался с индийскими знатоками ислама и даже приступил к изучению языка индуистских священных писаний – санскрита. Впоследствии он читал древние религиозные книги, в частности Махабхарату и Веды, на языке оригинала. Судя по всему, содержание этих книг произвело на него впечатление, и он не сомневался в их небесном происхождении. После Индии Бигиев путешествовал по Ближнему Востоку, посетил Сирию, Иорданию, Ливан.

Муса Бигиев вернулся в Россию в 1904 году и Первую русскую революцию встретил в Санкт-Петербурге. Здесь он написал свой пер-

вый труд – книгу по истории Корана на арабском языке «Тарих ал-Кур’ан ва-л-масахиф» («История Корана и свитков»), которая затем была перепечатана Мухаммадом Абдо в возглавляемом им журнале «ал-Манар». М.Бигиев много публиковался в татарской периодике и принимал активное участие в национально-освободительном движении татар. Вместе с известным прогрессивным религиозным деятелем, издателем и публицистом Абдрашидом Ибрагимовым (1857-1944) основал и издавал газету «Ульфат», выходящую в Петербурге с 1905 по 1907 гг. Кроме того, Муса принимал активное и деятельное участие в работе первых съездов российских мусульман. Он знакомил общественность с материалами этих форумов на страницах печати. Так, в газете «Ульфат» в 1905-1906 гг. за его подписью вышло около десятка статей, отражающих ход работы мусульманских конгрессов. Помимо этого в 1906 г. М.Бигиев выпустил три сборника документов мусульманских конгрессов. Таким образом, имя молодого ученого получило известность в среде российской мусульманской общественности.

В 1908 г. Муса Бигиев переехал в Казань. Благодаря знакомству с Ахмадом Исхаки – владельцем издательства «Шэрык китапханәсе», в здании которого он снимал комнату, – М.Бигиев получил возможность публиковать свои труды. Так вышли в свет подборка стихов выдающегося средневекового мыслителя Абу-л-Ала ал-Маарри (973-1058) «ал-Лузумийат», который Бигиев перевел с арабского языка и сопроводил своими комментариями; также был опубликован комментарий Бигиева к известным трудам двух средневековых мусульманских богословов ал-Джазари (753-833) и аш-Шатиби (ум.509г.х.); он переиздал первую в исламской истории книгу по хадисоведению «ал-Муватта», написанную основоположником одного из мусульманских правовых мазхабов имамом Маликом, а также богословско-правовой трактат имама аш-Шатиби «ал-Муафакат». Кроме этого, в 1908 году Бигиев издал собственное исследование «Әдәбият гарәбия илә голум исламия» («Арабская литература и исламские знания»).

Зимой 1909 года М.Бигиев обнаружил список типографских ошибок, обнаруженных им в казанских изданиях Корана. Выступление

молодого ученого взволновало мусульманскую общественность. По этому поводу в Казани, благодаря содействию мецената Юнусова, были проведены две встречи, на которых Бигиеву была предоставлена возможность выступить перед авторитетными мусульманскими учеными и изложить им суть проблемы. Количество отличий графического облика (*расм*) «казанского Корана» от оригинала оказалось столь впечатляющим, что ученые были вынуждены предпринять самые серьезные меры для исправления ситуации, для чего ими была создана специальная комиссия, которая не только подтвердила выводы Бигиева, но обнаружила подобные ошибки в стамбульских, каирских и индийских изданиях Священного Писания.

В 1909 г. Муса Бигиев принял предложение руководства оренбургского медресе «Хусаиния» прочитать его слушателям курс истории религий. На занятиях по этому предмету Муса Бигиев познакомил шакирдов с древней идеей о всеохватности божественного милосердия. Признавая истинность всех религий, Бигиев, опираясь на аяты Корана, выступил с утверждением, что все люди будут прощены Аллахом, независимо от того, какой веры они придерживались при жизни. Свои идеи Бигиев опубликовал в журнале «Шура» и изложил в книге «Рэхмэт илаһия борһаннары» («Доказательства всеохватности божественного милосердия»). В результате возник скандал, разделивший татарскую, а позднее и османскую мусульманскую общественность на два лагеря: восторженных сторонников и непримиримых противников Мусы Бигиева.

Летом 1910 г. М.Бигиев совершил поездку в Финляндию, где он, находясь на широте северного полярного круга в дни летнего солнцестояния, собственными глазами наблюдал незаходящее за горизонт солнце. Увиденное произвело на ученого неизгладимое впечатление, которым он поделится в трактате «Озын көннәрдә рузә» («Пост в длинные дни»), написанном после этого путешествия. В этом произведении автор, опираясь на аяты Корана, выносит фатву о необязательности соблюдения поста в месяц рамадан в условиях высоких географических широт. Свои аргументы богослов основывает на кораническом видении религии как инструмента облегчения жиз-

ни людей. Таким образом, Бигиев, заботясь о сохранении здоровья и трудоспособности простых мусульман-тружеников, предлагает свое решение давней проблемы поста в северных широтах и в условиях долгих летних ночей.

Богословские и религиозно-философские труды М.Бигиева, из которых здесь названы далеко не все, формировали теоретические основы нового понимания исламской догматики и были весьма значительным явлением в культурной жизни мусульман России и Османской империи.

Большевистский переворот 1917 года поначалу ввел Бигиева в заблуждение лозунгами о свободе национального самоопределения для всех народов бывшей империи. Окрыленный надеждами и планами, он основал и возглавил работу нового печатного органа – газеты «ал-Минбар», целью которой ставилось служение интересам провозглашенной в 1917 г. татарской национально-культурной автономии. Но вскоре он осознал суть большевизма и в 1923 г. издал в Берлине свое знаменитое воззвание «Ислам милләтләренә» («Воззвание исламским нациям»), в котором подверг критике постулаты марксизма. Поскольку Бигиев отзывался об этой работе как об «Азбуке ислама» (исламият элифбасы), то считается, что он написал ее в ответ на «Азбуку коммунизма» Н.Бухарина. Одного только содержания этой работы было достаточно для того, чтобы ее автор был подвергнут преследованию со стороны советской власти. Дело осложнялось еще и тем, что книгу редактировал друг и соратник Бигиева, известный татарский общественный и политический деятель, писатель, политэмигрант Гаяз Исхаки (1878-1954). За эту публикацию М.Бигиев был арестован ОГПУ и провел некоторое время в застенках ЧК на Лубянке, откуда его освободили лишь благодаря давлению зарубежной мусульманской общественности.

В конце 1930 г. М.Бигиев принял решение тайно покинуть Советский Союз, оставив жену и шестерых детей. В эмиграции он прожил еще 19 лет, проведя их в постоянных путешествиях по Европе, мусульманскому Востоку, Индии. Он также проповедовал ислам в Китае, Японии и на островах Юго-Восточной Азии, преподавал, уча-

ствовал в научных, религиозных и политических мероприятиях мусульман и, конечно, много писал. В эти годы из-под его пера вышло множество богословских трудов на арабском языке. Последние дни своей жизни Муса Бигиев провел в Каире. Он скончался 28 октября 1949 г. и с почетом был похоронен на фамильном королевском кладбище Хедивийа.

Наследие Мусы Бигиева

Известно, что отсталость мира ислама от западных стран со всей шокирующей очевидностью проявилась в годы финансово-экономической экспансии ведущих европейских держав на Восток. Данная проблема в последующем стала наиболее остро осознаваемой и болезненной доминантой мусульманской религиозно-реформаторской мысли на рубеже XIX-XX вв. Вполне закономерно, что творческое наследие М.Бигиева, имеющее четко выраженное гуманистическое звучание, было нацелено на эффективное решение именно тех проблем, которые, поразив общественную жизнь мусульман, в конце концов, обрекли их на рабское существование в условиях колониального гнета со стороны ведущих промышленно развитых стран Запада. Однако в отличие от модернистов и религиозных реформаторов, среди которых были и такие, кто видел причину отсталости мусульманского мира в доминировании ислама и фактически капитулировали перед Западом, М.Бигиев, напротив, считал ислам единственным путем к благосостоянию и процветанию общества, притом не только мусульманского. Мыслитель не отрицал все западное и не отстаивал все исламское. Понять позицию Бигиева по отношению к Западу можно только исходя из его видения ислама. Для Бигиева ислам не был во всем тождественен тому, что было принято считать исламом или выглядело таковым как для стороннего наблюдателя, так и для самих мусульман. Татарский мыслитель считал, что ислам – это все, что служит благу каждого отдельно взятого человека и человечества в целом. Поэтому неудивительно, что ошеломляющие промышленные, технические, социально-экономические и культурные достижения Запада

он рассматривал как одну из граней ислама, к которому постепенно приближается все человечество как единый организм. Такое неординарное видение смысла истории было на тот момент времени совершенно уникальным явлением для мусульманской религиозно-философской мысли. Понимая это, Бигиев не увлеклся абстрактными построениями, но всегда привязывал свои идеи к существующей реальности. Например, он подчеркивал, что многочисленные духовные, интеллектуальные и социальные недуги мира, представителем которого он себя считал, являются не следствием господства в нем ислама, но, напротив, – результатом отхода мусульманской религиозной и политической элиты от духа и фундаментальных положений богооткровенной религии. Так, размышляя о «модном», как он писал, явлении религиозного реформаторства, он утверждал, что если что-то и нуждается в реформировании, так это не ислам, а сами мусульмане – их умы и сердца: «С моей точки зрения, ислам не нуждается ни в одном действии из целого комплекса мероприятий, именуемых «религиозной реформой». Я подчеркиваю: социальные, религиозные и политические недуги поразили не ислам, а именно нас. И нет сомнения в том, что от этих смертельных болезней необходимо избавляться и нужно искать лекарства от них. Но в таком случае не будет никакой нужды в реформировании ислама. Скорее, при помощи благодати самого ислама и его исцеляющей силы нужно будет выздороветь нам самим, попутно вылечив и исправив наше бытие».

То, насколько катастрофической представлялась М.Бигиеву степень духовного и интеллектуального недомогания мусульманского мира, характеризует весьма резкая оценка, которую он после возвращения в Россию в 1904 году дал традиционной системе религиозного образования: «...в наших «религиозных медресе» мы превращали мусульманских детей в настоящих кафи́ров». Таков был вывод человека, который был прекрасно знаком со структурой и содержанием системы мусульманского образования.

Оглядывая историческое прошлое исламской цивилизации, осмысливая ее современное плачевное состояние и причины отставания от Запада, М.Бигиев пришел к выводу о главном критерии

общественного прогресса. Этим критерием он считал такое устройство общества и его институтов, при котором создавалось бы максимум возможностей и условий для развития и, соответственно, самореализации человека, его интеллектуальных и творческих сил. Решающим условием было возведение здания общественного устройства на фундаменте прогрессивной идеологии (т.е. ислама), освобождающей человека от пут механических, рутинных функций.

Применяя упомянутый критерий при анализе причин расцвета и упадка мусульманской цивилизации, М.Бигиев разработал концепцию о трех фундаментальных социообразующих институтах: 1) религия; 2) развитая правовая система, основанная на религиозных постулатах, и 3) философско-мировоззренческие установки. Эти социальные институты мыслитель считал неотъемлемыми предпосылками прогрессивного развития любой цивилизации. М.Бигиев подчеркивал, что в период, когда мусульманское общество строилось на гармоничном сочетании этих основ, оно достигло вершин своего политико-экономического и культурного развития. Последовавшее затем искажение и извращение упомянутых выше институтов, пренебрежительное отношение к их роли и месту в общественном устройстве привело к застою и упадку исламской цивилизации.

Доказывая, что ислам ни в коей мере не является причиной отставания мусульманских народов от Запада, М.Бигиев обратил внимание на иные факторы, которые, по его мнению, имели негативное влияние на судьбу мусульманского мира. Он относил к таковым:

- 1) влияние неарабских культур покоренных народов;
- 2) знакомство мусульман с древнегреческой философией, усвоение ее методов религиозно-философской мыслью и возникновение на этой почве мусульманской схоластики – калама;
- 3) преследование свободомыслия, сопровождаемое практикой обвинения в неверии (*такфир*);
- 4) возникновение традиции слепого следования предписаниям авторитетов древности (*таклид*) в самых важных вопросах;
- 5) принижение социальной роли женщины и несоблюдение ее человеческих прав;

б) духовная апатия и практическая пассивность мусульманских ученых и религиозных деятелей, их самоустранение от решения актуальных проблем мусульманского общества;

7) крайняя косность мусульманской системы образования;

8) *неотаклид* – бездумное подражательство мусульман Западу.

В качестве еще одной существенной причины упадка мусульманской цивилизации М.Бигиев впервые указал на роль т.н. «человеческого фактора» как внешнего, по отношению к исламу, феномена. Он утверждал, что социальный застой в мусульманском мире является следствием внутреннего, духовно-нравственного несовершенства человека, слабости его веры или отсутствия таковой. Однако, перечисляя способы исправления ситуации и возрождения величия исламской цивилизации, М.Бигиев обращал большее внимание на внешние по отношению к человеку явления, призывая восстановить высокий статус Корана, заветов пророка Мухаммада, авторитет разума и свободомыслия, жизнеспособный и актуальный шариат, гарантию прав женщин, свободу образования, в то время как проблема самопознания, самовоспитания и самосовершенствования личности (на что обращала наибольшее внимание столь почитаемая им суфийская традиция и которую он считал одной из главных социобразующих сил) оставалась для него на втором плане.

Идея всеохватности божественного милосердия и реформа права

Знакомство с наследием Мусы Бигиева показывает, что он прилагал поистине титанические усилия в деле возрождения ислама, разрабатывая фундаментально-теоретические построения и принимая самые разнообразные практические меры. В качестве примера его теоретических построений можно привести доказательство М.Бигиевым всеобъемлющего характера божественного милосердия, а из практических – предложенные им меры по реорганизации и совершенствованию системы мусульманского права как важнейшего культуuroобразующего фактора.

Выступление Бигиева с учением о всеохватности милосердия Аллаха, о грядущем прощении им всех людей вне зависимости от их

религиозных убеждений и о конечности наказания адом представляет собой качественный скачок в рационализации представлений о Боге и его отношениях с отдельно взятым человеком и человечеством в целом.

Интерес, проявленный М.Бигиевым к проблеме универсальности божественного милосердия, обусловлен рядом причин. В частности, его не устраивала распространенная в мусульманских массах богословская позиция об обреченности т.н. «неверных» на вечные муки в аду. По мнению М.Бигиева, эта установка не имела под собой серьезной основы, поскольку она, во-первых, противоречила провозглашаемому Кораном принципу наместничества человека на Земле (*хилафа*), а во-вторых, не согласовалась с основополагающими догматами ислама о безграничном милосердии Аллаха и его всеобъемлющей мудрости. Молодой богослов задался следующим вопросом: «Если человек, совершенно лишенный счастья и благополучия в своей мирской жизни, которая по отношению к последующей вечности представляет собой лишь краткий миг, обречен на вечные мучения в будущем, то какую цель мог преследовать Господин Миров Аллах, создавая таких жалких и ничтожных людей? Если Он намерен обречь большинство людей на вечные муки, то не окажется ли божественное милосердие Аллаха ничем по сравнению с Его божественным гневом?»

Ответы на свои вопросы Бигиев искал в Коране, сунне и источниках, претендовавших на разъяснение этих сторон исламского учения: в трудах мусульманских теологов-мутакаллимов и в наследии суфиев. Идеи мутакаллимов его разочаровали и, отозвавшись о них как о глупых и безнравственных измышлениях, Муса Бигиев нашел поддержку своих идей в трудах суфиев. Кроме того, он вывел десять богословских доказательств всеохватности божественного милосердия, обнаруженных им в Коране и сунне.

В контексте вопроса о природе божественного милосердия Бигиеву приходилось рассуждать и о судьбах человечества, разделенного по вероисповедному признаку. При этом он был предельно тактичным и утверждал, что нельзя подходить к верованиям людей как к про-

явлению невежества, глупости или безбожия, поскольку и религия, и человек есть субъекты естественного развития: «... религия и человек представляют собой естественное состояние, религия развивалась, также как и культура – естественным способом...». По мнению Бигиева, принятие такого подхода привело бы к уважительному и терпимому отношению к другим религиозным воззрениям и убеждениям: «Мы изо всех сил отстраняемся от обвинения в отступничестве или безбожии какого-либо народа из-за его религии или веры. Если мы будем рассматривать каждую религию как звено развития одной религии, то тогда не будет необходимости обвинять какой-либо из народов в неверии из-за его вероисповедания, или из-за его религии питать к нему враждебные чувства».

Из сказанного становится очевидным, что мыслитель, отстаивавший ислам и его ценности в качестве единственного реально-го средства, гарантирующего прогресс, гармонию и процветание для всего человечества, вряд ли мог исповедовать иные принципы. Взяв за основу идею о всеохватном характере божественного милосердия, Муса Бигиев находит на редкость изящное решение вопроса о соотношении Бога и мира как основной проблемы классической философии. Ученый придал этому, казалось бы, сугубо теологическому вопросу выраженную социально-философскую окраску и значимость, затронув посредством ее целый комплекс нравственно-этических проблем, имевших место в татарской и общемусульманской общественной действительности начала XX века. Возьмем, к примеру, нравственно-этический аспект данной проблемы, связанный с этно-историческими особенностями жизни татарского народа. Татары в течение многих веков находились под властью России, сохраняя стремление к независимости и находя утешение в единственной духовной «отдушине», а именно – религии, которая обещала всем своим страждущим последователям грядущее райское блаженство, а всем притеснителям – адские муки. В таких условиях критерий богоугодности из сугубо личностной духовно-нравственной сферы перешел в плоскость этно-конфессионально-политических отношений. Естественно, что неуютными Богу в этой ситуации ока-

зались русские, автоматически оцененные покоренными мусульманами как «неверные». Но это – только внешняя сторона дела, скрывающая в себе гораздо более серьезную нравственную проблему. С позиций исламского учения русские, являющиеся христианами, признаются «людьми Писания», т.е. общиной, живущей по канонам богооткровенной религии. В свете вышесказанного не имелось никакого экзегетического обоснования того, что русские непременно окажутся в аду. Однако горечь утраты самостоятельности и тяжесть колониального гнета, выражавшаяся в том числе и в гонениях на ислам и мусульман, а также предвзятое истолкование схоластами основополагающих догматов ислама о разделении людей на достойных ада или рая, в основу которого была положена «ложность» религий, исповедуемых немусульманами, привели татар к губительной, духовно развращающей самоуспокоенности. В результате резко ухудшилась нравственная атмосфера мусульманского социума, человеческая мораль стала терять свои лучшие качества, поступки людей стали несовместимыми с принадлежностью к общине ислама в том виде, который подробно описан в Писании и сунне.

Таким образом, самоуспокоение «избранного» Аллахом мусульманского меньшинства в их убежденности в грядущем наказании противников, погружение в мученические настроения и его страдания в окружении «неверных», озлобление, жестоко подавленные властями национально-освободительные восстания, насильственное крещение, многовековое унижение и полурабское существование оказали соответствующее морально-психическое воздействие на народ, что привело к потере ориентиров на пути к истине. Как минимум была предана забвению фундаментальная мировоззренческая установка ислама, что все в этом мире творится по воле Аллаха.

В свете сказанного становится понятным желание М.Бигиева найти в основах исламского учения такие мотивы, которые убедили бы его современников-мусульман в возможности мирного сосуществования различных наций в границах одного государства. В своей книге «Рэхмэт илаһия борһаннары» он так выражает это стремление: «Для того чтобы жить в добрых отношениях с каждым предста-

водителем рода людского, следует, конечно, верить и во всеобщность божественной милости, и в то, что в день Суда все люди будут спасены». Таким образом, М.Бигиев нанес удар по псевдорелигиозному убеждению о божьем возмездии, ожидающему в будущем неверных и о спасении мусульман.

Массам, обретшим утешение в фантазиях о своей богоизбранности, несомненно, было трудно выдержать нравственное испытание такого психического накала, что и повлекло за собой шквал яростной критики и проклятий в адрес М.Бигиева. Тем более значима деятельность М.Бигиева, предложившего отрезвляюще объективную трактовку известных религиозных истин, которая, в конечном счете, способствовала становлению нового социально-активного и интегрированного в единое человеческое сообщество индивидуума, вооруженного самостоятельным мышлением и рассчитывающего на собственные силы, а не на потусторонние райские наслаждения.

Говоря о практических мерах, которые М.Бигиев предпринимал с целью восстановления авторитета ислама, обратимся к правовому аспекту его наследия. Напомним, что М.Бигиева нельзя назвать фундаменталистом, отрицающим все неисламское. В области права эта особенность выразилась в том, что Бигиев одним из первых среди татарских религиозных мыслителей XX в. попытался соединить ценности исламских принципов фикха с прогрессивными достижениями западной правовой традиции. В целом, основным мотивом деятельности М.Бигиева в реформировании мусульманского права была его рационализация и приведение его в такую форму, которая позволила бы решать насущные проблемы индивидуального и социального бытия на платформе богооткровенной истины. Кроме этого, М.Бигиев приблизился к пониманию права как необходимого условия осуществления свободы граждан в обществе, тем самым выступив против традиционно существующего в мусульманском мире понимания права как орудия теократического, политического и физического произвола. М.Бигиев пришел к мысли о том, что критерием эффективности института законотворчества является его способность приводить в равновесие общественные про-

тиворечия и решать социальные проблемы так, как это происходит в природе, которая удивительно гармонично уравнивает свои, иногда кажущиеся несовместимыми, элементы.

Одним их ключевых положений мусульманской правовой традиции был негласный запрет на перевод Корана с арабского языка. Духовные запросы верующих удовлетворялись священнослужителями, знавшими арабский язык и способными комментировать Коран и сунну. При этом существовала строго регламентированная наука толкования Писания тафсир, со своими незыблемыми традициями и правилами. Богослужение во всех уголках мусульманского мира проводилось только на арабском языке. Иными словами, народные массы были лишены возможности знакомиться со священными текстами самостоятельно, без посредничества богословов и служителей культа, подобно тому как это было в Европе до Реформации. По этой причине выдающимся поступком М.Бигиева, с точки зрения реформы правовой системы, стал осуществленный им в 1912 г. перевод Корана на татарский язык, который является одним из редких случаев подобного рода в мусульманском мире. Традиционалисты расценили этот труд как вопиющее нарушение, идущее против всей исламской традиции, науки, основ религии и против Бога, сделав все от них зависящее для того, чтобы не позволить этому переводу появиться на свет.

Видя в исламе фундамент благодатной и счастливой жизни людей, Муса Бигиев прилагал максимум творческих усилий для того, чтобы воскресить дух религии путем переосмысления и более глубокой интерпретации правовых установок, используя нереализованные возможности шариата. Как уже отмечалось выше, М.Бигиев не ограничивался голым теоретизированием, но всегда предлагал конкретные меры – как масштабные, так и узконаправленные. Например, выступив категорическим защитником провозглашенного в Коране принципа, согласно которому религия является средством облегчения человеческой жизни, и, исходя из собственной методологии правового урегулирования, он решил проблему мусульманского поста в условиях Севера и Заполярья.

В качестве примера масштабной меры, имеющей целью трансформацию традиционного мировоззрения и, следовательно, жизненного уклада в целом, можно привести идеи мыслителя, касающиеся древнего мифа о сотворении женщины из ребра мужчины. М.Бигиев кардинально переосмыслил берущие начало в авраамическом религиозном предании мировоззренческие стереотипы. Согласно утверждению М.Бигиева, выводимому им из аятов Корана, тезис о сотворении женщины из ребра мужчины есть всего лишь образ, метафора, подразумевающая и подчеркивающая утонченность и нежность женской природы, которая подобна тонкой, изящно изогнутой и хрупкой реберной кости. Говоря о «первородном грехе», М.Бигиев отметил, что в Коране отсутствует почва для обвинения в этом женщины, поскольку в нем ответственным за совершенный грех провозглашается не Ева, а Адам: «И ослушался Адам Господа своего и сбился с пути» (Та-Ха, 121). М.Бигиев заявлял, что, зная такие подробности, трудно найти какое-либо разумное обоснование для притеснения и унижения женщины как родоначальницы греха и виновницы падения человеческого рода.

Обращение к легенде, которая, казалось бы, не оказывает сколь-нибудь серьезного влияния на сознание человека, поглощенного повседневными заботами, может выглядеть странным. Однако Бигиев считал, что такого рода представления и сыграли решающую роль в том, что женщина на мусульманском Востоке оказалась фактически вычеркнутой из общественной жизни, тогда как, по его мнению, одним из критериев прогрессивности общества являлся именно социальный статус женщины, степень ее участия в общественной жизни. Бигиев считал, что чем выше и почетнее место женщины в обществе, тем оно более гармонично и жизнеспособно, и соответственно – наоборот. Более того, М.Бигиев утверждал, что социальная роль женщины неизмеримо выше общественного статуса мужчины, а сами женщины являются созданиями более совершенными, чем мужчины. Особенно впечатляет идея мыслителя о том, что общество со всеми его институтами в социальной плоскости призвано служить, прежде всего, интересам женщины.

Стремясь восстановить высокий общественный статус женщины, М.Бигиев особое внимание уделял проблеме воспитания и нравственного облика мусульманки. Он был уверен в том, что благополучие людей в духовном и мирском плане зависит от воспитанности женщины, ибо хорошее воспитание, по его мнению, является основой человеческого достоинства и целомудрия. Акцентируя внимание на воспитании, Бигиев выступил против общепринятых в мусульманском мире покрывал и паранджи, которые издревле считались лучшим средством сохранения достоинства и чести женщины. Мыслитель писал, что для невоспитанной женщины нет пользы от ношения накидок, скрывающих ее тело и лицо, поскольку ей неизвестна ценность целомудрия. М.Бигиев также указывал, что ислам не заставляет женщину скрывать свое лицо за покрывалами, поскольку главная опасность кроется не в открытости лица, но в отсутствии воспитания, что фатально для общества в целом.

Призыв М.Бигиева к избавлению от нелепых традиций ношения мусульманскими женщинами покрывал, скрывающих их лицо, был продиктован стремлением мыслителя приобщить женскую половину общества к жизни социума, приблизить ее к радостям человеческого бытия, открыть перед ней горизонты осмысленной и одухотворенной жизни, проникнутой духом личной ответственности и сознательности.

Решая женский вопрос, М.Бигиев пришел к оптимальному сочетанию исламских ценностей и прогрессивных достижений Запада в социальной интеграции женщин. Его учение о социальном приоритете женщины приводит к мысли о том, что общество призвано служить, прежде всего, личностно-социальной реализации женщины как продолжательницы человеческого рода, создавая для нее максимум условий и возможностей.

Таким образом, в своем творчестве М.Бигиев пересмотрел и переосмыслил основные положения мусульманской религиозной парадигмы, которая на протяжении веков, являясь основой мировоззрения поколений людей, сковывала дремлющие в человеке созидательные силы, обрекая его на бесцветную, апатичную жизнь в пред-

вкушении райских блаженств в потустороннем мире. Муса Бигиев развивал идеал свободно мыслящего, социально активного человека, адекватно оценивающего свое положение в мире и понимающего смысл своей жизни, строящего свое поведение и деятельность на принципиально новых мотивационных началах и вооруженного всем арсеналом прогрессивных достижений цивилизации. Мыслитель обосновал свои идеи фундаментальными положениями исламской религии, рассматриваемой им как инструмент гармоничного обустройства личной, семейной, общественной и общечеловеческой жизни в масштабах всей планеты.

В современном контексте становления многополярного мира труды Мусы Бигиева способны содействовать преодолению предрассудков и стереотипов, определяющих отношение современного человека к мусульманской культуре. Наследие этого татарского философа и богослова представляет ценность еще и потому, что он высказывал идеи, способные привести к положительному решению проблемы противостояния христианского Запада и мусульманского Востока. Вместе с этим богословско-философское наследие Мусы Бигиева способно помочь и мусульманскому сообществу определить свое место на арене всемирно-исторического процесса, показать ему величие и неизвестные донныне возможности исламского учения и его высокое предназначение.

Вопросы и задания к параграфу:

1. Расскажите об основных этапах биографии М.Бигиева.
2. Может ли учение «о всеохватности божественного милосердия» повлиять на современное развитие межконфессиональных отношений? Обоснуйте свою точку зрения.
3. Что понимал М.Бигиев под критерием эффективности института законотворчества?
4. Чем отличается трактовка М.Бигиевым коранической истории о сотворении женщины от традиционного понимания этого сюжета?
5. В чем М.Бигиев видел причины отсталости мусульманского мира?

6. В каком произведении М.Бигиев критиковал марксизм? Как сказала на его судьбе публикация этого произведения?
7. Как относился М.Бигиев к священным книгам индуизма?

Источники и литература:

1. Бигиев М. Илаһи мәрхәмәтнең дәлилләре. Казан: Казан университеты нгшрияты, 1999. 192 б.
2. Бигиев М. Мой взгляд на исламский Шариат // Наследие Муса Джаруллаха Бигиева. Сборник документов и материалов. Ч.II. Казань: Иман, 2000. С.78–90.
3. Бигиев М. Почему Запад прогрессировал, а мир Ислама пришел в упадок? // Наследие Муса Джаруллаха Бигиева. Сборник документов и материалов. Ч.II. Казань: Иман, 2000. С.70–78.
4. Бигиев М. Избранные труды: В 2 т. / Сост. и пер. с осман. А.Хайрутдинова. – Казань: Татар.кн. изд-во. Т.І. 2005; Т.ІІ. 2006.
5. Таймас Г.-Б. Муса Ярулла Биги: Тормышы, эшчәнлеге вә әсәрләре / Төрөк теленнән тәрж. А.Кәримуллин. «Татар дин әһелләре» сериясе. Фәнни мөхәррир Р.Мөхәммәтшин. Казан: «Иман», 1997. 55 б.
6. Хайрутдинов А. Муса Бигиев об абсолютности Божьей милости. Казань: Иман, 1998. 40 с.
7. Хайрутдинов А. Последний татарский богослов. Жизнь и наследие Мусы Джаруллаха Бигиева. Казань: Иман, 1999. 139 с.
8. Хайрутдинов А.Г. Муса Джаруллах Бигиев. Казань: Издательство «Фән» Академии наук РТ, 2005. 180 с.
9. Gurmez Mehmet. Musa Carullah Bigiyef. Ankara, 1994. 228 с.
10. İlahi adalet. Şeyhülislam Mustafa Sabri – Musa Carullah Bigiyef / Sadeleşiren: Ömer H. Özalp. – İstanbul: Pınar yay., 1996. – 362 с.
11. Kanlıdere Ahmet. Kadimle Cedit Arasında Musa Cârullah. Hayatı/ Eserleri/Fikirleri. – İstanbul, 2005. – 278 с.
12. Ölümünün 50. Yıld nümünde Musa Carullah Bigiyef (1875-1949) / I. Uluslararası Musa Carullah Bigiyef Sempozyumu, 6-7 Kasım, 1999, Ankara. – 285 с.

§ 18. Современные тенденции развития мусульманской мысли

Революция 1917 года, последующая политика атеизации и репрессии в отношении священнослужителей привели к почти полному исчезновению образованного мусульманского духовенства. Все дореволюционные медресе были закрыты. Лишь в конце 40 х гг. XX столетия было вновь открыто и официально работало единственное мусульманское учебное заведение на территории СССР – медресе «Мир-Араб» в Бухаре. С 1955 по 1980 г. в нем получили образование считанные единицы шакирдов из Татарии и Башкирии. Однако вера не исчезла из сердец людей. Многие осознавали свою конфессиональную принадлежность, хотя зримым проявлением религиозности оставались лишь обряды, связанные с погребением и поминовением умерших³⁰⁴.

Кардинальное изменение политики государства в отношении религии в середине 80-х гг. постепенно привело к возрождению религиозности, что проявилось, прежде всего, в быстром восстановлении различных религиозных институтов. В регионах с традиционно мусульманским населением приступили к реставрации дореволюционных мечетей и к возведению новых³⁰⁵. Параллельно шел процесс образования и открытия религиозных учебных заведений – школ при мечетях, медресе, а со временем – и исламских институтов и университетов. После периода разногласий и споров³⁰⁶ в 1992 году были созданы региональные духовные управления мусульман. В Татарстане это ДУМ РТ (муфтий Гусман Исахаков), в Башкортостане – ДУМ РБ (муфтий Нурмухаммад Нигматуллин). Оба муфтията входят в Совет муфтиев России, главой которого является муфтий

³⁰⁴ К 1988 году в Татарстане осталось всего 18 приходов мусульман. В Башкортостане, согласно имеющимся сведениям на 1990 г. было 30 мусульманских приходов.

³⁰⁵ В соответствии с информацией, представленной на сайте ДУМ РТ, на сегодняшний момент в Татарстане действуют 1 тысяча 175 приходов. Согласно сведениями МВД республики Башкортостан, при ЦДУМР имеется 434 прихода, при ДУМ РБ – 473 прихода. Всего в Башкортостане 569 мечетей, остальные общины используют для отправления религиозных обрядов непригодные для этих целей помещения.

³⁰⁶ См. Сидантьев Р. Новейшая история ислама в постсоветской России. М., 2006.

шейх Равиль Гайнутдин. При этом сохранилась и предшествующая структура Центрального духовного управления мусульман России (ЦДУМРФ) во главе с шейх ал-исламом, муфтием Талгатом Таджудином.

Согласно социологическим опросам, в Татарстане среди этнических мусульман верующими себя считают более 80%, однако лишь 4-8 % населения являются практикующими, т.е. исполняющими все обряды, мусульманами. В сравнении с республиками Северного Кавказа или странами Центральной Азии, процент традиционно настроенных мусульман в Волго-Уральском регионе намного меньше. Подобная ситуация порождает специфическое явление в области мусульманской мысли, а именно: об исламе и своем понимании религиозных приоритетов, путей развития религии и мусульманской духовности пишут и те, кто принадлежит к 4-8 % практикующих мусульман, и те, кто, считая себя мусульманами, ищут религиозный путь самостоятельно, обращаясь к Корану, сунне, истории ислама и проблемам современности.

Несмотря на то, что с начала религиозного возрождения прошло не более четверти века, можно однозначно утверждать, что феномен мусульманской мысли существует³⁰⁷. Следует оговорить, однако, что исследование процессов, протекающих в современной религиозной философии является подчас более сложным, чем рассмотрение духовных процессов прошлого. Во-первых, время, безошибочно определяющее ценность идей и концепций, еще не успело расставить свои акценты, поэтому определить, чьи философские воззрения переживут столетия, а чьи взгляды важны лишь для текущего момента – задача, посильная лишь для провидца. Во-вторых, для анализа доступен лишь тот круг источников, который существу-

³⁰⁷ Сравнение книжных полок в магазинах мусульманской литературы в Казани и Уфе демонстрирует, что в столице Татарстана несравнимо больше развито книгопечатание местной мусульманской литературы. Если в Казани большая часть продаваемых книг издана в Казани (особенно издательством «Иман»), то в Уфе примерно 60% книг из Казани, остальные – московские, нижегородские и другие, преимущественно переводные издания. Собственно уфимских было обнаружено две брошюры: «Сокровенное» и «Молитва», опубликованные под патронажем ректора медресе им. М.Султановой – И.Малахова.

ет на данный момент времени, в то время как концепции авторов, возможно, намного более масштабны, чем те, что нашли воплощение в их уже изданных публикациях. Еще одной сложностью является обилие книг на религиозную тематику. Если анализировать всю имеющуюся литературу, то это займет намного больше места, чем позволяет размер учебного параграфа. Поэтому придется ограничиться рассмотрением идей небольшого числа авторов, предварительно извинившись перед читателем за то, что выборка будет недостаточно полная и, в определенной мере, субъективная.

Ислам в трудах современных имамов

В первую очередь необходимо отметить, что в ситуации, когда религиозные знания были утрачены, среди населения стали востребованы книги, содержащие элементарные сведения об основах веры, о мусульманских обрядах, о том, что запрещено и разрешено с точки зрения ислама. С начала 90-х гг. и по сей день было издано немало книг подобного рода, их авторами, как правило, выступали и выступают практикующие имамы – Габдулхак Саматов³⁰⁸, Джалиль Фазлыев³⁰⁹, Валиулла Якупов³¹⁰, Идрис Галаятдин³¹¹. Чаще всего, это со-

³⁰⁸ Родился в 1930 году, учился в медресе Мир-Араб, работал имамом в различных мечетях. До самой своей кончины в 2008 году исполнял обязанности главного кадия ДУМ РТ (с 2006 года в качестве почетного кадия). Основные работы: Габделхак Саматов. Шаригать: вагаз, хөкем, фэтва, жавап-савап, кинәшләр. 3 жид. 2007

³⁰⁹ Родился в 1956 году. Закончил сельскохозяйственный институт, работал экономистом. Ныне главный мухтасиб ДУМ РТ, имам мечети в с. Балтаси, преподаватель медресе. Основные работы: Жәлил хәзрәт вагазләре, 1-2 китап. 2005

³¹⁰ Родился в 1963 году, окончил КХТИ, в настоящий момент является заместителем муфтия ДУМ РТ. Кандидат исторических наук. Основные работы: «К пророческому исламу» (2006); «Ислам асылына кайтык» (2006).

³¹¹ Имам-хатиб мечети «Тауба» в Набережных Челнах. Обучался в Саудовской Аравии. Некоторые его книги написаны под влиянием салафитской идеологии («О единобожии», «О добре и зле»). С данным религиозным деятелем связан конфликт, приведший к расколу среди мусульманского духовенства. Идрис Галаятдин исправил первоначальный архитектурный замысел муфтия ЦДУМР Талгата Таджуддина, заключавшийся в том, что витражи мечети Тауба должны были включать символы трех авраамических религий – звезду Давида, крест и полумесяц. Однако имам, по всей видимости, счел это святотатством и демонтировал данный элемент декора, за что и был прилюдно физически наказан муфтием. Это событие послужило отправным моментом для центрального процесса организации самостоятельных, независимых от самоуправления муфтия ЦДУМР муфтиятов.

брание проповедей или книги, написанные в виде вопросов и ответов.

Трудно переоценить важность подобного рода литературы в условиях, когда вопросами нравственности не занимается ни одна государственная структура. Среди проповедей на этическую тематику затрагиваются такие проблемы, как пьянство, наркомания, разврат, употребление бранных слов; говорится о важности воспитания таких качеств личности, как терпение, скромность, щедрость, уважение к родителям. Несмотря на, казалось бы, очевидность подобных тем, имамы, используя примеры из истории, из жизни, связывая их с исламской традицией, делают эти простые сюжеты убедительными в наставлении людей, которые в суматохе жизни зачастую забывают о прописных истинах.

Среди характерных особенностей, отличающих работы данной группы авторов, следует, пожалуй, отметить самое пристальное внимание к исполнению мусульманской обрядности, которая провозглашается главным условием правоверия. Так, Джалиль Фазлыев пишет: «Если внимательно рассматривать сущность исламской веры, то в ней всего два обязательных предписания. Первое – признание Аллаха, второе – необходимость иметь добрый нрав. Намаз, ураза, закат, хадж – все это служит для поддержания доброго нрава. Если человек не будет пять раз в день читать намаз, то не сможет удерживать себя от греховных поступков»³¹². В работе Идриса Галяутдина, который иной раз выходит за рамки традиционного для региона толкования ислама³¹³, данное положение вообще доведено до крайности: «Также запрещается откладывать молитву на срок другой молитвы, ее необходимо выполнить в своем временном пределе. Если человек вынужден убежать от поднимающегося наводнения

³¹² Жәлил хәзрәт вәгазләре. 83 б.

³¹³ У Идриса Галяутдина имеется также ряд высказываний, которые явно выходят за рамки разумного. Например, он пишет: «Аллах Всевышний принимает добрые дела только от тех, которые приняли Его Слово, т.е. только от мусульман» (Идрис Галяутдин. Шесть в одном. Казань, 2008. 78 с). Аят Корана, к которому он при этом апеллирует (Семейство Имрана, 91), говорит между тем о другом: о том, что в Судный день неверные (этот термин также требует иного прочтения, нежели «немусульманин») не смогут откупиться своим богатством.

или прилива, или от огня или хищника, то и в это время человек должен совершать молитву на ходу. Если он оставит молитву, то на нем будет грех»³¹⁴. Очевидно, что в данном пункте набожность доведена до абсурда, ибо известно правило фикха, согласно которому из двух зол необходимо выбирать меньшее (*ихтийару ахаффи ад-дарарайн*). Совершенно понятно, что гибель человека – это зло наибольшее, чем оставление молитвы. Ризаэтдин Фахретдинов в начале XX века писал: «...при появлении хадисов, несовместимых (*мунафи*) с наукой и неопровержимыми доказательствами, противоречащих реальному опыту, образу жизни и правилам мирской жизни, ... нельзя, взяв их за основу, отвергать и игнорировать вещи, доказанные наукой и категорическими свидетельствами, равно как нельзя отворачиваться от естественно-природных состояний и реального опыта. Ибо поступать таким образом означает демонстрировать основы ислама как нечто противоречащее знанию (*илм*) и истине. Это не что иное, как подготовка и передача оружия в руки врагов религии»³¹⁵. Таким образом, в работах Идриса Галяутдина встречаются некоторые перегибы, которые уже были осуждены предшественниками – соотечественниками.

Помимо нравственно-этических наставлений и объяснения обрядовых предписаний, в работах упомянутых авторов обсуждаются проблемы, связанные с региональными особенностями ислама. Наибольшую озабоченность имамов вызывает проникновение элементов салафизма³¹⁶ в местные исламские представления. В частности, Г.Саматов, В.Якубов и М.Шарафутдинов единодушны в том, что следует признать соответствующими исламу некоторые, присущие местным мусульманам обряды, в частности проведение застолий с чтением Корана и поминовением умерших на 3, 7, 40 день и на годов-

³¹⁴ Галяутдин Идрис. Молитва не будет принята если... // Идрис Галяутдин. Шесть в одном. Казань, 2008. С.58.

³¹⁵ Фахретдинов Р. Дини вэ ижтимагый мäsälälär. Оренбург: Вақыт, 1914. 42 б.

³¹⁶ Салафизм (араб. *салаф* предшественники) – направление в исламе, ориентированное на принятие решений на пророка, его последователей (*сахаб*) и последователей последователей (*табиун*). В Татарстане и Башкортостане появление данного течения мусульманской мысли связано с возвращением мусульманской молодежи, обучавшейся в Саудовской Аравии.

щину, против которых выступают приверженцы салафизма, проникшиеся его идеями в годы учебы в арабских странах Персидского залива. Для защиты местных традиций имамы упоминают отдельные положения сунны. В частности, Махмут-хазрат Шарафутдинов ссылается на хадис о присутствии ангелов в тех местах, где поминают Аллаха, он цитирует также высказывание Абу Ханифы о том, что если некое действие находится в соответствии с шариатом, то оно обретает статус сунны³¹⁷. Имам обращает внимание также и на то, что именно благодаря подобным обрядам мусульмане в советские годы сохраняли свои религиозные традиции. И сейчас, зачастую, эти меджлисы являются единственным связующим звеном между мусульманским духовенством и народом, ибо лишь здесь люди, не посещающие мечеть, могут получить духовное наставление.

Споры среди духовенства вызывала также правомерность местной традиции паломничества в древнюю столицу Булгарского государства – город Булгар, в котором в 922 году предки современных татар официально приняли ислам³¹⁸. Некоторые представители духовенства заявляли при этом, что данное паломничество в условиях, когда совершение хаджа невозможно по тем или иным причинам, может считаться заменяющим данное ритуальное предписание ислама. С течением времени возобладала точка зрения, согласно которой посещение Булгар, хотя и не отменяет совершение хаджа в Мекку, однако чрезвычайно важно и для религии, и для поддержания этничности³¹⁹: поскольку молитва в любом мусульманском храме богоугодна, то и посещение древней мечети и совершение мусульманских ритуалов в этом месте также может считаться похвальным, являясь, кроме всего прочего, проявлением благодарности за принятие предками ислама.

Татарские имамы отстаивают также и обычай чтения пятничной проповеди на татарском языке, отмечая, что данная традиция является важнейшим фактором сохранения этничности. Они заявля-

³¹⁷ Шарафетдин М. Мэрхүмнәр бакчасы. 94 б.

³¹⁸ Имеется также версия о принятии ислама булгарами в Биляре, а не в самом Булгаре.

³¹⁹ Якупов Валиулла. К пророческому исламу. Казань, 2006. С. 177.

ют об этом в противовес салафитскому убеждению, согласно которому забота о национальных интересах не имеет отношения к мусульманской вере. Валиулла Якупов пишет: «...актуализируется сейчас не только сохранение татарского языка в качестве языка пятничной проповеди в российских мечетях, но и создание таких мечетей и в дальнем и ближнем зарубежье»³²⁰. Джалиль-хазрат Фазлыев добавляет: «У татар должно быть собственное государство, свой язык и добровольно принятый ислам. Лишь в этом случае мы будем единой нацией... если одни будут ратовать за уничтожение национальной одежды, языка, религии, то от нации ничего не останется»³²¹.

Сохранение всех вышеперечисленных особенностей местного ислама обосновывается ссылкой на принятие в фикхе ханафитского мазхаба тех или иных обычаев народов, исповедующих ислам, в том случае, если эти традиции не противоречат положениям шариата.

Отдельным вопросом, встречающимся в работах имамов, является проблема существования мазхабов в исламе. Само по себе наличие нескольких правовых школ не вызывает у духовенства протеста, поскольку они считают, что в основных вопросах веры разногласий между ними не существует. Что касается второстепенных вопросов, то в способах их решения могут быть определенные разночтения, и они являются благом, согласно известному хадису о плюрализме мнений как благе для мусульманской общины (*ихтилафу уммати рахматуни*)³²²: «Внемазхабного ислама не существует», – считает Валиулла Якубов. При этом среди главных завоеваний ханафизма этот автор называет практику принятия местных традиций, в случае их соответствия духу шариата, и избирательное отношение к хадисам. Нередко заявления о преимуществах ханафитского мазхаба принимают несколько специфические формы: «...для ханафитов множественность мазхабов – это очень важное явление. Ведь на фоне других правовых заключений, мы, ханафиты, можем восхищаться адек-

³²⁰ Якупов Валиулла. К пророческому исламу. С. 114.

³²¹ Жэлил хэзрэт вэгазльэре. 31 б.

³²² Фаткуллин Шамиль. О раздоре // Рисаля. Июль, 2009. С.5.

ватностью решений своей ханафитской правовой школы. Без мнений других мазхабов заключения Абу Ханифы, может быть, не казались бы такими блестящими»³²³. Возможно, преданность историческим традициям ислама в регионе представляется имамам наиболее надежным способом защиты от различных влияний, в том числе и от радикальных и склонных к фанатизму исламских движений, импортируемых из-за рубежа.

Молодые имамы о вере

Развитием традиции религиозных проповедей и наставлений являются работы более молодого поколения мусульманского духовенства. Это активные люди, чьи юношеские годы пришлось на последнее десятилетие прошлого века. Они либо окончили полный университетский курс в том или ином зарубежном исламском ВУЗе (Руслан Саяхов обучался в Египте, Шамиль Фаткуллин в Турции, оба автора из Уфы), либо проходили там стажировку (Махмут Шарафудинов год провел на курсах хафизов в Турции). Следует отметить, что перечисленные молодые мусульманские ученые также придерживаются традиций ханафитского фикха.

Поскольку мусульмане теперь уже знают, как совершать ритуалы, и им знакомы основные положения шариата о разрешенном и запрещенном, следующее поколение авторов переносит все свое внимание на проблему нравственности и углубление религиозных познаний. Причем они не связывают поклонение напрямую с нравственностью, поскольку, априори, их прихожанами являются мусульмане, исполняющие все необходимые ритуалы. Более того, они признают, что, даже будучи практикующими мусульманами, члены уммы остаются в плену у многих прежних пороков. Приведем выдержки из работ одного из пишущих на исламские темы молодых имамов: «И как ни странно ... невежество является самым тяжким недугом, поразившим мусульманскую умму», или: «Ученые, рассматривая высокомерие как порицаемое Аллахом качество (в Коране немало аятов, в которых Аллах называет неверных горделивыми и упрямыми), приш-

³²³ Якупов Валиулла. К пророческому исламу. - С. 151.

ли к мнению, что высокомерие – это качество кафира, которое не присуще верующему... Зная все это, как-то очень странно наблюдать нередкую, к сожалению, картину сегодняшних дней – высокомерный мусульманин. Само словосочетание уже звучит, мягко говоря, странно. Если бы этого не было в нашей жизни, то можно было усомниться: а разве такое бывает? К великому сожалению, бывает и, к еще большему сожалению, даже не редко», или: «основные причины размежевания (*ташаттут*) и раздора (*низа*) – это гремучая смесь невежества, высокомерия и упрямства. И самое интересное в том, что ислам порицает все эти качества и предписывает мусульманам от них очиститься»³²⁴. В качестве лекарства от этих недугов мусульман представители молодого поколения имамов предлагают прихожанам задуматься о внутренних причинах своих недостатков. Среди самых главных из них называется недостаточно глубокая степень веры, ибо истинный ислам несовместим с подобными душевными несовершенствами.

Интересное явление в интеллектуальной жизни современных мусульман представляет собой возрождение т.н. «адабной»³²⁵ литературы в брошюрах Махмута Шарафутдинова «Секреты счастливых» («Бэхетлелэрнең серлэре»), которые представляют собой древнейшую форму наставлений посредством изложения притч и их толкования. Следует отметить, что книги данного автора пользуются наибольшим спросом в книжных магазинах, продающих мусульманскую литературу.

Первый опыт создания труда по богословию

До сих пор речь шла о проповедях на этическую тематику. Следующий уровень развития религиозной философии представляет со-

³²⁴ Фаткуллин Шамиль. О невежестве, О раздоре, О высокомерии // Рисалә. Июнь, июль, август 2009.

³²⁵ Литература адаба – специфический жанр арабо-мусульманской литературной традиции, представляющий собой «науку воспитания нрава». Произведения адаба, как правило, содержат нраво-учительные рассказы, высказывания мудрецов, исторические примеры, цитаты из Корана и хадисов. Классическим примером подобного произведения среди татар является «Плоды для собеседников» (Фаваких ал-джуласа) Каюма Насыри.

бой осмысление различных составляющих ислама (в том числе и его основ – омовения, заката, понимания пророческой миссии Мухаммада) с позиции постижения их внутреннего смысла. Данное направление, требующее наличия глубоких знаний и концептуального мышления, только начинает развиваться в среде мусульман Поволжья и Урала. В качестве примера подобной литературы возьмем книгу Рустама Батрова³²⁶ «Вместо реформы». Из названия очевидно, что автор отрицательно настроен по отношению к данному термину применительно к исламу. Понятие «религиозной реформы» слишком напоминает явление Реформации в Европе, приведшей к появлению новой христианской конфессии – протестантизма. Для мусульман ислам – это единая религия, несмотря на обилие мазхабов, течений, направлений и толков. Вместо идеи реформы в исламе издавна звучал призыв вернуться к истокам – к временам пророка и четырех праведных халифов, когда, по мнению мусульман, чистая религия еще не знала искажений, в изобилии появившихся с течением времени. Данное направление, именуемое салафийа, в поисках ответов на все вопросы считает необходимым обращаться к Корану и сунне, сознательно исключая наследие средневековых богословов. Но путь салафитов так же не привлекает автора книги «Вместо реформы». Он ратует не за возврат к исламу времен Пророка и его сподвижников, а за возрождение *коранического ислама*, то есть к исламу, который соответствует *духу Корана*. Данный тезис кажется несколько отвлеченным и, на первый взгляд, несколько риторическим, однако автор достаточно убедительно строит на вышеупомянутой методологической основе все разделы своей работы.

Книга представляет собой сборник статей с приложением³²⁷. Некоторые из разделов носят весьма поэтические названия: «Лестница в небо», «Не спрашивай, по ком звучит азан», «Венец творения, а не

³²⁶ Батров Рустам р. 1978 г., в течение ряда лет был имам-хатыбом Ярославской Соборной мечети, редактором религиозного журнала «Минарет». Ученик известного российского ученого, специалиста по каламу, оригинального богослова Тауфика Ибрагима. Ныне является проректором по научной работе Российского исламского института в Казани.

³²⁷ В приложении опубликованы статьи, объединенные двумя рубриками: «Из истории мусульманского богословия» и «Ислам в России».

скверна мира!» и др. Все они объединены идеей поиска духа или внутреннего настроя Корана.

Следует отметить, что далеко не все идеи Рустама Батрова являются совершенно новыми и эвристичными в контексте развития мусульманской философии. Многие мысли встречались и у более ранних мыслителей. Интерес в данном случае представляют подходы к решению достаточно широкого круга вопросов, на протяжении многих веков обсуждавшихся в исламской мысли, уникален круг избранных для рассмотрения тем, аргументация и неожиданные решения, к которым приходит автор.

Коран, по мнению Р.Батрова, обладает рядом особенностей, в частности, в нем не оговорены многие значимые для любого времени вопросы, такие как проблема власти и ее преемственности, детали и различные аспекты поклонения, основные догматы и многое другое. Отсутствие прямых императивов могло бы показаться беспечностью со стороны Аллаха, между тем именно в данной недосказанности, по мнению Р.Батрова, заключается одна из граней совершенства божественного источника. Тем самым Коран закладывает основы для самостоятельного поиска в духе Корана, который характеризуется главными составляющими – рациональностью и гуманностью.

Наряду с Кораном для принятия решений в арсенале мусульман во все времена была сунна пророка. Автор считает, что последняя должна восприниматься как *историческое преломление Корана в жизни пророка* и, хотя она важна как источник, все же суть божественного послания содержится лишь в Коране.

Возвращаясь к тому, что в Коране не нашли подробного освещения даже столь существенные для верующего вопросы, как догматы веры или акты поклонения, автор утверждает, что подобная недосказанность – великое благо для людей. Тем самым, божественный источник позволяет людям в зависимости от времени самостоятельно решать: как именно исполнять молитву, держать пост, выплачивать *закат*, совершать омовение (*тахара*). Это должно было, по замыслу Корана, лишить людей фундамента для самоуспокоения, отучить их

от уверенности в своей преданности исламу лишь по причине исполнения правил и норм: «Попытка свести истинное благочестие и праведность к формальным обрядам и процедурам, в свою очередь, отражает вечное стремление ленивого человека уйти от необходимости неустанной работы над собой, тяжелого пути самосовершенствования. Ведь гораздо легче объявить, что спасение кроется в нескольких несложных обрядах, нежели изо дня в день бороться со своими пороками и недостатками»³²⁸.

Большая часть статей, опубликованных в книге «Вместо реформы», посвящена темам духовного поиска человека, его величия, присутствующей ему способности стремления к совершенству – именно так ученый трактует кораническую фразу: **«Мы создали человека наилучшим сложением»** (95:4). Р.Батров пишет: «И совершенство это скрыто не в хитроумном устройстве человеческого организма, а в мире его сердца.., совершенство души явлено не в изначальной данности, а в безграничной потенции, в неисчерпаемой возможности вечного пути»³²⁹. Развитию этой идеи посвящена часть под названием «Лестница в небо», и повествует она о внутреннем смысле сюжета, связанного с вознесением (*ми'радж*) пророка, главным значением которого является символ духовного восхождения к совершенству, что потенциально способен совершить каждый.

В других частях книги рассматриваются отдельные свойственные исламской традиции сюжеты, однако анализируются они не с точки зрения привычного внешнего смысла, а с позиции их внутреннего послания. Раздел «Уговор не дороже человека» повествует о жертвоприношении Авраама. Согласно видению ученого, данный эпизод свидетельствует о том, что жизнь человека превыше всех остальных ценностей, даже важнее слова, данного Богу. Часть «Венец творения, а не скверна мира» – это рассказ о внутренне присущему исламу преклонению перед женщиной. Статья «Печать пророков» повествует о том, что с завершением миссии Мухаммада человечество переходит в стадию зрелости и с помощью разума и гуманности способ-

³²⁸ Батыр Р. Вместо реформы. Нижний Новгород: Медина, 2007. С. 61.

³²⁹ Там же. С. 15.

но самостоятельно обнаруживать истинные пути своего развития.

Построение книги Р.Батрова вполне обоснованно может показаться читателю эклектичным, между тем в работе присутствует внутренняя логика, объединяющая столь разные по содержанию сюжеты. Этим стержневым компонентом является авторское понимание духа Корана. Несомненно, дух Корана – это трудно уловимая и субъективная духовная реальность, которую каждый склонен трактовать по-своему. При этом человек имеет возможность как постичь истину, так и совершить ошибку. Однако в отличие от традиционного прочтения ислама, где исполнение правил дает человеку ощущение собственной причастности к великому исламу, данное направление ставит задачу не столько дать в руки читателя «ключ от рая», сколько направить его на путь собственного духовного поиска.

Работа Р.Батрова была удостоена премии на конкурсе «Исламский прорыв» в 2007 году. Эта награда предназначена для поддержки и пропаганды наиболее значимых для развития мусульманской религии трудов. Отсутствие протеста со стороны исламских кругов, более того – признание идей молодого богослова, с присущей его перу индивидуалистической направленностью и достаточно смелыми утверждениями относительно исторической обусловленности сунны, говорит об определенной степени толерантности современного российского ислама. Российские мусульмане готовы принимать новое, правда с одной оговоркой – если это новое исходит изнутри исламской уммы, а не привносится со стороны учеными, не являющимися практикующими мусульманами.

«Неофициальный»³³⁰ взгляд на ислам

Между тем не только имамы, но и представители интеллигенции хотят поделиться своим видением ислама. В данной части параграфа будут рассмотрены воззрения трех авторов, чьи концепции вполне могут вызвать у читателя, в зависимости от его внутренних убеждений, либо искренний интерес, либо внутреннее несогласие и даже неприятие.

Наиболее ранняя по времени появления работа в рамках данного направления принадлежит Рафаэлю Хакимову. Это нашумевшая брошюра «Где наша Мекка?» (2003), имеющая также подзаголовок «Манифест евроислама»³³¹. Ученый изначально не претендует на роль идеолога и духовного предводителя верующих: «Мое мнение – не фетвы ученого-богослова или священнослужителя, а всего лишь размышления вслух светского человека... Невозможно стоять в стороне и ждать чьих-то разъяснений по поводу проблем, которые касаются всех и каждого... Написав эти размышления, я не хотел кого-то укорять, не хотел ничего ниспровергнуть. Я всего лишь ищу дорогу к истине»³³².

В кратком изложении концепция Р.Хакимова сводится к следующим положениям: Коран ниспосылался к диким нецивилизован-

³³⁰ Термин «неофициальный ислам», конечно, не представляется удачным. Автор параграфа в данном случае апеллирует к работе заместителя муфтия ДУМ РТ Валиуаллы-хазрата Якупова «Неофициальный ислам в Татарстане», где он дает характеристику различным направлениям исламского толка: ваххабизм, движению Таблиг, Хизб ат-Тахрир и др., в том числе рассматривая и идеи представителей модернистского направления. В данном разделе не будут изучаться те течения, которые импортированы из-за рубежа, поскольку их идеологии не имеют отношения к развитию мусульманской мысли в Волго-Уральском регионе. Основное внимание уделено анализу воззрений ученых, не являющихся представителями официального духовенства.

³³¹ Эта работа была замечена и имела большой резонанс по ряду причин, среди которых следует назвать следующие: во-первых, Рафаэль Хакимов во время ее опубликования являлся советником президента РТ, и возможно, поэтому идеи, представленные этим автором выделялись, по крайней мере западным исследователям, в той или иной мере государственной позицией по отношению к развитию ислама. Во-вторых, концепция Р.Хакимова была более понятна и близка немусульманам ввиду отсутствия изоляционизма, присущего традиционному исламу, который считает спасенными лишь тех, кто исповедует последнюю мировую религию. В настоящее время Рафаэль Хакимов является директором Института истории им. Ш.Марджани АНТ.

³³² Хакимов Р. Где наша Мекка. Электронный ресурс: [http://www.archipelag.ru/ru_mir/religio/beginning/mekka/] – Режим доступа: свободный.

ным арабам, поэтому он содержит, наряду с вечными и непреходящими истинами (по мнению ученого, сохранившимися в, так называемых, мекканских сурах) и целый пласт положений, обусловленных необходимостью привить каноны воспитанности (содержащиеся, по большей части, в мединских сурах). Например, запрет на захоронение девочек заживо или призыв стучаться перед тем, как войти в чей-нибудь дом, – все это обусловлено временем и эпохой. Поэтому стремление некоторых мусульман во всем походить на арабов первых веков ислама (отращивать бороды, ходить в арабской национальной одежде, повязывать платок на арабский манер) вовсе не означает искреннее принятие мусульманской веры. Скорее, это напоминает внешнее копирование без усвоения глубокого внутреннего содержания. Р.Хакимов считает, что это результат применения принципа таклида – некритического копирования религиозных положений многих поколений мусульманских ученых, которые привнесли в ислам многое из того, что ему не присуще. В качестве средства избавления от этого ученый предлагает использовать принцип *иджтихада* – выведения самостоятельных суждений из основных источников ислама.

При этом *иджтихад* должен осуществляться исходя из сущности исламского вероучения. Р.Хакимов считает, что главным посланием мусульманской религии является преодоление материального плана жизни и прорыв к духовному, что выражается в творении добра: «Быть правоверным для Господа предпочтительно, но не является категоричным требованием. Творить добро для людей – безусловное предписание Аллаха, ибо сказано: **«Тем, которые уверовали, иудеям, христианам, сабеянам и всем, кто уверовал в Бога и в последний день и кто творил добро, будет награда от Господа, и им не будет ни страха, ни печали»** [2:62]»³³³.

Именно совершение добрых дел является главным в исламе, а не комплекс ритуалов, которые нужны были, прежде всего, для усвоения норм культурного общежития: «Ритуалы несли важную социальную функцию, особенно в условиях средневековой Аравии. Они

³³³ Хакимов Р. Где наша Мекка. [http://www.archipelag.ru/ru_mir/religio/beginning/mekka/]

приучали к цивилизованному поведению полудикие племена. Сегодня многое стало внутренней культурой и люди не нуждаются в контроле со стороны общины»³³⁴.

И само добро нужно совершать не из желания попасть в рай или заслужить довольство Аллаха (фраза, которая, по сути, вуалирует все то же стремление к райскому наслаждению), а из-за самого добра. То есть возможность творить добро – это само по себе уже награда.

Уже упоминалось, что концепция Рафаэля Хакимова апеллирует к понятию *иджтихад*: «Жизнь арабов VII века не может для нас служить образцом. Это всего лишь история, поучительная, важная, но, тем не менее, история. *Иджтихад* позволяет учитывать эволюцию общества, предлагая современное толкование исламских норм, исходя из духа Корана».

У термина *иджтихад* имеется два значения: первое, расширительное, переводится как «усердие», «старание», в том числе и на пути к истине, а второе, используемое в фикхе, имеет определенные характеристики и ограничения. Так, *иджтихад* в вопросах религии оговаривается рядом правил: необходимостью для совершающего *иджтихад* (*муджтахид*) знания арабского языка, семи способов чтения Корана, детального знакомства с хадисами, со способами их классификации по цепочке передатчиков и по степени распространенности, знания решений, предлагаемых основоположниками мазхабов³³⁵ и их учеников и ряд других требований. В том случае, если решение рассматриваемого вопроса отсутствует в вышеназванных источниках, то можно принимать свое собственное, приведя комплекс доводов из свода религиозных книг. Тот *иджтихад*, который предлагается ученым, не может претендовать на статус фатвы – религиозного решения. Это мнение – «усердие» частного лица и именно в этом плане оно должно рассматриваться.

Концепция Р.Хакимова в некотором смысле может считаться противоположной той, которую мы рассматривали в начале параграфа. Если для отдельных священнослужителей ритуалы составляют

³³⁴ Там же.

³³⁵ Р.Хакимов отрицает значимость мазхабов в исламе: «*Мазхабы* являются продуктом человеческой интерпретации Корана и Сунны. Это не божественное откровение, но им следуют и сегодня»

основу нравственности, то для Р.Хакимова дорога к нравственности лежит через самостоятельный духовный поиск, постижение законов жизни, в котором могут помочь священные источники и ритуалы. Однако путь к обретению цели каждый должен проделать самостоятельно, не опираясь на чужие мнения и предписания.

Еще одна попытка постижения коранических тайн принадлежит Айдару Хайрутдинову, автору на настоящий момент трех небольших книг «Секс в свете хадисов» (2007), «Коран, который мы не знаем» (2008) и «Коран: осмысление продолжается» (2009). Характерной особенностью работ данного автора, арабиста по образованию, является пристальное внимание к тексту Корана, к отдельным значениям слов, их корневым, первоначальным смыслам. Подобное отношение продиктовано убеждением автора в том, что имеющиеся на настоящий момент толкования (*тафсиры*) и переводы Корана содержат искажения, обусловленные шаблонами человеческого мышления. Например, ученый обращает внимание на тот факт, что многие аяты, где говорится о пребывании в аду или раю, приводятся в тексте Священной книги частями речи, стоящими в настоящем времени. Однако в тафсирах они переданы глаголами будущего времени, поскольку подобное понимание более соответствует распространенным представлениям о предстоящем Страшном Суде. Однако если читать их так, как они приводятся в Коране, то получается, что ад и рай – категории-состояния, характеризующие человека уже сейчас, в настоящий момент.

Или другой пример – начало суры «Бакара». В дословном переводе аят звучит следующим образом: «**Та (залика) Книга, вне всякого сомнения, является наставлением для богобоязненных (ал-муттакин)**». Однако обычно данный оборот переводится как «**эта (хаза) Книга**», что уже по смыслу указывает на Коран, который верующие держат в руках. Если же попытаться переосмыслить кораническое словосочетание «та Книга», то горизонты постижения расширяются. Можно считать «той Книгой» *истинный* Коран, который находится у Бога, или «та Книга» – это мир, который следует научиться «читать», как книгу, или, как пишет А.Хайрутдинов: «На самом деле Коран, при всей своей

физической близости и доступности в виде книги, изданной типографским способом, или рукописной, остается далеким, трансцендентным. Он может пребывать недоступным. Иными словами, до Корана, точнее до скрытых в нем смыслов, до осознания того, чем же на самом деле является Коран, еще предстоит дойти»³³⁶.

В результате подобного подхода к прочтению Корана возникают новые смыслы, постижением и передачей которых наполнены сочинения ученого. Для иллюстрации рассмотрим еще одно понятие – термин «*ал-муттакин*» (Коран, 2:2). Прежнее общепринятое толкование – «богобоязненный» – не соответствует кораническому смыслу, считает А.Хайрутдинов, поскольку покорность из страха никогда не является искренней и добровольной. Ученый относит данный термин к производному от корня *куа* (сила, могущество) и акцентирует внимание на том, что эпитет Бога *ал-Кави* – Всемогущий, Сильный – также восходит к названному корню. Он пишет: «*ал-муттакин* – это тот, кто укрепляет, усиливает звено, соединяющее его с Богом – свой дух». По мнению ученого, дальнейшие аяты суры «Бакара» посвящены описанию особенностей таких людей: они те, **«кто веруют в Незримого (в незримое, тайное – гаиб), и творят молитвы, и расходуют из того, чем Мы их наделили. И те, кто веруют в то, что открыто тебе, и в то, что открыто было до тебя, и в Будущей жизни уверены они. Эти на верном пути от Господа их, и они – те, кто преуспел (ал-муфлихуна)»** (2:3-5)³³⁷. А.Хайрутдинов и здесь предлагает отойти от прежних стереотипов толкования. Те, кто веруют в незримое, – это те, кто осознают таинственность этого мира. Те, кто творят молитвы (*йукимуна салат*), путем анализа присущих арабским корням смыслов, оказываются теми, кто постоянно пребывает в молитвенном состоянии – благоговении (*салават*). Они-то и называются в кораническом аяте спасшимися – *ал-муфлихуна*. Данный термин, имеющий изначальный смысл пахоты, возделывания (однокоренное с *фаллах* (феллах) – арабские крестьяне), «указывает на уси-

³³⁶ Хайрутдинов А. Коран: осмысление продолжается. Казань, 2009. С. 39.

³³⁷ Перевод А.Хайрутдинова.

лия души, которые она предпринимала для своего укрепления и развития, живя человеческой жизнью»³³⁸.

Таким образом, получается, что «спасшимися» (*ал-муфлихуна*) называются те, кто, возделывая ниву своей души, достигают состояния ее связанности с Богом, и именно они видят (*шахада*) в мире его незримое, сокровенное начало, находятся в состоянии благоговения от созерцания чудесности этого мира и, понимая, что в этом мире ничто не является их нераздельной собственностью, делятся всем, чем могут – материальными благами, знаниями, радостью. Традиционная же трактовка этого аята подразумевает, что спасшимися являются богобоязненные, верующие в Аллаха, читающие 5 раз в день намаз и выплачивающие закят. Ученый считает, что подмена истинного смысла Корана ритуальной стороной религии уводит верующих от главной цели, ради которой приходили пророки: «Возможно, одной из причин регресса мусульманского мира является такой пагубный порок, как неуместная дотошность в религиозных вопросах»³³⁹. В то время как главной целью Мухаммада было донесение до верующих понимания необходимости превращения «душ из приземленной ползающей гусеницы в парящую прекрасную бабочку»³⁴⁰, а это возможно лишь в том случае, если человек осознает свое предназначение, оторвется от повседневности и поймет, что мир не ограничивается поиском хлеба насущного, что в нем вечности. И лишь духовное преображение, нахождение этой вечности дарует человеку исцеление от страха смерти и душевный покой.

В книгах А.Хайрутдинова рассматриваются и другие вопросы. В частности, в брошюре «Коран, который мы не знаем» поднимается вопрос о причинах, по которым пророк Мухаммад не заповедовал записать Коран в виде книги, дабы сохранить его текст для потомков. Рассуждения приводят автора к тому, что для Мухаммада послание Бога было живым, поэтому фиксация его текста могла бы привести лишь к консервации знания.

³³⁸ Хайрутдинов А. Коран: осмысление продолжается. – С. 48.

³³⁹ Там же: с. 3.

³⁴⁰ Там же: с.19.

В книге «Секс в свете хадисов» повествуется о том, с каким уважением пророк относился к тайнам интимной жизни, запрещая вмешиваться в эту сферу посторонним.

И завершается данный параграф рассмотрением воззрений экономиста и ученого Айрата Бахтиярова, автора книг «Путь восприятия Сердца: от Сердца к Сердцу» (Москва-Казань, 2007) и «Размышления о вере. Зачем верующему Коран?» (Казань, 2009). Перед изложением отдельных положений концепции ученого следует сказать о своеобразии оформления первой из названных работ: с правой стороны разворота книги приводится авторский текст, а на левой располагаются созвучные тексту – либо цитаты из священных книг (преимущественно коранические аяты), либо фотографии, сделанные автором в различных странах света. При их созерцании внимательный читатель может ощутить мощь и силу, присущую природе этих уникальных мест. Таким образом, самим своим строением книга иллюстрирует главное положение ученого о необходимости соединения двух способов мировосприятия: логического, разумного, аналитического, с одной стороны, и внерационального, чувственного, целостного видения – с другой. Автор называет этот способ жизни «Путь восприятия Сердцем». Подтверждение своей теории А.Бахтияров находит в коранических аятах, повествующих о необходимости развития именно этого способа мировидения: «... **Разве сердца их не способны понимать и уши их не способны слышать? Их глаза не слепы, но слепы сердца их в груди**» (Коран, 22:46). Сам Бахтияров так описывает данную способность: «Восприятие сердцем – это восприятие мира через любовь и в любви. Впервые совершенное мировосприятие на основе безусловной Любви было явлено людям Иисусом-пророком. Свое завершение оно получило в звучащем Коране. Всемиловитый и Всемилосердный Создатель через Мухаммада-пророка дал нам все необходимые знания для сохранения и развития нового осознания человечества – осознания Любви».

Несмотря на послания пророков, люди так и не научились жизни в гармонии и доверии. Автор раскрывает перед читателем впечатляющую картину бессмысленности современной цивилизации, кото-

рая, располагая огромными ресурсами и мощными производительными силами, «давно уже должна была обеспечить всему населению планеты достойную жизнь, прекратить неразумное и хищническое истребление ресурсов Земли». Ученый утверждает, что клубок накопившихся проблем невозможно решить в условиях привычного для людей мировосприятия, поскольку в его основе лежит разделение, недоверие и вражда. К новому жизнеустройству можно прийти лишь на основе принципиально иного уровня осознания, достижимого через восприятие сердцем. Причем этот переход не должен быть уделом одиночек или изолированных групп избранных людей – по большому счету речь идет о собирании единого тела осознания человечества: «Когда-то, в далекие дозаветные времена, человек в полной мере обладал этой способностью. Библейские образы Творения, образы Рая, прародителей человечества – Адама и Евы – хранят следы этой человеческой способности. В глубине души каждого из нас еще живо ощущение Рая, теплится вера и надежда, что жить можно в счастии, гармонии и любви».

Согласно концепции этого автора различные религиозные системы создают свои способы возвращения человечеству забытого им «видения сердцем». Ислам также имеет свой уникальный опыт, способный привести к гармоничному и целостному мировосприятию человека. Айрат Бахтияров считает таким кодом мусульманские обряды, в особенности прослушивание звучания Корана на арабском языке и ритуальную молитву – намаз. Автор пишет: «Если, сконцентрировав внимание на середине груди, слушать звучание Корана на арабском языке (на котором он ниспослан), ощущая всем телом его вибрации, открывается сердечная чакра. Молитва сердцем и голосом, воспроизводящая эти вибрации, укрепляет и развивает восприятие любви». Многие положения этого автора напоминают суфийские концепции. Однако не следует ограничивать воззрения А.Бахтиярова лишь влиянием наследия суфиев, ибо можно обнаружить сходство его концепций и с другими религиозными и мисти-

ческими системами³⁴¹, которые отличает стремление к целостному взгляду на мир, осуществляемый не столько разумом, сколько сердцем.

Ученый считает, что мир господства рассудка должен сменить мир открытых сердец, благодаря которому человек обретет реальное ощущение любви в Едином, что позволит ему не только гармонично собрать все другие способы восприятия мира, не теряя при этом непрерывность и целостность сознания, но и создать новые условия жизни.

В контексте осмысления наследия ислама и предлагаемых мусульманской религией социальных механизмов построения гармоничного общества, особый интерес представляет *экономика жизни* – неотъемлемая составляющая системы взглядов А.Бахтиярова. Путь к ней лежит через осознание существования за материалистической оболочкой экономических отношений «проявлений Единой Жизни и тепла человеческих сердец». Экономика, бизнес и связанные с ними практические интересы рассматриваются им в качестве осязаемого критерия, призванного продемонстрировать прагматичным людям с рациональным складом ума существование иного, целостного мировосприятия и возможность практической пользы от его развития.

В основе экономики жизни лежит принцип взаимобмена, понижающий мироздание. Традиционная экономическая система также построена на этом принципе: люди обмениваются жизненной силой через результаты своего труда, но при этом взаимобмен с окружающим миром происходит с точки зрения личного «я», противостоящего всему остальному. Иными словами современная экономика нацелена на то, чтобы как можно меньше дать и как можно больше взять: у природы, у человека, у тех или иных социальных обществ. А.Бахтияров обращает внимание на то, что даже тело человека собрано из различных элементов Земли, что непрерывный обмен между человеком, Землей и всем, что она взращивает, происходит в течение всей его жизни. Он заключает, что если мы хотим

³⁴¹ В качестве примера можно назвать мистический опыт Карлоса Кастанеды, изложенный им в ряде книг, или Теуна Мареза, автора серии работ под названием «Учение толтеков».

сделать свою экономику реально эффективной, необходимо учитывать такие факторы, иными словами, необходимо научиться жить ответственно в живом и осознающем мире, все элементы которого тесно связаны между собой. В этом реальную помощь могут оказать установления ислама, в том числе и в области экономики, в частности, коранический запрет ссудного процента: «Сегодняшняя проблема «ссудного капитала» является следствием господствующего в современном обществе мировосприятия, а не недостатком финансовой системы как таковой. Неумение осознанно и правильно распорядиться своим вниманием, жизненной энергией порождает *обучающие* нас ситуации саморазрушения. Это относится как к заимодавцам, так и к заемщикам», – пишет Бахтияров. Переход к здоровому и жизнеутверждающему устройству экономического организма возможен при условии понимания всей бесперспективности этого пути и расширения видения за счет подключения к работе бессердечного разума безошибочно мудрого сердца: «Бизнесмена экономики жизни внутренне «согревает» не процесс накопления власти и богатства. Тем более, он прекрасно осознает, что все это преходящее и его собственностью, в истинном смысле, не является. Человека дела, слова и совести «греет» его растущее умение гармонично распорядиться своей жизненной энергией на благо всех, включая себя, и ответная благодарность окружающих».³⁴²

Помимо достаточно понятных и рационально постижимых идей в книгах Айрата Бахтиярова встречаются и эзотерические концепции, например о взаимосвязи джиннов в исламе с рассказами о неорганических существах, имеющимися в различных культурных традициях; о хадже в Мекку и местах силы, расположенных в самых разных точках планеты, и многое другое. Какие-то положения автора принять достаточно сложно за неимением собственного опыта в данных вопросах, другие идеи могут оказаться созвучны каждому, поскольку главное послание работ этого автора – это расширение восприятия мира с помощью сердца и построение гармоничного мира на основе любви и принятия жизни.

³⁴² Бахтияров А. Путь восприятия Сердца: от сердца к Сердцу. Москва – Казань, 2007. С.271.

Вопросы и задания к параграфу:

1. Расскажите о различных проявлениях мусульманского возрождения в регионе, начиная с 90-х годов XX столетия.
2. Кого из современных мусульманских религиозных деятелей в Татарстане и Башкортостане вы можете назвать?
3. Какие темы проповедей наиболее актуальны в современной действительности? Назовите свои варианты.
4. В чем основные отличия старшего поколения духовенства от представителей молодежи химамов, получивших образование за рубежом?
5. Какие темы затрагивает в своей работе «Вместо реформы» Рустам Батров?
6. Какова роль мусульманских обрядов, согласно представлениям Рафаэля Хакимова? Дайте вашу собственную оценку данным воззрениям ученого.
7. Какова характеристика «спасшихся» (ал-муфлихуна) согласно традиционным исламским представлениям и в чем специфика трактовки этого термина в работе Айдара Хайрутдинова «Коран: постижение продолжается»?
8. В чем вы видите сходство концепции «молитвы сердцем» Айрата Бахтиярова и методики суфийских зикров?
9. Расскажите о концепции «экономика жизни».

Источники и литература:

1. Батыр Р. Вместо реформы. Нижний Новгород: Медина, 2007.
2. Бахтияров А. Путь восприятия Сердца: от Сердца к Сердцу. Москва – Казань, 2007.
3. Галяутдин И. Шесть в одном: Мне некогда молиться...; Преходящая радость; Всего одну минуту!; Молитва не будет принята если...; Принцип воздаяния; О скверне и очищении от нее. Казань, 2008.
4. Саматов Г. Шаригать: вагазь, хокем, фатва, жавап-савап, кинешлер. Казан, 2006.

5. Фазлыев Ж. Жалил хазрат вагазлары. 1 китап, 2 китаб. Казань, 2005.
6. Хайрутдинов А. Секс в свете хадисов. Казань, 2007.
7. Хайрутдинов А. Коран: осмысление продолжается. Казань, 2009.
8. Хакимов Р. Где наша Мекка (Манифест евроислама) [http://www.archipelag.ru/ru_mir/religio/beginning/mekka/]
9. Шарафетдин М. Бахетлелэрнен серлэре. 1 китап, 2 китап. Казань, 2007.
10. Якупов В. К пророческому исламу. Казань, 2006.

Заключение

Ислам...

Уже почти полторы тысячи лет это религиозное учение, основанное на Коране и пророческих заветах, определяет мировоззрение своих последователей. Ислам и мусульмане продолжают оставаться значимой силой на современной геополитической арене.

В истории исламской цивилизации были периоды расцвета и упадка, представлявшие ее династии и империи то возносились на вершины могущества, то низвергались в пучину унижений и отсталости. Серьезное исследование причин регресса некогда могущественной и прогрессивной мусульманской цивилизации является не только важной научной проблемой. Прежде всего, это необходимо самим мусульманам, чтобы выбрать достойный способ выхода из культурного застоя. Фундаментализм и фанатичное противопоставление себя остальному миру никогда не достигали цели и окончательно дискредитировали себя.

Последние двести лет ошибок и унижений привели мир ислама к исторической развилке, на которой мусульманам предстоит сделать судьбоносный выбор и продолжить движение либо к окончательному угасанию и исчезновению, либо найти путь к возрождению и новым горизонтам. Такой выбор не может быть совершен абстрактной уммой, какой бы фундаментальный характер не имело данное понятие в исламской парадигме. Выбор предстоит сделать каждому отдельно взятому мусульманину. Попытка переложить ответственность в этом вопросе на власть, на религиозных лидеров и богословов лишь усугубит ситуацию. Стоит вспомнить слова Аллаха, сказавшего в Коране, что Он не изменяет положения человека, пока тот сам не изменит его.

Татарские богословы, о которых шла речь в настоящем учебном пособии, были мыслителями, которые вместе с народом стойко переносили тяжелейшие испытания, находясь во враждебном окружении, в условиях постоянных гонений. Возможно, по этой причине они и пришли к своему особому видению ислама и его ценностей.

Изучение истории мусульманской мысли в Волго-Уральском регионе невольно рождает ассоциации с клинком: конечно, он важен целиком, но, тем не менее, главную задачу выполняет его режущая кромка. А режет она постольку, поскольку время от времени подвергается болезненной обработке на точильном камне. Неудивительно, что именно татарские богословы оказались исламским духовно-интеллектуальным лезвием, режущим неподатливый клубок проблем земного бытия. Шаг за шагом, мысль за мыслью они разрабатывали идеальную модель ислама, которая была способна адекватно реагировать на реалии повседневности. В ней наиболее полное выражение нашло духовное содержание ислама и его гуманная сущность. Наконец, татарская модель ислама отличается полным отсутствием даже намека на религиозный фанатизм и нетерпимость. Последняя особенность наследия мусульманских мыслителей Поволжья и Урала вызывает восхищение высотой и силой своего духа и морально-нравственных характеристик, поскольку ее творцам удалось преодолеть давний комплекс униженности, гнева и ненависти к тяжелой судьбе, на которую история, казалось бы, обрекла народ. Возможно, это произошло по той причине, что они вняли завету Аллаха, сказавшего: «Не браните время, ибо Я и есть время». И их, как прошедших тяжелейшее испытание и победивших свои страсти в великом внутреннем джихаде, Аллах допустил к сокровищнице мудрости и глубокого понимания сути происходящего.

Сведения об авторах учебного пособия

Адыгамов Рамиль Камирович – кандидат исторических наук, доцент, заведующий кафедрой исламского вероучения Российского исламского института, старший сотрудник отдела истории общественной мысли и исламоведения Института истории им. Ш.Марджани АНТ. В рамках проекта «Антология татарской богословской мысли» подготовил к изданию и опубликовал ряд работ Габдрахима Утыз-Имяни.

Алмазова Лейла Ильдусовна – кандидат философских наук, доцент кафедры востоковедения и исламоведения Института международных отношений, истории и востоковедения КФУ. В рамках проекта «Антология татарской богословской мысли» занимается подготовкой к публикации переводов трудов Зыяэтдина Камали.

Гарипов Наиль Камирович – кандидат исторических наук, проректор по научной работе Казанского института финансов, экономики и информатики. Область научных интересов ученого – мусульманские институты в дореволюционной России.

Идиятуллина Гульнара Гаделевна – кандидат исторических наук, независимый исследователь. В рамках проекта «Антология татарской богословской мысли» подготовила к изданию и опубликовала перевод трактата Абу-н-Насра Курсави «ал-Иршад ли-л-‘ибад» («Наставление людей на путь истины»).

Мухаметдинов Рафаэль Фардиевич – кандидат исторических наук, член Координационного Совета Всемирной Ассамблеи Тюркских Народов. Область научных интересов – вопросы эволюции татарской нации, проблемы государственности и политики. Ученый также занимается изучением наследия выдающихся политических деятелей: Юсуфа Акчурь, Гаяза Исхаки, Заки Валиди, Садри Максуди и др.

Мухаметшин Рафик Мухаметшович – доктор политических наук, профессор, ректор Российского исламского института. Сфера научных интересов: проблемы джадидизма в мусульманском обществе проблемы джадидизма в мусульманском обществе XIX – начала XX веков, ислам в современном Татарстане

Самигулин Марат Гаязович – научный сотрудник отдела истории общественной мысли и исламоведения Института истории им. Ш.Марджани АНТ, преподаватель медресе «Мухаммадия». В рамках проекта «Антология татарской богословской мысли» готовит к изданию труды выдающегося педагога и религиозного деятеля Галимджана Баруди.

Тухватулин Айрат Халитович – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории России и стран ближнего зарубежья. Работает над изданием трудов историка и педагога Хасан-Гаты Габашы.

Хайрутдинов Айдар Гарифутдинович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела истории общественной мысли и исламоведения Института истории им. Ш.Марджани АНТ. Область научных интересов: общее исламоведение, история ислама, коранистика, арабский язык. В рамках проекта «Антология татарской богословской мысли» подготовил и опубликовал переводы трудов Мусы Бигиева.

Шагавиев Дамир Адгамович – заведующий отделом истории общественной мысли и исламоведения Института истории им. Ш.Марджани АНТ, старший преподаватель кафедры востоковедения и исламоведения Института востоковедения и исламоведения КФУ. В рамках проекта «Антология татарской богословской мысли» готовит к изданию труды выдающегося татарского религиозного деятеля и просветителя Шигабутдина Марджани.

Шангараев Роберт Рашитович – декан теологического факультета, доцент кафедры филологии и страноведения Российского исламского института. Подготовил к изданию ряд работ известного религиозного деятеля и ученого Атауллы Баязитова.

Учебное издание

**ИСТОРИЯ
МУСУЛЬМАНСКОЙ МЫСЛИ
В ВОЛГО-УРАЛЬСКОМ РЕГИОНЕ**

Учебное пособие

Подписано в печать 29.09.2015.
Бумага офсетная. Печать цифровая.
Формат 60x84 1/16. Гарнитура «Garamond». Усл. печ. л. 21,73.
Тираж 200 экз. Заказ 204/9

Отпечатано с готового оригинал-макета
в типографии Издательства Казанского университета

420008, г. Казань, ул. Профессора Нужина, 1/37
тел. (843) 233-73-59, 233-73-28