

Духовное управление мусульман Российской Федерации
Восточный факультет Санкт-Петербургского государственного университета
Московский исламский институт

Бигиевские чтения:

богословская мысль

российских мусульман XIX – начала XX вв.

Сборник научных статей

Издательский дом «Медина»
Москва, 2015

УДК 297
ББК 86.38

Восточный факультет Санкт-Петербургского государственного университета
Московский исламский институт

Рецензенты:

Н. Н. Дьяков, д-р ист. наук, проф.
Р. А. Набиев, д-р ист. наук, проф.
И. Л. Алексеев, канд. ист. наук, доц.

Редакционная коллегия:

Т. К. Ибрагим, д-р филос. наук, проф.
О. И. Редькин, д-р филол. наук, проф.
А. Ю. Хабутдинов, д-р ист. наук, проф.
Д. З. Хайретдинов, канд. ист. наук.
А. Н. Юзеев, д-р филос. наук, проф.

Бигиевские чтения: богословская мысль российских мусульман XIX – начала XX вв. :
Сборник научных статей / Сост. И.А. Зарипов, общ. ред. Д.В. Мухетдинов. – М. : Изда-
тельский дом «Медина», 2015. – 108 с.

ISBN 978-5-9756-0110-0

Сборник научных статей подготовлен по материалам I Всероссийской научно-образо-
вательной исламской конференции «Бигиевские чтения» (12 декабря 2014 г., Москва),
посвященной анализу богословско-философских и теолого-правовых идей авторитетных
представителей отечественного мусульманского духовенства и российской исламской
богословской школы – Ш. Марджани, Х. Фаизханова, Г. Баруди, Р. Фахретдина, З. Камали,
З. Аюханова и М. Бигиева.

Для преподавателей исламских дисциплин, истории, теологии и философии ислама, аспи-
рантов и студентов, всех интересующихся проблемами развития мусульманской мысли
в России.

Фото на обложке: Бигиев Муса Джаруллович (Джаруллах) (1875–1949).

ОГЛАВЛЕНИЕ

Муфтий шейх Равиль Гайнутдин Вступительное слово	4
Тауфик Ибрагим Между прошлым и будущим: замечания об обновленческом движении в исламе	6
А.Н. Юзеев Теологические взгляды Ш. Марджани	13
А.Н. Юзеев, Д.В. Мухетдинов Религиозная составляющая в мировоззрении Х. Фаизханова	22
Р.Р. Хабибуллин Реформаторские взгляды Г. Баруди	30
А.Н. Юзеев Религиозно-реформаторские взгляды Р. Фахретдина	39
Л.И. Алмазова Жизненный путь и философия З. Камали	47
И.А. Зарипов З. Аюханов – татарский неозахирит	66
А.Г. Хайрутдинов М. Бигиев об обновлении мусульманской правовой системы	73
А.Ю. Хабутдинов Российские мусульмане-татары и концепции реформы миллета на рубеже XIX–XX вв.	85

*Муфтий шейх
Равиль Гайнутдин*

*Председатель
Духовного управления
мусульман Российской
Федерации и Совета
муфтиев России*

Вступительное слово

Предлагаемый вниманию читателя сборник подготовлен Издательским домом «Медина» к II Международной научно-образовательной конференции «Бигиевские чтения» по теме «Мусульманская мысль в XXI веке: единство традиции и обновления» 17-20 мая 2015 года в Санкт-Петербурге. В работе над сборником приняли участие ведущие специалисты по истории российского мусульманского богословия, в числе которых я с особой признательностью хочу выделить главного научного сотрудника Института востоковедения РАН, доктора Тауфика Ибрагима. Было привлечено и молодое поколение научной интеллигенции, на которую мы возлагаем большие надежды в деле возрождения творческого мышления, живой мысли, способной подстегнуть мусульманское общество к развитию во многих сферах человеческого бытия.

Обращение к наследию прошлого в контексте развития мусульманской мысли в веке новом объясняется нашим желанием идти вперед, опираясь на то лучшее, что было оставлено нашими предшественниками. Большинство персоналий, охваченных в материалах данного сборника, являются яркими представителями богословско-правового и общественно-политического движения джадидизм. Вслед за джадидами, мы убеждены, что непрерывный интеллектуальный поиск, усилие мысли есть признак любого социума, движущегося вперед, тогда как интеллектуальный упадок суть предвестник упадка социального и политического. Из Священного Корана мы знаем, что Вселенная наполнена вещами и явлениями, которые являются «знаменем для людей размышляющих» (45:13), из логики Священного Писания следует, что уверовавший человек – это человек размышляющий.

Разумеется, перечень видных татарских богословов рубежа XIX-XX веков далеко не исчерпывается персоналиями, которым посвящены статьи данного сборника. Однако бесспорным достоинством нашего издания является то, что собранные

в нем материалы позволяют оценить феномен джадидизма как многосложное, многогранное явление, отойдя от шаблонного восприятия, сформированного еще в середине XX века советской наукой. В этом наш – составителей сборника принцип тождественен подходам самих джадидов: не сковывать свой разум готовыми шаблонами, стремясь познать любое явление во всей его полноте.

Внимательный читатель заметит, что несмотря на разность происхождения и судеб, разнообразие научных и богословских интересов, отличный друг от друга жизненный опыт, представленных в данном издании ученых объединяет преемственность, глубокие чувства уважения друг к другу, братской любви и почитания ученика наставнику и наоборот, солидарность единомышленников. Разные поколения джадидов объединяло не стремление ниспровергнуть авторитеты, как порой хотят представить критики джадидизма, но переживания о будущем уммы, о ее месте в развитии человечества. Их труды преследовали цель достижения общественного блага, даже тогда, когда это противоречило их личным интересам и благополучию.

Цель наших предшественников состояла в развитии и прогрессе исламской цивилизации. Прежде всего, джадиды не могли смириться с третьестепенной, периферийной ролью исламской уммы в общей судьбе человеческой цивилизации, ролью, которая воспринималась словно должное инертной частью наших единоверцев.

Мы – российские мусульмане, с гордостью можем указать, что целая плеяда блестящих интеллектуалов из числа наших предков, несмотря на проживание на периферии мусульманского мира и в иноязычном, инорелигиозном окружении, сумела подняться выше местечковых и региональных проблем, взойдя на уровень мышления глобальными категориями, обратив свой взор в будущее. Не секрет, что джадидам и другим школам религиозного реформаторства не удалось в полной мере осуществить задачу интеллектуального пробуждения исламского мира, и сегодня, к сожалению, мы сталкиваемся с результатами тех неудач. Они проявляются в виде идеологии нетерпимости и насилия, распространяемой под маской ислама, в таких чудовищных явлениях современной действительности как аль-Каида или ДАИШ, в политической и экономической зависимости многих исламских стран.

Совершенно прав был в своем прогнозе Муса хазрат Бигиев, в честь которого названы наши научные чтения: игнорируя рациональное мышление, разводя по разные стороны сакральное и мирское, религиозное и светское, мусульмане могут оказаться на обочине человеческого развития. Расселенная на огромных территориях, обладающая несметными природными богатствами и колоссальным демографическим ресурсом, исламская умма сегодня переживает не лучшие свои времена, одна из главных причин чему – острый дефицит интеллектуального усилия, неспособность размышлять и делать правильные выводы из своего положения, нежелание видеть будущее на несколько поколений вперед.

Именно поэтому наш призыв сегодня – единство традиции и обновления, наполнение актуальными смыслами извечные истины и постулаты нашей религии.

Тауфик
Ибрагим

доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института востоковедения РАН, председатель российского общества исламоведов

Между прошлым и будущим: замечания об обновленческом движении в исламе

Предлагаемые вниманию читателя очерки посвящены творчеству плеяды видных представителей обновленческого, реформаторско-модернистского направления в российском исламе XIX-XX вв. – З. Аюханова (1889-1961), Г. Баруди (1857-1921), М. Бигиева (1875-1949), З. Камали (1873-1942), Ш. Марджани (1818-1889), Х. Фаизханова (1828-1866) и Р. Фахретдина/Фахрадина (1859-1936). Деятельность этих и других отечественных реформаторов была тесно связана с реформаторским движением в других мусульманских странах, особенно с творчеством египтян Джамаляддина аль-Афгани (1839-1897) и Мухаммада Абдо (1849-1905). Разделяя установки зарубежных единомышленников, отечественные обновленцы, жившие в относительно более благоприятных условиях, нередко выдвигали и сравнительно более смелые идеи¹.

1. Критикуя средневековое наследие, реформаторы-модернисты выдвигали девиз «Назад к первоосновам!», к Корану и Сунне. Правда, этот девиз не является чем-то специфичным для реформаторов, ибо с ним выступают и ревивалисты, например саляфиты ваххабитского толка. Но если ревивалисты отстаивают буквально-ригористский подход к священным текстам, то реформаторы-модернисты ориентируются на выявление духа этих текстов, их глубинного смысла, отличая универсальные правила ислама от частных, специфических, пригодных только для определенного периода времени.

С реформаторской точки зрения, Коран – вечная истина, но в разные эпохи он допускает разные интерпретации, соответственно достигнутой ступени интеллектуального прогресса. При этом коранические откровения никогда не могут прийти в противоречие с разумом.

¹ Нижеследующие замечания преимущественно ориентированы на аспекты реформаторства, о которых речь идет в настоящих очерках.

Как полагают реформаторы, в аяте 14:4 («Мы являли только посланников, говорящих на языке своего народа») речь идет не только и не столько о языке в буквальном смысле слова: евреям являть пророков, говорящих на еврейском, арабам – на арабском, и т.д. Такое было бы констатацией очевидного, тривиального факта. Здесь скорее подразумевается передача Божьих откровений/истин в общедоступных для данного народа образах, с учетом лингвистических, этнических, географических, культурных и других особенностей психики адресата и его ментальности.

В отношении положений веры (*'ақыда*) это проявляется, например, в антропоморфных (человекоподобных) описаниях Бога или в материалистических изображениях Рая и Ада. С таких позиций подобает подходить и к кораническим сведениям о духах – ангелах, джиннах и демонах. Ибо все эти существа/образы не были введены Кораном, а доминировали в верованиях доисламских аравитяи. Поэтому для адекватного понимания смысла коранических рассказов о духах следует сравнивать эти рассказы с аравийскими представлениями о них. И при таком сравнении обнаружится, среди прочего, установка Корана на демифологизацию господствовавшей картины мира, ограждение его от вмешательства таких сверхъестественных сил.

2. Если отдельные обновленцы занимали радикальную позицию по отношению к Сунне в целом, отказывая ей в аутентичности (так называемые «кораниты»), то основная масса их продолжала считать Сунну в качестве второго (после Корана) источника мусульманского учения, хотя они и ратовали за более критический подход к хадисам в плане выяснения их подлинности. В отличие от классического/средневекового хадисоведения, в котором главным критерием «подлинности» хадиса считалась надежность иснада (цепочки передатчиков), реформаторы прежде всего обращают внимание на собственно матн (содержание) хадисов. Так, по мнению Р. Фахретдина, хадисы должны оцениваться в первую очередь в аспекте непротиворечия категоричным доводам Корана и научным фактам, а лишь после установления этого уже можно обращаться к вопросу о достоверности иснада.

Восстанавливая кораноцентризм, многие реформаторы отказываются от традиционной фикховской теории насха (снятие, модификация, отмена), по которой Коран «снимается», модифицируется Сунной: в случае несоответствия между установлениями аятов и установлениями хадисов последние можно считать модифицирующими/отменяющими по отношению к кораническим. В обоснование этой теории приводились следующие два коранических свидетельства: аят 2:106, согласно которому если Бог снимает (глагол *насах*) один аят, то взамен него являет еще лучший [аят] или [хотя бы] равноценный ему, а также аят 16:101, сообщающий, как неверные называли выдумкой послание Пророка, раз Всевышний один аят заменяет (глагол *баддал*) на другой.

Реформаторы же замечают, что ни в самом Коране, ни в канонической Сунне (в «Шести сводах», *аль-кутуб ас-сумта*), нет ни одного упоминания о том, что какой-то конкретный аят был снят другим *айатом* либо хадисом. Более того, в указанных двух аятах слово аят употребляется не в смысле фрагмента Корана, а, как это неоднократно встречается в Коране, в смысле «пророческого

послания» или «знамения/чуда». Здесь, надо полагать, речь идет о том, что при переходе от одной пророческой миссии к другой возможна определенная модификация в форме изложения Божьего учения, в предписанных Богом культовых и социально-правовых законах, в явленных Им знамениях, призванных подтвердить небесное избрание того или иного пророка.

3. Помимо указанного требования касательно аутентичности реформаторы учат о необходимости различения двух типов сунны – посланнической (собственно пророческой, *набавиййа*, *таблигиййа*) и управленческой (*сийасиййа*, *кыйадиййа*, *имамииййа*). Ибо Пророк не только передавал нам Божьи наставления или конкретизировал их («Молитесь на манер моей молитвы!»; «Берите с меня паломнические обряды ваши!»), но порой высказывался и действовал по своему усмотрению-иджтихаду и на основе собственного опыта. В этом отношении показательна история про «опыление пальм» (*та'бир ан-нахль*), когда Пророк заявил: «Вы лучше посвящены в делах земной жизни вашей (*антум а'лям би-амр дунйакум!*)!»

В первом случае Пророк выступал как посланник Божий, во втором – как просто человек, имам/правитель. Хадисы второго типа носят скорее рекомендательный, факультативный, нежели обязательный, непререкаемый характер. К указаниям такого рода следует подходить на манер тех мер, которые в традиционном фикхе квалифицируются как *та'зир* или *сийаса шар'иййа*.

К «управленческому» типу часто относят хадисы, на основе которых факхи ввели смертную казнь за перемену веры или за супружескую измену. А некоторые реформаторские мыслители идут дальше, отвергая такие хадисы как несовместимые с кораническими установками и, более того, далеко ненадежные в плане иснада.

4. Что же касается хадисов, относящихся к области догматики (*'ақыда*), то еще в классическую эпоху многие богословы ашаритско-матуридитской школы калама скептически оценивали апелляции к ним в качестве категорических доводов. Ведь все эти хадисы не принадлежат к категории единогласно переданных (*мутаватир*), посему таковые могут давать только вероятностное/предположительное знание (*занн*), тогда как вера должна покоиться именно на достоверных основоположениях (*йакын*).

Как указывают мутакаллимы, даже «хадис о Гаврииле», в котором говорится, как к Пророку, располагавшемуся в кругу своих товарищей, пришел архангел (в образе странника), дабы обучать мусульман основным положениям веры (*иман*) и культа (*ислям*), – даже такой знаменитейший и фундаментальнейший хадис воспроизводится во множестве весьма разноречивых версиях. Достаточно сказать, что ни в одной из версий хадиса, приведенных в «Сахихе» аль-Бухари, не упоминается о предопределении (*кадар*).

В этом духе реформаторы учат, что принципы веры должны браться исключительно из Корана. Часто в качестве таких принципов называются только пять – вера в Бога, ангелов, Писания, пророков и будущую жизнь. Но не всегда четко говорится, что именно этим списком и должен ограничиваться обязательный для всех мусульман вероустав и что расхождения по конкретным аспектам

этих пяти принципов, равно как и по другим вероучительным положениям, не могут служить поводом для предания кого-либо анафеме (*куфр*). А ведь без утверждения такого понимания практически невозможно сколь-нибудь эффективно бороться с фанатиками-такфиритами.

Кораническую заповедь «Нет принуждения в религии!» (2:256) реформаторы распространяют и на сферу культа (*ибадат*), критикуя фикховский юридизм, предусматривающий меры наказания (порой и весьма суровые) за неисполнения тех или иных обрядов. В рамках такой ориентации некоторые мыслители (в том числе М. Бигиев) предлагали вынести ибадат за пределы фикха.

5. Хотя для многих реформаторов, в отличие от традиционной богословской доктрины, вопрос о предопределении (*кадар*) не включается в число базисных принципов веры, вместе с тем они обычно придавали этому вопросу большое внимание. В неправильном его толковании усматривалась одна из главных причин упадка мусульманской цивилизации после XIII-XIV вв. Представление о Божьем предопределении человеческой судьбы воплотилось во множестве атрибутируемых Пророку хадисах, повествующих, среди прочего, о Скрижали святохранимой (*аль-Ляух аль-махфуз*), на которой извечно предначертаны все имеющие быть события, включая деяния людей. Такое представление, вкуче с ашаритско-матуридитским тезисом о Боге как творце (*халик*) человеческих действий и с суфийской концепцией «упования» (*таваккуль*) на Бога, обернулось настоящим квиетизмом/пассивизмом.

Для реформаторского понимания решения данного вопроса характерно фактическое (а у некоторых мыслителей – вполне открытое) возвращение к учению мутазилитов о свободе человеческой инициативы, а также дальнейшее развитие их скептицизма в отношении аутентичности соответствующих хадисов. Не отрицая само понятие о предопределении и о предначертании судеб на Скрижали, некоторые реформаторы выдвигали различного рода интерпретации, призванные преодолеть традиционное фаталистское воззрение.

Одна из таких интерпретаций развивает разработанное в ханафитско-матуридитских кругах мнение, которое со ссылкой на айаты 13:39 («Бог стирает и утверждает то, что пожелает») и 55:29 («Каждый день Он за делом») допускает модификацию записанного на Скрижали: например, запись о принадлежности данного человека к разряду счастливых/спасенных (*са'ид*) меняется на противоположное, если тот станет совершать деяния, свойственные несчастным/обреченным (*шакы*); и наоборот.

В другой концепции, которая близка учению философа Ибн-Рушда (ум. 1198) и которую развивает, в частности, З. Камали, Божье «предопределение/предначертание» символизирует установленный Им в мире порядок, закономерности.

Достаточно распространена и следующая интерпретация, базирующаяся на каламском, ашаритско-матуридитском понимании Божьего знания. Согласно ей, предопределение отражает волю Бога, которая соответствует Его знанию. У Бога же знание не первично по отношению к познанной вещи (как о том учили философы-фалясифа, по которым Божье знание о вещах выступает причиной их появления к бытию), а вторично (*табу'*): знание не продуцирует познан-

ное, а зависит (*табу'*) от него. Божье предопределение/предначертание для данного человека какого-то деяния основано на Его знании о том, что этот человек будет совершать указанное деяние. Так, Абу-Джахль умер в неверии не потому, что Бог предначертал ему такую смерть, а наоборот, Бог предначертал ему смерть неверного постольку, поскольку Он знал, что тот умрет таковым.

6. Усилиями реформаторов было преодолена средневековая, наступательная интерпретация джихада/войны во имя утверждения религии/власти ислама во всем мире. Со ссылкой на коранические заповеди о религиозном разнообразии как о вечном Божьем установлении и недопустимости насилия/принуждения в деле распространения религии (2:256; 10:99; 11:118-119 и др.) они учили о сугубо оборонительном характере джихада. Мир является естественным состоянием народов/религий, которые призваны сотрудничать во имя общего блага.

В соответствии с наставлениями Корана («Соревнуйтесь меж собою в добрых деяниях» – 2:148; 5:48) и Сунны («Все люди суть опекаемые Богом дети, и тот более любим Им, от кого больше всего пользы Его опекаемым»; «Тот лучший из людей, от кого больше пользы для людей») многие реформаторы подчеркивали мысль о том, что первейшим образом достоинство человека должно оцениваться по трудам, дающим больше пользы для человечества.

Для налаживания конструктивного диалога между религиями и конфессиями принципиальное значение имеют разработанные рядом реформаторов толерантные установки, нацеленные на снисходительное отношение ко всем тем, до кого исламское послание не дошло; или дошло, но в искаженном виде; или дошло в подлинном виде, но осталось непонятным для них. Все таковые заслуживают извинения и конечного спасения (райского жилища). Этого заслуживает и любой прилежный искатель истины, в каком бы состоянии его ни застигла смерть.

Кроме того, вслед за Кораном (7:156; 40:7) М. Бигиев и некоторые другие мыслители учили о всеохватности Божьей милости, дарующей всем грешникам надежду на конечное спасение, пусть и после длительного очищения пламенем Геенны.

7. Своего рода коперниканской революцией во взглядах на религиозную историю человечества стала реформаторская интерпретация учения о Коране как о конечном/последнем откровении и о пророке Мухаммаде как о «печати пророков» (хатам ан-набийин - 33:40), т.е. «завершителе» пророческих посланий. Согласно этой интерпретации, особо популярной в российском мусульманском обновленчестве, ислам явился в мир, когда человечество уже достигло такой интеллектуальной зрелости, что больше не нуждается в прежних, относительно примитивных («пророческих», «сакрально-ревелиативных») формах общения с Богом и постижения истины. Отныне оно должно полагаться на разум, на его способность адекватно прочитывать и интерпретировать Великую Книгу, Книгу Природы.

Среди прочего, конец религиозного младенчества выражается в том, что Коран отказывается от сверхъестественного чуда как доказательства истин-

ности пророческой миссии Мухаммада. В Коране картина мира становится более рациональной, освобождаясь от вмешательства не только демонов и джинов, но даже ангелов. А кораническое вероучение не содержит каких-либо положений, которые невозможно было бы обосновать посредством разума.

С положением об интеллектуальной зрелости человечества связан и тезис о том, что регулирование социально-экономических, политических и других аспектов земной жизни Бог оставил на усмотрение людей. Посему, в частности, не подобает искать в Коране (а тем более в Сунне) астрономические, географические, биологические, медицинские и прочие естественнонаучные сведения – таковым не место в Коране, иначе человеческий разум оказался бы излишним.

Означенная мысль о духовном/интеллектуальном прогрессе в истории кладет конец традиционному представлению о перманентном упадке, выраженном, среди прочего, в известном изречении о трех «лучших поколениях» (хаир аль-курун). Такой новый взгляд на историю послужил дополнительным мотивом критического отношения к хадисам эсхатологического содержания, особенно к хадисам о «предзнаменениях» конца света.

8. Реформаторы-модернисты существенно корректируют средневековую трактовку и других (наряду с Кораном и Сунной) принципов юриспруденции. Консенсус-иджма, характерный для суннитского ислама, играл большую позитивную роль в мусульманской истории: в значительной степени именно ему ислам обязан своим единством. Иджма узаконил плюрализм правовых школ-мазхабов (ханафизма, шафиизма, маликизма и ханбализма). Но со временем иджма стал играть консервативную роль, что связано с претензией на непогрешимость и на обязательность решения одного поколения для всех последующих. В модифицированной же форме он призван стать одним из демократических институтов современной политико-правовой системы, служа основой представительного законодательного собрания. Притом в работе такого собрания должны принимать участие не только богословы, но и светские ученые.

Кыйас (суждение по аналогии) подвергался резкой критике отдельными реформаторами, полагающими, что этот метод должен содействовать облегчению повседневной жизни мусульман, а не ее отягощению/обременению дополнительными обязательствами и ограничениями. Но в целом для обновленцев характерна позитивная оценка кыйаса, хотя они более активно обращаются к таким «дополнительным» принципам юриспруденции, как *истихсан* («предпочтение» решению, основанному на кыйасе, решению, менее обоснованного текстом, но более разумного, с собственной точки зрения юриста) и *истислах* (или *аль-масалих аль-мурсаля*; введение решения на основе личного суждения о полезности его для всего общества). В реформаторско-модернистских кругах большой популярностью пользуется разработанная ат-Туфи (1316) и аш-Шатыби (ум. 1388) радикальная версия последнего принципа, по которой интересы общего блага являются достаточным основанием для отказа от противоречащих ему норм, которые формально вытекают из сакральных текстов.

Осуждая богословов-факихов за их заявления о давнем (с 10 в.) «закрытии врат иджтихада (личного творческого усмотрения)», о необходимости таклида-следования средневековым авторитетам (прежде всего основателям четырех

мазхабов-толков фикха) и о допустимости лишь ограниченного иджтихада (т.е. применительно к второстепенным вопросам в рамках соответствующего мазхаба), реформаторы отстаивают перманентность иджтихада как динамический принцип ислама. Восстановление принципа иджтихада призвано, среди прочего, содействовать сближению разных мазхабов внутри суннитского фикха, равно как суннитских и шиитских мазхабов между собой.

9. Резкой критике со стороны большинства реформаторов подвергается суфизм. Прежде всего, это обусловлено такими его проявлениями, как чудотворчество, культ святых, оккультизм и квиетизм. Поскольку с 13 в. суфизм стал основной формой народного ислама, то с ним во многом связывают постклассическое декадентство.

Также значительное число обновленцев выступали с осуждением калама. Преимущественно это связано со свойственным каламской теологии последних веков схоластицизмом, порой и фанатизмом-такфиризмом.

Одновременно с этим наблюдается определенная реабилитация фальсафы. Отчасти это объясняется тем, что некоторые фальсафские положения, которые раньше квалифицировались как крамольные с точки зрения религии, ныне воспринимаются рядом реформаторов как более разумные. К таким относится, в частности, тезис об извечности мира.

Вместе с тем, справедливые упреки в адрес суфизма и калама не должны привести к ситуации, когда вместе с грязной водой выплескивают из ванны и самого ребенка. Ведь именно в рамках калама развивалась интеллектуальная, рационально-критическая теология ислама. А суфизму мы обязаны той эмоционально-эстетической религиозностью, религиозностью любви, о которой фактически не заботились ни мутакаллимы, ни факыхи.

10. Как российские джадидиты, так и их единомышленники в странах мусульманского зарубежья важнейшей предпосылкой социальных преобразований считали обновление учебной системы, связывая быстрое продвижение Европы по пути прогресса с качеством ее образовательной системы. Они критиковали мусульманскую традиционную образовательную систему, базирующуюся на медресе и куттабах, ратовали за включение рациональных и эмпирических наук в учебную программу, за популяризацию научных знаний и обучение иностранным языкам.

И на первый взгляд кажется, что эта задача реализовалась – почти всюду ныне мы имеем модернизированную систему образования. В действительности же, ситуация не внушает оптимизма. Мы в основном построили систему светского образования, фактически лишенную мусульманской идентичности. Религия и образование/наука практически не связаны между собой. Поэтому перед мусульманскими интеллектуалами стоит еще более актуальная и судьбоносная задача – в современных понятиях разработать кораническую философию, которая выступала бы мировоззренческой базой для образования и науки в мусульманском мире.

Юзеев А.Н.

Профессор, доктор исторических наук, заведующий кафедрой социально-гуманитарных дисциплин Российского государственного университета православия

Теологические взгляды Ш. Марджани

Наиболее подробно теологические взгляды Марджани изложил в «Китаб ал-хикма ал-балига ал-джанния фи шарх ал-акаид ал-ханафия» («Книга о зрелой философии, помогающей объяснить вероучение ханафитов»)¹, изданной в Казани в 1888 г., хотя в конце сочинения он писал, что завершил составление книги в 1856–1857 гг. Это теологическое сочинение, в котором Марджани комментирует основные положения догматики ханафитов, неправильно интерпретируемые, по его мнению, мутакаллимами. Толчком для написания «Китаб ал-хикма ал-балига...» послужил комментарий Сааддина ат-Тафтазани (ум. 1390) к «Ал-акаид» ан-Насафи (ум. 1142) «Шарх Ал-акаид ан-насафия», бывший на протяжении веков одним из учебников калама в татарских медресе. По мнению Марджани, комментарий ат-Тафтазани – «поношение, примечания вызывают порицание и осуждение», поскольку они искажают красоту мыслей ан-Насафи². Поэтому он не считал нужным изучать комментарий ат-Тафтазани в медресе и написал свой комментарий к произведению ан-Насафи, полагая, что именно взгляды ан-Насафи истинны и правильны³.

Марджани не случайно для комментирования выбрал «Акаид» ан-Насафи, считавшийся наряду с «Акидой» ат-Тахави (ум. 933) наиболее популярным теологическим трудом среди суннитов-ханафитов. Сочинение ан-Насафи небольшое по объему – около 10 страниц арабского текста, – но емкое по содержанию и включает основные теологические проблемы, дискутируемые в то время в мусульманском обществе, изложенные в тезисном виде. Марджани подробно комментирует главные постулаты мыслей ан-Насафи, следуя порядку изложения

¹ Марджани Ш. Китаб ал-хикма ал-балига ал-джанния фи шарх ал-акаид ал-ханафия. – Казань, 1888.

² Отдел рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского Казанского (Приволжского) федерального университета (ОРКК НБ КФУ), № 612. Т.4. Л.45а. Марджани Ш. Вафият ал-аслаф.

³ Марджани Ш. Китаб ал-хикма ал-балига ал-джанния фи шарх ал-акаид ал-ханафия. – Казань, 1888. С. 2.

материала. На протяжении всего сочинения в скобках он приводит изречения ханафитского улема (религиозного ученого), пространно их комментируя. В некоторых местах книги по краям страницы для убедительности своего комментария Марджани цитировал тех или иных известных мусульманских мыслителей. Так получился труд из 147 страниц печатного арабского текста.

«Китаб ал-хикма ал-балига...» Марджани для некоторых учеников медресе стала настольной книгой. Прогрессивно настроенная часть татарской интеллигенции того времени восприняла сочинение Марджани как «волшебное слово», отрезвляюще действующее на сознание молодого поколения⁴. Это теологическое сочинение, в котором Шихаб-хазрат комментировал основные положения вероучения ханафитов, такие как вера в Бога и Его имена⁵, предопределение⁶, загробная жизнь⁷, пророчество и ангелы⁸, проблема халифата и имамата⁹ и связанные с ними понятия, неправильно интерпретированные, с его точки зрения, мутакаллимами – спекулятивными теологами.

Критическое отношение ученого к каламу объясняется насущными запросами татарского общества того времени, которое уже не могло жить по средневековым канонам. И прежде всего это касалось системы образования, в которой калам занимал значительное место. До Марджани подобных взглядов придерживался его соотечественник Абу Наср Курсави (1776–1812), который изложил свое понимание этой проблемы в рукописном сборнике, так и оставшемся не изданным¹⁰. Поэтому произведение Марджани следует считать первым печатным трудом по данной теме.

Татарский мыслитель считал теологические сочинения мутакаллимов не соответствующими Новому времени, поскольку основными источниками для изучения в медресе он полагал Коран и Сунну. Обращение к первоисточникам и необходимость их соответствия Новому времени – один из постулатов религиозного реформаторства. Шихабдин как раз и выступал как реформатор, а не традиционалист, как может показаться на первый взгляд, поскольку стремился отбросить многие наслоения на первоисточники – Коран и Сунну, в которых, по его мнению, нет необходимости. Поэтому он критиковал теологические положения мутакаллимов, считая их новшеством. Тем не менее, критикуя калам, он сам становился мутакаллимом, излагая собственную интерпретацию вероучения. Его взгляды на калам являются не только новым осмыслением одного из направлений арабо-мусульманской философии, но и непосредственно касаются преобразований в системе образования, так как они в конечном счете вели к реформе преподавания в медресе (замене калама современными светскими науками). В этом направлении первые шаги сделал уже сам Марджани. В своем медресе вне программы он вел занятия по математике¹¹.

⁴ Эмирхан Ф. Эсэрлэр. В 4 т. – Казань, 1986. Т 4. 134 с.

⁵ Марджани Ш. Китаб ал-хикма ал-балига ал-джанния фи шарх ал-акаид ал-ханафия. – Казань, 1888. С. 21–39.

⁶ Там же. С. 39–54.

⁷ Там же. С. 53–69.

⁸ Там же. С. 73–82.

⁹ Там же. С. 87–123.

¹⁰ ОРКК НБ КФУ. № 1347. Курсави А. Маджмуа.

¹¹ Фэхретдинов Р. Хосэен Фаезхан // Шура. 1914. № 18. 428 с.

Для более веского обоснования своего отрицательного отношения к каламу теолог цитирует одного из наиболее им почитаемых религиозных авторитетов Абу Ханифу (ум. 767) – основателя ханафитского мазхаба, порицавшего калам. «Наши предки и улемы, – пишет Марджани, – были единогласны в порицании калама и они ненавидели его сторонников лютой ненавистью. А это из-за того, что они не следовали шариату и пути праведных предков... Так что даже имам Абу Ханифа – да будет доволен им Аллах – говорил: “Аллах послал божью кару Амру б. Убайду (699–761) [одному из первых мутазилитов, т.е. мутакаллимов] за то, что он открыл врата калама”». Абу Йусуф (Йакуб – ученик Абу Ханифы, ум. 795) говорил: «Знание калама – невежество, а незнание калама – знание». Малик (б. Анас – основатель маликитского мазхаба, 715–795) говорил: «Не смейте осуществлять нововведений!» Ему сказали: «Какие нововведения?» Он отвечал: «Мутакаллимы, которые говорят об именах Всевышнего Аллаха, Его атрибутах, речи, знании, могуществе и не умалчивают о том, о чем умалчивали сахибы (сподвижники пророка) и их последователи»¹². В то же время он нередко цитирует других известных ханафитов восточного ареала мусульманского мира, например среднеазиатских суннитских теологов Абу Мансур ал-Матуриди (ум. 944), Абу Мути Макхул ан-Насафи (ум. 930), Абу Зайда ад-Дабуси (ум. 1039). С одной стороны, Марджани критикует мутакаллимов, а с другой – признает взгляды ал-Матуриди, основателя и эпонима теологической школы, ставшей одной из двух ведущих школ суннитского калама наряду с ашаритской. Видимо, он не полагает ал-Матуриди мутакаллимом, как и многие средневековые доксографы (Абу-л-Муин ан-Насафи, ум. 1114; Абу-л-Йуср ал-Баздави, ум. 1100), считавших его только продолжателем идей Абу Ханифы.

Шихабдин обращается к истории возникновения калама. «А это искусство полемики, созданное мутазилитами после того, как они прочитали философские книги, когда они были прокомментированы в правление Мамуна. Они сделали из него искусство со всеми ухищрениями и смешали методологию фальсафы со своей методологией. Ашариты стали их наследниками, шли по их стопам и называли его [калам] этим именем». Далее он пишет о причинах наименования калама: «Либо потому что он есть искусство полемики по вопросу новшеств, после того как правильное решение вопросов было зафиксировано в шариате, и оно [искусство полемики] не было обращением к действию [религиозной практике] и вероубеждению. Либо подражая философам, которые называли искусством, свою науку логику. Либо потому, что главным искусством, о котором они говорили и по которому сражались, был вопрос о Коране [калам]»¹³.

Марджани критикует мутакаллимов за то, что они внесли в догматику религии «то, что к ней не относится» – философские рассуждения: «Так они привнесли в религию то, что к ней не относится, исказив понятие Бога в глазах народа»¹⁴. Философские рассуждения он считал новшеством, и это для него является одним из главных критериев оценки калама. Например, ученый утверждал, что возникновение мира – это философская проблема, и поэтому ее

¹² Марджани Ш. *Китаб ал-хикма ал-балига ал-джанния фи шарх ал-акаид ал-ханафия*. – Казань, 1888. С. 6.

¹³ Там же. С. 6, 7.

¹⁴ Там же. С. 7.

не следует связывать с религией, как это делали большинство религиозных деятелей его времени. В вопросе о происхождении мира он следовал Корану, Сунне, Абу Ханифе, ханафитским авторитетам – ал-Матуриди, Абу-л-Муину ан-Насафи, Абу Джафару ат-Тахави. Последние разработали методiku использования рационалистических принципов при решении религиозно-правовых вопросов: «По этому поводу сказал шейх Абу-л-Мансур ал-Матуриди – да будет милостив к нему Аллах: “Тот, кто обратит свой взор на свою душу и на другое, увидит свидетельства (асар) возникновения и поймет, что для этого необходим Создатель”»¹⁵.

Шихабдин в вопросе возникновения мира не полагает субъектно-объектных отношений (Бог – мир), скорее у него пантеистическая ориентация, когда возникшая вещь присуща самой сущности Бога, имманентного и трансцендентного миру: «А Он есть не что иное, как явление вещи и ее становление. Итак, Его сущность явлена для Своей сущности благодаря самой себе. Всякое явление и духовный свет присущий Его сущности, всякий свет и Его сущность – есть Его бытие. А Его бытие – есть Его знание, а Его знание – есть Его могущество, а Его могущество – есть Его созидание, так что не ускользает от Его знания ни малейшая пылинка и не избегает Его могущества и созидания незначительная часть или наименьшая и самая скрытая»¹⁶.

Процесс возникновения мира, по Марджани, происходит следующим образом: «Согласно ханафитам, всякое бытийно-возможное возникает. Несомненно, для этого необходим вечный Творец. Под возникновением ханафиты имеют в виду именно это. Отсюда и вытекает их утверждение, что вечный (ал-кадим) и бытийно-необходимый (ал-ваджиб) синонимы и всякое бытийно-возможное возникает. Объяснение возникновения предшествующим не-бытием по сущности есть возникновение сущностное или же по времени – возникновение временное, есть объяснение необходимое». Далее Шихабдин указывает на то, что вышеприведенное утверждение выдвинули фалясифа – арабо-мусульманские мыслители, ориентировавшиеся на античные модели философствования, и ханафиты им не противоречат¹⁷. Так, возникновение вещей происходит от возникновения мира, для которого необходим Явитель.

Марджани комментирует положение ан-Насафи о вещах и полагает, что «вещь – есть бытийствующая, в отличие от мутазилитов. Они утверждают упроченность небытийных [мадумов] сущностей, называя их вещью, и считают бытийствующими эти сущности. У нас же истинная сущность (ал-хакика) вещи есть сама она [вещь], в отличие от сути бытия [махийа], которой обозначается то, что есть в уме, независимо от внешнего [его] бытия»¹⁸.

Представляют определенный интерес высказывания Шихабдина о не-бытии. «Не-бытие (ал-адам) не таково, чтобы описываться таким образом, так как оно есть только неподдельное (махдум) и чистое отрицание. Нет положения, называемого не-бытием или отрицанием подобно тому, как может показаться, чтобы владеть им как устойчивым понятием или сравнивать с бытийным

¹⁵ Там же. С. 18.

¹⁶ Там же. С. 30.

¹⁷ Там же. С. 22.

¹⁸ Там же. С.7.

положением. Напротив, оно представляет собой не осуществление предсказания сущего (ал-мауджуд) предполагаемой реальности»¹⁹. Таким образом, по Марджани, чтобы вещь из не-бытия явилась к бытию, необходим Явитель, т.к. она является только возможной и может как быть, так не быть.

Теолог критикует позицию поздних ашаритов, которые, как он полагает, чтобы скрыть противоречивость своих взглядов в отношении атрибутов и их отличие от сущности Бога, заимствовали у фалясифа положение о «возникновении во времени» применительно к своей трактовке проблемы атрибутов.

Ашариты «объявили, – пишет Марджани, – что именно это [возникновение во времени] имеется в виду у предшествующих почтенных мужей и это же имеется в виду под возникновением в необходимых постулатах религии». Такая их позиция вызывает у него недоумение: «Хотел бы я знать, какое же здесь было откровение, где же есть единогласие, и какая же здесь имеется необходимость? Даже если они [ашариты] и бегут от невозможного, оно их неизбежно настигает, и они впадают в погибель»²⁰.

Взгляды ашаритов на проблему соотношения Бога и Его атрибутов Шихабдин раскрывает, ссылаясь на «Акида ал-макхулийа» Абу Мути Макхуля ан-Насафи²¹. «Говорят ашариты, что атрибуты бывают двух видов: сущностные и атрибуты действия. А что касается сущностных атрибутов, таких как жизнь, могущество, слух, зрение, знание, речь, воля, то они извечные. А атрибуты действия, такие как творящий, осуществляющий, питающий, оказывающий благо, дарующий милость, делающий добро, дающий милосердие, прощающий, ведущий по праведному пути, то они возникшие (махлука). Мы же говорим, что Аллах Всевышний со всеми Своими атрибутами и именами – единый, вечный и безначальный, а атрибуты Всевышнего Аллаха и его имена не отличны от Него и не тождественны Ему»²². Исторический экскурс Марджани по этому вопросу сходен с современными исследованиями²³.

Шихабдин полагал, что Бог – это тот, «кто сотворил мир», противопоставляя Ему сам мир, «то есть все, что кроме Всевышнего Бога из бытийствующего: и материальное, универсалии и частичное (в целом говоря бытийствующее любого рода)»²⁴. Марджани комментирует изречения ан-Насафи по поводу характеристик Бога: «[Он – не акциденция]. Потому что она не существует сама по себе, но нуждается во вместилище и в субстрате, где бы эта акциденция осуществлялась. Аллах выше того, чтобы нуждаться в чем-то ином. [Он – не тело]. Потому что оно [тело] состоит из делимых частей или из первоматерии (хаййуля) и формы или из индивидуальных субстанций. Неизбежно [в теле] имеются части, имеющие размер, и в нем можно представить одно отличие от другого. [Он – не субстанция]. Поскольку она неделимая часть или бытийно-возможное, не нуждающееся во вместилище или в субстрате. Он превыше всего такого. [Он – не облечен в форму]. Потому что форма – одна из характеристик тел, возникающая с помощью количества и качества и объятия границ

¹⁹ Там же. С. 18.

²⁰ Там же. С.22.

²¹ «Догматы Макхуля» Абу Мути Макхул ан-Насафи (ум. 930) – одно из ранних сочинений по вероучению в Мавераннахре.

²² Марджани Ш. Китаб ал-хикма ал-балига ал-джанния фи шарх ал-акаид ал-ханафия. – Казань, 1888. С. 38.

²³ Ислам на европейском Востоке: энциклопедический словарь. – Казань, 2004. С. 29.

²⁴ Марджани Ш. Китаб ал-хикма ал-балига ал-джанния фи шарх ал-акаид ал-ханафия. – Казань, 1888. С. 21.

и направлений. [Он – не ограничен], то есть Он превыше того, чтобы служить вместилищем непрерывному количеству, такому как размеры. [Он – не поддающийся счету], то есть Он очищен от того, чтобы попадать под счет. Так что Он не характеризуется численным единством»²⁵. Таким образом, согласно Шихаб-хазрату, Бог со всеми своими свойствами необходим, вечен, бесконечен, никем не создан, ни в ком не нуждается. Его атрибуты неотделимы от Его сущности.

Марджани обращается к истории возникновения проблемы атрибутов в каламе, выступая тем самым как историк религиозной философии.

«Ан-Наззам, ал-Аллаф, ал-Джахиз, – пишет Шихабдин, – после того, как они овладели философскими книгами, свели все атрибуты к двум: знанию и могуществу. А отсюда вытекает невозможное. Оно заключалось в выводе о множественности бытийно-вечных и, таким образом, Бог оказывался в основе множественности».

Впоследствии, по Марджани, Абу Али ал-Джуббаи пытался исправить положение, заявляя, «что атрибуты знание и могущество существуют только в представлении», а его сын Абу Хашим исходил из того, что они выражают два «модуса» (халь). Он был первым, кто писал о «модусе» и связи между сущим (ал-мауджуд) и не-сущим (ал-мадум). Шихабдин резюмировал, что оба этих суждения являются ложными по необходимости, поскольку они таким образом пытались найти «выход от полного отрицания атрибутов и утверждения множественности вечно-сущих, которое основывалось на том, что вечность является атрибутом сущего». Далее, по Марджани, появился Абу-л-Хусайн ал-Басри, который «свел божественные атрибуты к одному – знанию. Он сделал этот атрибут тождественным сущности Бога, как это делали фалясифа. На этом остановились поздние из них [мутакаллимы]». Теолог делает вывод: «Поэтому в одних книгах по каламу говорится, что атрибуты, согласно мутазилитам, это только мысленные вещи (умур итибария), а в других – что они у них тождественны божественной сущности»²⁶.

Позицию мутакаллимов по проблеме атрибутов Марджани не приемлет. Он излагает свою точку зрения о тождественности имен и атрибутов Аллаха, комментируя выражение ан-Насафи: «Бог обладает атрибутами»²⁷. Шихабдин пишет о том, что фалясифа и их последователи отрицали атрибуты, «ссылаясь на изречение Всевышнего: “У Аллаха прекрасные имена; зовите Его по ним”²⁸ и на сообщения пророков и многочисленные предания, которые именуют Всевышнего Бога божественными именами и священными атрибутами. Язык свидетельствовал, что атрибуты не являются синонимами, а для каждого из них – собственное понятие и соответствующее значение. И, следовательно, нет сомнения, что каждому атрибуту для правдивости и передачи законченного смысла необходимо доказательство предсказания и соответствие суждению»²⁹. По этому поводу Марджани делает заключение: «Если бы нам сказали: “О ханафиты! А не слишком ли вы усердствуете, переходя границы

²⁵ Там же. С.26.

²⁶ Переводы отрывков из Корана даны по: Коран / пер. и ком. И.Ю. Крачковского. М., 1986; Марджани Ш. Китаб ал-хикма ал-балига ал-джанния фи шарх ал-акаид ал-ханафия. – Казань, 1888. С. 31–32.

²⁷ Марджани Ш. Китаб ал-хикма ал-балига ал-джанния фи шарх ал-акаид ал-ханафия. – Казань, 1888. С. 30.

²⁸ Коран, 7:180 / пер. И.Ю. Крачковского. – М., 1986.

²⁹ Марджани Ш. Китаб ал-хикма ал-балига ал-джанния фи шарх ал-акаид ал-ханафия. – Казань, 1888. С. 30.

осторожности и называя Всевышнего без ниспослания свыше, без разрешения на то; почему вы переходите границы доказанного и говорите, что у Него есть атрибуты?" То я скажу, что под атрибутами мы имеем в виду имена [божественные], они подтверждены несомненными доказательствами как рациональными, так и от традиции. А что касается именованя атрибутами этих имен, то это дело практическое. Для этого достаточно предполагаемого доказательства подобно одиночному сообщению и иджма [консенсус общины]»³⁰.

Марджани утверждению ан-Насафи, что «атрибуты не Он и они не отличны от Него» (хийа ля хува ва ля гайруху), считающемуся правоверным ханафитским, принадлежащим «людям сунны и общины», дает свое толкование: «[Они], то есть атрибуты Аллаха Всевышнего и Его высочайшие имена; [не тождественны Ему], то есть не являются Его сущностью; [не отличны от Него] подобно тому, как каждый атрибут, по отношению к другому не является им и не отличный от него»³¹.

Шихаб-хазрат вслед за ан-Насафи полагает, что атрибуты пребывают в самой сущности Бога (каима би-затихи): «А как же иначе, ведь Он – Всеславный, со всеми Своими атрибутами и именами – единый и со всеми Своими именами и атрибутами – вечный без всякого подозрения на многочисленность [бытийно-необходимых] и множественность [бытийно-вечных]». В который раз Шихабдин критикует позицию мутазилитов, которые говорили, что «Всевышний, глаголющий речью, запечатленной на Скрижали знаками, а на человеческом языке – буквами. А это ложное мнение по необходимости, из-за желаня скрыть отрицание атрибута речи, на который единодушно согласились пророки – да будет мир над ними». Марджани также комментирует термин «безначальный» атрибут (азалийа), который «[используется] по причине невозможности совершенства в ином [кроме Бога] и [невозможности] ущербности в отношении сущности Всевышнего»³².

Шихабдин полагает, что только избранные теологи могут толковать проблему соотношения атрибутов и сущности Бога: «Знай, что божественные атрибуты, хотя и близки по смыслу, но между одним и другим имеется тонкое, характерное отличие. Его знают только избранные из людей божьих. Первые поколения [мусульман] (салаф) утверждали атрибуты Всевышнего Аллаха и высочайшие имена, следуя за Писанием Аллаха и сунной Пророка. И они придерживались этого. То, что утверждено в Писании и сунне из имен и атрибутов присуще Всевышнему без аллегорического толкования, без того, чтобы один атрибут возводить к другому одновременно с отрицанием многочисленности, превышения [сущности], инаковости и тождественности (ал-айнийа) в прямом смысле, а не в том смысле, что изобрели "юноши"-ашариты. Поэтому древние в своих выражениях не называют Всевышнего именем "бытийно-необходимое". Действительно, применяют его те, кто использует его как термин философии. А тот, кто притязает на то, что есть иджма по этому поводу, тот противоречит

³⁰ Там же. С. 30–31.

³¹ Там же. С. 31.

³² Там же. С. 31.

иджма. Таков смысл высказывания – все, что не имеет доказательства должно быть отвергнуто. Нельзя говорить это иначе, как в этом смысле»³³.

Казалось бы, Марджани критикует мутакаллимов справа, поскольку доказывает, что в вопросе о сущности Бога и атрибутах бога – одном из центральных в теологии – нужно опираться только на Коран и Сунну и не вмешивать философию в теологию.

Но парадокс Марджани в таком подходе к теологии состоит в том, что, не допуская философию в теологию, он открывает философии дорогу в другую сферу, в сферу сущего, которая подлежит философскому знанию. В противовес мутакаллимам, утверждавшим конечность во времени всего возможного, кроме божественных атрибутов, Марджани доказывал, что конечность во времени не охватывает всех вещей, поскольку в нее не входит само время³⁴. По этому поводу Марджани комментирует выражение ан-Насафи: «[А Он – образование для мира и для каждой его части для времени его существования], то есть во время существования мира, – полагает Шихабдин, – подобно словам Всевышнего: “И устроим Мы весы верные для дня воскресения” (21:47). Применена частица “лям” (для), чтобы показать, что время не является условием для устроения и творения мира согласно Его знанию и в соответствии с Его волей и предопределением. Поскольку творение – вечное, не принадлежит времени. А сотворенные вещи возникли при упорядочивании в свои времена [раньше или позже друг друга] одновременно с очищением от возникновения чего-либо, названного связью с Его сущностью и атрибутами»³⁵. Иными словами, Шихабдин полагает, что время – понятие, созданное Богом для дольнего мира, применяемое при существовании мира и никоим образом не связанное с процессом творения мира.

Из рассуждений Марджани не следует допущение бесконечности мира, как то утверждали фаласифа и за что традиционалисты ошибочно обвиняли его в ереси. Наоборот, он утверждал, что только Бог – вечный, безначальный, трансцендентный и имманентный миру, который создан Им во времени, – принадлежит Его сущности. Но, следуя убеждениям авторитетных ханафитов, в критике мутакаллимов он невольно сам становится спекулятивным теологом, защищая религиозную догматику от их новшеств.

Взгляды Марджани в отношении атрибутов в основном сходны с ханафитским вероучением – атрибуты есть имена Всевышнего, подтвержденные Кораном и Сунной, они не тождественны Богу и не отличны от Него. Татарский теолог в подтверждении своего мнения приводит изречения знаменитых теологов-суннитов. Вместе с тем в историко-философском освещении вопроса атрибутов и связи их с сущностью Бога проявилась противоречивость взглядов Марджани. Критикуя калам, он использует те же философские термины и создает философскую систему для обоснования своих убеждений. Мутакаллимам – как мутазилитам, так и ашаритам – Марджани противопоставляет убеждения ханафитов, «праведных мужей общины», среди которых он неоднократно упоминает ал-Матуриди – основателя и эпонима одноименной школы калама.

³³ Там же. С. 26.

³⁴ Там же. С. 39.

³⁵ Там же. С. 39.

Многие ханафитские авторитеты, цитируемые Шихабудином, принадлежали к Средней Азии (Мавераннахр) – восточной части мусульманской цивилизации, через которую шло проникновение исламского вероучения в Поволжье и Приуралье. В «Китаб ал-хикма ал-балига...» Марджани в заочном споре с мутакаллимами, отбрасывая многие толкования средневековых теологов, отстаивает и комментирует основные положения ханафитского мазхаба начального ислама и таким образом приспособливает религиозную догматику к современной действительности татарского общества второй половины XIX в.

Литература

Марджани Ш. Китаб ал-хикма ал-балига ал-джанния фи шарх ал-акаид ал-ханафия. – Казань, 1888.

Эмирхан Ф. Эсэрлэр. В 4 т. – Казань, 1986. Т 4. 134 с.

Фэхретдинов Р. Хосэен Фаезхан // Шура. 1914. № 18. 428 с.

Юзеев А.Н.

Профессор, доктор исторических наук, заведующий кафедрой социально-гуманитарных дисциплин Российского государственного университета правосудия

Мухетдинов Д.В.

Кандидат политических наук, первый заместитель Председателя Духовного управления мусульман Российской Федерации

Религиозная составляющая в мировоззрении Х. Фаизхана

Хусаин Фаизхан (1823–1866) в полной мере проявил свои многогранные таланты ученого-педагога во многом благодаря тому, что религиозная составляющая в его мировоззрении гармонировала с просветительскими пластами и играла в его жизни значительную роль. В начале жизненного пути религия определяла все стороны жизнедеятельности Хусаина. Мальчик из обыкновенной татарской семьи Симбирской губернии получил мусульманское образование: сначала в родной деревне Сафаджай, затем в Заказанье в д. Береска, потом в Казани в медресе 2-й мечети, а затем в медресе 6-й мечети. Полученное мусульманское образование не удовлетворило Фаизхана, и он решил его восполнить у Марджани, который в 1850 г. после 11-летнего обучения в Средней Азии вернулся на родину. Слава о Марджани как знатоке наук быстро распространилась в Казани. Фаизхану удалось попасть к нему на обучение. В то время ему было 27 лет – возраст молодого мужчины, а не юного шакирда. Однако стремление к получению знаний смело все преграды на пути к достижению поставленной цели. Четыре года обучения у Марджани сформировали Хусаина как знатока ислама, достигшего определенных успехов в изучении теологии, у которого были собственные ученики, такие как Калималлах б. Амин ас-Сабаи, Алим б. Амин ал-Малаки, Ибнйамин б. Амин ал-Айсаки, Хабибаллах б. Мухаммад б. Салих¹.

Фаизхан стал не просто любимым учеником Марджани, а его единомышленником – разница в возрасте между учителем и учеником составляла всего 5 лет. Марджани привил ученику любовь к арабо-мусульманской культуре, в особенности к Корану и хадисам – основным источникам веры. Об этом ярко свидетельствует отрывок из биографии Фаизхана – его спор с Исмаилом ал-Кышкари,

¹ Марджани Ш. Вафият ал-аслаф ва тахият ал-ахлаф. – ОРКК КФУ. № 614. Т. 6. Л. 250а.

описанный Марджани в «Вафият ал-аслаф...» («Подробно о предшественниках...»), где Хусаин предстает тонким знатоком хадисов. Фаизхан, обосновывая важность изучения языков ссылками на хадисы, доказывает необходимость изучения русского языка. Он приводит многочисленные примеры в подтверждение своей точки зрения. В частности, такой: «Рассказывают, что Зайд б. Сабит ал-Ансари [один из сподвижников пророка Мухаммада, его секретарь] – да помилует его Аллах – сказал: “Посланник Аллаха – да благословит его Аллах и да приветствует – велел мне выучить язык иудеев, и я выучил его самостоятельно, а потом переводил их разговор с посланником Аллаха”»².

Однако Хусаин поддерживал не все, что высказывал Марджани. Например, у него было собственное мнение о каламе. Он призывал опасаться агитационной деятельности христианских епископов и монахов, которые «всеми силами стремятся заронить сомнения в души нестойкого простого народа и сбить его с верного пути»³, тогда как «наука калама обязательна к изучению именно потому, что она необходима для того, чтобы оградить нашу религию от ругани хулителей, она нужна, чтобы не проникала в религию ересь, чтобы не был нанесен вред нашей истинной вере, основанной на аятах и хадисах»⁴. В этом его отличие от Марджани – непримиримого критика калама, который тот считал спекулятивной теологией и обвинял мутакаллимов в различных новшествах.

Полученных знаний Фаизхану оказалось недостаточно. Осознавая, что прогресс татарского общества возможен только на пути заимствования достижений русской и западноевропейской культур, он стремится стать разносторонним ученым: знатоком как религиозных наук, так и светских. Для этого он изучает русский язык и знакомится с учеными-востоковедами Казанского университета – А.Казембеком, заведующим кафедрой арабской и персидской словесности, его учеником, востоковедом-тюркологом И.Н. Березиным, востоковедом-миссионером Н.И. Ильминским и профессором И.Ф. Готвальдом, обладателем богатой библиотеки восточных книг и рукописей.

В 1854–1855 гг. восточный разряд Казанского университета переезжает в Санкт-Петербург. Поэтому еще в конце 40-х – начале 50-х гг. XIX в. многие известные ученые-востоковеды (19 человек, в числе которых были А. Казембек и И.Н. Березин) из Казани переехали в Санкт-Петербург, и центр востоковедения, таким образом, переместился в столицу⁵.

Фаизхан оказался перед выбором – продолжить обучение в Бухаре или поехать в Санкт-Петербург. О Бухаре он был наслышан от своего учителя Марджани, который застал в бухарских медресе бездумное заучивание Корана и религиозных текстов, тогда как современные светские учебные дисциплины не изучались. Фаизхан также был наслышан о гонениях на ученых-теологов, выражавших свободолобивые взгляды, таких как его соотечественник А. Курсави (1776–1812). Почти 4-летняя учеба вполне могла заменить ему полный 12-летний курс обучения в бухарском медресе. Видимо, руководствуясь подоб-

² Там же. Л. 248а, б.

³ Там же. Л. 249б–250а.

⁴ Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие. Историко-документальный сборник / пер. со старотат. яз. И. Гимадеева; сост. Д. Мухетдинов. – Нижний Новгород, 2008. С. 49.

⁵ Общественно-политическая мысль в Поволжье в XIX – начале XX вв. / отв. ред. Р.И. Нафигов. – Казань, 1977. С. 138.

ными соображениями, Фаизхан выбрал Санкт-Петербург. Этот выбор был непростым. Для этого необходимо было иметь недюжинное желание и большую волю, т.к. выбиться в ученые в незнакомом большом городе простому мулле из крестьян было делом почти невероятным. Однако Хусаин рискнул и не ошибся. Дальнейший его жизненный путь подтвердил правильность выбора.

Фаизхан в конце 1853 или в начале 1854 г. (точная дата переезда неизвестна) уезжает в Северную Пальмиру без всякого приглашения, на свой страх и риск, надеясь быть в курсе последних веяний европейской науки. Вероятно, ему следовало бы повременить и поехать в столицу не в подготовительный период образования факультета восточных языков, а после его открытия, на конкретное штатное место, дождавшись приглашения Казембека (его отъезд сыграл наибольшую роль в переезде Фаизхана в столицу). Но Фаизхан идет своим путем, полагается только на свои силы и знания. В Петербурге он надеется повысить уровень своих знаний как востоковеда и в дальнейшем стать преподавателем факультета, даже не имея высшего образования. Такие случаи ему были известны. Так, звание адъюнкта без ученой степени и диплома (следовало быть магистром) первым среди татар получил Ибрахим Хальфин; впоследствии этот путь повторил А. Казембек (1831). Хусаин уже не представляет свою деятельность без связи с востоковедением и востоковедами.

Марджани так описывает отъезд Фаизхана: «Он отправился в Петербург и долгое время жил там. Я был не только против его поездки, но и уговаривал отправиться куда-нибудь в другое место. Однако воля божья – это судьба предрешенная. Аллах Всевышний через него многое сделал для меня и дал мне его в помощь в моих важных предприятиях. Да вознаградит его Аллах за меня и да поселит в раю!»⁶

После переезда Фаизхана в Санкт-Петербург начинается новый этап его деятельности: он становится основоположником татарского просветительства. Просветительство – удел не всех народов, оно имеет место только там, где происходит коренная ломка феодального строя и отрицание средневековья, наблюдается формирование буржуазных отношений и общественных сил, способных сформулировать просветительскую идеологию. Фаизхан был свидетелем того, что татарский народ отстает в своем развитии от русского и европейских народов. А чтобы встать вровень с другими цивилизованными народами мира, необходим был новый путь цивилизационного развития татарского народа. Главное на этом пути – овладение новыми знаниями при сохранении мусульманских ценностей. Многое можно было заимствовать у русского народа, общаясь и перенимая его опыт на этом поприще. А возможности выхода из кризиса, в котором оказался татарский народ, Фаизхан решил искать, перенимая опыт, повышая свою квалификацию ученого-востоковеда непосредственно в столице Российской империи.

В 50–60-х гг. XIX в. просветительские аспекты мировоззрения Фаизхана сочетались с религиозными пластами. Религиозные проблемы Хусаина волновали не в меньшей степени, чем просветительские. Он имел собственное мнение по этой проблематике и в основном делился с Марджани как знатоком

⁶ Марджани Ш. Вафият ал-аслаф ва тахият ал-ахлаф. – ОРКК КГУ. № 614. Т.6. Л.250а.

теологических вопросов, мнением которого он дорожил и которому доверял. Ни разлука, ни расстояния, ни время не могли поколебать дружеских отношений и привязанности этих людей. После отъезда в Санкт-Петербург Фаизхан при первой возможности – летом во время командировок, проездом, – приезжал в Казань к учителю, хотя таких случаев жизнь предоставляла ему немного (письма Фаизхана свидетельствуют о трех встречах в Казани – в 1860, 1864, 1865; возможно, их было больше). Главным образом их общение осуществлялось посредством писем. Фаизхан бережно хранил все письма учителя вместе со своим «Рисала» («Трактатом»)⁷, так же как и Марджани.

Их взаимное уважение, общая идейная позиция – освобождение татарского народа от невежества и переход его на путь просвещения – могут служить образцом высокогуманистических отношений между людьми. Об этом свидетельствует содержание всех писем, в которых, несмотря на то, что со временем Хусаин приобрел определенный авторитет в Санкт-Петербурге – стал заметной фигурой среди востоковедов, он всегда отзывался о своем учителе уважительно, трогательно величая его «светочем мысли, единственным из выдающихся ученых, светящимся своим тонким умом». Их переписка продолжалась вплоть до смерти Фаизхана, и она показывает, насколько тесна была дружба и сотрудничество между двумя учеными-единомышленниками.

В письмах Хусаин писал учителю о различных новостях – как бытовых, научных, так и о теологических, требующих разрешения. Так, Фаизхан сопереживал учителю по случаю пожара 1858 г., который уничтожил деревянную часть его дома, оставив лишь каменное основание⁸.

Знания Марджани в области теологии никогда не подвергались Хусаином сомнению, и Шихаб-хазрат всегда был для него непререкаемым авторитетом в религиозных вопросах. В одном из писем Фаизхан сообщал хазрату о согласии с его мнением о том, что Коран, печатаемый в Казани, изобилует ошибками и в таком виде его публиковать нельзя. Поэтому он поддерживал работу Марджани по сличению текста Корана, печатаемого в Казани, со списком халифа Османа – каноническим для суннитов (Шихаб-хазрат был официально назначен муфтием на должность цензора текста Корана, печатаемого в Казани), считая ее хотя и обременительной для учителя, но очень важной⁹. В результате деятельности Шихабаддина образцом для опубликования списка Корана в России служит список халифа Османа. Впоследствии, в 1879 г., Марджани опубликовал «Китаб ал-фаваид ал-мухимма» («Книгу о полезном и важном»), посвященный истории и принципам издания Корана в России, который с 1787 г. начал печататься в Санкт-Петербурге и Казани.

Фаизхану были чужды чувства религиозного фанатизма, непримиримости к чужому мнению, неприемлем консерватизм и традиционализм некоторых религиозных деятелей. Хусаин писал Марджани, что прочитал в книге о некоем религиозном ученом Ибрахиме ал-Хайдари и что для него не имеет никакого

⁷ Фэхреддин Р. Хусаин эфенде Фаизхан // Шура, 1916. № 18.

⁸ Фэхреддин Р. Хусаин эфенде Фаизхан // Шура. 1916. № 15.

⁹ Фахраддин Р. Асар. – Оренбург, 1908. 2т. 14 дж. Б. 443; Хосээн Фэезханов. Историко-документальный сборник / ав.-сост. Р. Марданов. – Казань, 2006. С. 314.

значения, к какому мазхабу (правовой школе) тот принадлежит, главное, что он «является знатоком в различных науках»¹⁰.

Обстоятельны рассуждения Фаизхана о духовной составляющей человека. В письме к Марджани он привел пример из европейской газеты: во время морского путешествия американцы, сидя за столом, держались за руки, образуя таким образом круг, и слушали своего проповедника, в результате чего стол стал вращаться. О причине этого явления Хусаин так и не узнал. Однако он имел собственное мнение по этому вопросу, основанное на значительном влиянии духовного начала на материальное, отмечая, что чудеса святых сначала не принимали, о них только говорили. Хусаин привел в пример изречение пророка Исы: «Если вы в своей молитве искренне пожелаете, чтобы гора упала в реку, то это случится». Также он заметил, что духовное воздействие человека святого будет гораздо больше и сильнее, чем обыкновенного верующего; в пример он приводил праведного халифа Абу Бакра¹¹.

О религиозном рационализме Фаизхана ярко свидетельствует его письмо Марджани от 24 мая 1861 г., где он разбирал волновавший его вопрос о границе благочестия человека, делаясь своими мыслями с учителем. Он писал о благочестии как совокупности добрых дел, совершенных человеком перед Аллахом, которая не предопределена Всевышним – люди вольны в совершении как добрых, так и плохих дел, и предлагал свое понимание степени благочестия мусульманина. В качестве примера Хусаин привел некоего Зайда – «хорошего человека, просвещенного, как правило, говорящего правду, богатого, раздающего милостыню и Бакиру, и Халиду, и Фатиме, и Асме, расточая свое богатство. Он и раздающий, кроткий, милосердный, и сострадательный. Есть и другой человек – Амр. Одиноким, как Зайд, не подает, да и не такой просвещенный. В раздаче [милостыни], мягкости, милосердии он уступает Зайду, так что у него имеется много недостатков. Однако он совершил значительные дела. Будучи первым правителем, поднял честь мусульманской общины на невиданную высоту и написал книгу, которая распространена в мусульманском мире, так что в последующие века принесла большую пользу мусульманам. Кому отдать предпочтение из этих двоих?»¹² – вопрошает Фаизхан. И он отдал приоритет правителю, оценивая человека по конкретным делам, а не по человеческим качествам, хотя и благонравным.

Для подтверждения своей точки зрения Хусаин обратился к деятельности праведных халифов. Сравнивая правление Абу Бакра и Али, он отдал предпочтение Абу Бакру, который в тяжелые для пророка Мухаммада времена служил ему верой и правдой, принеся много пользы, поскольку был почитаем среди народа. Из праведных халифов (Абу Бакра, Омара, Османа, Али) Хусаин ниже всех ценил деятельность халифа Османа из-за его незначительных познаний в общественной и религиозной жизни мусульман. Главной причиной его восхождения на трон Фаизхан считал популярность среди народа и полагал, что

¹⁰ Фэхреддин Р. Хусаин эфенде Фаизхан // Шура. 1916. № 18.

¹¹ Фэхреддин Р. Хусаин эфенде Фаизхан // Шура. 1916. № 15.

¹² Национальный архив Республики Татарстан (НАРТ). Ф. 5406. Оп. 1. Д. 275; Хосэен Фэезханов. Историко-документальный сборник / авт.-сост. Р. Марданов. – Казань, 2006. С. 401–402.

Осман не должен был стать халифом¹³, тем самым подтверждая свою мысль, что поступки людей не predeterminedены Аллахом. Это мнение татарского ученого отличалось от мнения большинства теологов.

Марджани также считал, что если закрывать глаза на политические просчеты сверх меры идеализированного третьего халифа Османа, то это не даст ничего, кроме вреда¹⁴. Согласно взглядам Шихабалдина, хотя многие мусульманские историки и рисуют Османа носителем святости и благочестия, создают вокруг него ореол непогрешимости, объективно дело обстоит иначе. Начавшиеся при халифе Османе смуты в мусульманском мире были вызваны тем, что он захватывал земельные угодья, умножал за чужой счет свое богатство и состояние приближенных. Это в конечном счете вызвало возмущение мусульманской общины и привело его к гибели. Критика халифа Османа в работе Марджани «Китаб ал-азб ал-фурат ва-л-ма аз-зулал...» («Книга о пресной, освежающей, ключевой воде...») настроила против него многих религиозных фанатиков; полемика по этому вопросу продолжалась даже в начале XX в.¹⁵

История подтверждает слова Фаизхана и Марджани, свидетельствуя, что 70-летний Осман стал халифом только благодаря родственной связи с пророком и принадлежности к знатному роду Омейядов и вследствие этого долго удержаться у власти не смог, так что в 656 г. в борьбе за власть был убит в своем доме в Медине. Следовательно, Фаизхан, как и Марджани, не боялся рассуждать о непререкаемых мусульманских авторитетах, пытался дать собственную трактовку исторических фактов, исходя из своей просветительской концепции оценки человека по уму, его делам и поступкам, ставя превыше всего разум человека как один из основополагающих принципов просвещения.

Фаизхан одной из причин расцвета европейских наук считал преемственность в передаче знаний от учителя к ученику: «Также, если кто-то [в Европе] изобретет какой-либо тип часов, то об этом тотчас напишут в газетах. Изобретатели предпочитают остаться навечно в памяти потомков, чем получить часть дохода от открытия. А у нас среди восточных народов, если человек овладел ремеслом, то он не научит ему другого, чтобы только он получал доход!»¹⁶

Татарский ученый писал о некоторых преимуществах европейского востоковедения в сравнении с деятельностью мусульманских ученых: «Например, если напечатают какую-нибудь книгу в Европе, то о ней из каталога тотчас узнают во всей Европе... Однажды я спросил у известного ученого Хвольсона: "Наверняка в Европе нет магрибинских книг?" – Он тотчас взял каталог, посмотрел и сказал: "Есть один экземпляр в библиотеке голландского университета; в других местах нет"»¹⁷.

Для Хусаина авторитетом в религиозных проблемах был не только Марджани. Он открыл для себя и творчество его предшественника, соотечественника, религиозного реформатора Абу Насра Курсави (1776–1812). В письме к Марджани от 17 июля 1859 г. Фаизхан писал: «Видели ли вы тафсир на благородный

¹³ НАРТ. Ф. 5406. Оп. 1. Д. 275; Хосэен Фэезханов. Историко-документальный сборник / авт.-сост. Р. Марданов. – Казань, 2006. С. 403–406.

¹⁴ Габделхамид Муслими. Мэджани // Шура. 1915. № 2. С. 46.

¹⁵ Марджани. – Казань, 1915. С. 512.

¹⁶ Фэхреддин Р. Хусаин эфенде Фаизхан // Шура. 1916. № 15.

¹⁷ Фэхреддин Р. Хусаин эфенде Фаизхан // Шура. 1916. № 14.

Коран Абданнасира ал-Курсави? В этом году, когда я был в своем родном ауле, видел его у одного муллы, мне [тафсир] показался интересным. Есть мысль его опубликовать. Что Вы думаете по этому поводу? Печатать ли его? Если одобрите эту идею, напишете ли отзыв? Ваш отзыв напечатали бы»¹⁸. Стремление сделать творческое наследие Курсави достоянием общественности не нашло поддержки в официальных кругах Петербурга, видимо, из-за религиозно-реформаторских идей Абу Насра, выступавшего с концепцией «открытия дверей иджтихада» (вынесения самостоятельного суждения по общественно-правовой жизни мусульман). Через 6 лет Хусаин в письме к Марджани вновь хвалебно отзывался о жизнедеятельности татарского мыслителя: «Хочется увидеть благословенные произведения выдающегося наставника Абу Насра. Действительно, он оказался совершенным человеком»¹⁹. Фаизхан считал Курсави предшественником Марджани в теологических вопросах, сыгравшим выдающуюся роль в рационализации религии в духе Нового времени.

Хусаин оставался убежденным мусульманином. Его не могли привлечь в лоно христианства ни православная среда, ни окружавшие его коллеги-христиане. Даже Казембек, от которого, несомненно, зависело благосостояние Хусаина, так и не смог выполнить свою миссионерскую задачу – привлечь его к пресвитерианскому учению, хотя до конца дней занимался миссионерством: переводами религиозных христианских книг на татарский язык. Миссионер-востоковед Ильминский, с которым общался Фаизхан, также не сумел убедить его перейти в православную веру. Приняв христианство, Хусаин получил бы привилегии и рост по службе (наглядный пример – жизнедеятельность Казембека), решились бы и бытовые проблемы, но он был тверд в вере, ничто не могло поколебать его религиозных убеждений, поэтому петербургские коллеги, уважая его взгляды, любезно величали его «мулла Фейз-Ханов».

Работая на восточном факультете университета, Фаизхан знал почти весь цвет петербургской ориенталистики того времени – академиков Б.А. Дорна, В.В. Вельяминова-Зернова, М.И. Броссе, А.А. Куника, Н.И. Веселовского, профессоров Д.А. Хвольсона, П.И. Лерха, В.В. Григорьева. Он был избран членом Общества археологии, что дало ему возможность познакомиться с русскими историками, филологами, общественными деятелями, такими как А.Ф. Бычков (1818–1899), К.С. Веселовский (1818–1901), Н.В. Калачев (1819–1885), Д.В. Поленов (1806–1878), Д.И. Романовский (1825–1881), В.В. Стасов (1824–1906). В то же время Фаизхан общался не только с русскими учеными. Он находился в приятельских отношениях с казахским ученым-просветителем Чоканом Валихановым (1835–1865), переписывался с ним, знал и казахского просветителя Ибрахима Алтынсарина (1841–1889), кумыкского просветителя, его преемника на преподавательской должности в университете Магомед-эфенди Османова (1840–1904), налаживал связи и с известным узбекским общественным деятелем Мухаммад-Алим Юнусовым.

Фаизхан достиг небывалых для выходца из простой татарской крестьянской семьи высот в педагогической (лектор факультета Восточных языков при Санкт-Петербургском университете) и научной (автор сочинений по истории,

¹⁸ Фэхреддин Р. Хусаин эфенде Фаизхан // Шура. – 1916. – №15.

¹⁹ Фэхреддин Р. Хусаин эфенде Фаизхан // Шура. – 1916. – №18.

лингвистике, востоковедении) деятельности. Он первым из татарских просветителей, убедившись в преимуществе европейской системы обучения, приходит к мысли о необходимости перенесения европейских методов образования на татарскую почву. Зимой 1862–1863 г. он пишет специальную работу «Ислах мадарис» («Основы преподавания»). Хусаин своим проектом подготовил почву для джадидского медресе, был предшественником новометодного (усул джадид) образования, в основе которого лежал звуковой метод обучения.

Материальная неустроенность, годы мытарств в Петербурге, неподходящий климат сказались на здоровье Фаизхана. После тяжелой болезни, которая началась с конца 50-х гг., он умирает в 1866 г. Вклад его в востоковедческую науку до сегодняшнего времени еще не до конца оценен, хотя рукописные сочинения Фаизхана в свое время использовались при написании собственных произведений его коллегами: В. Вельяминовым-Зерновым – 4-томный труд «Исследование о касимовских царях и царевичах (1863–1887)» и «Материалы для истории Крымского ханства, извлеченные по распоряжению императорской Академии наук из Московского главного архива Министерства иностранных дел». (СПб., 1864); Ш. Марджани – «Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар («Кладезь сведений о делах Казани и Булгара»), Л. Будаговым – 1-й том «Сравнительного словаря турецкотатарских наречий» (1869); А. Фаизханом – «Мухаррик ал-афкар» («Возбудитель мыслей») (1893) – о реформе образования и «Татар телигэ кыскача гыйльми сарыф» («Краткая научная морфология татарского языка») (1897). Увидела свет лишь одна монография Х. Фаизхана – «Краткая грамматика татарского языка», изданная литографическим способом в 1862 г., в приложении к которой он поместил собственный перевод на татарский язык отрывка известного памятника «Калила и Димна», текст грамоты Джанибек Гирея (XVII в.), отрывок из «Маджалис ан-нафаис» («Беседы приятного») Алишера Навои.

Его имя навсегда останется вписанным золотыми буквами в сокровищницу духовной культуры татарского народа.

Хабибуллин Р.Р.

*Студент Института
социально-философ-
ских наук и массовых
коммуникаций Казан-
ского (Приволжского)
Федерального Универ-
ситета*

Реформаторские взгляды Г. Баруди

Галимджан Баруди о был один из тех редких людей, о ком почтительно отзывались его современники как кадимитского, так и джадидского направления. Можно утверждать, что, будучи, с одной стороны, известным последователем и учеником самого признанного в России шейха накшбандийского тариката Зайнуллы Расулева, а с другой – проводником идей джадидизма, Баруди смог стать в некотором роде связующим звеном для мусульман, живших в начале XX в. Поэтому его труды как никогда являются актуальными и для современных мусульман-татар – ведь эти идеи и сейчас могли бы стать объединяющим фактором для представителей различных движений и течений.

Это один из тех ученых, чье имя было на слуху даже среди мусульман, проживающих за пределами России. Его как ученого, как учителя, как реформатора упоминали в арабских газетах и журналах наряду с Марджани и Расули, Фахрулдином и Тунтари, его идеи не преданы забвению и до сих пор.

Находясь в поездках, он встречался с учеными Стамбула, Бейрута, Дамаска, Мекки и Медины. Газета «Вақыт» сообщает, что Галимжан хазрат совершил хадж, легко переболел лихорадкой и после мавлида собирается в Медину, а далее – в Шам. Собственный корреспондент газеты в Хиджазе отмечает, что «со стороны великих [людей] здесь проявляется забота и оказывается почет Галимжану хазрату»¹.

Баруди, в отличие от своего наставника Марджани, писал книги на татарском языке, т.к. его книги были предназначены в основном для студентов медресе и мектебов. Да и в самом медресе урокам родного языка уделялось большое внимание. Такое число часов, отданное изучению родного языка, даже попало под критику каирского издателя Рашида Риды. При этом студенты неплохо знали и арабский язык. После инцидента в 1906 г. отчисленные студенты написали письмо в «аль-Манар», жалуюсь на

¹ Вақыт. 1909. № 428. С. 3.

свое положение. Но его мысли более всего отражены в журнале «Ад-Дин ва аль-адаб», который он даже начал издавать именно с целью распространения своих ответов на возникающие вопросы современности: «С давних пор у меня было желание, по мере моих возможностей, написать книгу о некоторых вещах в религии, которые необходимо напоминать и разъяснить. Вот, со свободой печати и появилась возможность осуществить это мечту и распространить ее в виде журнала», – пишет он в первом номере журнала.

Раз уж задета тема языка, то стоит упомянуть, что одним из актуальных вопросов начала прошлого века был язык пятничной проповеди. Как пишет Габдулла Буби, первыми, кто начал проповеди на татарском языке, были братья Буби (1906 г.), после чего некоторые имамы последовали их примеру. Это встретило сопротивление со стороны кадимитов, которые посчитали это нововведением, разрушением устоявшихся традиций и противоречием местному мазхабу.

Галимжан Баруди, как реформатор, считал допустимым произносить пятничную проповедь-хутбу на языке местного народа, хотя это и противоречит нормам ханафитского мазхаба, которому следуют татары. Он видел в хутбе воспитательную роль, которая не реализуется, если прихожане не понимают языка, на котором к ним обращается имам. Якуб Адути, преподаватель медресе «Мухаммадия», записал урок фикха, где Баруди рассматривает вопрос о произнесении имамом хутбы на родном языке, и напечатал этот урок в статье «Хутба должна быть на языке, понятном народу»: «Целью хутбы является обращение к народу с проповедью. Если цель хутбы такова, то может ли быть правильной принятая повсеместно форма хутбы, которая читается на арабском, при том случае, что народ ничего не извлекает из нее? Выполняем ли мы свою священную обязанность, читая всю жизнь одну и ту же выученную хутбу? Помимо восхвалений, свидетельств и благословений на арабском языке, упоминаемых как символы ислама в самом начале хутбы, вся остальная проповедь должна вестись на языке, понятном народу. Если люди ее не поймут, то она не будет хутбой, соответствующей шариату, сунне пророка (мир и благословение Аллаха ему) и не реализуется одна из великих целей, ради чего была предписана пятничная молитва. Чтение проповеди на непонятном народу языке не соответствует ее духу и смыслу. К примеру, если приедет французский профессор и на французском языке прочтет лекцию об очень полезных для нас вещах, то это будет лишь бесполезной потерей части нашей жизни. Поэтому в наших странах часть хутбы, содержащая соответствующее времени и месту наставление, должна быть на тюрки, чтобы народ понимал и получал пользу»².

Более того, Баруди высказывался на страницах журнала «Ад-дин валь-адаб», редактором которого он был, что и мольбу, произносимую в намазе, можно делать на своем родном языке, что также противоречит принятому мнению в ханафитском мазхабе. Он обосновывал свое мнение тем, что мольба должна исходить из сердца, и лишь понимая то, что произносишь, можно добиться искренности в мольбе. Он писал: «Произношение заученных выражений, кото-

² Ад-дин ва аль-адаб, 1915. № 8. С. 233-236.

рых человек не понимает, хоть и является чтением благословенных слов и не лишено благодати, однако это в полной мере мольбой не является. Исходя из этого, тем, кто хорошо не знает и не понимает арабский язык, не только можно, но и нужно обращаться к Аллаху хоть на тюрки, хоть на фарси, хоть на русском языке, будь то в намазе или вне намаза. Конечно же, в тех местах и положениях, когда есть надежда на принятие мольбы, необходимо обращаться к Аллаху на родном языке или на языке, который знаком, как родной»³.

Баруди не был лишь человеком теории, а был активным, жизнедеятельным мусульманином. Возможно, причиной его пристального внимания к праведным делам, поклонению было то, что на него больше влиял суфизм, чем «ильм аль-калам». В своих тафсирах аятов Корана, толкованиях различных хадисов, статьях Галимжан хазрат уделяет очень много внимания практической стороне ислама, внешним поклонениям как незыблемой связи с Аллахом и способу приближения к Нему. Например, вот как он побуждает к посту, особенно когда месяц рамазан приходился на летнее время: «Обязанность раба Божьего – признание своего рабства перед Создателем. И не просто языком признать, а совестью и делами показать, что он раб Божий. Только так может он дойти до милости Аллаха. Только на этом пути обретет он счастье. Оно ведь в том, чтобы полностью предаться и покориться своему Господу, истинному хозяину, повелителю, который его бережет и опекает. Пост сейчас приходится на очень длинные дни, и Аллах испытывает своих рабов, ждет от них послушания и подчинения, желает, чтобы люди силу, данную Им, использовали ради Него, и готовит для своих терпеливых, покорных рабов бесконечные награды, известные лишь Ему одному.

Если у человека есть вера, то он сможет выдержать любую трудность, более того, он будет испытывать от этого удовольствие и радоваться, видя у себя следы веры. Пусть у тебя по причине поста болит голова, появляется слабость, но ради кого это, ради чьего довольства? Подумай об этом и радуйся, будь благодарен за это состояние. Ведь ради довольства Аллаха, ради претворения в жизнь Его приказов и законов болит у тебя голова! Настоящие верующие ради Аллаха жизнью рисковали, души отдавали, имуществом своим жертвовали. А ты, оправдываясь маленькими трудностями, хочешь отвергнуть столп религии, разрушить приказ Аллаха, берешь во внимание всякие наущения ради довольства нафса, службы и оказания почета шайтану, смущаешь мусульман, облекая очевидное положение ислама в туманные сомнения. Требуется мужество, требуется хранить религию, в которую веришь, требуется усердие, чтобы сберечь повеление своего Господа, в которого веришь»⁴.

Так же воодушевленно побуждает он и к другому мусульманскому обряду – жертвоприношению. В его призыве сквозит человеколюбие, торжество милости Божьей, которое он делает основанием для покорности и смиренности перед Всевышним. «Курбан – это один из символов и великих признаков исламской религии. Это обряд, оставленный нам пророком Ибрахимом. Вначале, по приказу Аллаха, он хотел принести в жертву своего сына Исмаиля, который, тоже проявив согласие, сказал: “Делай, что тебе велено, я буду терпелив”. Ибра-

³ Ад-дин валь-адаб, 1915. № 1. С. 11.

⁴ Ад-дин валь-адаб, 1916. № 11. С. 293.

хим уже хотел было принести сына в жертву, и когда Аллах увидел, что они оба подтвердили свою покорность, Он избавил их от этой беды и отправил для заклания барана.

Милость Аллаха к людям, что для приближения к Нему достаточно принести в жертву одно лишь животное и раздать его нуждающимся. Да будет человек благодарен, что Аллах не предписал приносить в жертву детей адамовых, а ограничился одним животным. Поэтому необходимо, радуясь такому шариату, принести в жертву одно животное и облагодетельствовать нуждающихся людей и этим проявить благодарность Аллаху и приблизиться к Нему. И человек жив, и бедняки рады, и в семье достаток!»⁵.

Про намаз Баруди пишет следующие воодушевляющие слова: «Намаз – это обращение раба к своему Богу и Господу, самый прекрасный способ показать себя признающим своего Господа. Вера требует молитвы, питается молитвой, с ее помощью вера считается принятой и признанной перед Аллахом, и с ее помощью человеку дается настоящее избавление. Вера и религия без молитвы слабы, они подобны дереву без плодов, потерянной вещи, больному, лежащему при смерти»⁶.

Восприятие религиозных практик и ритуалов с точки зрения нравственных категорий отличает Баруди от многих его современников. Тут можно упомянуть еще и его упрек в сторону Ибн Таймии именно за сухость изложения, которую Баруди оправдывает тем, что Ибн Таймия не получил суфийского воспитания. Это видно из его письма, которое он написал Ризе Фахретдину: «Возможно, в прежние времена я был из России единственным обладателем хорошего мнения про Ибн Таймию. Смею предположить, что в последнее время в этом моим товарищем являетесь и вы. Путь Ибн Таймии в своей сути прекрасен. С 1872 года я пользовался его трудами, в начале через произведения любимого мной Кануджи, а после и напрямую, из книг самого хазрата. По моему мнению, приведенные его противниками претензии к нему, в большинстве своем, не имеют основы. Он был человеком с сильным сердцем и знаниями и в каждом своем слове и направлении был храбр и смел. Только не получил воспитания на пути тасаввуфа и не приобрел долю из их вкусов. Думаю, что это является причиной официозности и терминологичности его знаний, которые подобны океану»⁷.

Галимжан Баруди и само такое явление, как вера, трактует шире, чем просто внутреннее согласие. Согласно ханафитскому мазхабу вера состоит лишь из внутренней убежденности и признания этого языком. Баруди же более склоняется к точке зрения остальных трех мазхабов, которые утверждали, что и праведные деяния являются частью веры. В тафсире к 177-му аяту суры «аль-Бакара» *«Благочестие состоит не в том, чтобы вы обращали ваши лица на восток и запад. Но благочестив тот, кто уверовал в Аллаха, в Последний день, в ангелов, в Писание, в пророков, кто раздавал имущество, несмотря на свою любовь к нему, родственникам, сиротам, бедным, путникам и просящим, расходовал его на освобождение рабов, совершал намаз, выплачивал закят, со-*

⁵ Ад-дин валь-адаб, 1907. № 13. С. 394.

⁶ Ад-дин валь-адаб. 1915. №17. С.518.

⁷ Фахруддин Р. Ибн Таймия. Оренбург, 1911. С.101,102.

блюдал договора после их заключения, проявлял терпение в нужде, при болезни и во время сражения. Таковы те, которые правдивы. Таковы богобоязненные» он писал: «Вера, в соответствии с разъяснениями Корана и Сунны, становится полной через: икрав (подтверждение языком), тасдыйк (признание сердцем) и амал салих (праведные деяния). Благие дела со всеми его видами считаются следствием и плодами настоящей веры и правильного убеждения, и считаются самоцелью веры и его естественным результатом. Настоящая и совершенная вера обретается лишь через упомянутые благие дела. Каждое благое дело является частью веры»⁸.

При этом Баруди далек от такфира – обвинения в неверии за какие-либо грехи. Если в его эпоху в среде кадимитов жили люди, которые могли обвинить в неверии по любому поводу⁹, то Баруди прямо отрицает, что внешний вид может стать критерием для обвинения в неверии. Он писал: «Однако реальное воздействие одежды на религию и веру человека, как, например, из-за какой-либо одежды кто-то может стать верующим, а кто-то неверным, то по нашему мнению, неправильно, хадис не несет в себе такого смысла»¹⁰.

Не оставались вне поля зрения Галимжана Баруди явления, присущие так называемому «народному исламу». Поэтому и он сам, и направление его журнала исправляли эти явления, разъясняли ошибки в поклонении и неверные представления об исламе.

Среди части волжско-уральских мусульман был развит культ святых (газизляр, хужалар), проникший из Средней Азии. Татары совершали жертвоприношения на могилах, считали святых посредниками в обращении к Аллаху в осуществлении своих нужд. Однако эта практика не имела повсеместного распространения. Ризаэтдин Фахретдин приписывает заслугу немногочисленности этих явлений деятельности дагестанского ученого Мухаммада б. Муса аль-Кудуки: «В том, что мусульмане нашего региона находятся относительно далеко от нововведений, связанных с покойниками и похоронами, распространенных во многих исламских странах, и их не постигли такие явления, как дервиши, обитающие возле могил и поедающие подаяния и обеты народа, думается, большая заслуга принадлежит Кудуки. Нововведения, связанные с могилами, начались у нас с тех пор, как прервалась связь с учеными Дагестана. Нет сомнения в том, что наши ученые, которые стараются устранить такие нововведения, как поминки третьего, седьмого, сорокового дня и годовщина, являются учениками учеников Мухаммада Кудуки»¹¹.

Баруди, несмотря на то, что учился в Бухаре, считал недопустимым воспринимать святых в качестве посредников, совершать жертвоприношения на могилах, обращаться с мольбами о заступничестве к умершим аулия. О том, как мусульмане должны правильно относиться к благочестивым и праведным людям, Баруди в тафсире к аяту 165 из суры «аль-Бакара» «Среди людей есть такие, которые приобщают к Аллаху равных и любят их так же, как любят

⁸ Ад-дин валь-адаб, 1916. № 16. С. 445.

⁹ Печатный орган Духовного собрания «Маглюмат» тоже писал опровержение: «Является ли мусульманином тот, кто отпускает волосы и бреет бороду? Некоторые имамы дают фетву, что он неверный. См.: Маглюмат, 1908. № 12. С. 262.

¹⁰ Ад-дин валь-адаб, 1916. № 13. С. 354.

¹¹ Шура, 1914. № 1. С. 1, 2.

Аллаха» писал: «Разъяснение и тафсир: людям присуще поклоняться тому, что видно воочию, а беспристрастных, кто понимает истину, старается понимать ее, очень мало. Поэтому люди проявляют чрезмерность, веря и любя то, что видно воочию, особенно праведных и святых людей, а некоторые из них, когда попадают в беду, переходят все границы и просят у них помощи, ждут от них содействия и спасения, а иногда и начинают поклоняться, и открыто совершать ширк¹².

Однако настоящие верующие познали Аллаха должным образом: никого не считают равным Ему, при этом праведных и хороших людей тоже любят, не возвышая их до степени Аллаха, не придавая им качеств, присущих Аллаху, не возвеличивая их до поклонения им, а верят, что это достойные рабы Аллаха, люди, которые ничем не владеют и, как и все, во всех своих делах сами нуждаются в Аллахе. Такова настоящая вера и правильное убеждение, которое свободно от ширка»¹³.

К этой теме Баруди обращается не единожды. В тафсире 168-го аята из той же суры «О люди! Вкушайте на земле то, что дозволено и чисто, и не следуйте по стопам дьявола. Воистину, он для вас – явный враг» Баруди пишет: «Исходя из вышеупомянутых вопросов, можно считать, что посещение невежественными людьми города Булгар, могил Айшабики и других могил и посвящение им обетов принести жертвы также относятся к упомянутым “стопам дьявола” и нововведениям. Каждый верующий, если хочет сохранить свою веру и убеждение, должен остерегаться от подобных сомнительных обетов. Нововведение, неверие и многобожие заходят через очень тонкие пути, ведь сатана, обманывая, приукрашивает такие дела»¹⁴.

Не только в тафсирах, но и в толкованиях к хадисам на страницах своего журнала Баруди затрагивает эту тему. К примеру, в толковании к хадису «Посещайте могилы, задумайтесь о воскрешении!» он пишет: «Посещение могил является желательным деянием. Цель посещения – увидев могилы, вспомнить Ахират, поразмыслив над положением покойных, получить назидание. Богоугодным деянием также считается является, прочитав Коран, посвятить награду за это покойным. Увидев, что у покойных нет мощи ни на одно дело, подумать, что такое положение придет и к тебе, и стараться спешить к благим делам, покаяться, пока есть возможность.

Итак, первая цель посещения могил – вспомнить смерть, исправив этим себя, быть готовым к Ахирату. Хотя и неправильно забывать смерть, но из-за мирских дел люди часто беспечно относятся к ней. Посещение кладбищ удаляет эту беспечность, становится причиной вспоминания смерти.

Такое вот посещение соответствующее Сунне. Иные виды посещений, например, посещение с целью дать милостыню могилам¹⁵, известным, как могилы святых, приносить жертвы, просить у них помощи – противоречат Сунне, более того, они являются страшными нововведениями и в некотором роде идолопоклонничеством (васаният).

¹² Ширк – придание Аллаху сотоварищей.

¹³ Ад-дин валь-адаб, 1916. № 13. С. 347.

¹⁴ Ад-дин валь-адаб, 1916. № 14. С. 380.

¹⁵ Например, посещение Булгара и «Хужалар тавы» и приношение там жертв.

Для искоренения подобных посещений посланник Аллаха в начале ислама (близком к идолопоклонничеству) запретил посещать могилы, пока не окреп ислам, и когда не осталось страха возвращения к идолопоклонничеству, он снова разрешил»¹⁶.

Вопросы, на которые обращал внимание и исправлял Галимжан хазрат, связаны не только с культом святых. Такой классический вопрос, как имена и атрибуты Аллаха, Галимжан Баруди тоже не обошел стороной. Анализируя молитвы, которые совершаются после намазов, он пишет: «Мольба читаемая после молитвы [«Аллахумма такаббал...»] является ошибочной, необоснованной и не переданной от пророка, составленной некоторыми несведущими в арабском языке суфиями... Они называли Аллаха «Файйад», несмотря на то что нельзя давать Аллаху имя, которое не пришло в Коране и Сунне»¹⁷.

Реформаторская деятельность Галимжана Баруди не ограничивалась методикой преподавания, составлением учебных программ и учебников, систематизацией преподавания. На страницах своего журнала он отвечал на вопросы, которые приходили в редакцию со всех концов Российской империи. Среди них немаловажное место занимают вопросы о некоторых нововведениях, на которые нет ссылки из исламских источников. Галимжан хазрат старался максимально приблизить поклонение мусульман к Сунне, он стремился, чтобы благие дела не содержали бездоказательных видов поклонения. Приведем лишь один пример из журнала «Ад-дин ва аль-адаб» про зикр после намаза: «Вопрос второй: “В деревнях есть такая традиция, что перед тем как начать восхваление, восславление и возвеличивание Аллаха после праздничного, пятничного и утреннего намаза, кто-нибудь громко читает «Аят аль-Курси»... Чтение этих фраз во время восхваления Аллаха это Сунна или желательное действие? Если нет, то можно ли и правильно ли прибавлять подобные вещи к тому, что относится к Сунне, не выведет ли это наши действия из категории Сунны?”»

Ответ на второй вопрос: «Чтение “аят аль-Курси”, побуждение к произнесению по тридцать три раза слов “Субханаллах”, “аль-Хамду ли-Ллях” и “Аллаху акбар” имеет подтверждение и передается в благородных хадисах... Однако все эти версии хадисов говорят о том, что человек читает каждый сам по себе. Если у кого-то есть время заниматься полными достоинств дополнительными деяниями, и если это не препятствует ему выполнять более важные религиозные и жизненные дела, то он может читать это про себя, не обязывая к этому других. Если же он не умеет читать, то пусть сначала научится более необходимым вопросам и молитвам, а потом уже научится и этим. Вот столько является предписанным шариатом и соответствующим Сунне. Однако, когда во многих общинах, в особенности как это принято в Чистопольском и Спасском уездах, кто-то громко читает и путает других, кто может и сам читать, да раздавая команды, то это совсем не соответствует Сунне. Более того, это препятствует многим мусульманам выполнять то, что они считают нужным и не дает им совершать любимые ими и соответствующие Сунне слова поминания и даже причиняет им неудобство. При этом предполагается, что это является

¹⁶ Ад-дин валь-адаб, 1913. № 24. С. 742-744.

¹⁷ Ад-дин валь-адаб, 1914. № 1. С. 12.

нововведением. В этом случае традиции Стамбула и других городов не могут служить доказательствами и нехорошо брать подобное себе в качестве примера для подражания.

После того, как образ совершения этого поклонения и поминания Аллаха передан и подтверждается одним путем – от Посланника Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, изменять его и выходить за рамки весов, установленных шариатом, неправильно. Подобные действия порицаемы и противоречат Сунне, например такие, когда муаззины Турции, произнося такбирь намаза под вид мелодии и превращая это в игрушку, лишают других смирения и сосредоточенности в сердце, что, может быть, нарушает их намаз или является порицаемым действием.

Итог: намаз завершается с произнесением слов приветствия, и тот, у кого есть свободное время, может читать и “Аят аль-Курси”, произносить восхваления Аллаху и заниматься другими поминаниями, и это будет отдельное соответствующее Сунне поклонение, за которое его ожидает большая награда. Если же кто-то один будет громко читать, путать других и мешать другим произносить вышеупомянутые слова поминания, то это не соответствует Сунне, и такого не было ни во времена Посланника Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, ни во времена сподвижников и имамов, живших после них. Что же касается тех слов восхваления или прославления, которые читаются между словами “Субханаллах”, “аль-Хамду лил-Ллях” и “Аллаху акбар”, то в книгах по хадисам этого не передается»¹⁸.

Галимжан хазрат был ханафитом, в своих трудах ссылаясь на мнение ханафитских ученых, однако он не был слепым апологетом ханафизма, и когда считал, что мнение богослова другого мазхаба подкреплено более сильными доводами, руководствовался. Свое отношение к этому он выразил также на страницах журнала. В тафсире к аяту 157 из суры «аль-Бакара» он пишет: «Назидание: Если на какое-либо положение имеется довод и его верность очевидна, то надо с радостью принимать его всегда, даже если он против твоего мазхаба, твоих привычек, твоих обычаев, перенятых от отцов и дедов, и того, чему ты научился от своих преподавателей и учителей. В религии степень истины превыше отцов и дедов, учителей и преподавателей, даже имамов мазхаба. Ради религии и его положений каждый должен пожертвовать собой и своим мнением и мазхабом. Если явно проявится положение религии в каком-либо разделе, то ничье слово и мазхаб никакого имама не может стоять против него, всем этим надо пожертвовать ради этого положения. Если ты очевидно доказанное положение будешь принимать со словами: “Мой мазхаб не такой или то, чему я научился и видел от своих учителей и отцов иначе”, то окажется, что ты пожертвовал своей религией ради своего подражания и привычки, попал в великое заблуждение и станешь соответствовать людям, упомянутым в аяте, упаси Аллах! Мулла Галимжан аль-Баруди»¹⁹.

Этого придерживался и он сам. В одном из номеров журнала «Ад-дин валь-адаб» он обучает молитве и говорит: «Поминания и мольбы между двумя земными поклонами известные ханафитские книги не упоминают, однако они

¹⁸ Ад-дин валь-адаб, 1913. № 12. С. 375.

¹⁹ Ад-дин валь-адаб, 1916. № 13. С. 350.

приходят в книгах других мазхабов, и ханафиты не опровергают их... Хадис, в котором говорится, что посланник Аллаха, мир ему и благословение, между двумя земными поклонами говорил: "Аллахумма-гфирл-ли вархамни вадж-бурни вахдини варзукни", приходит от ибн Аббаса в сборниках Тирмизи, Абу Дауда, Ибн Маджа и Хакима, и хадис этот достоверный и хороший. Когда есть подтвержденный хадис, мнение мазхаба, даже если оно имеет место быть, необходимо оставить»²⁰.

После смерти своего шейха Зайнулла Расулева в Казани прочитали по нему заупокойную молитву. Руководил молитвой Галимжан хазрат, который сначала рассказал присутствующим о жизни покойного, а потом разъяснил положения заупокойной молитвы за отсутствующего. Он сказал: «Хоть это и не принято у нас в мазхабе, остальные мазхабы это признают. Конечно же, мазхабы не могут запретить то, что подтверждается Сунной. И за прежних ученых читали заупокойную молитву во многих регионах, например за шейхуль-ислам ибн Таймию. И за Али Кари, который умер в Мекке, совершали молитву во многих городах. Когда до нас дошло известие о смерти нашего отца, в Мекке, в священном Хараме тоже прочитали за него молитву, это было сделано и в Каире».

Что касается женского вопроса, который активно обсуждался мусульманами в начале XX в., то Баруди и здесь остался верен своему срединному пути. К примеру, по двум актуальным в то время вопросам он имел свое особенное мнение – это вопрос посещения женщинами мечетей и вопрос хиджаба. Баруди разрешает женщинам ходить в мечети, в отличие от кадимитов, которые это запрещали, но при соблюдении некоторых условий: «Если искренние в религии женщины, соблюдая приличия, посещают мечети, это не должно вызывать удивления. Нет необходимости в лишней предосторожности и ограничении. Предоставляя такую возможность женщинам, стремящимся к религиозности и проявляющим любовь к поклонению, необходимо переживать за женщин, отдаляющихся от основ ислама, особенно намаза, должным образом улучшать их состояние, призывать их на путь Корана и Сунны»²¹.

Джадидизм Баруди не подразумевает аннулирование и упразднение исламских обычаев и обрядов, отказ от древнего наследия. Например, он хвалит древние книги, от которых некоторые джадиды призывают отказаться в пользу европейских ценностей и западных основ воспитания. В своем журнале он пишет про книги «Ширгат аль-ислам», «Иман шарты», делает некий анализ этих книг, исправляет ошибки, содержащиеся там, предлагает не предавать их забвению, озвучивая мысль: «хорошо то, что проверено временем». Баруди не чужды даже такие, казалось бы, простые произведения, как «Бадавам китабы». Начало этого стихотворного произведения²² он сделал эпиграфом к своему учебнику «Бад аль-магариф». Эта книга требует отдельного обращения, ибо в ней Баруди рассматривает основные моменты вероучения, достаточные для спасения в Судный день.

²⁰ Ад-дин валь-адаб, 1915. № 2. С. 39.

²¹ Баруди Г. Сорау-жаваплы хуснул-ибадат. Казань, 1916. С. 9.

²² Так называемые три основы, о которых человек будет спрошен в могиле: знание Аллаха, знание Пророка, знание ислама.

Юзеев А.Н.

Профессор, доктор исторических наук, заведующий кафедрой социально-гуманитарных дисциплин Российского государственного университета правосудия

Религиозно-реформаторские взгляды Р. Фахратдина

Мировоззрение Фахратдина (1859–1936) характеризуется органическим сочетанием религиозно-реформаторских и просветительских начал, которые образуют некое неразделимое целое, что позволяет оценивать мыслителя как реформатора-просветителя. В данной статье рассматриваются религиозно-реформаторские аспекты его мировоззрения.

В начале XX в. Фахратдин, продолжая традиции Марджани, становится одним из ведущих идеологов татарского религиозного реформаторства. Именно в этот период публикуются его наиболее значимые труды по теологии – «Дини ва иджитмаи масалалар» («Религиозные и общественные проблемы», 1914) и «Джавами ал-калим шархи» («Комментарии к Сборникам изречений [пророка]», 1916), в которых он излагает свои религиозно-реформаторские взгляды. Религиозный реформатор во имя избавления от современных общественных пороков выступал за очищение ислама от позднейших наслоений, творческое толкование Корана и Сунны пророка (хадисов) – основных источников мусульманской догматики. Он доказывал, что ислам «золотого века» – времени пророка Мухаммада и праведных халифов – не только не противоречит современной действительности, а наоборот, предполагает необходимость толкования догматов религии в соответствии со знанием реалий Нового времени.

Фахратдин как религиозный реформатор утверждал совместимость религии и современного знания. В «Дини ва иджитмаи масалалар» он анализировал основоположения ислама (Коран, Сунну, иджма, кияс, веру и неверие, имамат и халифат), рассуждал об Аллахе, его единственности, о проблемах соотношения Бога и мира, месте религии в государстве, пытаясь доказать, что основные каноны ислама не противоречат современной действительности, их только надо уметь правильно толковать.

Что касается другого значимого труда, в котором затрагивается проблема веры и знания, то сначала, как отмечает сам автор, был написан учебник для медресе «Джавами ал-калим» («Сборник изречений [пророка]»). Однако впоследствии практика жизни доказала, что необходим не только перевод хадисов на татарский язык, но и комментарий к ним. Поэтому Фахраддин написал комментарий, в котором дал собственное толкование наиболее значимых хадисов о жизнедеятельности пророка Мухаммада и его высказываниях с позиции современности¹.

Основную часть хадисов теолог приводит из самых распространенных среди суннитов шести сборников преданий и некоторых других, таких как «Ал-джамии ас-сахих» («Достоверный сборник») ал-Бухари (ум. 870), «Ал-джамии ас-сахих» («Достоверный сборник») Муслима ан-Нишапури (ум. 875), «Китаб ас-сунан» («Книга о суннах») Абу Дауда ас-Сиджистани (ум. 888), «Ал-джамии ал-кабир» («Большой сборник») Мухаммада ат-Термези (ум. 892), «Китаб ас-сунан» («Книга о суннах») ан-Насаи (ум. 915), «Китаб ас-сунан» («Книга о суннах») Ибн Маджжа (ум. 886) и «Муснад» («Сборник хадисов») Ибн Ханбали (ум. 855).

В «Джавами ал-калим шархи» Фахраддин осветил достижения человеческого разума народов более развитых стран Европы и Америки в различных областях науки, техники, общественной жизни в сравнении с отстававшим татарским обществом, духовная жизнь которого во многом регламентировалась устаревшими традиционными канонами ислама. Он творчески подходил к религии, обращался к хадисам, очищая ислам от позднейших наслоений, доказывал, что ислам не противоречит современным достижениям современной цивилизации. Теолог выносит на суд читателей свое понимание хадисов, трактует их в контексте современности с целью пробудить самосознание татарского народа.

Ризааддин полагал, что разум (акл), основу которого составляет знание (илм), является одним из системообразующих понятий шариата и самым – главным орудием религиозного знания: «В исламе самую сильную и важную роль играет разум. Он является его значимым компонентом. Для того чтобы быть [истинным] мусульманином, этот разум необходимо задействовать. Правильная вера возможна только благодаря разуму. Поэтому в исламе нельзя найти вещи, не соответствующие разуму... Нам неизвестно другой религии, исключая ислам, где бы так почитался разум и столько бы много места ему уделялось»².

Знание, науки, по Фахраддину, имеют дело с умопостигаемыми понятиями, а религия – только с верой: «Если одни из них [наук] должны быть познаваемы разумом, то в других достаточно признать доводы шариата с условием, что это не противоречит разуму. Вера в Аллаха, его учение, всемогущество, воля и власть относятся к первому случаю [обоснование разумом], а вера в будущую жизнь, в судный день, в целом в потусторонний мир – ко второму [доводы шариата]»³.

¹ Бикмухаметов Р.Р. Ризаэддин Фахрутдинов о проблеме веры и знания на примере «Джавамигуль калим шархи» // Ислам хэм массакулэм матбугат чаралары. – Казан, 1998. Б. 37–38.

² Фахраддин Р. Джавами ал-калим шархи. – Оренбург, 1916. Б. 294.

³ Фахраддин Р. Дини ва иджитмаи масалалар. – Оренбург, 1914. Б. 7.

Разграничивая сферы деятельности веры и разума, мыслитель пишет: «Нет никакого вреда в том, что некий мусульманин изобретает пароход, железную дорогу, телефон, телеграф и, подчинив себе силы природы, изобретает невиданные вещи, поскольку они к религии не относятся и не являются религиозными новшествами. Так и строительство мектебов и медресе, возведение минаретов для мечетей, написание книг, даже издание в типографии Благородного Корана ... есть дела мирские»⁴.

Фахраддин считает, что термин «новшество» (бида), с которым часто выступают традиционалисты, критикуя современное знание, относится исключительно к сфере вероучения: «В дела шариата никоим образом никто не имеет право вмешиваться с каким бы то ни было намерением»⁵, и к светской жизни общества понятие «бида» не должно применяться.

Он писал, что светское знание не обосновывается шариатом – Кораном и Сунной, – и искать в них ответы на светские вопросы не имеет смысла. Человек должен самостоятельно искать ответы, «опираясь на свой опыт и разум»: «У мусульман есть религиозные науки. В религиозных делах следует обращаться к основным канонам – Благородному Корану и сунне посланника и учиться у пророка [жизненному пути]. В светских науках и делах люди сами должны искать [истину], полагаясь на свой опыт и разум. Светские науки основаны так, что свидетельствуют об уме человека в большей или меньшей степени. Однако искать ответа на них в Коране и сунне и спрашивать у пророков Откровения и означает непонимание предназначения и ниспослания пророков. Посланники посланы не для обучения людей светским наукам, наукам о природе и астрономии, а для научения поклонению Аллаху, хорошему совместному общежитию и очищению душ людей. Если бы светские науки изучали с помощью пророков, то люди не имели бы собственного мнения и ожидали бы Откровения»⁶. Так, проблема происхождения мира – это философская проблема, поэтому должна изучаться философией, а не религией, как это делают мутакаллимы⁷.

По Фахраддину, отставание восточного общества от западного связано со смешением светских вопросов с религиозными и с попыткой некоторых религиозных деятелей религией пояснять все существующие проблемы и эволюционное развитие общества: «Религиозные и светские науки, нравы-обычаи людей и религиозные дела не следует смешивать, а необходимо разграничивать. Первые следует изучать через Откровение и пророков, о других люди (зная того или не зная) получают знания, прилагая усилия и через опыт. Смысл того, что ислам не является религией о природе, заключается в неучастии религии в светских делах, отдалении от ремесел и искусств, в невзятии на себя пояснения светских дел, а наоборот, в отдаче их на разрешение самим народам.. Однако почему-то мусульмане... не отделяют религиозные дела от светских, любые вещи связывают с шариатом и ищут фетвы в шариате»⁸.

⁴ Фахраддин Р. Джавами ал-калим шархи. – Оренбург, 1916. Б. 434–435.

⁵ Там же. С. 435.

⁶ Там же. С. 87–88.

⁷ Фахраддин Р. Дини ва иджтимаи масалалар. – Оренбург, 1914. Б.128.

⁸ Фахраддин Р. Джавами ал-калим шархи. – Оренбург, 1916. Б. 89; Фахраддин Р. Дини ва иджтимаи масалалар. – Оренбург, 1914. Б. 117.

Ризааддин утверждал, что религия не отвергает современную науку и не противоречит ей, они взаимодополняют друг друга: «Не существует противоречия между религией и наукой. Религия и наука – это два весла лодки истины... Люди, которые думают, что между шариатом и естествознанием существуют противоречия, и по этой причине противопоставляют шариат естествознанию, делают это из-за плохого знания ислама, или же подобное происходит от их собственного невежества и незнания»⁹.

Фахраддин отводил религии главенствующую роль в решении вопросов о дольном и горнем мирах, помогающем человеку выбрать правильный путь на его жизненном отрезке, тогда как знание он считал лишь инструментом, используемым человеком на этом пути. «Существование мира и жизнь людей состоит из множества стоянок и подобна долгому путешествию. Если первая стоянка – это колыбель, то самая последняя – могила. Подобно тому, как дороги между некоторыми стоянками бывают хорошими и плохими, то существование и жизнь иногда проходят с хорошими и плохими вещами. На этих плохих стоянках, чтобы трудности переносились легче и по возможности легче было идти, необходимо человеку знание самого себя, так же как и понимание своего предназначения [на этом пути]. Единственный путь в этих вещах – это быть хорошего нрава и благочестивым по отношению к Аллаху»¹⁰.

Религиозный реформатор писал о необходимости рассматривать проблему веры и знания в соответствии с духом своего времени, задачами общественного прогресса. «Хотя фундаментальные законы ислама неизменны и вечны, – пишет он, – определенные законы и нормы, опирающиеся на эти каноны... могут трансформироваться в соответствии с изменением места и времени их действия, уступая место другим нормам...»¹¹ Например, заявление некоторых традиционалистов о том, что чтение стихов, слушание музыки противоречит шариату, согласно взглядам Ризааддина, не соответствует истине. Ученый-теолог указывает на то, что нет ни одного аята в Коране и хадиса в Сунне, где было бы запрещено играть и слушать музыку. Однако, как полагает Фахраддин, если чтение стихов, игра на инструментах и слушание музыки включают запрещенные религией действия, такие как пьянство или развратные действия, или способствуют им, то в этом случае их следует запретить¹².

Ризааддин доказывал, что ислам времен пророка Мухаммада не противоречит современным достижениям науки, его надо только приспособить к современной действительности. «Мы видим, – писал Фахраддин, – как в последнее время наносится сокрушительный и коварный удар по мусульманам. С одной стороны, от имени религии запрещаются светские дела, с другой стороны, из этого неверного положения делается ложный вывод о том, что будто бы исламская религия и [европейская] цивилизация не уживаются вместе»¹³. Он порицал тех мусульман, которые, прикрываясь законами религии, запрещают получать современные светские знания: «Исламская религия не против

⁹ Цит по: Баишев Ф.Н. Общественно-политические и нравственно-этические взгляды Ризы Фахретдинова. – Уфа, 1996. С. 117.

¹⁰ Фахраддин Р. Джавами ал-калим шархи. – Оренбург, 1916. Б. 349–350.

¹¹ Фахраддин Р. Дини ва иджитмаи масалалар // Мирас, 1995. № 11–12. Б. 187.

¹² Фахраддин Р. Джавами ал-калим шархи. – Оренбург, 1916. Б. 139–143.

¹³ Там же. С. 89.

[светской] науки и ремесел... Выступить же против наук и ремесел от имени религии есть не что иное, как извлекать для себя пользу ввиду темноты народа и из-за того, что народ плохо знает основы религии. Наш народ должен следовать не за подобными агитаторами, а обращаться к предкам. И сегодня мы должны заимствовать у франков [европейцев] полезные для обустройства мусульманского мира науки и ремесла, все их освоив, претворить в жизнь»¹⁴.

Ризааддин полагал, что мусульмане, чтобы быть среди цивилизованных народов мира, должны заимствовать у американцев и европейских народов светские науки и знание – все то, что поставило их в ряд передовых народов мира, и внедрить эти достижения в социальную действительность. И для этого не обязательно ездить в передовые страны – многое зависит и от самого человека: «Для нашего народа нет необходимости в поездке в Америку. Америка – в нас самих»¹⁵. Иными словами, чтобы овладеть современным знанием, мусульманам надо изменить свое сознание, отношение к наукам. В этом же духе он писал: «Причиной больших достижений каждой нации в современной культуре, знании и богатстве, ремеслах и искусстве является вера в самих себя». В то же время низкий уровень развития народов, по Ризааддину, напрямую связан с привычкой доверять во всем отцам и дедам, посещая могилы шейхов и ишанов, совершать молитвы и уповать на их помощь в разрешении вопросов дальнейшей жизни. Особенно это плохая привычка касается молодых людей, которые не верят в свои силы и возможности и в каждой работе ждут помощи от взрослых людей. Человек, верующий в свои силы, для достижения своей цели может снести железные двери, находящиеся на его пути. Поговорка: «желание мужчин может поднять горы» имеет в виду подобных людей»¹⁶.

Для обоснования заимствования достижений западной цивилизации он обращается к хадису, суть которого состоит в том, что когда человек не может сам справиться с неким делом, то обращается к помощи других людей; а в том случае, когда что-то непосильно разуму одного человека, то он привлекает и другие умы. Благодаря этому принципу, воплотившемуся в жизнь, по Ризааддину, стало возможным процветание рынков Европы и Америки. Откуда следовало, что и мусульманам следует учиться и перенимать все лучшее у западной цивилизации»¹⁷.

Поэтому он призывал мусульман использовать достижения западной цивилизации: «Обрабатывай зерно с помощью машины, сено коси машиной и убирай машиной, коси и молоти хлеб машиной! Поскольку эти дела легче делать машиной, чем вручную. Письмо пиши на машинке, печатай книги в типографии. Если есть возможность, для передвижения купи велосипед или автомобиль... Если много дел в городе, установи в доме телефон, если расходы не покажутся обременительными, проведи в дом электричество... Форму одежды выбирай в соответствии со своей работой, и чтобы легче было одевать и снимать»¹⁸.

Фахраддин подчеркивал неизбежность и необходимость осмысления каждым поколением учения ислама на уровне, соответствующем духу своего

¹⁴ Там же. С. 306.

¹⁵ Там же. С. 376.

¹⁶ Там же. С. 383–384.

¹⁷ Там же. С. 421.

¹⁸ Там же. С. 274.

времени, задачам общественного прогресса. «Законы должны соответствовать необходимости, а не наоборот. Верно говорят, что не народы существуют для законов, а законы – для народа. На свете лишь один закон неизменен. Это неизбежность изменения законов с течением времени. Этот закон не изменится и впредь»¹⁹.

Для мусульманского государства, согласно Фахраддину, законы должны основываться на традиционном суннитском праве, источниками которого являются Коран и Сунна. Если нет в них явных аналогий, то основанием для принятия решений может служить иджма (единодушное мнение авторитетов ислама) и кияс (аналогия). Он полагал, что иджма выносится по определенному вопросу, касающемуся гражданских прав (муаммалат). В зависимости от времени последнее иджма отрицает предыдущее, поскольку противоречит первому²⁰. При этом, по Ризааддину, в наше время иджма может выноситься не только муджтахидами, но и светскими учеными: руководителями различных благотворительных обществ, военными главами и другим руководителями общества, адвокатами, докторами, инженерами, торговцами, редакторами и писателями, трудящимися. Все они могут быть выбраны в собрание по вынесению иджма²¹.

В наше время, утверждает Фахраддин, в государстве существует парламент, представители которого составляют законы, а те законы, которые не обосновываются Кораном и Сунной, должны приниматься на собрании (меджлисе), где выносится иджма. Поэтому под защитой халифа в мусульманских странах должно находиться собрание, где выносится иджма. Мусульманские государства должны будут использовать эти иджма, принятые собранием. Если члены парламента избираются представителями различных наций, то те, кто выносит иджма, должны избираться мусульманами (Ризааддин, видимо, имеет в виду ситуацию в России). В независимых мусульманских странах может быть создан Государственный совет (Шура даулат), где выносится иджма²². Совет (шура), принимающий правовые решения, превращается в совещательный орган мусульманской общины Нового времени и должен отражать реалии экономики и духовной жизни общества и представлять собой союз различных социальных слоев общества. Основной закон должна отражать конституция, основанная на Коране и Сунне, а парламент и Совет должны согласовывать свои действия в соответствии с основными источниками мусульманского права²³.

Ризааддин также пишет о проблеме иджтихада – вынесения самостоятельного решения по общественно-правовой жизни мусульман и полагает, что время для вынесения иджтихада не прошло. А тот, кто утверждает обратное, по мнению Фахраддина, наносит вред исламу. Он полагает, что Абу Ханифа, аш-Шафии, ал-Малик и Ибн Ханбал выносили иджтихад, руководствуясь Кораном и Сунной; муджтахиды существовали и после основателей четырех мазхабов; во все времена, и в наше время, существуют знатоки, способные выносить иджтихад, которые должны знать Коран, Сунну и арабский язык на уровне

¹⁹ Фахраддин Р. Дини ва иджтимаи масалалар // Мирас, 1995. № 11–12. Б. 187.

²⁰ Там же. С. 4–5, 66–67.

²¹ Там же. С. 63–64.

²² Там же. С. 67.

²³ Там же. С. 67–69.

понимания²⁴. Но в отличие от иджма – законотворческого права, иджтихад касается решений одного человека и потому не имеет юридической силы.

Идеалом формы правления для Фахраддина является правление халифа²⁵. Ризааддин не пишет конкретно, что под мусульманской общиной (уммой) как одной из составляющих народонаселения, он имеет в виду и мусульман России. Формально не ориентируясь на российских мусульман, он создает прецедент для любой мусульманской страны. Идеи Фахраддина о единстве мусульманской общины и появлении единого исламского лидера были сходны с идеями религиозного реформатора Джамаладдина Афгани, с которым, как упоминалось, они встречались в Петербурге. В то же время его мысли о конституции, парламенте вполне соответствуют европейским общественным институтам Нового времени.

Мнение Фахраддина о правовых школах в исламе свидетельствует о его приверженности ханафитскому мазхабу, исторически сложившемуся в Поволжье и Приуралье. Тем не менее он не был нетерпимым к взглядам других теологов, подобно традиционалистам, и писал: «Для мусульманина не является правильным, когда он следует одному мазхабу и придерживается одного направления подобно фанатику, также как и мысли, в застывшем виде сохраняющиеся в его сознании. Мазхаб мусульманина должен состоять в поиске истины и хождении за правдой, кому бы эта истина ни принадлежала, даже врагу»²⁶.

Ризааддин выступал против различного рода суеверий, с помощью которых определенные люди наживаются на непросвещенном населении. Он критиковал поклонение «святым могилам»: «Люди, занимающиеся этим, на какую либо подходящую могилу (а если ее нет, то сами создают) ставят надгробие. Полы устилают дорогими коврами, курят душистые травы, а похороненного человека объявляют святым. Посетивший такую могилу слепой якобы должен прозреть, хромой – бегать, а бесплодная женщина сможет рожать... Основатели или открыватели могилы надевают на головы большие чалмы и начинают совершать богослужение. И льются подаяния... По всей вероятности, до распространения подлинного просвещения в мире ислама эти "могильные истории" не переведутся»²⁷. Только путем распространения знаний, внушал мусульманам мысль Фахраддин, можно развеять различные суеверия.

Таким образом Фахраддин как религиозный реформатор обосновывал совместимость науки и разума, не противоречащую шариату, а присущую его сущности, выступая за разграничение сфер деятельности религии (Коран и Сунна) и светского знания (разума). Он уделял большое значение иджма, предлагая собственное практическое применение этого понятия в современной действительности России.

²⁴ Там же. С. 91.

²⁵ Там же. С. 183.

²⁶ Фахраддин Р. Джавами ал-калим шархи. – Оренбург, 1916. Б. 399.

²⁷ Фахраддин // Шура, 1915. № 19. Б. 605.

Литература

Баишев Ф.Н. Общественно-политические и нравственно-этические взгляды Ризы Фахретдинова. – Уфа, 1996.

Бикмухаметов Р.Р. Ризаэтдин Фахрутдинов о проблеме веры и знания на примере «Джавамигуль калим шархи» // Ислам хэм массакулэм матбугат чаралары. – Казан, 1998.

Фахраддин Р. Дини ва иджтимаи масалалар. – Оренбург, 1914.

Фахраддин Р. Дини ва иджтимаи масалалар // Мирас, 1995. № 11–12.

Фахраддин // Шура, 1915. № 19. Б. 605.

Фахраддин Р. Джавами ал-калим шархи. – Оренбург, 1916.

Алмазова Л.И.

Кандидат философских наук, доцент кафедры регионоведения и исламоведения Института международных отношений, истории и востоковедения Казанского (Приволжского) федерального университета

Жизненный путь и философия З. Камали

Религиозная философия Зыяэтдина Камали была достаточно смелой для мусульманского социума начала XX в. 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 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 5 раз в день, а не 6 и не 4.

Жизненный путь

Камали родился 9 декабря 1873 г. в деревне Келяшево Уфимского уезда в многодетной семье бурлака Джалаладдина. Мальчика назвали Парвазетдин ([фарси] – полет, [араб.] – религия, вера). И несмотря на то что много позже он согласно традиции¹ меняет свое имя на Зыяэтдин ([араб.] – свет, сияние, [араб.] – религия, вера), оба имени можно считать соответствующими его великому предназначению. Начало его жизненного пути, однако, нисколько не предвещало блистательного будущего. Вскоре после рождения сына Джалаладдин обосновывается в деревне и начинает заниматься сельским хозяйством. Несмотря на

¹ 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.

перемену рода деятельности, семья по-прежнему оставалась бедной, многие родившиеся братья и сестры мальчика умерли в младенчестве, а остальным зачастую не хватало верхней одежды, чтобы ходить в школу (мектеб). Тем не менее успехи в учебе Парвазетдина были настолько впечатляющими, что наставник посоветовал ему продолжить обучение в медресе. В 1890-х гг. Парвазетдин поступает в медресе «Усмания» (Уфа), обучение в котором для детей бедняков было бесплатным. Хайрулла Усманов (1848–1907), основатель этого учебного заведения, придерживался умеренных джадидских взглядов. 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, особенно в арабском. Видные купцы – попечители «Усмании» заметили выдающиеся способности шакирда, и в 1898 г. на средства, полученные через Уфимское благотворительное общество (жэмгыят-и хэйрия), Парвазетдин отправился в Турцию. В Стамбуле он осваивал главным образом математические и естественнонаучные дисциплины, а позже перебрался в Каир и поступил на теологический факультет университета аль-Азхар. Он стал одним из любимых учеников выдающегося деятеля мусульманского Востока Мухаммада Абдо (1849–1905). Своего одаренного студента, принявшего с согласия учителя имя Зияэтдин, 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 Зияэтдин должен был вернуться в качестве преподавателя в аль-Азхар. Однако чувство долга перед соотечественниками, которые поверили в выдающиеся способности Зияэтдина и надеялись на то, что его познания послужат во благо родины, не позволило будущему ученому воспользоваться столь лестным предложением любимого и глубоко уважаемого учителя. В 1904 г. З. Камали возвращается в Уфу. Он вновь вступает в стены родного медресе «Усмания», но уже в качестве старшего преподавателя, и дает там уроки Корана и философии по 8 ч в день. Камали выгодно отличался от своего окружения великолепным знанием преподаваемых предметов, а также свободным владением арабским, персидским, турецким языками и способностью изъясняться на русском, немецком и французском языках.

Имея возможность сравнивать систему 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 состава², 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 алийа*) для подготовки педагогических кадров.

На почве разногласий по проблеме реформирования системы образования в медресе между Хайруллой Усмановым и Зияэтдином Камали

² Традиционно функции учебного совета в медресе исполняли богатые попечители, выделявшие средства на организацию учебного процесса.

возникло противостояние, закончившееся в 1906 г. увольнением молодого преподавателя. При этом формальным поводом послужило обвинение в «безнравственном» поведении, заключавшемся в курении и посещении театра вместе с шакирдами.

Неприятности не сломили Зыяэтдина Камали, и в октябре того же 1906 г. 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 2 этапа – подготовительный (3 года) и высший (3 года). В медресе преподавались как религиозные дисциплины (толкование Корана – тафсир, жизнеописание пророка Мухаммада – сира, хадисоведение, фикх, калам и др., всего 28,2% общего объема учебной программы), так и светские (психология, химия, тригонометрия, история и др. – 35,6%). Особое внимание уделялось изучению языков: арабского (14,7%), тюркского (4,9%) и русского (14,1%)³. Уже к осени 1908 г. для медресе было выстроено новое здание, которое по своим техническим характеристикам отвечало всем необходимым требованиям⁴.

Зыяэтдин Камали, возглавлявший медресе все годы его существования (с 1906 по 1919 г.), 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 театральные кружки, издавались студенческие газеты, представители 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 950 выпускников всего 35 чел. избрали сан духовного служителя и сдали соответствующий экзамен в ОМДС⁵.

Годы руководства медресе стали наиболее плодотворными в плане творчества философа: с 1909 по 1911 г. он издает 3 объемных тома «Фалсафа исламийа» (Философия ислама) с приложением «Справедливость Аллаха»⁶. В 1913 г. выходит полемическое произведение «Религиозные устройства», вызвавшее ожесточенные споры ввиду смелых идей о пересмотре устоявшихся представлений об «исламской вере» – имане. В эти же годы он готовит книгу по философии фикха, перевод Корана 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 его творческим замыслам.

³ Данные приведены по книге Т. Камалова «Зия Камали»

⁴ На сегодняшний день в здании медресе «Галия» в Уфе располагается Российский исламский университет при ЦДУМ РФ.

⁵ Согласно сведениям, имеющимся в энциклопедическом словаре «Ислам на Европейском Востоке». *Р.Набиев, А.Хабутдинов*. Медресе «Галия». Казань. 2004. С. 198. Тафкиль Камалов, исследовавший жизнь и наследие Зыяэтдина Камали, приводит цифру 1 500 выпускников медресе «Галия». См. Камалов Т. Зия Камали. – Казань, 1997. С. 26.

⁶ На самом деле их было 4, однако 2 из них, под названием «Философия поклонения» (Фалсафаи ибадат), по сути, представляют собой краткий (1909) и расширенный (1911) варианты одного и того же текста.

С началом революционных преобразований в стране в 1917 г. и ростом национального движения Зыяэтдин Камали активно включается в общественную и политическую деятельность: его назначают мухтасибом⁷ Уфимского округа (губернии), избирают депутатом Национального собрания («Миллэт 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 его отношение к идеологии и политике большевиков изменилось в худшую сторону. Неприятие было взаимным – в 1919 г. в соответствии с решениями советского правительства об отделении церкви от государства медресе «Галия» было закрыто.

В первые годы советской власти Камали продолжает свою религиозную и общественную деятельность: в 1923 г. он был избран кадием в ОМДС (ЦДУМ), где с 1922 г. муфтием был Ризаэтдин Фахретдин. В эти годы он публикует свои статьи в журнале 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 муфтия Ризаэтдина Фахретдина (1936 г.), ввиду своей известности в мусульманском мире являвшегося своеобразным щитом для членов ЦДУМ, Камали и другим членам Духовного управления было предъявлено обвинение в создании контрреволюционной панисламистской повстанческой организации с целью свержения советской власти. Его приговорили к 7 годам тюремного заключения, где он и скончался в 1942 г. Посмертная реабилитация последовала лишь в 1956 г., когда Военная коллегия Верховного суда СССР отменила уголовное дело за отсутствием состава преступления.

Религиозная философия Зыяэтдина Камали

Эпоха Модерна (первые два десятилетия XX в.), на которую пришелся пик творческой активности З. Камали, ознаменовалась общемусульманским религиозным возрождением. Еще в конце XIX в. Мухаммад Абдо, Рашид Рида, Джамал ад-дин Афгани, так же как и их тюркские 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 им и в сфере нравственности⁸. 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

⁷ 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.

⁸ Р. Фахретдин, например, упрекал своих современников-мусульман за пассивность, невежество, неверие в свои силы, непунктуальность, неисполнение данных обещаний и т.п.

ислама, мусульмане смогут занять достойное место среди цивилизованного человечества.

Зыяэтдин Камали в своих главных работах – «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 (муамалат и ахлак) и вопросов фикха⁹. При этом на возражения отдельных оппонентов о том, что ислам и философия несовместимы, он пишет, что все пророки стремились объяснять законы этики и нравственности, они передавали знания о душе, приводили логические доводы, использовали примеры, обращаясь к миру явлений природы, обучали мыслить, а все это не что иное, как философия¹⁰.

Догматика. Согласно матуридитскому¹¹ 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 – *таухиду*] – 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»¹². Подобное определение представляется ученому более живым и «несущим свет понимания». В соответствии с определением веры человека Камали предлагает и свое понимание сущности мусульманина. 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 блюститель 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 6 пунктов: вера в Аллаха и Его атрибуты, вера в Его ангелов, в Его Писания, в Его пророков, в предопределение, с его добром и злом, и вера в Судный день. З. Камали предлагает следующую версию:

⁹ К сожалению, вопросы мусульманского права (фикх) в работах Камали излагаются не столь системно, поскольку ученый из-за нападков и гонений так и не смог издать последнюю часть «Философии ислама» – «Философию фикха».

¹⁰ Камали З. Фалсәфи исламийдән. 4 китеп: Фалсәфи гыйбәдәт. – Өфө, 1910. С. 214.

¹¹ Матуридизм – течение в каламе, названное в честь его эпонима Мансура ал-Матуриди (870–944).

¹² Камали З. Дини тәдбирләр. – Өфө, 1913. С. 10.

«Существует Аллах, Создатель этого мира, Всевышний Аллах лишь один, Он вечен, бесконечен, бессмертен, у него нет начала и нет конца, Он превышает 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, – получит 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»¹³. З. Камали пишет, что как бы ни развивались науки, данная акида всегда будет истинной.

На страницах своих работ он подробно останавливается на наиболее существенных вопросах, возникающих в связи с пониманием содержания веры и ее догматов.

Аллах и его атрибуты. Очевидно, что самым сложным представляется проблема постижения Аллаха. По мнению Камали, сущность Аллаха – это одна из двух 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»¹⁴. Однако это вовсе не означает, 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»¹⁵.

Исходной точкой для философа является заявление о том, что Аллах – это «Ничто мира»¹⁶ или, иначе говоря, материально никак в мире не представлен. Посредством энергии Аллах своей мощью охватывает весь мир, воздействуя

¹³ Камали З. Фэлсэфэ исламийадэн 1 кис. Фэлсэфэ игътикад. С. 109–110.

¹⁴ Там же. С. 107.

¹⁵ Там же. С. 300.

¹⁶ 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 см.: Смирнов А.В. Философия Николая Кузанского и Ибна Араби: Два способа рационализации мистицизма // Бог, человек, общество в традиционных культурах Востока. – М.: Наука, 1993. С. 156–175.

на него и изменяя¹⁷, 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 вечны и неизменны, как сам Аллах*. 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, которую развивали многие арабо-мусульманские философы Средневековья¹⁸, вдохновляясь следующими аятами: «А когда спросят тебя рабы Мои обо Мне, то ведь Я – близок, отвечаю призыву зовущего, когда он позовет Меня»¹⁹, «Мы ближе к нему [человеку], чем его шейная артерия»²⁰, «Куда бы вы не обратились, там лик Аллаха»²¹. 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 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»²². 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 или извне управляет и распоряжается Вселенной»²³. Видимо, пантеистический тезис о присутствии Аллаха в мире пугал З. Камали потенциальной возможностью обожествления объектов тварного мира, поэтому он столь определенно высказывается против этого. Между тем данное

¹⁷ Там же. С. 316.

¹⁸ Это равно относится к мутакаллимам, к представителям восточного перипатетизма и к суфиям См.: Ibragim T., Sagadeev A. Classical Islamic Philosophy. – М.: Progress Publishers, 1990. 351 р. Кроме того, одна из наиболее философски разработанных пантеистических концепций (вахдат ал-вуджуд) принадлежит Ибн Араби. Подробнее об этом см.: Смирнов А.В. Великий шейх суфизма: опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. – М.: Наука, 1993. С. 326.

¹⁹ Коран, 2:182/186.

²⁰ Коран, 50:15/16.

²¹ Коран, 2:109/115.

²² Камали З. Фэлсәфа исламийдән 1 кис. Фэлсәфа игътикад.– Өфе, 1910. С. 299.

²³ Там же. С. 310.

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 их посланиях – так же находят у Камали свое прочтение. Он сам преподавал студентам курс истории религий (тарих адйан), цитируя при этом Библию по оригиналу, что было не присуще исламской традиции, обращавшейся за сведениями по предшествующим Мухаммаду пророкам либо к тексту Корана, либо к апокрифическим²⁴ 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 грехам²⁵. Подобный реалистичный подход к источникам позволил Камали прийти к следующему выводу: несмотря на признание истинности всех пророков и их писаний, отдельные 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 решений данной проблемы – от равноценного возмездия и денежной выплаты «за кровь» до прощения преступника. Или другой пример: законы войны, существовавшие во времена библейских царей, когда предписывалось убивать всех, кроме незамужних девушек. Так, 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»²⁶ или с поведением Мухаммада, когда во время вхождения в Мекку (630 г.) он простил своих мекканских врагов, 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 период).

Ряд мусульманских ученых, столкнувшись с различными предписаниями Корана по одним и тем же вопросам, пришли к выводу, что Священная книга

²⁴ Апокрифы – библейские предания, не вошедшие в синодальный текст Библии по причинам либо идеологического характера, либо ввиду имеющихся сомнений в их подлинности (аутентичности).

²⁵ Например, эпизод, в котором пророк и царь Давид отправил своего соперника – мужа Вирсавии, в которую был влюблен, на верную смерть, и др.

²⁶ Коран, 8:63/61.

имеет отменяющие и отмененные аяты (ан-насих ва-ль-мансух)²⁷. Камали не соглашался с подобной трактовкой отмены (насах), предлагая вместо нее свою версию использования данного термина. Он считает, что насх – это закон жизни, и интерпретирует его в духе Гераклита – как ежесекундные изменения, происходящие в мире. Соответственно, мыслитель делает вывод, что если мир постоянно изменяется, то любая длительная фиксация представлений об этом мире является тормозом и препятствием для динамичного развития человеческого сообщества. Здесь необходимо сделать уточнение: существуют неизменные законы Аллаха, и существует мир, который развивается согласно этим законам. Религии дают 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 постоянное 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 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». Философ считает, что в этой, на первый взгляд, двойственности заложен глубокий смысл: история ниспослания повествует, что первое предписание было сделано ранее, 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 все обязанности. На первоначальном этапе ему надо объяснить сущность единобожия; позже, когда вера более основательно войдет в его сердце, пост следует считать предписанием, оставленным на его усмотрение (фард ихтийарий); и только потом по мере укрепления веры неопит будет руководствоваться последним предписанием об обязательности поста.

Акцентируя внимание на различных уникальных особенностях Корана, Зияэтдин 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 которой 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

²⁷ 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 2:241/240, отмененный аятом 2:234.

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 как проводника 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 своем сочинении «Религиозные устройства» 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 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 и рая, 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»²⁸. 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 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 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 Хранимой 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

²⁸ Камали З. Фэлсэфэ исламиядэн 1 кис. Фэлсэфэ игътикад. – Өфе, 1910. С. 107.

утрирует абсурдность ситуации, дабы опровергнуть идеи фатализма, столь присущие религиозным представлениям своего времени. Высказывание об уже высохших чернилах на Хранимой 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 этот выбор то, что он благодаря нему сам заслужил»²⁹. То есть, вера в предопределение с его добром и злом означает всего лишь предопределенность того, что, совершая выбор, человек предопределяет результат. Данный тезис 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, уже не смог. Смысл истории состоит 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 посылаемой им же религии. 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».

Данный пункт включает в себя проблему теодицеи, или объяснение наличия в мире зла. Данной 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 зло вообще не существует. 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

²⁹ Там же. С. 318.

мира, что влечет за собой возникновение ограничивающего эти нарушения охранительного механизма в виде неблагоприятных обстоятельств. Знание законов, действующих в мире, которым учит религия, следование им, осознанное и бдительное существование имеет следствием благоприятную, лишённую 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 бы это было возможно, то они заметили бы, что все имеет свою скрытую благоприятную сторону. Он пишет, что как иногда небольшое пятно на одежде становится причиной стирки всего одеяния, так и 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 2 тома³⁰ своей фундаментальной работы «Фэлсэфэ исламия» (Философия ислама). З. Камали даёт следующее определение поклонению: «Это мольба и томление духа, от всего сердца обращённые к той бескрайней, всеобъемлющей и всепобеждающей силе, не имеющей ни начала, ни конца, не постигаемой чувствами, в понимании которой бессилён разум и перед которой мыслительные способности человека признают свое полное поражение»³¹. Стремление к поклонению внутренне заложено в человеке, так же как человеку с чистой душой свойственно внутренне выражать благодарность за оказанные ему благодеяния. При этом человек может совершать поклонение двумя способами: мыслью и совокупностью тела, души и имущества. Первое представляет собой размышление над величиим Господа, сотворившего столь удивительный мир и подарившего его человеку. Камали рассматривает это как высшее поклонение и считает, что его роль будет возрастать с течением времени, поскольку именно эта тема занимает ведущее место в Коране и призывает к размышлению 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 – закят, паломничество – хадж. К примеру, философии намаза (вместе с объяснением необходимого при этом очищения – тахара, всех деталей призыва к молитве – азана, элементов самого намаза, пятничной молитвы, молитв при бракосочетании, имянаречении, религиозных празднествах) он уделяет 120 страниц текста. В рамках данной статьи чрезвычайно сложно изложить то множество смыслов, о которых пишет учёный, поэтому приходится отсылать желающих к тексту самого Камали, а здесь коснуться лишь наиболее существенных и оригинальных идей учёного относительно мудрости поклонения. При этом сам Камали пишет, что все его

³⁰ В 1909 г. З. Камали издаёт краткий 142-страничный вариант книги «Фэлсэфэ-и гыйбэдэт», а в 1910 – уже более полную 216-страничную версию.

³¹ Камали З. Гыйбэдэт-е исламия. – 4 б.

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 терпению, 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 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: рождения и роста, расцвета, зрелости, старости и исчезновения. Время намаза, приуроченное к расположению солнца на небосклоне, ассоциируется с проходящими годами 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 введение 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 закят 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 богатств, то это означает, что ислам предписывает мусульманам материальное благополучие. 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 – для преумножения богатства необходимо уметь делиться. Последний тезис коррелирует с современными психолого-эзотерическими учениями, согласно которым умение отдавать способствует умножению достатка отдающего, поскольку происходит энергетический обмен. Камали добавляет к этому, что богачи, отдавая часть дохода на помощь бедным, зарабатывают авторитет, расположение окружающих и тем самым обретают душевный покой, а привычка расставаться с нажитым богатством излечивает от жадности и способствует очищению 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»³². Ученый считает необходимым расходовать суммы закята как на помощь бедным, так и на общественные нужды. В целом же он оптимистично надеется на то, что с течением времени и в процессе прогрессивного развития человечества проблема бедности будет преодолена и все средства можно будет расходовать на благо общества.

Ритуальный пост – ураза, по мнению Камали, также имеет ряд скрытых и явных смыслов. Его исполнение призвано вернуть человека к балансу духовного и физического, 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 т.ч. 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 равнодушным к трагедии их жизни.

Камали отвечает также и на вопросы, возникающие в связи со спецификой мусульманского поста. Так, привязка к лунному циклу важна для определения начала и конца поста, поскольку новый месяц на небосклоне может видеть каждый. То же самое относится и к ограничению 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. При этом удивительно, что Камали не затрагивает столь популярный для региона вопрос 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 значение отдельных его ритуальных особенностей.

Среди важнейших результатов, достигаемых через совершение 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 (ханифия), и Исмаилом, прародителем арабских племен, по мнению Камали, способствуют 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 каменные столбы в долине Мина, жертвоприношение и различные запреты. Желая более основательно

³² Камали З. Фэлсәфә исламиядән. 4 кисәк: Фэлсәфә-и гыйбәдәт. – Өфе, 1910. С. 129.

изучить все аспекты философии элементов 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, закрепленном прикосновением рук или губ: поскольку хаджиев огромное число и каждый человек не может пожать другим руку в ознаменование единства, то паломники делают это посредством Черного камня. При этом ученый отрицает его чудесное райское происхождение. Бег между холмами Сафа и Марва (сай), совершаемый в жару изнуренными паломниками, символизирует духовную мощь и радость служения Господу. Бросание камней 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. Он, по всей видимости, придерживался точки зрения ученых – наследников Сократа, в т.ч. 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 индивидом. Поэтому главной своей целью З. Камали считает объяснение этих законов, а не нравоучительные воспитательные 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 – йассируу, – призывающее людей облегчать свою жизнь, также свидетельствует о том, что если человек хочет добиться успеха, он должен постоянно производить ревизию всех сфер своей жизни: в духовных приоритетах, ценностях, общественных установлениях, законах, регламентирующих межличностные отношения, ибо время, постоянно двигаясь, 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 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 внешней атрибутике, 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 единоверец – 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 жизни – вечной³³.

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.

Фикх муамалат³⁴

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. Рассмотрим их подробнее.

Война. З. Камали в стремлении оправдать религию обращает внимание на то, что по сравнению с более древними законоуложениями (Ветхим и Новым заветами) ислам более миролюбив, ибо допускает лишь защиту от нападения на исламскую веру со стороны агрессивно настроенных мекканских язычников. Как известно, Коран действительно содержит некоторое число аятов, призывающих к воинственным действиям³⁵, 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 язычникам³⁶. Кроме того, в большинстве случаев, когда говорится о вооруженных конфликтах, имеется предписание вести лишь оборонительные действия в ответ на агрессию. Все отрывки, в которых содержатся сведения о военных действиях, в качестве цели походов указывали 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 раз и навсегда отменить этот институт, укоренившийся задолго до возникновения новой религии, поэтому

³³ Камали З. Фэлсэфэ исламиядэн. 1 кис. Фэлсэфэ-и игътикад. – Өфе, 1910. С. 24.

³⁴ Фикх муамалат – раздел фикха, регулирующий отношения между людьми, а также отношения государства с подданными, другими конфессиями и государствами.

³⁵ См.: Коран, 9: 5, 29.

³⁶ См.: Коран, 2: 256; 60: 8; 9: 128–129.

Мухаммад предложил механизм постепенной отмены рабства, что на тот момент являлось весьма прогрессивным законодательным положением.

Преступление и наказание. В вопросе о наказаниях за те или иные проступки философ пишет, что ислам достаточно гибко подошел к проблеме смертной казни, предложив 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 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 (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 к большинству женщин подобное правило не относится, 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. Камали³⁷, 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 число 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,

³⁷ 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.

любовь, товарищество, свобода, уважение, соблюдение прав жен, вовсе не руководствуясь плотскими желаниями»³⁸.

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 влечение 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 отношении одарены менее, чем мужчины. И это, пожалуй, один из немногих эпизодов в работе З. Камали, с которым трудно согласиться.

Заключение

Завершая анализ концепции З. Камали, хотелось бы 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 татар.

³⁸ Камали З. Камали З. Фәлсәфә исламиядән. 1 кис. Фәлсәфә-и игътикад. – Өфе, 1910. 254 с.

Литература

Камали З. Дини тәдбирләр. – Өфе, 1913. 77 б.

Камали З. Фәлсәфә исламиядән 1 кисәк: Фәлсәфә-и игътикад. – Өфе, 1910. 330 б.

Камали З. Фәлсәфә исламиядән. 4 кисәк: Фәлсәфә-и гыйбәдәт. – Өфе, 1910. 216 б.

Камалов Т.Р. Зия Камали: мыслитель, просветитель, религиозный деятель. – Казань, 1997. 53 с.

Смирнов А.В. Философия Николая Кузанского и Ибна Араби: Два способа рационализации мистицизма // Бог, человек, общество в традиционных культурах Востока. – М.: Наука, 1993. С. 156–175.

Смирнов А.В. Великий шейх суфизма: опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. – М.: Наука, 1993. С. 326.

Ibragim T., Sagadeev A. Classical Islamic Philosophy. – М.: Progress Publishers, 1990. 351 p.

Зарипов И.А.

Кандидат исторических наук, Руководитель Департамента культуры, образования и науки Духовного управления мусульман Российской Федерации

3. Аюханов – татарский незахирит¹

Хотя изучение богословского наследия наших предков в последние годы все более расширяется и углубляется, вызывая интерес историков, исламоведов и мусульманских богословов не только в нашей стране, но и за рубежом, остается еще немало забытых имен татарских религиозных деятелей, предложивших новые и современные подходы к решению многих проблем мусульманского богословия и права. Если имена Ризаэтдина Фахретдина, Галимжана Баруди и Мусы Бигиева сегодня известны многим, то имя Закира Аюханова незнакомо даже специалистам. Хотя исследователи журнала «Шура», истории оренбургского медресе «Хусаиния» и истории башкирского языка, наверное, и встречали его имя, исследование богословско-правовых взглядов З. Аюханова будет представлено впервые.

Мало известно о дореволюционном периоде жизни ученого, особенно о его религиозной деятельности. Можно предположить, что в советский период, будучи видным представителем башкирского просвещения, он и сам не желал широкой известности своих богословских исследований, однако сегодня подробное изучение его новаторских взглядов в области мусульманского богословия и права, представленных на страницах журнала «Шура», представляет, на наш взгляд, значительный интерес.

Закир Насырович Аюханов родился 23 мая 1889 г. в селе Татарский Калмаюр Симбирской губернии (ныне Чердаклинский район Ульяновской области) в бедной семье. В 1901–1907 гг. он получил начальное образование в школе города Мелекесс (современный Димитровград Ульяновской области), в 1910 г. окончил оренбургское медресе «Хусаиния». В 1910–1914 гг. получил высшее образование в каирском университете. После возвращения на родину

¹ Зарипов И.А. Закир Аюханов и проблемы захиритской методологии в татарском богословии начала XX века // Научный Татарстан, 2013. № 3. С. 13-19.

в 1914 г. он начинает преподавать историю, арабский, турецкий и татарский языки в оренбургском медресе «Хусаиния»². Стоит отметить, что немного ранее в этом учебном заведении свои знаменитые лекции по истории религий давал другой выпускник каирского аль-Азхара, знаменитый богослов Муса Бигиев, с которым у З. Аюханова на страницах журнала «Шура» завяжется богословская полемика по вопросам ростовщичества и закята. Так же как и М. Бигиев, З. Аюханов за свои новаторские взгляды будет подвергаться давлению со стороны попечителей медресе и в 1916 г. будет вынужден покинуть оренбургскую «Хусаинию». В этом же году он переедет в Уфу и начнет преподавать в медресе «Галия», основателем и ректором которого являлся также выпускник каирского университета аль-Азхар, ученик известного египетского реформатора Мухаммада Абду (1849–1905) Зыяэтдин Камали (1873–1942).

В этот же период на страницах журнала «Шура» выходят циклы статей З. Аюханова по истории ислама, о его богословско-правовых школах, а также о ростовщичестве и закяте. В частности, можно отметить его исследование «Мусульманское право» («Фикх»), посвященное истории и методологии мусульманского права (фикх)³, «Первые проявления разногласий в исламе и секта исмаилитов» («Исламда иң өлек зуһур иткән ихтилаф вәисмагылия мәзхәбы»)⁴, статью, посвященную сопоставлению выплаты закята и налогов «Закят и доходы ислама» («Закәт һәм ислам ирадләре»)⁵, а также цикл статей «О ростовщичестве» («Риба хакында»)⁶.

Его исследования свидетельствуют не только о том, что З. Аюханов имел превосходное классическое религиозное образование, полученное в оренбургском медресе и каирском университете, но и о его активной богословской и научно-исследовательской деятельности наравне с такими знаменитыми татарскими религиозными деятелями начала XX в., как Муса Бигиев, Зыяэтдин Камали, Ризаэтдин Фахретдин и др.

После установления советской власти и начала гонений на религиозных деятелей З. Аюханов посвящает свою жизнь просвещению и филологии. С 1918 г. он преподает в сибирской татарской учительской школе, в татарском педагогическом техникуме и в других учебных заведениях Томска, где одновременно с педагогической деятельностью он повышает и свой уровень образования, проходя обучение в Томском университете в 1918–1926 гг. Летом 1926 г. он приезжает в Уфу, где становится заведующим учебной частью и учителем начальных классов республиканской школы для детей-сирот им. В.И. Ленина. В 1930–1936 гг. он занимает должность доцента сельскохозяйственного и педагогического институтов. В 1936 г. – учитель татарской школы № 523 в Москве, в 1937–1956 гг. – учитель школы № 14 г. Уфы. С 1959 г. вплоть

² Башкирская энциклопедия. Уфа: Башкирская энциклопедия. Т. 1. 2005. С. 26. Яйыкбаев К.Я. Мәгрифәтсе мөгәллимдәр, күрәнке укыткысылар һәм мәгариф эшмәкәрҙәре // Тарихи-педагогик очерктар һәм һүрәтләр. 1-се кит. *Өфө*, 2003. С. 48-50.

³ Шура, 1914. № 23. С. 726-728; 1915, № 1. С. 17-20.

⁴ Шура, 1915. № 21. С. 656-659; № 22. С. 689-691; № 23. С. 711-713; № 24. С. 749-851; 1916. № 2. С. 40-43; № 3. С. 68-71; № 4. С. 97-99; № 5. С. 126-129; № 6. С. 137-139; № 7. С. 161-163.

⁵ Шура, 1916. № 1. С. 9-15.

⁶ Шура, 1915. № 2. С. 42-52; № 3. С. 81-82; № 4. С. 107-109; № 5. С. 146-148; № 6. С. 177-178; № 7. С. 204-206; № 8. С. 245-247; № 9. С. 269-271; № 10. С. 299-301; № 11. С. 336-340; № 12. С. 361-362; 1916. № 9. С. 222-224; № 10. С. 237-239; № 11. С. 260-262; № 12. С. 383-385; № 13. С. 308-311; № 14. С. 333-335; № 15. С. 357-359; № 16. 382-384; № 17. С. 405-407; № 18. С. 428-432; № 19. С. 452-455.

до своей смерти в 1961 г. он являлся сотрудником Института истории, языка и литературы Башкирского филиала Академии наук СССР, преподавал арабский язык в Башкирском государственном университете.

Он участвовал в разработке башкирского алфавита; составленный им букварь «Алифба» в 1929–1968 гг. являлся основным учебным пособием в школах Башкортостана и переиздавался 25 раз. Он также является автором и составителем 17 учебников и учебно-методических пособий. Помимо этого, З. Аюханов транскрибировал и перевел на русский язык некоторые генеалогические древа – шежере⁷.

Цикл статей З. Аюханова «О ростовщичестве» представляет собой полноценное монографическое богословско-правовое исследование о ростовщичестве, процентах, кредитных и банковских операциях, которые были рассмотрены им на основе первоисточников ислама, сочинений мусульманских правоведов прошлого, через призму современных для него условий социально-экономического положения татарского общества. В цикле статей о ростовщичестве можно увидеть не только новаторскую позицию автора в отношении мусульманского запрета на ростовщичество, но и его оригинальную методологию извлечения богословско-правовых положений из первоисточников, идущую вразрез как с методами традиционных богословско-правовых школ ислама, так и с методами джадидов. Хотя сам автор и не выделяет отдельно данные темы, на основе изучения всего цикла статей нами была составлена достаточно отчетливая картина его богословских убеждений и методологии.

Во-первых, следует обозначить четкую позицию З. Аюханова в отношении понимания ислама. Для него ислам и положения традиционных мусульманских богословско-правовых школ есть две разные вещи. Неоднократно на протяжении всей монографии он отмечает, что признание ошибочных заключений правоведов в качестве самой Божественной религии формирует у людей неверное суждение о ее оторванности от жизненных реалий, что приводит к ее забвению и даже к неверию. З. Аюханов подчеркивает, что, видя подобные тенденции, именно мусульмане России первыми встали на защиту своей религии, на путь доказательства ее соответствия жизни и прогрессу. Отмечая заслуги своих современников – З. Камали, М. Бигиева, А. Баязитова, Р. Фахретдина и других прогрессивных религиозных деятелей, – он также указывает и на недостатки их работ, наполненных, по его мнению, излишней философией, которая также ведет к уничтожению святости религии.

Первоочередную задачу на пути защиты ислама он видит в решении проблемы запрета ростовщичества – «самой значимой и самой священной задачи, выпавшей на долю мусульман», которая «противостоит экономическому развитию – самой важной области жизни»⁸. Ее решение, предложенное им в данной монографии, по его мнению, помимо всего прочего, должно продемонстрировать разницу между религией и учением богословско-правовых

⁷ Башкирская энциклопедия, т.1, Научное издательство «Башкирская энциклопедия», Уфа, 2005. – с.26. Яйыкбаев К.Я. Мәгрифәтсе мөгәллимдәр, күрәнкеле укытыусылар һәм мәғариф эшмәкәрҙәре: Тарихи-педагогик очерктар һәм һүрәтләмәләр. 1-се кит. Өфө, 2003. – с.48-50..

⁸ Закир Аюханов. Рибә һаҡында // Шура, 1915. № 2. С. 42-52.

школ (мазхаб), доказать соответствие «настоящего» ислама жизненным потребностям человечества.

Понимая необходимость решения проблемы ростовщичества в соответствии с условиями современности, он в то же время считает, что отношение ислама к ней было четко и ясно сформулировано текстом Корана, подробно разъяснено словами и действиями пророка Мухаммада, и никто не вправе изменить его. Многие современники З. Аюханова призывали к всестороннему использованию логико-рационалистических методов мусульманского права для решения насущных проблем мусульманского сообщества – всеобщему «открытию врат» иджтихада⁹, в т.ч. и в вопросе ростовщичества. Этому мнению в отношении ростовщичества придерживались М. Бигиев¹⁰ и М. Байтогулов¹¹. Но, в отличие от них, З. Аюханов, напротив, категорично говорит о том, что иджтихад в отношении религиозного (шариатского) запрета ростовщичества недопустим. По его мнению, коранический запрет ростовщичества также ясно разъяснен пророческим Преданием (Сунна), как и вопросы молитвы и омовения, в отношении которых никто не применяет иджтихад. Допуская возможность того, что смысл аята кому-то и может быть неясен, он решительно отвергает предположение о том, что Бог или Его Посланник в полной мере не разъяснили какое-либо из положений религии. Богослов считает, что мусульманин, верующий в истинность Корана и пророческую миссию Мухаммада в соответствии с аятами «И послали Мы тебе упоминание, чтобы ты разъяснил людям, что им ниспослано»¹² и «Сегодня Я завершил для вас вашу религию»¹³, обязан считать, что пророческая миссия была выполнена в полной мере, все необходимые религиозные положения были установлены и полноценно разъяснены, в т.ч. и в отношении ростовщичества. Те, кто считают, что коранический аят о ростовщичестве имеет обобщенный смысл и требует иджтихада ученых, по его мнению, отрицают этим полноценное разъяснение религиозных положений, содержащихся в Писании и Предании, входят в противоречие с вышеприведенными аятами.

Он пишет: «В соответствии с доктриной ислама ни один человек, кроме Пресвятого Посланника, не может говорить от имени религии. Право законодательства в религиозных положениях есть только у Всевышнего Аллаха и Его Посланника. Соучастие в этом самозванцев – есть чрезвычайно великое преступление»¹⁴.

Кажущаяся противоречивость вышеприведенных слов, которые, с одной стороны, говорят о важности ростовщичества в современной экономике, а с другой – содержат отвержение иджтихада в отношении его религиозного (шариатского) запрета, объясняется авторской классификацией ростовщичества, разделяющей его на несколько видов. По мнению З. Аюханова, только один из видов ростовщичества подпадает под религиозный (шариатский) запрет,

⁹ Иджтихад (дословно с арабск. – проявление усердия, настойчивость, свободное исследование) как термин мусульманского права обозначает самостоятельный поиск богословом-правоведам (факих) аргументов, методов и приемов решения богословско-правовых вопросов.

¹⁰ Бигиев М. Замят. /под общ. ред. И.А. Зарипова. Наб. Челны: Духовно-деловой центр «Ислам Нуры», 2013. 228 с.

¹¹ Байтогулов Мухаммадтабир. Рибә һәм вак бурыч җәмгыятьләре // Шура, 1913. № 2. С. 40-41; № 3. С. 73-76.

¹² Коран, 16:44. Здесь и далее перевод И.Ю. Крачковского с некоторыми уточнениями.

¹³ Коран, 5:3.

¹⁴ Закир Аюханов. Рибә һакында // Шура, 1915. № 10. С. 299-301.

в отношении которого иджитihad недопустим, отношение же ко всем остальным видам ростовщичества может меняться в соответствии с изменением социально-экономических условий жизни.

З.Аюханов считает, что основная причина современных проблем мусульманского сообщества заключается в слепом следовании средневековым положениям традиционных богословско-правовых школ. Он пишет: «Мусульманский мир ставит слова богословов, противоречащих как разуму, так и религии, выше Божественных текстов и пророческого Предания»¹⁵. В то же время он отмечает, что положения, сформулированные великими муджтахидами¹⁶ прошлого, не входили в противоречие с социально-экономическими условиями их времени. Но по причине того, что эти положения не менялись вместе с изменением жизненных условий, они пришли в полное несоответствие с современными реалиями.

По мнению З. Аюханова, слепое и фанатичное следование современных мусульманских ученых ранним авторитетам и традициям богословско-правовой школы (мазхаб) привели к ошибкам в заключении дозволенности или запретности в отношении многих вопросов как религиозной практики (‘ибадат), так и общественных отношений (му‘амалят). Богослов заявляет, что слова коранического аята «Когда скажут им: “Следуйте за тем, что ниспослал Аллах!” – они говорят: “Нет, мы последуем за тем, на чем застали наших отцов”»¹⁷ в полной мере относятся к ним. Он считает, что не невежество, а именно это слепое следование не позволяет людям правильно понимать священные тексты. Ученый говорит, что для понимания священных текстов не обязательно быть даже ученым, а «достаточно лишь в полной мере знать арабский язык, историю, остерегаться фанатизма и вышеуказанных ошибок, верить в то, что не Коран должен следовать твоим убеждениям, а твои убеждения должны следовать за Кораном»¹⁸. При этом он подчеркивает, что «ясный арабский язык» Корана понятен, и в отношении значения каждого его аята не может быть разногласий, а все имеющиеся споры вызваны рассмотрением их через «мазхабные» очки.

Еще одной причиной грубых ошибок в определении религиозного положения о дозволенности или запретности чего-либо он считает выделение правоведами определяющей философии того или иного Божественного повеления, их убеждение, что каждый из запретов имеет свою причину (‘илля) и является ее следствием (му‘алиль).

Основываясь на кораническом аяте «Он уже разъяснил вам, что вам запрещено, если вы к этому не будете приневолены. А ведь многие сходят с пути своими страстями без всякого знания»¹⁹, З. Аюханов заявляет, что все запрещенное религией было полноценно разъяснено самим Богом и Его Посланником. Пророческие слова и действия, по его мнению, так же как и Коран, являются боговдохновенными, в соответствии со значением аята «И говорит

¹⁵ Закир Аюханов. Рибa хакында // Шура, 1915. № 2. С. 42-52.

¹⁶ Муджтахид – мусульманский правовед, имеющий право выносить самостоятельные богословско-правовые заключения, совершать иджитihad.

¹⁷ Коран, 2:170.

¹⁸ Закир Аюханов. Рибa хакында // Шура, 1915. № 9. С. 42-52.

¹⁹ Коран, 6:119.

он не по пристрастию. Это – только откровение, которое ниспосылается»²⁰. Он указывает, что ни у кого, кроме Бога и Его Посланника, нет права запрещения от имени религии. При этом он отрицает возможность извлечения причин (та'лилль) и суждение по аналогии (кьяс) на основе явно запрещенного, отмечая, что «даже если причина (та'лилль) и была объяснена ими самими [Богом и Его посланником], неуклонное следование именно этой мотивировке (в том виде, в котором она не была разъяснена ими) не обязательно, особенно когда это противоречит интересам и пользе социальной жизни людей»²¹.

Он однозначно утверждает, что «суждение по аналогии (кьяс) не является методом мусульманского права и совершенно неверно, боясь впасть в запретное, запрещать все подряд»²².

Подробно рассматривая и аргументированно критикуя каждую из богословско-правовых школ, использующих метод аналогии (кьяс) для извлечения причин запретности ростовщичества, татарский богослов говорит, что огромное количество разногласий и противоречивость этих причин доказывает ошибочность самого метода аналогии (кьяс), а также демонстрирует тот факт, «что те, кто от имени религии судили по аналогии, делали это, как им захочется»²³.

Отрицание данного метода не ново в истории мусульманского права. Такого же мнения придерживалась захиритская школа, которую исследователи относят к исчезнувшим суннитским школам мусульманского права. В правовой практике представители этой школы опирались исключительно на «внешнее», буквальное понимание Корана и Сунны, отрицая всякую возможность видеть в текстах скрытый смысл и толковать их аллегорически или рационально. Они считали дозволенным все то, что явно не запрещено. В вопросах методологии права (усуль аль-фикх) захиритские правоведы были противниками использования логико-рационалистических приемов (кьяс, рай, истихсан, истисхаб и др.). В случае невозможности буквального понимания того или иного положения первоисточников в поздний период в очень ограниченных пределах было допущено использование единодушного мнения сподвижников пророка Мухаммада (иджма')²⁴.

Эта богословско-правовая школа (мазхаб) была широко распространена в X–XIII веках. Ее представители имелись как на востоке арабского халифата (в частности, в Хорасане), так и на западе (например, в Андалусии жил захиритский богослов Ибн Хазм). В XII в. при Альмохадах захиритизм был признан официальной правовой школой. После XV в. захириты постепенно исчезли²⁵.

Считается, что именно андалусский богослов Ибн Хазм (994–1064) формально оформил положения захиритской школы. Следуя захиритской традиции, он настаивал на буквальном толковании священных текстов, в качестве первоисточников права (фикх) признавал лишь Коран и Сунну, отвергая принятые в других юридических школах рациональные методы (в т.ч. суждение по

²⁰ Коран, 53:3-4.

²¹ Закир Аюханов. Риб ахакында // Шура, 1915. № 12. С. 361-362.

²² Там же.

²³ Закир Аюханов. Риб ахакында // Шура, 1915. № 6. С. 177-178.

²⁴ Усуль-аль-фикх /пер. с тур. М.: Московский исламский университет, 2012. С. 517.

²⁵ Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 76-77.

аналогии – кыяс). Применение единогласного мнения (иджма') он ограничил единогласием сподвижников Пророка. Одновременно Ибн Хазм выступал против слепого следования (таклид), допуская следование лишь Пророку (что, по его мнению, не является таклидом)²⁶.

Важно отметить, что основное правоведческое сочинение Ибн Хазма «Аль-Мухалля» З. Аюханов постоянно цитирует и ссылается на него во время своего исследования о ростовщичестве. В одной из статей он дает средневековому богослову такую характеристику: «Обладающий глубокими знаниями в области мусульманского права, а также не имеющий равных в понимании Писания и Предания, истинный философ ислама»²⁷.

Все эти факты свидетельствуют о соответствии представлений татарского богослова начала XX в. исчезнувшей в XV в. школе захиритов, его попытке переложить их методологию в современную ему действительность при решении проблемы ростовщичества. Предложенные З. Аюхановым методы представляют собой альтернативный путь реформирования мусульманского права.

²⁶ Новая философская энциклопедия. В 4 т. / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; предс. научно-ред. совета В.С. Степин. 2-е изд., испр. и доп. М.: Мысль, 2010. Доступ: <http://iph.ras.ru/elib/1159.html> (проверено 12.01.2013).

²⁷ Закир Аюханов. Рибха хакында // Шура, 1916. № 11. С. 260-262.

Хайрутдинов А.Г.

Кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник Института истории им. Ш. Марджани АН РТ

М. Бигиев об обновлении мусульманской правовой системы

Мусульманская правовая система – шариат – охватывает все стороны жизни как отдельно взятого индивидуума, так и социума в целом. Поэтому вопросы методологии и практики исламского права занимают ведущее место в религиозно-богословской деятельности М. Бигиева, представляя собой наиболее подробно исследованную им область религиозных наук. Интерес и внимание, которые М. Бигиев уделял проблемам мусульманского права, объясняются тем, что правовая система и ее источники являются, по его мнению, основополагающим элементом любого общества. Наблюдения и личный опыт, накопленный за годы, проведенные за рубежом в различных мусульманских государствах, дали М. Бигиеву достаточно оснований заявить, что мусульманский мир является покорным слугой Запада и при этом совершенно не осознает своего положения. Он считал, что игнорирование социально ориентированного потенциала исламской правовой системы – шариата – является одной из причин упадка мусульманской цивилизации.

В стремлении познакомить мусульманскую общественность с наилучшими, с его точки зрения, образцами мусульманской правовой литературы Бигиев переиздал ряд трактатов, таких как «Шарх тайибат ан-нашр фи кираат аль-'ашр», представляющий собой комментарий к известной работе имама Мухаммада Шамс-ад-дина аль-Джезери (753–833) (Оренбург, 1908; Казань, 1912); «Шарх акилла атраби аль-касаид фи асна'и макасид» (комментарий к книге Абу Мухаммада Касима аш-Шатиби «Расм аль-масахиф») (Казань, 1908); «Аль-Муафакат» (перевод книги «Рисаля муфрада 'аля усул аль-муафакат») (Казань, 1909); «Шарх назмат аз-захр» (комментарий к книге Абу Мухаммада Ибн Фирруха аш-Шатиби). Кроме того, М. Бигиев написал ряд собственных сочинений по фикху, в частности: «Кава'ид фикхийа» (Казань, 1910, 1927); «Шэригать эсаслары» (Основы шариата. – Петроград, 1916, 1917); «Фикх аль-

Кур'ан» (Петроград. В 2 т., б/г) и др. Общее число его трудов по фикху и шариату исчисляется несколькими десятками.

В правовых трудах Мусы Бигиева отражалось его стремление к усовершенствованию теоретических и практических сторон мусульманского права в духе нового времени. Одним из примеров практической деятельности М. Бигиева в области возрождения института мусульманского права является деятельность по созданию журнала, посвященного шариатским проблемам.

Идея о создании такого рода журнала появилась в среде российских мусульман в самом начале XX в. Идея возникла в качестве ответной меры татарских факихов на объективные перемены, которые со всей остротой обнажили недостатки традиционной системы мусульманского права. Официально вопрос об основании журнала по мусульманскому праву был поднят на одном из заседаний Оренбургского духовного собрания в апреле 1905 г. С этого момента проблема основания специализированного издания по мусульманскому праву заняла прочное место на страницах российской мусульманской прессы. Во всех татарских изданиях при всех имеющихся разногласиях и расхождениях обертонно звучала мысль, что такого рода журнал совершенно необходим для нужд мусульман России.

Муса Бигиев принял самое активное участие в реализации данной идеи, регулярно публикуя соответствующие статьи на страницах газеты «Вақыт» начиная с 1909 г. Наконец, Р. Фахреддин, исполнявший обязанности главного казья, предложил М. Бигиеву заняться подготовкой к изданию мусульманского журнала под названием «Эхкям Шэргыя Мэжмагасы». Муса Бигиев принял предложение и, исполняя рекомендации Р. Фахреддина, а также осознавая важность поставленной перед ним задачи, написал в качестве вступления к журналу по шариатским нормам труд «Кава'ид фикхийа». В нем были изложены 201 правило фикха со ссылками на аяты Корана и другие мазхабы. Что касается непосредственно журнала, то М. Бигиев неоднократно выступал на страницах печати с обращением к российским мусульманам и призывал их активно подключиться к обсуждению и формированию концепции журнала. Но в ответ он не получил ни одного предложения. Такая ситуация была предсказуема: еще в 1910 г. журнал «Шура» указывал, что религиозные деятели удовлетворены традиционной литературой по фикху, что стало ясным еще в ходе упомянутого апрельского заседания Оренбургского духовного собрания 1905 г. Это позволило Бигиеву заявить, что журнал будет издаваться таким, каким его представляет он сам: «...одно из двух: или пиши сам, или прими предложенное!»

Вопрос о журнале по шариату был поднят вновь во время съезда улемов, состоявшегося 18–27 июля 1917 г. Муса Бигиев был включен в состав оргкомитета по подготовке журнала наряду с такими деятелями, как муфтий г. Баруди, казый Р. Фахреддин, богословы Х.-Г. Габяши, Зыя Аль-Камали и др. Однако изданию журнала помешали события, начавшиеся в России с осени 1917 г.

Муса Бигиев разработал собственную методологию права, которую представил позже на страницах двухтомника «Кава'ид фикхийа». Он писал: «Я (...) выступил против имамов-факихов, преданных принципу доказательства в основах шариата путем приведения устных аргументов. По моему мнению,

источники права не ограничены только устными доказательствами, а число правовых мазхабов не ограничено четырьмя. Бесконечное разнообразие ситуаций, возникающих в жизни человечества, ислам, его величие и культура – все это развивается и прогрессирует».

М. Бигиев утверждал, что мусульманскому миру нельзя надеяться на помощь со стороны и что дело возрождения ислама зависит только от самих мусульман. Чтобы привлечь внимание мусульман, очарованных достижениями Запада, к исламу, следовало доказать им величие их веры и универсальность этого учения. По мнению М. Бигиева, самым действенным средством в этом деле мог бы стать фикх, поскольку, как считал М. Бигиев, именно эта наука способна доказать величие, истинность и предназначение Корана и Сунны. Однако поскольку в области фикха накопились серьезные проблемы, то начинать мусульманское возрождение следовало именно с решения этих проблем, главными из которых М. Бигиев считал разногласия между мазхабами и практику таклида.

М. Бигиев в каждом соответствующем случае старался найти параллель между целью, преследуемой фикхом, и интересами социума. По его мнению, ни одна правовая система не может обеспечить себе будущее, пока не поставит превыше всего защиту общественного блага. Он утверждал, что ошибки факихов заключаются в недооценке ими вышеуказанного принципа, в игнорировании ими значимости человеческой жизни и ее предназначения, в предпочтении этому дилеммы о богоугодности и неизбежности возмездия. М. Бигиев выступал против такого понимания религии, когда понятие счастливой благополучной жизни относилось только к потустороннему миру. Также он выступал против правовой системы, опиравшейся на такую идейную основу. Он доказывал, что религиозные повеления были ниспосланы не для того, чтобы запугать человека грядущим возмездием за их неисполнение, а с целью предупредить человека о негативных последствиях запрещенных поступков.

Такие подходы ученого к вопросам исламского права, несомненно, раскрывают глубокую социальную значимость религиозных предписаний в жизни индивидуума и общества. В одном из своих сочинений М. Бигиев так писал о категории «харам»: «Понятие харам в моем понимании несколько отличается от понятия харам, принятого факихами. По их мнению, харам примечателен тем, что влечет за собою наказание. По моему же мнению, харам важен своими негативными последствиями. У факихов принято говорить, что “деяние запрещено по той причине, что совершивший его будет обречен на наказание и муки”. По моему же мнению, суть харам в том, что запретное действие приводит к последствиям, вредным для общественной жизни».

М. Бигиев разработал собственное определение фикха, охарактеризовав его как полную осведомленность человека как члена общественной системы, т.е. семьи, коллектива, государства и человеческой цивилизации, о своих правах и обязанностях. Осознавая выдающуюся значимость фикха в деле гармоничного обустройства социального бытия, М. Бигиев называл эту науку третьей по степени важности религиозной дисциплиной после корановедения и хадисоведения и первой по значимости наукой в сфере общественного и личного жизнеустройства индивидуума.

Стремясь показать и доказать важнейшую функцию фикха как основополагающего элемента социального благополучия и процветания, М. Бигиев обратился к истории мусульманской цивилизации. Исламское общество, сформировавшееся в эпоху пророка и праведных халифов, стало идеалом государственного устройства для мусульман всех поколений. В мусульманской традиции этот исторический период называется веком благоденствия (аср ас-саада). Высокий уровень социального бытия был достигнут благодаря функционированию совершенно новой правовой системы – шариата. Каноны шариата, охватывающие как сакральные, так и мирские стороны человеческого бытия были проведены в жизнь социума правоведами-факихами на основании юридической адаптации предписаний Корана и Сунны. В первые века ислама наука фикха объединяла в себе проблемы всех уровней социального бытия: вопросы культа и поклонения, морали и нравственности, брачных и межличностных отношений, вопросы ответственности и наказания, международной политики и т.д. Основным принципом правотворчества был утверждаемый исламом догмат о необходимости гармоничного сочетания сакрального и мирского. Мыслитель подчеркивал, что век благоденствия стал возможным не только потому, что знатоки права выводили юридические каноны только из Корана и Сунны, но и потому, что осмысленно разрабатывали отрасли шариата соразмерно тому, как они были отражены в Священной книге, сохраняя его суть, а именно божественную справедливость.

М. Бигиев был уверен, что начальное исламское право принципиально отличалось от любых других правовых систем тем, что не имело генетической связи с более древними школами права и законотворческими традициями, поскольку мусульманские факихи всю правовую систему исламского социума вывели только из Корана и Сунны. Характерной чертой фикха в описываемый период был его реализм. В его основе лежали реальные, а не гипотетические проблемы. Такая форма фикха получила название «аль-фикх аль-ваки'ий» (реалистический фикх). Несмотря на существование определенных процедур принятия правовых решений, законоведы той эпохи не предписывали их жестких вариантов, которым должно было бы следовать все мусульманское сообщество.

В ходе естественного развития фикха в более позднюю эпоху сформировались школы правовой мысли и практики – мазхабы. М. Бигиев утверждал, что, основывая мазхабы, мусульманские теологи-правоведы не ставили своей целью разобщение верующих, призывая или принуждая людей следовать только их правовым предписаниям. Мыслитель утверждал, что образование мазхабов было значимым социальным благом, ибо полностью соответствовало хадису, гласящему, что разнообразие мнений верующих в мусульманской общине является божьей милостью. М. Бигиев считал, что основанные первыми имамами мазхабы ставили целью показать каждому члену уммы пути применения указаний Корана и Сунны пророка во всех жизненных ситуациях в соответствии с особенностями времени и целесообразностью. Мазхабы – это наследство, оставленное предками в качестве образца для мусульман. Разнообразие, присущее теории и практике мусульманского законотворчества, позволяло разрабатывать действенные и гибкие законы, решая тем самым широчайший

круг социальных, политических, экономических и других проблем. Поэтому ничего плохого в разности мнений и подходов не было. Мазхабы под руководством своих основателей широко практиковали взаимный обмен мнениями.

Проблемы начались с приходом поколения учеников основателей правовых школ, которые склонились к непреклонности, жесткости, косности и отказу от гибкости, присущей юридической мысли раннего периода. Подобная практика переросла во взаимную неприязнь, расколовшую впоследствии все мусульманское общество. М. Бигиев констатировал: «Ислам никогда не терпел убытка от разногласий. Все беды, обрушившиеся на него, произошли от призывов к объединению верующих в рамках одного мазхаба и к единообразию в мышлении».

Жесткое правило следования одному из мазхабов стало следствием как внешних воздействий, так и усиления позиций схоластики в системе мусульманского образования, что сковало свободомыслие и практическую активность мусульман. Положение усугубилось тем, что с середины IX в. стала расширяться практика таклида, которая в X в. с молчаливого согласия суннитских теологов-правоведов была принята как обязательное правило. Таклид сделал невозможным появление новых способов и подходов к формулированию правовых решений. Творческие возможности мусульманского фикха отныне были преданы забвению, а сам фикх постепенно был отстранен от решения насущных проблем жизни, превратившись в теоретическую науку. Сложилась новая область правоведения – сравнительный фикх, использовавшийся главным образом для доказательства превосходства одного мазхаба над другими, что способствовало дальнейшему углублению внутримусульманского раскола.

М. Бигиев отмечал, что, совершая таклид, комментаторы толковали аяты Корана, следуя указаниям тех или иных мазхабов, и основывали свои доводы на том, что было изложено в схоластических книгах, а не на указаниях Корана и Сунны. Таким образом, толкуя источники права опосредованно, богословы совершенно упустили из виду их смысл, который можно и нужно было постигать рациональным осмыслением и размышлением. Творческая пассивность мусульманских богословов привела к тому, что исламское право, в котором М. Бигиев видел богооткровенную основу социального и духовного прогресса человечества, не смог стать достоянием мировой цивилизации. Факихи увлеклись рассмотрением незначительных вопросов, разработке которых посвятили все свои усилия, приводя в качестве аргументации своих решений множество хадисов, преданий-риваятов. Однако в отношении проблем, имеющих непреходящую социальную значимость и затрагивавших жизненно важные сферы бытия, они проявляли преступную пассивность. М. Бигиев считал, что в основе такого поведения богословов лежало то, что они рассматривали науку об аргументации шариатских установок как формальность и не придавали должного значения самому феномену человеческой и общественной жизни.

М. Бигиев подчеркивал, что выросший на такой почве фикх оказался крайне несовершенным: «Способен ли фикх, изложенный в трактатах мусульманских правовых школ, отразить и передать суть сверхъестественных указаний Корана? Широко ли он настолько, чтобы стать самым справедливым и универсальным законом жизни человечества до скончания веков? Можно ли найти

в наших законотворческих богословских трактатах решение всех проблем и ответы на все вопросы, которые жизнь ежедневно и ежечасно ставит перед человеком? Я вынужден констатировать, что на все эти вопросы мы вынуждены дать отрицательный ответ. Жизнь развивалась и шла вперед, а фикх каким был тысячу лет назад, таким он остается и поныне».

М. Бигиев усматривал искажение фикха и в том, что древние богословы, неверно используя метод суждения по логической аналогии – кийас, увеличили число возлагаемых на мусульман религиозных обязанностей. Так, кийас, дозволенный пророком как средство облегчения повседневной жизни людей, стал орудием отягощения исламской обрядности ненужными обязательствами. Подобное усердие факихов привело к последствиям, которые М. Бигиев называет катастрофическими. Одной из них стала обязательность следования какому-либо из мазхабов. Так, человек оказался лишенным способности самостоятельно использовать разрешения и послабления, существующие в шариате. Шариат «закостенел», поскольку попытки рационально использовать его для решения различных жизненных проблем стали рассматриваться факихами как «легкомысленное обращение с религией» (тала'уб би д-дин).

М. Бигиев заметил, что в результате формализации исламского права мусульманский мир отошел от следования принципу единства сакрального и мирского: «Давно уже сложился обычай рассмотрения и решения любой проблемы в двух плоскостях – религиозной и мирской... Это – предательство по отношению к религии, эта тенденция опасна, она чревата тем, что неизбежно приведет к отказу от шариата».

В подтверждение своих слов М. Бигиев приводил тот факт, что современные мусульманские правители пришли к позорному, по его мнению, заимствованию западных правовых систем, оправдывая это тем, что якобы исламский шариат не имеет соответствующих современной обстановке и условиям юридических предписаний.

Отмечая, что в существующем фикхе достаточно подробно и полно представлена обрядово-культурная сторона жизни, М. Бигиев констатировал, что социальные вопросы, начиная с межличностного и заканчивая межгосударственным правом, разработаны в нем крайне слабо. Ситуация такова, что искаженный исламский фикх санкционирует даже такие вещи, которые противоречат нормам элементарной справедливости. Он писал, что комментаторы Корана далеки от совершенства в толковании аятов, касающихся проблем ростовщического процента – риба, функций совета старейшин – шура и вопросов государственной власти – идара, не убедительны в богословском обосновании запрета на употребление спиртного, негуманны в решении проблем семейных отношений, бракосочетания и бракоразводного процесса и других проблемах, имеющих самое прямое отношение к обеспечению счастливой жизни человека.

По мнению М. Бигиева, существующий фикх неспособен дать должную интерпретацию содержания Корана, обеспечить его правильное понимание и не может претворить в жизнь его социально ориентированный законотворческий потенциал.

М. Бигиев видел причины такого состояния фикха не в недостатках Корана или несовершенстве Сунны. Причины несовершенства фикха были, по его мнению, внешними и происходили от изъянов в человеческом понимании и взгляде на Коран и Сунну, являющиеся основой шариата. Он писал: «Взгляды мусульман на их божий закон, на аяты священного Корана и Сунну пророка очень узки и ограничены». Так, М. Бигиев призывает мусульман к исправлению самих себя, своего мышления и мировоззрения, к самосовершенствованию, говоря, что в исламе не существует изъянов, а все дело в самих мусульманах. Таким образом, татарский мыслитель одним из первых среди мусульманских реформаторов коснулся проблемы личности и роли человеческого сознания как основополагающего элемента культурно-исторического развития цивилизации.

Указав на отстраненность мусульманского шариата от реальной жизни и на его формальный характер, приведя конкретные примеры этого и раскрыв причины плачевного состояния шариата, М. Бигиев стал искать пути возрождения подлинных принципов мусульманского права. Прежде всего, М. Бигиев обратился к структуре и методологии фикха. Как известно, закрепление в исламском правотворчестве четырех мазхабов завершилось к XIV в. К этому времени из сферы фикха были выведены в качестве самостоятельных наук такие области, как 'илм ат-таухид (учение о единобожии) и 'илм аль-ахлак (учение о морали и нравственности). Не находя в этом ничего предосудительного, М. Бигиев предлагает вынести из сферы фикха такую его часть, как 'ибада (религиозный культ, исполнение обрядов), чтобы в ведении фикха оставались вопросы сугубо социального характера.

Этот шаг мыслителя явился принципиально новым способом решения поставленной им проблемы. Дело в том, что М. Бигиев проводил четкую грань между такими сторонами человеческой жизни, как отношения «человек – Бог» и «человек – общество». К примеру, М. Бигиев писал, что можно сколь угодно восхищаться набожностью того или иного человека, усердием, которое он проявляет в исполнении обязательных и добровольных предписаний, однако все это остается личным делом человека, пусть даже речь идет о великой личности. Степень религиозного рвения не делает кого бы то ни было достойным уважения, почитания и восхищения. М. Бигиев утверждал, что человека следует оценивать по тому, какую пользу он принес окружающим людям и обществу в целом.

Такой подход мыслителя позволяет нам прийти к принципиально новому пониманию таких категорий, как «религия», «верующий», «неверный», «религиозный», «набожный». М. Бигиев называл исламом всякое достижение человеческого ума или деяние рук, которое приносит личную или общественную пользу и служит делу процветания человечества. Таким образом, любая общественно-полезная деятельность в любой сфере человеческого бытия является выражением религиозности. Иными словами, верующий – это тот, кто вершит благие деяния, отражающиеся на материальном и духовном благосостоянии окружающих и общества в целом. Хотя человек и может прослыть набожным, однако на самом деле оказаться неверующим в силу того, что он препятствует

естественному ходу развития бытия, отвергает все новое или вообще отстраняется от участия в жизни социума.

Предлагая вынести из сферы фикха вопросы поклонения (как сферы личных предпочтений каждого человека), М. Бигиев произвел акт рационализации мусульманской правовой науки, акцентировав внимание на ее социально значимых сторонах. Этот шаг мыслителя приближал мусульманскую правовую науку к реалиям жизни и служил дальнейшему развитию и совершенствованию отношений «человек – общество». Подобное предложение явилось результатом стремления М. Бигиева к тому, чтобы мусульманское право стало столь же актуальным и востребованным, как и западные правовые системы. Различие между ними было бы только в том, что западные правовые системы имели светский характер, тогда как мусульманские в своей основе сохранили бы предписания Корана и Сунны, большая часть которых имеет ярко выраженную социальную направленность.

Делая упор на сохранении принципа единства сакрального и мирского, М. Бигиев ссылается на Коран, подчеркивая, как мало места в нем уделено вопросам отправления культа и обрядов и как много – разъяснению мирских проблем: «В Коране имеется великое множество очень ясных аятов о самых больших и важных проблемах повседневной жизни, быта. Эти проблемы должны решаться силою разума и посредством иджитхада». Именно этими принципами руководствовались свободно и творчески мыслящие ученые-муджтахиды времен раннего ислама, что позволило им разработать совершенную правовую систему.

Развивая собственную методологию фикха, М. Бигиев предлагает следующую структуру социально-ориентированного фикха:

- 1) раздел, занимающийся теоретической разработкой прав и обязанностей человека как члена семьи (семейное право – мунакахат);
- 2) раздел, занимающийся теоретической разработкой прав, свобод и обязанностей личности как гражданина (гражданское право – муалакат);
- 3) раздел, занимающийся вопросами практического претворения в жизнь законов семейного и гражданского права – муамалат (регулирование отношений между членами сообщества, а также отношений мусульманской власти с подданными, другими конфессиями и государствами), и вопросами защиты частной собственности, чести и жизни человека от возможного нанесения им ущерба (уголовное право – ‘укубат).

Подобный подход к структуре фикха, предпринятый М. Бигиевым, позволяет сделать вывод о том, что он попытался творчески применить к системе исламского права позитивные достижения западной юриспруденции. Например, первые из двух упомянутых разделов по своей сути являются не чем иным, как аналогами существующих в европейском праве семейного и гражданского кодексов, тогда как третий раздел представляет собой форму процессуального претворения в жизнь прописанных в кодексах законов.

М. Бигиев считал, что для разработки науки фикха в форме, соответствующей величию ислама во всем его совершенстве, прежде всего необходимо два условия: наличие свободных, независимых правоведов-факихов, обладающих знанием всех необходимых современных наук, и соответствующего

методологического инструментария (иджитхад, иджма, кийас) для изучения основополагающих источников (Корана, Сунны). Все это, по мнению М. Бигиева, помогло бы раскрытию цели законотворчества, разработке учения о правах и обязанностях человека. М. Бигиев особо отмечал, что процесс принятия правовых решений и их аргументации должен происходить независимо от предписаний мазхабов и от взглядов на исламский шариат и человеческую жизнь их основоположников – имамов Абу Ханифы, Малика, Шафии и Ахмада.

Решая комплекс проблем в сфере исламского права, М. Бигиев предлагал взять за основу ее трансформации следующие принципы:

- мысль и разум всегда и во всех отношениях свободны;
- все люди обладают правом иджтихада;
- право законотворчества принадлежит иджме – консенсусу авторитетных ученых по обсуждаемому вопросу, дающему возможность применить данное решение в повседневной практике;
- в учении ислама мысль и разум занимают место сокровищницы всех веков и всех народов.

Последний пункт, согласно воззрениям М. Бигиева, подразумевал, что помимо традиционных принципов правотворчества, подробно изложенных в книгах по фикху, следует признать в качестве основы законотворчества и уроки истории и доводы разума, и опыт жизни, и нужды общества, и требования времени.

М. Бигиев осознавал, что действенным средством исправления положения в области мусульманского права могла бы стать кардинальная реформа системы мусульманского образования. Это позволило бы, в частности, преодолеть имеющиеся разногласия между различными школами мусульманского права. Реальное положение вещей в образовательной системе его совершенно не устраивало. Еще в 1907 г. он писал, что годы, проведенные в различных мусульманских странах, убедили его в том, что мусульманская образовательная система серьезно больна и крайне неэффективна: «Я увидел, что блюстители существующих традиций, отошедшие от религии и религиозных наук на тысячи фарсахов, отрицают как религиозные, так и практические светские науки».

М. Бигиев прекрасно понимал, к каким печальным последствиям это ведет в эпоху, когда было столь очевидным преуспевание Запада и отставание Востока: «Модернисты, убедившиеся в том, что пользы от старометодных медресе ожидать не приходится, принялись либо категорически отвергать религиозные науки, либо, оставляя их в прежнем состоянии, все свои усилия направлять на создание методик для новых дисциплин».

В отличие от модернистов, М. Бигиев придавал огромное значение возрождению в стенах медресе исламских богословских дисциплин и в первую очередь фикха как одного из факторов общемусульманского культурного подъема.

Показательным примером конкретного правового решения, которое М. Бигиев вывел на основе разработанной им самим методологии фикха, можно считать решение – фетву о посте – ураза в условиях высоких географических широт. Данная фетва под названием «Озын коннэрдэ рузэ» (пост в долгие дни) была опубликована им в Казани в 1911 г. Написанию этой книги предшествова-

ла его поездка в июне 1910 г. в Финляндию с целью наблюдения незаходящего солнца. Для этого М. Бигиев побывал на горе Авасакса близ финского городка Рованиеми, что находится на Северном полярном круге.

Данная фетва представляет собой яркий образец применения иджтихада татарским религиозным реформатором в области религиозного культа. Применяя разработанную им методологию принятия правового решения, используя свои глубокие богословские знания и имея личный опыт наблюдения за незаходящим светилом, М. Бигиев обосновал и доказал решение о том, что пост, приходящийся на дни летнего солнцестояния, не обязателен для мусульман, которые проживают в высоких географических широтах. Данное исследование М. Бигиева имело и важное социальное значение, поскольку он адресовал свою фетву мусульманам, проживающим в упомянутых районах земли, – тем, кто, по его словам, « всю свою жизнь проводит в тяжких трудах ради хлеба насущного и которых пост вообще окончательно выбьет из сил, лишив их последнего куска хлеба ». Этим он преследовал гуманные цели: « Если я объявлю этим несчастным... великие послабления ислама... то воскрешено будет одно из величайших дозволений шариата, ниспосланное для удобства, будут спасены от вреда несметное количество жизней мусульман, их семьи, а в сердцах человечества возросла бы любовь к исламу ».

Новаторские подходы М. Бигиева к проблеме реформирования и реструктуризации системы мусульманского права во многом оказались принципиально отличными от сложившейся в мусульманском мире правотворческой традиции. Несмотря на то что все его предложения имели под собой убедительное религиозно-богословское обоснование, теоретическая и практическая новизна и смелость, присущие выдвигаемым им в сфере фикха идеям, вызывали резкое неприятие в кругу традиционалистов. Причина этого, на наш взгляд, кроется в гуманистическом характере философии мыслителя, рассматривавшего мусульманскую правовую науку как средство обеспечения социального блага, материального процветания и нравственного развития человека. Кроме того, М. Бигиев приблизился к пониманию права как необходимого условия реализации свободы граждан в обществе, выступив против традиционно существующего положения права в мусульманском мире как орудия политического и клерикального произвола.

Выдающимся поступком М. Бигиева с точки зрения реформирования мусульманской правовой практики стал перевод Корана на татарский язык. Перевод Корана, осуществленный М. Бигиевым, явился одним из первых опытов подобного рода в мусульманском мире. Он стал результатом многолетнего исследования Бигиевым Корана, начавшегося еще в годы его учебы в аль-Азхаре, где он начал писать свою первую книгу «Тарих аль-Кур'ан ва аль-Масихиф» («История Корана и Священных свитков»). Позже он написал 6-томный комментарий Корана.

Переводя Коран, Бигиев стремился сделать Коран доступным для всех мусульман-татар вне зависимости от уровня их образованности и знания ими арабского языка. Он понимал, что возможности и степень распространения его идей ограничены, поскольку его труды не могли распространиться в среде мусульман так же широко, как Коран. Следовательно, многие оставались бы

несведущими в вопросах, которые он стремился осветить. Выход из создавшегося положения М. Бигиев видел в переводе Корана на татарский язык: «Правильный и осуществленный наилучшим стилем перевод Священного Корана, являющегося описанием природы да и всего мира сущего, на наш язык, безусловно, необходим».

Важным Бигиев считал постоянное присутствие Корана в жизни мусульман. Он перечислил следующие моменты, при которых обязательно чтение Корана на арабском языке: рецитация (чтение священных текстов), намаз и зикр. Это одно из обязательств, возложенных на мусульманскую общину. Другое обязательство – раскрытие и доведение до верующих смыслов священных текстов. По мнению Мусы Бигиева, эта обязанность должна выполняться стараниями мусульман, вооруженных доброй волей (хасан ихтияр). Таким образом, в деле толкования смыслов Корана образовалось широкое поле для состязания. Отдавая это важное дело во власть самих мусульман, пророк Мухаммад не установил каких-либо особых требований, поэтому мусульмане должны опираться при этом на возможности своих родных языков и на разум. Именно благодаря такому подходу в первые века исламской эры возникла целая волна толкований Корана, свободных от необходимости следовать каким-либо традициям или течениям. Бигиев считал, что подобная свобода была большим благом, поскольку дух состязательности и взаимной критики способствовал формированию наиболее точного и беспристрастного толкования Священной книги.

Бигиев писал, что многие из тех, кто занимался толкованием Корана, использовали его тексты, как им это было выгодно, и приводили их смысл в соответствие со своими взглядами. Он считал, что, хотя свободомыслие и является великим благом, тем не менее оно не должно становиться оправданием легкомысленного отношения к пониманию Священного Корана. С этой позиции Бигиев критиковал имеющиеся в распоряжении мусульман толкования Корана, называя их глупыми и бессмысленными, обвинял такие известные тафсиры, как «Мавакиб», «Аль-Иткан фи тарджам аль-Кур'ан» и «Тасхиль аль-Баян», в том, что эти составленные невежественными мутакаллимами труды нанесли непоправимый вред исламу.

Горячее желание как можно скорее положить конец разрушительному влиянию подобных книг на умы мусульман привело Бигиева к решению незамедлительно издать собственный перевод и начать распространять его среди единоверцев. Чтобы показать, с какой основательностью он сам готов воплотить в жизнь этот замысел, Бигиев перечислил принципы, примененные им для перевода Корана: 1) использование всех известных тафсиров Корана; 2) использование оригинального Священного текста; 3) ставка на приоритет правил арабского синтаксиса при толковании неоднозначных моментов; 4) внимательный подход к различным традициям рецитации; 5) сохранение всех допустимых смыслов предложений; 6) совершенный отказ от изменения структуры текста, замены слов и т.п. (по его мнению, многие толкователи грешили использованием подобного метода); 7) отстранение от влияния на перевод традиций калама и различных (древних и новых) философских взглядов; 8) избегание переиначивания доказательств, содержащихся в текстах, в угоду преданиям или желанию следовать субъективному толкованию (чем также

грешили многие толкователи Писания); 9) отказ от толкования и разъяснения аятов, поскольку это предполагает внесение субъективного фактора (Бигиев считал, что его личные идеи недостойны стоять вровень со смыслами священных аятов); 10) убежденность в том, что перевод Корана возможен, поскольку его смыслы, как и структура, непоколебимы. Он считал, что если смыслы Корана сохранены подобно тому, как сохранена его структура (назм), то определенно перевод Корана возможен. Бигиев писал: «Говорить, что перевод Корана невозможен, зная при том, что его смыслы сохранены, значит заявлять, что смыслы Священного Корана никогда не будут поняты».

Муса Бигиев, работая над некоторыми книгами, использовал в них собственные версии перевода Корана. Он применил их на практике при решении ряда вопросов фикха в книгах «Аль-Лузумият», «Кавагыйд фикъхия» и «Озын коннэрдэ руза». Кроме того, он написал толкования к некоторым тафсирам, исправил ошибки и дополнил тафсиры «Табари» и «Кашшаф», работал с текстами Корана Османа.

Кроме попыток познакомить мусульман-татар с содержанием Корана на их родном языке, М. Бигиев одним из первых среди татарских религиозных реформаторов предпринял усилия по синтезу ценностей исламских принципов правотворчества и прогрессивных достижений западной правовой традиции. Основным мотивом деятельности М. Бигиева в реформировании мусульманского права была его рационализация, приведение его в такую форму, которая позволяла бы решать насущные проблемы индивидуального и коллективного бытия на платформе богооткровенной истины. Эти настроения мыслителя нашли свое отражение в концепции мирного сосуществования государств с различными культурными традициями. М. Бигиев с позиций ислама обосновал принцип, принятый современной социально-философской наукой, согласно которому естественное действие международного права – это склонение воли правительств к миру и взаимовыгодным отношениям.

В целом интерпретация мусульманского закона М. Бигиевым имела ярко выраженный социально-философский акцент и была выстроена на приоритете свободомыслия, ценности реального бытия, земной человеческой жизни, активизации творческого потенциала личности посредством гармоничного синтеза духовной и материальной сторон жизни индивидуума и человеческого сообщества.

Хабутдинов А.Ю.

*Доктор исторических наук, профессор
Казанского филиала
Российской Академии
Правосудия*

Российские мусульмане-татары и концепции реформы миллета на рубеже XIX–XX вв.

Основную роль в общественном движении наций играет деятельность элиты, направленная на создание политических, экономических, образовательных и культурных институтов. Формирование нации неразрывно связано с началом Нового времени, когда и происходит создание национальных общностей. Для татарского народа таким периодом стала вторая половина и особенно последняя четверть XVIII века. В 1552 г. в Поволжье перестала существовать мусульманская государственность в лице Казанского ханства. Это означало уничтожение таких привилегированных групп мусульманского населения, как государственный аппарат и духовенство. В начале XVIII века в Поволжье перестал существовать класс татарских мусульманских феодалов. В результате среди мусульман региона возникло состояние вакуума власти. Это положение было изменено Екатериной II, создавшей привилегированные группы татарского общества: дворянство (в Приуралье), духовенство и буржуазию. Однако только буржуазия обладала необходимыми финансовыми возможностями и структурами для руководства жизнью нации в лице органов самоуправления в Казани и Каргале.

Вплоть до начала XX века «татары» как самоназвание не было общепринятым для предков большинства будущих членов татарской нации. Члены нации чаще всего называли себя «мусульманами» (в противовес христианам). Вместе с религиозным признаком они определяли себя по сословиям (башкиры, тептяре и т.д.), часть образованной элиты назвала себя булгарами, всеобщепотребительной была идентификация по названию родного населенного пункта (например, «ал-Казани» в арабском или «казанлы» в татарском варианте). Российское государство и общество в этот период называли «татарами» почти все мусульманское оседлое население Центральной России, Поволжья, Урала, Сибири и Закавказья. В Российской империи из числа татар исключалось мусульманское население

ние Южного Урала, объединенное до 1865 г. в Башкирско-мещеряцкое войско, но включались азербайджанцы. Для избежания путаницы объектом данного исследования являются татары-мусульмане, объединенные российским государством под юрисдикцией Оренбургского Магометанского Духовного Собрания (ОМДС) с 1788 г.

Именно в этот период татары могут рассматриваться как группа, обладающая двойной идентичностью¹. Они признавали себя подданными немусульманского российского государства и в то же время продолжали оставаться частью мусульманской уммы. Российские императоры сменили османского султана и халифа в качестве политического, а муфтии – в качестве религиозного лидера. Вместе с тем на протяжении этого периода права и обязанности мусульман округа ОМДС отличались от прав и обязанностей православного населения. Мусульманская и христианская общины наряду с религиозными отличиями продолжали сохранять собственные обычаи и правовые нормы, группы элиты, образовательную систему и фактически не смешивались в сфере семейно-брачных отношений. Неслучайно, что все исследователи характеризовали даже изолированные мусульманские общины как своеобразные мини-государства. Однако наряду с тенденциями изоляции и обособления существовали стабильно усиливавшиеся тенденции интеграции в отношении российского государства и общества. До создания единой системы земских и городских учреждений в Волго-Уральском регионе в 1860-1870-е гг. мы можем говорить о взаимодействии, прежде всего российского государства и татарского общества. Начиная с этого периода, и особенно с начала XX века, мы можем говорить и о взаимодействии российского и татарского общества вначале на локальном и региональном, а затем и на общероссийском уровнях. Однако татарская нация и ее общественное движение на протяжении всего периода исследования оставались в целом автономным феноменом и обладали организациями, не зависимыми от общероссийских аналогов.

Исследование охватывает период в течение последней трети XVIII века – начала XX века вплоть до перехода Волго-Уральского региона под контроль Советской власти в марте – апреле 1918 г. Именно в это время миллет мусульман Внутренней России и Сибири прошел путь общенационального развития от формирования этноконфессионального единства мусульман округа ОМДС до создания общенационального правительства (Милли Идарэ) и парламента (Миллет Меджлисе).

Выделяются четыре основных этапа формирования и развития татарской нации:

- создание миллета мусульман Внутренней России и Сибири и формирование групп его элиты в конце XVIII–первой половине XIX веков;
- традиционалистское мусульманское движение татарского этноса вследствие реформ Александра II и контрреформ Александра III во второй половине XIX века;

¹ Хабутдинов А. Концепция миллет у татар на рубеже XIX-XX вв. // Религия и идентичность в России. - М.: Наука, Вост. лит-ра, 2003. - С. 240-248.

- общественное движение тюрок–мусульман России на рубеже XIX–XX веков;
- формирование татарского общественного движения и национальных автономных структур в 1910-е гг.

Несмотря на широту составляющих аспектов, особое внимание уделяется тем из них, которые занимали ведущее место в общественном движении и функционировали на протяжении всего изучаемого периода. Исследование базируется на выделении и анализе групп национальной элиты: буржуазии (баев), духовенства (имамов), дворянства (мурз) и светской интеллигенции². В силу своего социального статуса, вовлеченности в структуры управления и самоуправления и имущественного положения эти группы можно отнести к среднему классу, как они себя в целом и классифицировали.

Основными центрами расселения и общественной активности татар были Казанская и Оренбургская губерния. Границы последней, до выделения из нее Уфимской губернии в 1865 г., охватывали весь южный Урал, и даже все Восточное Закамье сегодняшнего Татарстана. До второй половины XIX в. Казань и Каргала (близ Оренбурга) оставались основными экономическими центрами татар, причем образовательный уровень медресе Каргалы не знал себе равных. В начале прошлого века общенациональными центрами были Казань, Уфа и Оренбург³.

Для характеристики потенциала элит мы используем теорию французского социолога П.Бурдьё⁴, в рамках которого функционируют индивиды, обладающие различными видами капиталов: экономическим, социальным, символическим, культурным. Для мусульманских этносов России эту теорию впервые применил Адиб Халид⁵. Он рассмотрел противостояние джадидов и кадимистов в Средней Азии на рубеже XIX–XX вв. как борьбу за владение и перераспределение «культурного капитала». Центральной чертой джадидской реформы стало соревнование за социальное существование мусульманской элиты. Вопрос о ее существовании встал особенно остро в условиях создания индустриального общества. Татарская джадидская элита боролась за сохранение статус мусульманской элиты как таковой в условиях создания в России индустриального современного государства с преобладанием русского этнического начала.

На практике различные типы капитала приобретают характер политического в том случае, когда они используются для оказания влияния на процесс принятия решений. Когда Ш. Марджани создал попечительский совет (мута-

² Хабутдинов А. Начальные этапы формирования татарского управленческого аппарата // Вестник Евразии. – 1999. – N 1/2. – С. 61–74.

³ См.: Hroch M. Social preconditions of national revival in Europe. — Cambridge, 1985; особенности региона Татарстана см.: Trofimov A., Khabutdinov A. Geopolitical conception of the state with a special status // XXVIII International Geographic Congress. – Hague, 1996. – P. 216; Хамидуллин Ф. Г., Трофимов А. М., Семенов Г. В., Хабутдинов А. Ю. Геополитическое положение Республики Татарстан и стратегия ее экономического развития // Социально-экономические, правовые и политические аспекты формирования демократического общества. – Казань, 1995. – С. 118–120; Trofimov A., Gabutdinova A., Gaseev N., Khabutdinov A. The Republic of Tatarstan: Regional development policy // XIII AESOP Congress: Conference abstracts. – Nijmegen, 1997. – P. 169.

⁴ См.: Бурдьё П. Социология политики. – М., 1993; Его же. Начала. – М., 1994.

⁵ Khalid A. The politics of Muslim cultural reform: Jadidism in Central Asia. — Berkeley; Los Angeles; London, 1998. — 335 P.

валлиат) и вывел приходское медресе из подчинения баю, он использовал свой символический и культурный капитал. Специфической особенностью этих видов капитала является способность к конверсии, возможность трансформации одного капитала в другой: бай, обладающий средствами, то есть экономическим капиталом, создав медресе, фактически обменивает социальный капитал на символический. Так поступил Ахмед бай Хусаинов, создав медресе «Хусаиния»

В настоящее время существует множество подходов к определению термина «нация» и теорий формирования наций. Ключевыми являются две. Во-первых, примордиализм, предполагающий, что нация – это «исконная» социальная группа, имеющая свою историю. Этот подход характерен для специалистов, связывающих формирование с историей ее государственности. В качестве примера приводятся англичане, шотландцы, каталонцы, то есть преимущественно нации Западной Европы⁶. Во-вторых, конструктивизм, связывающий формирование наций с целенаправленной деятельностью элит Нового времени. Здесь чаще используется опыт Восточной и Южной Европы и государств Америки, Австралии, Африки и части Азии. Эрнст Геллнер связывает формирование наций с процессами перехода от аграрного общества к индустриальному⁷. Бенедикт Андерсон полагает, что созданию сообщества, чувствующего себя «нацией», способствовал ряд обстоятельств жизни Нового времени. Среди них появление литературных языков и литературы, которая стала расцениваться как «национальная»; возникновение официальной истории, которую учат в школах; проведение переписей населения; создание карт страны; открытие музеев и т.д.⁸

В свою очередь мы придерживаемся того варианта, что создание наций происходит в условиях Нового времени, но варианты серьезно отличаются. При этом бывшее наличие собственной государственности, религии со Священным писанием и правовой системой, достаточно массовой грамотности и групп элиты играют здесь важнейшую роль. Они обеспечивают сохранение исторической преемственности между средневековым этносом и современной нацией. У татар на этом основана историческая концепция Ш. Марджани, воплощенная в двух томах в 1870-1880-х гг. «Мустафад аль-ахбар»⁹. Он раскрывает континуитет между татарами позапрошлого века и гражданами тюрко-татарских государств Восточной Европы и Северо-Западной Азии, их политической и интеллектуальной элитой. В этом смысле мы можем говорить об аристократическом этносе, объединяющем элиту Золотой Орды и части постордынских государств. Именно на основе этой преемственности разбросанные на огромных пространствах Евразии и территориально перемешанные с иноэтническим населением татары сумели создать нацию, вначале в рамках нации российских мусульман, а потом собственно татарскую нацию. При этом общемусульманская идентичность была поддерживалась средним классом

⁶ См. напр: Hastings A. Construction of nationhood: Ethnicity, religion and nationalism.—Cambridge, 1997.

⁷ Геллнер Э. Нации и национализм. – М., 1991.—С. 95-103.

⁸ Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. – М., 2001.

⁹ Хабутдинов А. «Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар» // Ислам на европейском Востоке. Энциклопедический словарь. — Казань, 2004. — С. 251-253.

русской уммы, а создание собственно татарской нации -- всеми слоями общества¹⁰.

Теория формирования наций, не имеющих собственной государственности, — недоминирующих этнических групп изучается с помощью методики чешского историка Мирослава Гроха (Хроха). Он различает два типа малых наций. Первую составляют «нации без истории», не имевшие государственности в докапиталистический период. Вторую составляют «исторические нации» -- «группа наций, составлявших политические общности в средние века, обладавших собственным суверенным феодальным классом, но потерявшие свою политическую независимость или ее основные атрибуты до того, как они превратились в современные нации»¹¹. К числу последних мы относим татар.

Согласно этой теории, «нация — это большая социальная группа, характеризующаяся комбинацией нескольких типов отношений (экономических, территориальных, религиозных, культурных, языковых и тому подобных), возникающих, с одной стороны, из решения фундаментального антагонизма между человеком и природой на компактной специфической территории, с другой стороны, от отражения этих отношений в сознании людей».

По М. Гроху, существуют три стадии создания нации:

Фаза А – период научного интереса к языку, истории, культуре нации, где ведущую роль играет группа интеллектуалов;

Фаза Б – период патриотической агитации, когда группа активистов занимается распространением национального самосознания путем агитации;

Фаза В – подъем массового национального движения, когда национальное самосознание становится заботой широких масс и национальное движение имеет стабильную организационную структуру, распространяющуюся на всю территорию (или нацию–А. Х.).

Именно на последнем этапе складывается массовое общественное движение, так как «национализм в своей основе, это массовое чувство, к которому апеллируют элиты, а не создание интеллигенции»¹². Применительно к татарам фаза А начинается с 1820-х гг. (деятельность Хальфиных и Г. Утыза-Имяни по опубликованию памятников истории и литературы) и особенно с 1870-х гг. (деятельность Ш. Марджани, Х. Фаизхани, К. Насыри, начало деятельности И. Гаспринского). Фаза Б совпадает с периодом 1900–1905 гг. Фаза В охватывает период Российской революции 1905–1907 гг., однако реакция разрушает общероссийские мусульманские структуры в лице партии «Иттифак», партийной прессы и всероссийских мусульманских съездов. Происходит возвращение к преимущественно просветительским формам. Создание общественного движения, имеющего стабильную организационную структуру, распространяющуюся на всю территорию (или нацию), у татар происходит с формированием Милли Идарэ в июле 1917 г.

На первоначальном этапе развития мусульманское татарское общество Европейской России и Сибири было выделено российским государством

¹⁰ Набиев Р., Хабутдинов А. Российские мусульмане // Ислам на европейском Востоке. Энциклопедический словарь. — Казань, 2004. — С. 285-286.

¹¹ Hroch M. Social preconditions of national revival in Europe. — Cambridge, 1985. — P. 9.

¹² Conner W. Eco- or ethnonationalism // Ethnic and racial studies. — Vol. VII. — 1984. — P. 357; Hroch M. Op. cit. pp. 23—25.

в форму Оренбургского Магометанского Духовного Собрания (ОМДС), близкую к миллету: «миллет – это форма церковного и религиозного самоуправления, применяющая обычное право, особенно по отношению таких факторов личного статуса, как брак, развод и наследование»¹³. Ш. Марджани сравнивал институт ОМДС с Шейх-уль-Исламами и казиями Румелии и Анатолии в Османской Империи¹⁴.

Среди татар существовали две основные модели развития нации, которые обозначаются, как западная концепция гражданской нации и восточная концепция этнической нации. Первая модель предусматривала создание религиозной автономии с шариатским судом и была высказана Батыршой и депутатами–татарами в Уложенной Комиссии 1767–1769 г. Важнейшим фактором единства была принадлежность всех будущих членов нации к ханафитскому мазхабу – правовой школе. Эта правовая ориентация была закреплена как минимум в X веке и упрочена в золотоордынский период.

В 1788 г. контуры татарской нации были определены миллетом ОМДС. Концептуально модель гражданской нации берет начало в идеях Ш. Марджани о религиозной автономии и равноправии мусульман с христианами. Она продолжается в доктрине либералов: в идее И. Гаспринского о нации российских мусульман и в концепции Милли Идарэ и Миллет Меджлисе у С. Максуди. Используя терминологию Эрика Хобсбаума, можно отметить, что, начиная с Ш. Марджани, у татар закладывались традиции, которые «устанавливали или символизировали социальную связь, членство в группах, подлинных или искусственных общинах»¹⁵. У татар не существовало местных законов, и юрисдикция ОМДС распространялась на всех членов общин одинаково. Высшим апелляционным судом в догматических вопросах и в сфере семейного права было ОМДС. Члены ОМДС (муфтий и казыи (судьи)) имели право на издание фетв—законодательных актов в пределах компетенции Собрания. Организация татарского общества строилась по законам Шариата, утверждавшим равенство всех мужчин. Теоретическим выразителем этого равенства у богословов являлась кораническая концепция Шуру (Совета), то есть собрания всех мусульман. Для светских лидеров идея демократии основывалась на принципе тюрко-монгольского Курултая. Нарушение равенства внутри общины рассматривалось как отход от норм Шариата. Например, наличие крепостных-мусульман (коллар-рабов) у Тевкелевых рассматривалось как факт нарушения норм Ислама¹⁶. Татары стремились превратить ОМДС в автономный орган, то есть центр общенационального общественно-политического развития. Окончательно эта идея была реализована в мае 1917 г. В июле этого же года было создано общенациональное правительство в лице Милли Идарэ, а в декабре – была провозглашена Конституция нации, получившей название «мусульмане тюрко-татары Внутренней России и Сибири. Провозглашение

¹³ Ra'anan Uri. The national fallacy // Conflict and peacemaking in multiethnic societies. —New-York, 1991.—p. 17.

¹⁴ Марджани Ш. Аль-кыйсме ас-сани мин китаби мустафад аль-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар. — Казань, 1900. —С. 285.

¹⁵ Hobsbawm E. The invention of tradition // The invention of tradition. Edited by E. Hobsbawm and T. Ranger. —Oxford, 1983. — p. 9.

¹⁶ Марджани Ш. Указ. соч. С. 310.

Восточная концепция этнической нации берет начало в творчестве К. Насыри с его ориентацией на средние и низшие слои, разработкой разговорного языка, этнографическим описанием татарских обычаев и традиций и продолжается прежде всего татарскими социалистами и/или татаристами. Ее предпосылками были идеи об общем этническом происхождении мусульман Волго-Уральского региона. В XVIII–XIX веках это болгарское происхождение у абызов, Х. Муслими и ваисовцев. В XX веке она находит отражение в социалистических идеях вначале у Г. Исхаки и «тангчылар», затем кружка «Татар учагы» и группы Г. Ибрагимова. Эта идея лежит в основе концепции Идель-Урала как наследника Казанского и Астраханского ханств. Наиболее совершенное воплощение идея этнического национализма у татар нашла в идее государства тюркской расы – Турана у М. Султан-Галиева.

Теоретики либерального политического движения российских мусульман использовали термин «нация» в значении, принятом после Великой Французской революции. По утверждению Э. Смита, «при якобинцах, например, французский национализм был в своей основе гражданским и территориальным; он проповедовал единство республиканского отечества и братство его граждан в политико-правовом сообществе»¹⁷.

Поэтому, например, И. Гаспринский и С. Максуди говорили не о тюркской нации (Nation), а использовали термины «народность» или «национальность» (Nationalite) и говорили о российских мусульманах именно как о политико-правовой общности, отличной от христиан. В 1955 г. С. Максуди (Арсал) приводил следующее различие между терминами Nation и Nationalite: «Понятие «Nation» обозначает народ, живущий в пределах одного государства. «Nationalite», независимо от гражданства в том или ином государстве – это общность людей, говорящих на одном языке, имеющих общую культуру и историю и желающих существовать как независимая политическая сила»¹⁸.

Юсуф Акчура и Ахмед Агаев, наоборот, сравнивали процесс образования нации тюрков-мусульман России с процессами создания национальных государств в Европе. Теория тюркизма была сформулирована татаринном Ю. Акчурой и азербайджанцем А. Агаевым на основе французских политических концепций и, прежде всего, идеи политической нации и расы (ирк)¹⁹. В 1904 г. Ю. Акчура написал работу «Три политические системы» («Уч тарз-и сеясят»). В ней он поддержал идею создания политической тюркской (турецкой) нации на основе расы. Ю. Акчура писал, что ранее идея тюркского единства разрабатывалась в основном на уровне языкового и культурного единства. Он выдвинул идею о плодотворности только тюркского единства, как единства языка, расы, обычаев и морали, а для абсолютного большинства и религии. При этом оттоманское правительство должно было сыграть роль самого могущественного, модернизированного и цивилизованного из тюркских обществ. А. Агаев в 1911 г. выдвинул теорию об аналогичности процесса создания тюркской нации у мусульман России с созданием наций-государств в Европе. В статье

¹⁷ Smith A. National identity. — Reno, 1993.—P. 13.

¹⁸ Цит. по: Арсал Максуди С. Миллият тойгысынын социологик эсаслары. – Казань, 1999. —С. 39.

¹⁹ Georgeon F. Aux origines du nationalisme Turc: Yusuf Akcura (1876—1935). —Paris, 1980.—p. 21; Тэн И. Философия искусства: Живопись Италии и Нидерландов.—М., 1995. —С. 9.

«Тюркский мир» дан анализ предпосылок возникновения «Nationalisme» (национализм) и «Conscience Nationale» (национальное самосознание), а также сравнительно-сопоставительный анализ с аналогичными явлениями у европейских народов. Он указывает, что «Nationalisme» (национализм) возник после Французской революции 1789 г. и был привнесен на мусульманскую почву европейскими учителями. Наиболее близкими процессами с созданием национальной общности тюрков–мусульман России А. Агаев считает объединение Германии и Италии и завоевание независимости Балканскими государствами, то есть процесс превращения этнических общностей в нацию–государство (nation–state). Важнейшими процессами, приведшими к образованию нации мусульман России, А. Агаев считал культурное и языковое единство и социальную стратификацию общества.

Общественное движение мусульманских народов России на рубеже XIX–XX веков рассматривалось его теоретиками как движение, направленное на создание нации российских мусульман. Мусульманской татарской элитой, начиная с Ш. Марджани, в качестве образца был выбран европейский вариант национализма, то есть гражданский национализм. Идея этнического национализма, усугубленная гражданским неравноправием мусульман и религиозными различиями с основной частью российского населения, имела основы преимущественно среди низших слоев населения²⁰.

Общественное движение мусульман России, особенно татар, в 1890–1910-е гг. было представлено двумя основными направлениями: «джадидизмом» и «кадимизмом». При этом, особенно после 1905 г., их представители находились в состоянии жесткого противостояния друг с другом. В советское время и частично сейчас начало преобладать мнение, что кадимизм и джадидизм являются характеристиками, описывающими соответственно реформистское и консервативное направления национального движения. При этом целый ряд деятелей являлись в каких-то вопросах кадимистами, а в каких-то – джадидами.

В 1912 г. классик тюркизма Ю. Акчура фактически отождествил два термина «таджаддуд» и «Реформация»²¹. Таким образом, использование терминов «таджаддуд» или «таджид» связывает этот процесс с европейской Реформацией, являвшейся, прежде всего, движением за реформу религии. Джадидизм же являлся преимущественно светским движением. Под кадимистами, как правило, понимаются противники всех реформ. Однако их можно разделить по отношению к сотрудничеству с органами власти. Мурад Рамзи (Мекки) отрицал такую возможность, что было исключением из правил, а абсолютное большинство деятелей кадимистов типа Ишми ишана активно сотрудничали с властями. Если определить место джадидов в общемусульманском контексте, то Г. В. Милославский, определяя сущность деятельности сторонников реформаторского направления в мусульманской общественно-политической мысли конца XIX – начала XX веков, говорит о модернизации установлений Ислама²².

²⁰ См. Хабутдинов А. Ю. Формирование нации... С. 26–27.

²¹ Мэржани. — Казань, 1915. — С. 425.

²² Милославский Г. В. Интеграционные процессы в мусульманском мире – М., 1991.—С. 67; Его же. Ислам в новое и новейшее время // Ислам: энциклопедический словарь. — М., 1991. —С. 109.

Поэтому мы можем охарактеризовать сторонников обновления исламских устоев среди татарской улемы как модернизаторов.

Вся национальная публицистика и историография начала XX века, исследующая формирование нации и общественного движения татар от эпохи Абдуннасыра Курсави до победы Советского режима, основана на противопоставлении кадимизма и джадидизма как основополагающих моделей национального развития. С этим можно согласиться. Постараемся это показать через характеристику этих направлений.

Определение термина «джадидизм» до сих пор является предметом дискуссий²³. Мы воспользуемся вариантом, выработанным нами совместно с А. Малашенко и Р. Набиевым для энциклопедического словаря «Ислам на европейском Востоке»²⁴. Джадидизм (арабск. «джадид» — новый) — общественное движение российских мусульман. Происхождение термина связано с внедрением в обучение «усул джадида» (нового метода), одного из важнейших элементов реформы образования. Он представлял собой реакцию мусульман России на развитие индустриального общества, буржуазные реформы, попытки введения представительного правления и всеобщего образования. Джадидизм условно можно разделить на два этапа: 1880-е гг. — 1905 г., когда движение концентрировалось на реформе традиционного конфессионального образования, введение звукового (усул савтия) или нового метода (усул джадид) обучения в противовес средневековой схоластике; 1905 — 1917 гг., когда джадидизм наряду с просветительской деятельностью ориентирован на формирование тюрко-татарской нации по европейскому типу, автономной в вопросах религии и образования, в российском масштабе целями являлись децентрализация и широкое самоуправление, создание правового государства с равноправием всех граждан и равенством религий. На первом этапе джадидизма были созданы новометодные мектебы и медресе, с учебной литературой, издаваемой в ряде новых мусульманских типографий. Сформировался единый литературный язык мусульман России (тюрки) и художественная многожанровая литература на нем. Мусульманская элита России начала в массовом порядке получать русскоязычное образование, мусульманская светская интеллигенция сформировалась как группа элиты. В крупных городских центрах возникли благотворительные общества как культурно-просветительные центры общин. Таким образом, сформировались институты общенационального светского образования, и вопрос стоял уже об их расширении и повышении уровня просвещения. На втором этапе происходит расширение сторонников движения, прежде всего, за счет радикальной молодежи в джадидских медресе, трансформация на уровне отдельных этнических групп, утрата единства на общероссийском уровне. Центрами джадидизма у татар стали медресе «Мухаммадия», «Апанаевское» (оба в Казани), «Галия», «Усмания» (оба в Уфе), «Хусаиния» (в Оренбурге), «Расулия» (в Троицке), «Буби», где программа включала в себе преподавание религии на основе Корана и сунны, истории Ислама, татарского языка, тюрко-татарской истории и научных дисциплин.

²³ Анализ основных концепций см. Хабутдинов А. Ю. Формирование нации... С. 27-32.

²⁴ Малашенко А., Набиев Р., Хабутдинов А. Джадидизм // Ислам на европейском Востоке. Энциклопедический словарь. — Казань, 2004. — С. 78-80.

В традиции джадидизма берут начало умеренный социализм в лице «тангчылар» и мусульманских комитетов и радикальный социализм в лице «уралчылар», Мусульманского Социалистического Комитета М. Вахитова и национальных коммунистов — сторонников М. Султан-Галиева. В советский период татарские социалисты и коммунисты отошли от либеральных постулатов джадидизма в пользу авторитарных и тоталитарных доктрин и способствовали уничтожению национальных автономных органов, прежде всего в лице Милли Идарэ и Миллет Меджлисе в 1918 г. Одновременно правительства джадидов были уничтожены в Крыму, Туркестане (Кокандская автономия) и Казахстане (Алаш Орда). Параллельно репрессии против джадидов начал бухарский эмир: уничтожение джадидов и почти всей татарской общины Бухары в марте 1918 г. В этот период ряд лидеров джадидов, включая председателя Милли Идарэ С. Максуди, были вынуждены эмигрировать.

Истоки джадидизма берут начала в 1860-е гг. в деятельности Х. Фаизханова с его проектом школьной реформы и Ш. Марджани с идеей татарской нации, реформы ОМДС и реформой медресе «Марджания».

Родоначальником джадидизма стал И. Гаспринский, который в 1883 г. приезжает в Казань, делится с Ш. Марджани планами реформ и в 1884 г. создает в Бахчисарае первый новометодный мектеб. В число его предметов вошли чистописание, письмо, чтение на тюркском и арабском, счет в пределе четырех действий арифметики, тюркская морфология, а также основы вероучения. На втором этапе джадидизма общетюркский язык — тюрки, созданный И. Гаспринским, все более заменяется местными наречиями. До 1905 г. джадидизма встречал в целом благожелательное отношение властей, которое изменилось, прежде всего, вследствие поддержки лидерами Д. либеральной оппозиции в России во время революции 1905–1907 гг.

Джадидизм не обозначал изменение богослужебной мусульманской практики (ибада) и догматики (акида), а являлся преимущественно светским движением, возглавляемым интеллигенцией, а не улемами, поэтому неправомерно его отождествление с европейской реформацией. Теологически уже Ш. Марджани обосновал возможность реформ в сфере общественного развития. Одной из таких реформ была реформа образования – «усул джадид». Фактически всю реформаторскую деятельность мусульман России можно определить в нескольких основных аспектах: реформа образования, политическая реформа в России и создание конституционного правового государства и реформа ряда норм исламского права. При этом трудно говорить о выделении кадимистов и джадидов, особенно среди духовенства, по всем проблемам. Крайние позиции во всех областях занимали как реформаторы, так и консерваторы. Крайними радикалами были М. Биги и З. Камали, выступавшие за реформу во всех трех сферах. Такие деятели, как Г. Апанай, Г. Баруди и Р. Фахретдин, не были сторонниками реформ Шариата, но активно участвовали в политической деятельности и выступали в защиту политических прав женщин, то есть были сторонниками социальных реформ. Наконец, деятели типа Х. Габяши и абсолютное большинство сторонников «усул джадида» на местах не участвовали в политической деятельности. Среди светских сторонников джадидизма можно

выделить сторонников одновременно реформ образования и политической реформы и сторонников только первой реформы.

Таким образом, к началу XX века выкристаллизовываются два основных общественных движения с противоположными взглядами на развитие татар. В лице кадимизма мы наблюдаем типичную идеологию консервативно-охранительного типа, ориентированную на сохранение и воспроизведение средневековых институтов и взаимоотношений личности и коллектива²⁵. В отличие от джадидизма, охватившего все мусульманские этносы России, кадимизм был сугубо татарской идеологией. Однако стоит отметить, что идеологии подобного консервативно-охранительного типа характерны были для других российских мусульман, прежде всего оседлого населения Средней Азии и горцев Северо-Восточного Кавказа.

Кадимисты выступали противниками всех буржуазных реформ и самих реформаторов, объявляя их каферами (вероотступниками). Они стремились минимизировать контакты с инорелигиозными и инациональными структурами, предпочитая общенациональным связям клановые и локальные. В вопросах образования кадимисты являлись сторонниками сохранения бухарской схоластической традиции и чагатайского языка. Для них было характерно признание нетатарских авторитетов, как высших (в духовной сфере – это Бухара, а в государственной – власти Российской Империи). Кадимисты придерживались традиционного исламского дихотомического деления мира на «дар уль-харб» («дом войны») и «дар уль-Ислам» («дом Ислама»).

Кадимизм ориентировался на сохранение традиционного средневекового миллета с максимально возможной степенью автаркии от российского государства и общества, а джадидизм – на создание нации мусульман России или отдельных наций (например, татар) по образцу европейских наций при параллельном создании конституционного правового государства в России. И кадимизм, и джадидизм были ответами татарского общества на модернизацию российского государства и общества, начатую Александром II. Кадимизм во многом был вызван к жизни неадекватным учетом религиозных особенностей мусульман со стороны российского правительства во второй половине XIX века и ограничением монополии мусульманского духовенства в сфере образования. Поэтому лозунгом кадимистов было возвращение к статус-кво ситуации второй половины XVIII – первой половины XIX вв. Эта позиция разделялась фактически всеми слоями татарского общества в 1870–1880-е гг.

Единодушная ориентация на создание миллета по османскому образцу также свидетельствует об ориентации на консервативные ценности и на чисто религиозную систему образования. С 1865 г. муфтии назначались не из числа улемов. Это означало утрату ими роли духовных глав миллета, поэтому функции духовных лидеров начинают переходить к местным представителям духовенства, использующим институт взаимосвязей мюршида (ишана) и его

²⁵ См. авторское определение кадимизма: Республика Татарстан: Свобода совести и религиозные объединения: Словарь-справочник. – Казань, 2001. – С. 272; См. о кадимизме: Дюдуаньон С. Кадимизм: элементы социологии мусульманского традиционализма в татарском мире и в Маверанахре (конец 18—начало 20 века) // Ислам в татарском мире: История и современность: Материалы международного симпозиума. — Казань, 1997. — С. 57—69; Очерки истории татарской общественной мысли. — Казань, 2000. — С. 153—156; Салихов Р. Татарский традиционализм и проблема сохранения многовековых религиозных устоев // Ислам в Среднем Поволжье: История и современность. Очерки. — Казань, 2001. — С. 132—144.

мюридов, что заложило основы для общественного движения, не контролируемого Духовным Собранием.

Поскольку кадимисты пользовались аргументами, апеллировавшими к традициям схоластики или прошений к властям, то их идеи без соответствующей обработки трудно выразить в категориях современной науки. Далее мы приведем позиции самих кадимистов. Их основные постулаты Ю. Акчура в целом свел к следующим пунктам:

1. Мусульмане никогда не должны быть европеизированы. Они должны сохранить тот образ жизни, который вели их отцы. В своих школах они должны учить старые дисциплины в соответствии со старой системой.

2. Не нужно обучать женщин в мектебе и медресе. Женщин нужно обучать вещам, связанным с религией, и как им молиться еще в детском возрасте.

3. Изучение русского языка абсолютно не рекомендуется, и обучение в русских школах является величайшим грехом.

При этом кадимисты утверждали, что джадиды опаснее миссионеров, так как идеи первых воспринимались самими мусульманами²⁶.

По мнению Р.М. Мухаметшина: «представители кадимистов апеллировали не к индивидуальному, а коллективному разуму, накопленному опытом многих поколений»²⁷. Эта модель была достаточно эффективна в рамках экстенсивной сельской экономики; фирм, основанных на полном подчинении хозяину—патрону и в рамках этнически однородных поселений, но оказалась неспособной противостоять ассимиляции в условиях индустриального многонационального города.

Именно противостояние джадидов и кадимистов, фактически расколовшее татар на две части, особенно в 1910-е гг., стало опорным пунктом для участия в общественном движении всех даже относительно образованных слоев общества. Здесь весьма активную роль начало играть правительство, рассматривавшее кадимистов как своих естественных союзников в деле сохранения авторитарного самодержавного государства и недопущения создания конституционного парламентского режима в России. Советский тоталитарный режим, уничтожив практически все группы национальной элиты, и передав все элитарные функции госаппарату, фактически заморозил как дискуссии судьбах нации (даже в форме научных исследований), так и развитие общественного движения. Однако с конца 1980-х гг. намечаются новые векторы развития нации, во многом следующие старым направлениям, так как задачи создания современной европейской нации у татар не решены до сих пор. Заимствование зарубежных традиций без опоры на местные реалии (особенно роль религиозного фактора) послужили причинами многих неудач 1990-х гг. Относительная стабилизация ситуации с середины 1990-х гг. и ориентация на собственные российско-советские традиции делает изучение национального опыта и следование ему все более актуальным. Идеологическая борьба сторонников идей джадидов и кадимистов по поводу путей развития татарской

²⁶ Kanlidere A. Reform within Islam: The tajdid and jadid movement among the Kazan Tatars (1809–1917). Conciliation or conflict?—Istanbul, 1997. — p. 73.

²⁷ Мухаметшин Р. Татары и ислам в XX веке. — Казань, 2003—С. 116.

нации, типа ее отношений с российским государством перешла и в новое тысячелетие...

Буржуазные реформы в России, начавшиеся в 1860-е гг., а затем национальная политика эпохи правления Александра III поставили перед татарской элитой задачу создания общности нового типа, то есть нации по европейским образцам. На решение данной задачи огромное влияние оказал тот факт, что на протяжении конца XVIII–XIX веков в состав России вошли большинство тюркских народов, таких как крымские татары, азербайджанцы, казахи, киргизы, узбеки, туркмены, тюркские народы Кавказа и даже часть турок, проживающих в Карской области²⁸. Конец XIX—начало XX веков в целом был периодом, когда мусульманские государства от Марокко до Брунея становились европейскими колониями. Турция к 1912 г. почти потеряла свои владения в Европе и Африке. Вдобавок миллионы мусульман прежде всего на Кавказе и Балканах были изгнаны или погибли.

Российские мусульмане в лице элиты татар, крымских татар и азербайджанцев в рамках джадидского движения начали целенаправленную деятельность по нациестроительству. В силу ряда причин татары сыграли объединительную роль во всероссийском масштабе. И. Гаспринскому и его соратникам—джадидам удалось объединить усилия трех традиционных групп элиты и превратить национальную светскую интеллигенцию в новую группу элиты. В период до российской революции 1905–1907 гг. в условиях запрета на политическую деятельность основными формами движения стали издание газеты «Тарджеман», создание современного языка российских тюркок-мусульман — «тюрки» и многожанровой литературы на нем, формирование сети джадидских мектебов и медресе, отправка мусульман в светские учебные заведения, деятельность благотворительных обществ и попечительских светов. Роль общероссийского центра движения российских мусульман приобретает Бахчисарай, как экспериментальная площадка джадидского образования и центр печатного концерна во главе с «Тарджеманом». Средневековый миллет ОМДС начал трансформацию в сторону формирования нации российских мусульман²⁹.

У мусульман России теорию об аналогичности процесса создания тюркской нации с созданием наций-государств в Европе выдвинул в 1911 г. один из лидеров движения периода российской революции 1905–1907 гг. азербайджанец Ахмед бек Агаев. Важнейшими процессами, приведшими к образованию единства мусульманских народов России, он считал культурное и языковое единство и социальную стратификацию общества. В их результате образовалась общность российских мусульман Кавказа, Крыма, Казани и Оренбурга, основным институтом которой А. Агаев называет школы на тюркском языке, возглавляемые мусульманской интеллигенцией³⁰. В 1913 г. А. Агаев утверждал,

²⁸ См.: Хабутдинов А. Ю. Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII – начале XX веков. – Казань, 2001. —С. 144–190.

²⁹ Хабутдинов А.Ю. Идеи национальной автономии Исмаил бей Гаспринского и их воплощение в татарском обществе XIX – XX вв. // Ислам и общество: История, философия, культура (феномен Исмаила Гаспринского). – М., 2003. — С. 83—103.

³⁰ Агаев А. Turk galeme // Turk Yurdu. — 1911. —N 2. —S. 37—42; N 3. —S. 70—74; N 5. — S. 136—139; N 7. —S. 190—195.

что идеи Французской революции 1789 г. оказали воздействие на революции в России, Иране, Османской Империи и Китае³¹.

В 1860–1870-е гг. турецкие конституционалисты стремились примирить принципы Ислама и прогресса в рамках позитивистской доктрины. Сходная попытка у татар была осуществлена петербургским ахунем Г. Баязитовым. В своей работе «Возражение на речь Эрнеста Ренана: Ислам и наука» (1887) он вступил в полемику с французским ученым. В книге «Ислам и прогресс» (1897) он утверждал о принципиальной совместимости Ислама и с наукой и прогрессом³².

Идеи Г. Баязитова оказались созвучны идеям великого мусульманского реформатора Дж. Афгани. Во время его приезда в Петербург Г. Баязитов и Р. Фахретдин встретились с ним. У Дж. Афгани Р. Фахретдин воспринял идею иджтихада. Влияние идей Дж. Афгани и М. Абдо было вызвано и их практической деятельностью. Неспособность Дж. Афгани воодушевить султана Абдул-Хамида II на руководство противостоянием исламского мира колонизаторам и тщетность попыток Дж. Афгани и М. Абдо добиться независимости Египта были аналогичны неудачным попыткам татар получить независимость от России. Поражение в политической деятельности привело М. Абдо к сотрудничеству в сфере образования и усвоения результатов европейской цивилизации с английскими чиновниками. У М. Абдо как ректора каирского университета «ал-Азхар» учились ряд татар, включая М. Биги, З. Камали, З. Кадыри, Г. Баттала. Абдо утверждал необходимость формирования хотя бы десяти мусульманских политиков европейского типа для создания «исламского правительства», как основы будущего халифата в лице конфедерации мусульманских государств. Улем выступал за расширение контактов мусульман различных стран. По мнению М. Абдо, основными причинами недугов мусульманского мира были незнание истинных основ Ислама и пребывание под властью мусульманских правителей-деспотов. М. Абдо, как муфтий Египта, издавал фетвы, обеспечивавшие введение реформ, создал ряд благотворительных обществ, расходовавших деньги на нужды образования³³. Дж. Афгани посвятил свою жизнь поездкам по различным мусульманским странам и пропаганде использования достижений цивилизации в мусульманском мире. Он призывал к созданию исламского единства, как способа сохранения независимости «дар уль-Ислам»³⁴.

Таким образом, Дж. Афгани и М. Абдо на собственном опыте убедились в необходимости перехода на данном этапе от политических к просветительским формам общественного движения. Доминанта просвещения на первоначальном этапе общественного движения, распространение национальных идей среди всех слоев общества, сотрудничество с российскими властями и органами самоуправления составили основу взглядов И. Гаспринского.

³¹ Geogron F. Des Ottomans aux Turks: Naissance d'une nation.—Istanbul, 1995.— pp.176, 488.

³² Хабутдинова М. Баязитов Г. // Ислам на европейском Востоке. Энциклопедический словарь. — Казань, 2004. — С. 36–38.

³³ См. об Абдо: Габдух М. Ислам философов. — Оренбург, 1909. — С. 54—82; Левин З.И. Развитие общественной мысли на Востоке. Колониальный период. — М., 1993. — С. 95, 98–101, 180–181; Степанянц М. Т. Мусульманские концепции в философии и политике (XIX–XX вв.). — М., 1988. — С. 64–66, 80–82, 110–112, 119–120, 156. В 1911 г. в Казани вышел перевод книги М. Абдо «Таухид» («Монотеизм»).

³⁴ См. о Дж. Афгани: Габдух М. Указ.соч. С. 4—81; Левин З. И. Указ. соч. С. 72, 81, 96, 100, 149, 198, 223; Степанянц М. Т. Указ. Соч. С. 14, 67–70, 118—123, 166.

Основной доктриной мусульманских модернизаторов России конца XIX–начала XX веков являлся позитивизм, согласно которому основной целью общественного движения было создание общественного консенсуса в рамках нации. По Огюсту Контю, суть общественного консенсуса заключается в действиях, «превращающих совокупность индивидов или семейств в коллектив, делающих из множества институтов единство». Наиболее известной формулой такого рода консенсуса является лозунг Исмагила Гаспринского «Единство в языке, мыслях и действиях»³⁵.

Реформы мусульманского общества России были нацелены, в соответствии с концепцией О. Конта, на переход от теологического и военного средневекового общества, основанного на вере, к научному и индустриальному обществу, основанному на знании, где ученые занимают место духовенства «в качестве общественной группы, образующей интеллектуальную и моральную основу общественного порядка... Они приобретают духовную власть» и разрабатывают «идеи, служащие фундаментом социального строя»³⁶.

В 1903 г. Ю. Акчура рассматривал научную революцию, воплотившуюся в разработку новой классификации наук О. Контом и Г. Спенсером, как необходимую предпосылку капиталистической социальной революции и создания либерального режима. Идеалом для России в глазах татарских либералов было создание конституционного режима по английскому образцу. Ю. Акчура и С. Максуди восприняли идеи Эмиля Бутми, сторонника «молчаливой (тихой) революции» («the silent revolution») 1688 г.³⁷ С. Максуди считал идеальной моделью создание конституционного режима в Британии путем эволюционного перехода от приобретения прав одними группами граждан к всеобщему равноправию³⁸.

По утверждению классика политологии Раймона Арона, «главным с исторической точки зрения фактором было постепенное развитие первоначальных авторитарных форм власти в направлении конституционной формы. Многовековая политическая борьба шла вокруг установления конституционных правил для ограничения произвола монарха...

Добавлю, что власть на конституционной основе может (или могла) быть реализована и без многопартийности и демократии». В качестве примера Р. Арон также приводит Англию³⁹.

Политика Александра II и Александра III в 1860-1890-е гг, направленная на преобладание русского этнического начала и уничтожавшего основы местной этнической и религиозной автономии, все более приводила часть лидеров и наиболее активных членов общин к осознанию необходимости реформ в духе Нового времени. И. Гаспринский приобретает сторонников среди наиболее активных защитников Ислама в городах, где противостояние этой политике приняло наиболее открытый характер: в Казани, Оренбурге, Троицке и прилегающих к ним сельских регионах.

³⁵ 13. Geogron F. Aux origines du nationalisme Turc: Yusuf Akcura (1876—1935). —Paris, 1980. —p. 60; Арон Р. Этапы развития социологической мысли.—М., 1993. — С. 111.

³⁶ Цит. по: Арон Р. Указ. соч. С. 87.

³⁷ 15. Akcura Y. Eski «Sura-i Ummet»de cikan makalelerimden. — Istanbul, 1329 (1913). —S. 45—47.

³⁸ Максуди С. Англиягэ сэяхэт. — Казань, 1914.

³⁹ Арон Р. Демократия и тоталитаризм.—М., 1993. — С. 83.

Рассмотрим профессиональный профиль мусульманского населения в центрах трех основных мусульманских губерний Волго-Уральского региона: Казанской, Уфимской и Оренбургской. По переписи 1897 г., основным занятием населения в городах была торговля: Казань (15,66%), Уфа (21,54%), Оренбург (23,60%) и сфера услуг (20,69%, 32,56%, и 26,11%) соответственно. В обрабатывающей промышленности было занято 24,51%, 12,53% и 18,82%. Свободными профессиями было занято 0,90%, 1,23% и 0,80%, в администрации 1,58%, 1,63% и 0,29%. Духовенство составляло 0,36%, 0,27% и 0,55%⁴⁰. Таким образом, структура татарского общества включала в себя лишь незначительное количество представителей элиты в лице чиновников, лиц свободных профессий, высших слоев буржуазии и духовенства. Однако татары оставались единственным этносом среди мусульманских народов России и среди нерусских народов Волго-Уральского региона, обладавшим мобильным городским средним классом⁴⁰.

Идеи национальной светской школы, издания газеты как объединителя нации и посредника между нацией и правительством, массового светского книгопечатания являлись логическим продолжением идей мусульманского мектеба, религиозной пропаганды и издания религиозной литературы. В начале большинство традиционных лидеров скептически относились к изданию «Тарджемана» и к новому методу, однако спустя несколько лет они нашли практическое применение результатам деятельности И. Гаспринского в сфере религиозной пропаганды, изучения светских предметов и государственного языка своими детьми, сотрудниками и клиентами их фирм, консолидации общин в рамках благотворительных обществ.

В ходе пребывания во Франции И. Гаспринский пришел к пониманию необходимости эволюции мусульманских этносов России к созданию единой нации российских мусульман. Ключевым французским заимствованием в его теории стала идея единой и неделимой нации, как коллектива, заменившего средневековые региональные общности и создавшего новые национальные институты. Он заимствовал в Европе идею эволюции. Реформатор утверждал, что причина отсталости мусульман от «других народов в умственной и политической жизни, прежде всего в отсутствии идеи и цели... Англичанин или немец... ставит перед собой обдуманную задачу и стремится к ней в течение долгих лет. Так общества и народы задаются целями, осуществление коих может быть лишь в будущем. Без общественных задач и стремлений не может быть ни народного дела, ни народной жизни»⁴¹. И. Гаспринский в вопросах реформы общественных учреждений, науки, образования и техники был сторонником позитивистской доктрины при параллельном сохранении религиозных и моральных мусульманских норм и лояльности российскому государству.

Особое внимание И. Гаспринский уделял печатному делу, являлся инициатором открытия мусульманских типографий. Он отмечал, что в 1780–1880-х гг. мусульманская печать в Казани включала в себя Коран и «десяток два названий других книг, исключительно учебно-религиозного содержания, и несколько книжек сказочного характера». С конца 1870-х гг. появляются книги светского

⁴⁰ Noack Ch. Die ethno-sozial Struktur der Wolga Tataren nach des russischen Volkszählung von 1897. — Schriftliche Hausarbeit zur Magisterprüfung an der Philosophischen. — Köln, 1993. Table IIa.

⁴¹ Тарджеман. — 1904. — 9 ноября.

характера, а религиозные книги начинают переводиться с арабского «на народные языки населения». Число новых книг у мусульман России достигает около 100 наименований. И. Гаспринский отмечает сочинения, посвященные вопросам истории, доказательству необходимости прогресса и образования, научных знаний, и книги, раскрывающие основы гражданственности. Главной предпосылкой прогресса он считал высокий процент грамотности среди российских мусульман⁴². При этом национальная элита в лице учителей, офицеров, редакторов, чиновников, ученых и торговцев, наряду с мусульманским должна была получить и русское образование⁴³.

По возвращению в Крым в 1878 г. в статье «Русское мусульманство: Мысли, заметки и наблюдения» И. Гаспринский сформулировал свои основные теоретические постулаты об отношении мусульман России к русской государственности и направлениям реформ в мусульманском обществе. Первым стал тезис об исторической неизбежности поглощения земель бывших тюркских ханств российским государством, поэтому возник вопрос о механизмах формирования отношений между мусульманами и Россией на длительную перспективу. Автор отмечал, что мусульмане России практически не имеют никакого отношения к общественной и культурной жизни русских. Основой здоровой национальной политики И. Гаспринский провозгласил равенство и уважение к правам наций. Далее он остановился на культурном развитии мусульман России. Образ жизни мусульман в сфере культурного развития не изменился со времен независимых ханств. Наоборот, в медресе были утрачены основы научных дисциплин и заменены схоластикой. Абсолютно не изменился образ жизни основной ячейки общества – традиционной общины (махалли). По утверждению И. Гаспринского: «всякая такая община представляет собой миниатюрное государство с прочной связью частей с целым и имеет свои законы, обычаи, общественные порядки, учреждения и традиции, поддерживаемые в постоянной силе и свежести духом исламизма»⁴⁴. Признание бессмысленности ассимиляционной политики неизбежно должно привести к выработке других механизмов включения мусульман в общественную жизнь России. И. Гаспринский предложил сделать татарский язык языком преподавания в государственных начальных и ремесленных школах. Преподаватели школ должны были получить образование в 9-10 реформированных медресе, превращенных фактически в учительские институты. Эта программа представляла собой совокупность мер, направленных на создание общенационального института в лице национальной начальной школы с преподаванием на литературном языке – турки» на основе произведений национальной художественной литературы И. Гаспринского, Р. Фахретдин, З. Биги, М. Акъегетзаде, Ф. Халиди и других.

И. Гаспринский вначале сосредоточился на установлении контактов с мусульманской элитой различных регионов России и создании на местах показательных мектебов – центров обучения новому методу и подготовке

⁴² Тарджеман. — 1901. — 22 января.

⁴³ Тарджеман. — 1900. — 3 апреля.

⁴⁴ Исмаил Бей Гаспринский. Русское мусульманство: Мысли, заметки и наблюдения // Россия и Восток. — Казань, 1993. — С. 16 — 58.

в Бахчисарае учителей для джадидских мектебов. Он поставил целью выведение мировоззрения мусульман из рамок традиционной общины, ее верований и стереотипов в мир современной цивилизации. Основным источником информации здесь выступал «Тарджеман. К 1893 г. И. Гаспринскому удалось обеспечить себе поддержку среди улемы, буржуазии и интеллигенции основных экономических и культурных центров татар в Волго-Уральском регионе⁴⁵.

До конца 1905 г. «Тарджеман» оставался фактически единственным источником информации о сферах издательской деятельности, образования. Он помещал рекламу изделий мусульманских торговцев и промышленников и играл роль основного рекламного центра на вторичном и третичном рынке.

И. Гаспринский всегда выступал сторонником увеличения числа мусульманских газет в России. Он сумел превратить редактора в фигуру общенационального масштаба. В 1906 г. более половины членов ЦК партии «Иттифак» представляли основные национальные газеты. Печать была единственным постоянным механизмом связей внутри татарского общества. Из-за невозможности создания политических партий до 1917 г. редакторы и сотрудники газет выполняли функцию профессиональных политиков и общественных деятелей. Период влияния «Тарджемана» представляет целую эпоху зарождения общественного движения вообще. Газеты стали символами политических группировок, важнейшими центрами их консолидации, для исследователей – важнейшими источниками⁴⁶.

По мнению джадидов, если Ш. Марджани вернул татарам прошлое, то И. Гаспринский создал их настоящее. Неслучайно его называли «Отцом нации», то есть отцом–основателем, воплощающим архетип мудрого и справедливого отца. Многочисленные отклики на смерть И. Гаспринского отражают именно феномен нации, потерявшей своего отца. Ф. Карими прямо называет его духовным отцом 20–30 миллионов тюрок⁴⁷.

В целом «либеральный век», то есть конец XIX–начало XX веков, был необычайно динамичным периодом для всего мира. Это была эпоха политических реформ, экономического бума, важнейших открытий, расцвета научных школ, формирования национальных государств⁴⁸. Россия переживала период реформ во имя преодоления отсталости от Европы. Для этого она обладала государственными институтами, промышленностью, банковской системой, высшими учебными и научными заведениями. Татарское общество не имело такого рода институтов Нового времени, поэтому для него было еще более сложным преодоление этого разрыва. В борьбе за соотношение идей прогресса и консерватизма крайними полюсами выступали выпускники парижских вузов С. Максуди и Ю. Акчура, стремившиеся создать нацию на основе новейших концепций А. Бергсона, Э. Бутми, Э. Дюркгейма, П. Тарда, и ваисовцы, воплотившие черты тоталитарной средневековой секты.

Татарская пресса постоянно пропагандировала учебу татар за рубежом, перенимание передового опыта, развитие политических и экономических

⁴⁵ Тарджеман. — 1893. — 25 февраля; 16 апреля.

⁴⁶ См.: Хабутдинов А. Ю. Формирование нации... С. 161–162.

⁴⁷ Вақыт. — 1914. — 13 сентября; Хабутдинов А. Исмагил бей Гаспринский // Федерализм. – 1999. – N 1. – С. 209–211.

⁴⁸ См.: Хобсбаум Э. Век империи: 1875–1914. – Ростов н/Д, 1999.

связей. Если татарские консерваторы пытались отгородиться стеной от всего немусульманского, а российские миссионеры в лице Н. Ильминского – от всего нерусского, то национальная пресса призывала к максимальной открытости по отношению к миру. Эта открытость предусматривала знакомство с мировой историей и литературой от ее классических истоков. В 1900 г. Ф. Карими писал, что мусульманам России необходимо знать труды Платона, Аристотеля, Фахра ар-Рази, Газали, Ибн Сины, Ибн Рушда, Вольтера, Руссо, Толстого, изучать биографии Чингиз-хана, Александра Македонского, Ганнибала, Петра I, Наполеона и других государственных деятелей. Национальная школа должна руководствоваться научным воспитанием как единственным методом на пути прогресса. Мировая литература не может быть понята без существования и понимания национальной литературы. Если ранее мусульмане России удовлетворялись книгами наставлений, то теперь появилась национальная светская литература. Ближайшей целью было достижение полной грамотности населения для распространения национальных идей. Основную роль здесь принадлежала татарским типографиям в различных мусульманских регионах России. Печать служила важнейшим институтом на службе религии и нации, которая «является для каждого благим делом»⁴⁹.

Воспитание национальной элиты привело к целому ряду результатов. Выстраивалась новая система взаимоотношений внутри общества. Ранее традиционная община имела одного непререкаемого лидера, который в соответствии со своими интересами и уровнем контролировал жизнь общины. Теперь новые лидеры давали возможность рассредоточить власть в общине, сформировали представление о многовариантном развитии. Если раньше все придерживались ортодоксального мусульманского пути, а несогласные теряли роль в общине, то теперь последняя приобретала несколько полюсов влияния и развития. Изучение русского языка и основ российских законодательства становилось средством реализации политики развития нации и превращалось из инициативы одиночек в координированную политику мусульманской элиты. Эта элита сумела выйти за традиционные рамки защиты Ислама и частной благотворительности, в которых она оказалась в условиях российской действительности. Отсутствие религиозной автономии, превращение Шариата в систему только семейного права, конфискация вакфов не дали возможности существовать российскому мусульманскому обществу, как целостной системе. Теперь оно опиралось на формы, заимствованные из европейской общественной и политической жизни, и получало новую структуру организации и развития⁵⁰.

В 1898 г. И. Гаспринский выпускает книгу «Рухбар мугаллимин яки мугалимлэре юлдаш» («Помощник учителю») – справочник для учителя джадидской школы. В число ее предметов вошли чистописание, письмо, чтение на тюркском и арабском, счет в размере четырех действий арифметики, тюркская морфология, а также основы веры. Преподавание ведется на родном языке учащихся, а религиозные предметы занимают четыре часа в неделю⁵¹.

⁴⁹ Карими Ф. Муталага // Миръат сэдис яхуд алтынчы кюзге. — СПб., 1900. — С. 15—21.

⁵⁰ Хабутдинов А. Исмагил бей Гаспринский // Федерализм. – 1999. – N 1. – С. 199–211.

⁵¹ Гаспринский И. Рухбар мугаллимин яки мугалимлэре юлдаш. — Бакчасарай, 1898.

В 1898 г. в Уфе проходит совещание представителей духовенства, интеллигенции и буржуазии, заложившее основы создания литературного татарского языка и реформы просвещения. Оно приняло решения о реформе тюркского языка, школ и распространении просвещения среди татар. В решениях утверждалось: «Опираясь на опыт всего мира, считается, что основы религии и науки у каждого племени должны излагаться на собственном языке». Язык нации назывался тюркским и казанским. Основы школьной реформы гласили: «Нам нужна религия и нужны другие прочные знания, школа должна быть по возможности единообразной». В начальной школе предусматривалось преподавание чтения, письма, религии, Корана с таджвидом (правильным чтением), счета, диктанта, правописания, правил тюркского языка. Создание необходимой литературы поручалось, в частности, Г. Баруди, Ф. Карими, Х. Максуди, Ш. Тагирову, Х.-Г. Габяши, которые обеспечили выход учебников в свет⁵².

Таким образом, И. Гаспринский и его соратники выдвигают концепцию национально-культурной автономии, при которой каждая нация должна являться юридическим лицом, обладать своими экономическими учреждениями (банками, кооперативами и т.д.), автономной системой образования, просветительскими и благотворительными учреждениями, а также политической структурой.

В конце XIX века важнейшей формой общественного движения татар становятся благотворительные общества, созданные по примеру русских аналогов. В 1890-е гг. в Казани, Петербурге, Троицке, Касимове, Астрахани, Семипалатинске создаются благотворительные общества⁵³ – культурные центры общин, имеющих коллегиальное управление. Благотворительные общества стали первыми собственно национальными структурами, объединившими традиционных защитников Ислама с будущими политическими деятелями. Ориентация благотворительных обществ на развитие светского образования привлекала молодежь, стремившуюся к устройству в жизни в соответствии с изменившимися условиями. Общества начинают заменять средневековую общину и создают светские буржуазные органы, вначале ориентированные преимущественно на просвещение. Руководство ими находится в руках богатых прогрессивных баев и зарождающейся интеллигенции.

Непосредственными предшественниками благотворительных обществ были попечительства в рамках конкретных махаллей. В начале прошлого века оренбургские приходы обладали собственностью на сумму 313.000 руб., казанские – 146.000 руб., московские – около 50.000 руб., троицкие – 46.000 руб.⁵⁴ Попечительские советы являлись органами, независимыми от ОмДС. Попечительскими советами обладал ряд медресе. Они занимались вопросами финансирования, а также контролировали программу медресе.

В 1903 г. в России существовало восемь мусульманских благотворительных обществ и восемьдесят семь в 1915 г.⁵⁵ Ключевым было обеспечение образования для неимущих слоев джадидских школах. Так, формировалась группа

⁵² Кэрими М.-Ф. Аннан-буннан. — Оренбург, 1907. — С. 33—39.

⁵³ Тарджеман. — 1900. — 5 октября.

⁵⁴ Салихов Р.Р. Татарская буржуазия России и трансформация традиционной мусульманской благотворительности во второй половине XIX—начале XX вв. // Ислам и благотворительность — Казань, 2006. — С. 35.

⁵⁵ Кэрими М.-Ф. Г. Кырыма сяхэт. — Оренбург, 1904.—С. 34—35; Hablemitoglu N. Carlik Rusyası'nda Turk Kongreslari. — Ankara, 1997. — S. 37.

будущих специалистов, подконтрольных обществу. «Общество пособия бедным мусульманам г. Казани» вело активную социальную политику: содержало богадельню, приют для мальчиков с училищем, амбулаторию, родильный приют. В 1914 г. в его деятельность было вовлечено 16,9% мусульман города. Общество получало в 1910-е гг. пособия от губернского земства, составившее на 1916 г. 800 рублей. Оренбургское мусульманское общество в 1907-1913 гг. увеличило численность с 129 до 320 человек. Его возглавлял сын Гани-бая Абдулхамид Хусаинов. В 1910г. оно обучало 150 детей бедняков⁵⁶.

Другой формой общественного движения уже во всероссийском масштабе стала кампания по сбору средств на строительство Петербургской соборной мечети в 1880-е гг. В «Тарджемане» отмечались особо щедрые дарители и особо активные общины⁶⁵. Сама мечеть выступала символом статуса Ислама, как официальной религии в пределах Империи.

В 1900 г. И. Гаспринский так охарактеризовал изменения, произошедшие среди мусульманской элиты России: «Замечаются люди, желающие работать, писать, учить и учиться... повсеместно народились люди общественного дела, желающие прогресса своему обществу». Он отметил следующие основные сферы реформы: «реформа начальных духовных школ (мектебе); улучшение и упорядочение преподавания в высших духовных училищах (медресе); обогащение родной литературы книжками научно-популярного содержания; открытие благотворительных обществ в Петербурге, Касимове, Казани, Астрахани, Троицке, Семипалатинске, Симферополе и Ялте; создание пяти собственно мусульманских типографий (Бахчисарай, Петербург, Баку, Казань и Оренбург); большее внимание русской грамоте и науке, выражающееся в росте числа учащихся-мусульман в начальной, средней и высшей школе (параллельно при некоторых новометодных мектебах горожане открывали по своей инициативе русские классы)». В итоге, «все это указывает на оживление и бодрость мусульман и обещает много хорошего в будущем»⁶⁶.

В итоге, к 1900 г. в целом можно говорить о достижении основных целей просветительского этапа джадидизма. В ходе него были созданы новометодные мектебы и медресе, с учебной литературой, издаваемой в ряде новых мусульманских типографий. Сформировался единый литературный язык мусульман России и художественная многожанровая литература на нем. Мусульманская элита России начала в массовом порядке получать русскоязычное образование. В крупнейших городских центрах возникли благотворительные общества как культурно-просветительные центры общин. Таким образом, сформировались институты общенационального светского образования, и вопрос стоял уже об их расширении и повышении уровня просвещения. Однако в силу условий самодержавного режима, стремясь не обострять раньше времени отношения с властями И. Гаспринский не ставит вопрос о религиозной автономии и не указывает, что реформа образования должна привести к созданию автономной национальной школы.

В период революции 1905—1907 гг. мы видим переход доминанты общественного движения российских мусульман в политические формы

⁵⁶ Вахит.—1910-8 января; Отчет Оренбургского мусульманского общества.—Оренбург, 1914.—С. 34; Салихов Р.Р. Татарская буржуазия... С. 40-42; Сметы Казанского губернского земства на 1916 г.—Казань, 1916.—С. 39.

Нового времени, во многом заимствованные из российского общественного движения. В этот период вырабатываются проекты автономии, происходит создание татарских общественных организаций различного толка, органов печати, проводятся общероссийские съезды и локальные меджлисы. Политическая пропаганда и дискуссии становятся постоянным фактором в жизни татарского общества. Реформы И. Гаспринского создали политическую общность российских мусульман на уровне общенациональной элиты. Светская интеллигенция занимает ведущее место в общенациональном движении. Однако, поскольку религиозная автономия рассматривалась как единственно возможная форма, то инструментально важным являлось сотрудничество с реформаторской частью духовенства, особенно в лице мударрисов в общенациональных центрах. Этим определяется относительное большинство улемов и мударрисов среди татар – членов ЦК «Иттифака» — общероссийской партии мусульманской либеральной элиты. Роль мурз, особенно в Уфимской губернии, была актуализирована их участием в выборных кампаниях и их руководством мусульманской фракцией Государственной Думы. Буржуазия, участвуя в парламентской деятельности и Всероссийских мусульманских съездах, не вошла в ЦК незарегистрированного «Иттифака». В I и II Гос. Думах были представлены основные татарские регионы в лице Казанской, Уфимской и Оренбургской губерний и основные группы национальной элиты.

Общественные лидеры из числа рабочих и крестьян отсутствуют. В татарском обществе в 1905—1907 гг. не было партии или влиятельной политической организации, выражавшей интересы рабочего класса. «Тангчылар» и «думачылар» защищали интересы крестьянства, но в целом выражали позиции национальной интеллигенции, молодого духовенства, мелкой и средней буржуазии, стремившихся к повышению своего социального статуса. В силу потери татарами наиболее плодородных земель, для национального крестьянства было традиционным стремление перехода к статусу более обеспеченных городских слоев и духовенства. В итоге, руководящая роль в татарском политическом движении в 1905—1907 гг. принадлежала светской интеллигенции и ее сторонникам из числа мударрисов и (или) улемов-модернизаторов, придерживавшихся в целом либеральных взглядов⁵⁷. Центрами общенациональной деятельности Всероссийские мусульманские съезды в Нижнем Новгороде. Сопровождения элиты в более узком составе проходят в Санкт-Петербурге. Учителя и шакирды под руководством движения «тангчылар» проводят свои мероприятия в Казани.

В этот период татары пережили размежевание реформаторского джадидского движения на два лагеря: либеральный и социалистический. И либералы, и социалисты были правоверными мусульманами. Концепция исламской уммы с ее идеями взаимопомощи, трудолюбия, тяги к образованию, осуждения роскоши привлекала всех татарских радикальных политиков от Г. Ибрагима до М. Султан-Галиева. Мусульманская конфессиональная самоидентификация в этот период была первичной по сравнению с тюрко-татарской национальной идентификацией, особенно среди сельского населения. Поэтому все татарские политические организации употребляли в названии термин «мусульманский»

⁵⁷ См.: Хабутдинов А. Ю. Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII–начале XX веков.–Казань, 2001.—С. 146—190.

и ставили вопрос о религиозной автономии. Татарская элита, кроме Уфимской губернии, почти не имела в своем составе дворян-землевладельцев. По российским законам мусульмане не могли преподавать немусульманам, те есть в средних школах и вузах, а также быть членами училищных советов. Цензовая земская система нигде не давала мусульманам большинства. Татарские чиновники тоже фактически отсутствовали. Таким образом, социальная база для либерального движения была численно крайне незначительна. Большинство буржуазии и духовенства составляли базу консерваторов, а шакирды, учителя, учащаяся молодежь светских школ, приказчики и часть мелкой и средней буржуазии – базу социалистов. Российская революция 1905–1907 гг., младотурецкая революция 1908 г., экономический бум 1909–1913 гг., национальная политика П. А. Столыпина и, наконец, Первая мировая война лишь расширили эту базу. На 96% сельский и на 99% трудящийся татарский народ по своей социальной структуре представлял собой идеальную базу для исламского консерватизма и аграрного социализма. Однако на рубеже XIX–XX веков именно либералы доминировали в общественно-политическом движении мусульман России. Для объяснения данного феномена вернемся к теории М. Гроха о создании нации этносами, не имеющими государственности⁵⁸. Фаза В национального движения начинается в период российской революции 1905–1907 гг. под руководством лидеров «Иттифака». Только либералы с их образовательным уровнем, литературой, прессой, школой и благотворительными обществами, с финансовой поддержкой со стороны буржуазии могли обеспечить прохождение стадий А и Б. Таким образом, политическое движение мусульман России, татар в частности, в 1904–1907 гг. находилось под контролем национальной либеральной элиты мусульманских центров России. Либералы попытались обеспечить и прохождение стадии В в 1905–1907 гг. и в 1917–1918 гг., так как основным условием для нее являлось наличие политической и экономической стабильности в России на протяжении 15–20 лет. В конце 1900-х гг. стабильность была нарушена в период Столыпинской реакции, в конце 1910-х гг. – большевистским режимом. В обоих случаях социалисты были вынуждены идти в фарватере политики либералов. Татарский социализм был во многом рожден несовершенством социальной структуры татарского общества, его отсталостью и отсутствием в России конституционного режима. Большинство татарского общества, не способное конкурировать с русскими, ориентировалось на консервацию татарской общины. Вместе с тем российские условия требовали знания русского языка и способности реагировать на трансформацию российских реалий.

Революция 1905–1907 гг. завершилась историческим поражением российских либералов. Они не смогли реально войти во власть. Уже II Государственная Дума имела радикальное и социалистическое большинство. Хотя среди мусульман в этой Думе большинство составляли члены умеренной мусульманской фракции, но имелось уже 6 депутатов от «мусульман хезмет таифэсе» 5 из них были татарами (из 16 мусульман Волго–Уральского региона в Думе).⁵⁹

⁵⁸ Hroch M. Social preconditions of national revival in Europe.—Cambridge, 1985. — pp. 23—25.

⁵⁹ Хабутдинова М. Мусульман хезмет таифэсе // Ислам на европейском Востоке. Энциклопедический словарь. — Казань, 2004. — С. 253.

В период революции 1905-1907 гг. в реформаторском общественном движении мусульман России сформировались две позиции по отношению к тактике проведения реформ: либеральная и социалистическая. Татарские либералы являлись сторонниками развития всей России, включая ее граждан-мусульман, по образцу европейских конституционных режимов. В период революции 1905–1907 гг. основной спектр интересов татарских либералов переместился от прогресса образования и создания печати к политической реформе, созданию конституционного государства и обеспечению равноправия мусульман, что ознаменовало переход доминанты общественного движения мусульман России от просветительского к политическому. Всероссийские мусульманские съезды показали, что основной символический и культурный капитал переходит в руки мударрисов и педколлективов джадидских медресе. Они планировали получить и экономический капитал, добившись финансирования национальной системы образования со стороны государства и органов местного самоуправления. В условиях роспуска I и II Гос. Дум светская интеллигенция не сумела закрепить за собой политический капитал и создать на основе «Иттифака» стабильную либеральную партию. Она сосредоточилась прежде всего на издании газет. Преобладание мусульман в Уфимской губернии и традиционный символический капитал дворянства определил роль мурз как основных представителей татарского общества в стенах Гос. Думы. Однако ключевые цели в деле оформления статуса нации российских мусульман на основе религиозной и национально-культурной автономии не были достигнуты, что предопределило начало фрагментизации общероссийской мусульманской элиты после поражения революции 1905-1907 гг.

Научное издание:
сборник научных статей

**Бигиевские чтения:
богословская мысль российских мусульман
XIX – начала XX вв.**

Под общей редакцией Д. В. Мухетдинова

Составитель *И. А. Зарипов*

Редактор *Н. Галкина*

Дизайн обложки *Р. Н. Симкин*

Оригинал-макет, компьютерная верстка *Р. Н. Симкин*

Подписано в печать 13 мая 2015 г.

Формат 60х90/16

Тираж 500 экз.

Издательский дом «Медина»
129090, Москва, Выползов пер., д. 7