

УДК 297.001.7"17/18"

**ТАТАРСКОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ РЕФОРМАТОРСТВО  
КОНЦА XVIII – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВВ.  
В КОНТЕКСТЕ ОБЩЕИСЛАМСКОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ**

*А.А. Гафаров*

**Аннотация**

Статья посвящена изучению процессов исламского раннереформаторского движения. Автор рассматривает взгляды Утыз-Имени и Курсави в координатах обновленческих традиций, проявившихся с XVI в. в мусульманском мире в форме еретических учений. Главным и общим утверждением реформаторов стало требование «открытия иджтихада» – права выносить самостоятельные суждения по принципиальным вопросам веры. Это требование объективно открывало перспективы дальнейшей адаптации ислама к меняющимся условиям жизни и широкой модернизации всего традиционного уклада.

---

Бурная интеграция исламского мира в общемировые процессы, начавшаяся на рубеже XVIII – XIX вв., привела к вовлечению мусульманских стран в структуру международных политических и экономических связей, прогрессу научного мировоззрения и светского образования, привнесению новых технологий, а также элементов европейской культуры. По мере трансформации и ломки средневековых исламских институтов проявлялись перспективы модернизации традиционного мусульманского уклада. Новые тенденции требовали переосмысления традиционных, прежде всего, религиозно-этических принципов. Модернизация стала естественной реакцией мусульманского общества на кризис традиционализма, многократно усиленный давлением колониальной системы.

\* \* \*

Российские мусульмане, несмотря на многовековую колониальную аккультурацию, к рубежу нового времени оставались органичной частью исламской цивилизации. Именно через призму данной принадлежности в качестве северного анклава исламского мира татарские учёные XIX – начала XX вв. (Ш. Марджани, Р. Фахретдин, Г. Ибрагим и др.) рассматривали судьбы татарского народа. Несмотря на сложившуюся традицию, в советский период произошло искусственное вычленение исследований по истории мусульманских народов России из общеисламского контента. В результате татароведение и востоковедение в значительной степени «разошлись», потеряв бывшие точки соприкосновения. Вероятно, только этим можно объяснить распространённые стереотипы

относительно приоритетов татарских религиозных реформаторов<sup>1</sup>. При этом не удивительно, что ведущий специалист по истории общественно-политической мысли восточных народов З.И. Левин в монографии «Развитие общественной мысли на Востоке» (1993), обращаясь к теме российского джадидизма, ссылается на Р. Пайпса<sup>2</sup>, по сложившейся традиции обходя стороной работы отечественных специалистов по истории тюрко-татарской общественной мысли (Р.И. Нафигова, Я.Г. Абдуллина, С.М. Михайловой, Д.М. Исхакова и др.). Справедливости ради следует отметить, что данный труд был одной из немногих попыток включить российский материал в общемусульманский контекст<sup>3</sup>. «Встречным шагом» стала работа Т.К. Ибрагима, Ф.М. Султанова, А.Н. Юзеева «Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте» (Казань, 2002). Однако заявленный контекст в значительной степени ограничен обзором классической арабо-мусульманской философии; теоретические предпосылки религиозной реформы, вызревавшие в мусульманском мире с XVI в., остались недостаточно освещёнными.

Сложный поиск терминологических дефиниций в целом отразил разные подходы к изучению процессов адаптации мусульманского общества к быстро меняющимся условиям жизни. Стремление к универсализации в понимании многообразного исторического процесса неизбежно побуждало к поиску если не тождественных, то, по крайней мере, аналогичных параллелей развития европейской и исламской цивилизаций. В результате весьма популярным в научной литературе 60–80-х гг. становится термин «исламская реформация» (Л.Р. Гордон-Полонская, З.И. Левин, М.В. Малюковский, М.Т. Степанянц и др.)<sup>4</sup>, который сегодня представляется искусственной экстраполяцией. Очевидно, что содержание «европейской реформации» далеко не идентично внешне похожим процессам, проходившим в мусульманском мире в XIX в. Обращение к внутренней логике развития исламской цивилизации привело к отказу от универсальных европоцентричных «привязок». Например, М.Т. Степанянц, ведущий российский философ-востоковед, в современных работах отошла от использования термина «исламская реформация»<sup>5</sup>, несмотря на активную защиту его в ранних работах. Также весьма примечательную эволюцию в этом отношении претерпели труды З.И. Левина от осторожной оговорки о том, что «не следует проводить параллель между религиозно-этическим движением мусульманской реформации и известным общественно-политическим движением XVI в. в Западной Европе»<sup>6</sup> (в начале 70-х), к «мусульманскому реформаторству», но «ре-

<sup>1</sup> См.: Мусульманский мир: Средние века, Новое время. – Казань, 1996; *Исхаков Д.* Феномен татарского джадидизма: Введение к социокультурному осмыслению. – Казань, 1997 и др.

<sup>2</sup> *Pipes R.* The Formation of the Soviet Union. – Cambridge, 1964. См.: Левин З.И. Развитие общественной мысли на Востоке. Колониальный период XIX – XX вв. – М., 1993. – С. 101.

<sup>3</sup> См. также: *Мартыненко А.В.* Бахаи и ахмадийат: новые религиозные сообщества в контексте модернизации ислама. – Ульяновск, 2005.

<sup>4</sup> *Гордон-Полонская Л.Р.* Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана. – М., 1963; *Левин З.И.* Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирии и Египте. – М., 1972; *Степанянц М.Т.* Философия и социология в Пакистане. (Очерки). – М., 1967; *Степанянц М.Т.* Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока (XIX – XX вв.). – М., 1974.; *Степанянц М.Т.* Мусульманские концепции в философии и политике XIX – XX вв. – М., 1982 и др.

<sup>5</sup> См.: *Степанянц М.Т.* Восточная философия. – М., 2001.

<sup>6</sup> *Левин З.И.* Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирии и Египте. – М., 1972. – С. 34.

формации индуизма» (в начале 90-х<sup>1</sup>), и, наконец, к отказу от термина восточная «реформация» (в конце 90-х гг.<sup>2</sup>).

В настоящее время наиболее употребляемые термины «модернизм»<sup>3</sup> и «реформаторство» представляются в научной литературе как тождественные<sup>4</sup>, что, на наш взгляд, не вполне корректно. Модернизм рассматривает более широкий круг вопросов, выходящих за грань религиозно-общественной тематики. При этом в семантическом плане модернизм определяет, прежде всего, цель (усовершенствование, соответствующее современным требованиям), реформаторство же обращает внимание на средства её достижения. В этом смысле модернизм можно рассматривать как содержательную составляющую реформаторства, в этом качестве противостоящую возрожденчеству. В противном случае сложно понять диалектику реформаторства в его едином для модернистов и возрожденцев лозунге – «Возвращение к первоосновам». Образно говоря, если лозунг первых можно сформулировать как «Вперёд с Кораном!», то лозунгом вторых стало «Назад, к Корану!».<sup>5</sup> (Соответственно, исходя из реформаторской первоосновы, З.И. Левин выделил два направления ревивализма<sup>6</sup>: «модернизаторский фундаментализм» и «охранительный фундаментализм»<sup>7</sup>, так же как в своё время М.Т. Степанянц разделила салафийа<sup>8</sup> на «возрожденцев-прогрессистов» и «возрожденцев-регрессистов»<sup>9</sup>.)

Нельзя согласиться также и с отождествлением «модернизма» и «европеизации», и с соответственным сужением процесса до движения лиц, получивших европейское образование, тесно связанных с западным образом жизни и не имеющих широкой поддержки<sup>10</sup>. «Модернизм», который значительно шире понятия «европеизация» (или «американизация»), сводится не только «к слепому подражанию», но к органичной переработке инноваций, включающих, в том числе, инокультурные заимствования.

Следует отметить, что в отечественной литературе советского периода сложилась достаточно жёсткая традиция употребления основных терминов. В отношении процессов стран мусульманского Востока – модернизм, реформация, (а позднее – реформаторство), в отношении аналогичных явлений в среде мусульманских народов России – реформаторство, джадидизм<sup>11</sup>. Можно предположить, что подобная дифференциация связана с идеологическими установками прошлого. Официальная доктрина в своём стремлении теоретически «свя-

<sup>1</sup> Левин З.И. Развитие общественной мысли на Востоке. Колониальный период XIX – XX вв. – М., 1993.

<sup>2</sup> Левин З.И. Рыцарь свободной мысли. – М., 1998.

<sup>3</sup> Хотя и этот термин в данном контексте, строго говоря, не безупречен. «Модернизм» традиционно понимается как направление в католицизме конца XIX – начала XX вв., стремившееся к обновлению католического вероучения, согласованию его с современным научным и философским мышлением.

<sup>4</sup> Ислам на европейском Востоке. – Указ. соч. – С. 280.

<sup>5</sup> Левин З.И. Развитие общественной мысли на Востоке... – С. 100.

<sup>6</sup> Ревивализм, или ревайализм (revivalism), – возрожденчество, фундаментализм в исламе.

<sup>7</sup> Левин З.И. Указ. соч. – С. 100.

<sup>8</sup> Салафийа – общее название движения, относящееся к возрожденческому течению в исламе.

<sup>9</sup> Степанянц М.Т. Мусульманские концепции... – С. 12.

<sup>10</sup> Степанянц М.Т. Ислам в философской и общественной мысли... – С. 14.

<sup>11</sup> А.В. Мартыненко совершенно справедливо рассматривает джадидизм в качестве тюркской разновидности мусульманского модернизма, сложившейся в России в конце XIX – начале XX вв. См.: Мартыненко А.В. – Указ. соч. – С. 10, 111.

зять» исторические судьбы народов страны всячески избегала исторических параллелей, выводящих за пределы обозначенного единства.

Если в работах по истории философии, всеобщей истории грани между модернизмом и реформаторством выглядят действительно зыбкими и неопределёнными, то собственно татароведение рассматривает реформаторство как религиозно-интеллектуальное, религиозно-общественное движение. Исходя из этого базового посыла выстроилась схема периодизации мусульманской модернизации в России: религиозное реформаторство, просветительство, джадизм, где последний, как правило, воспринимается в качестве развитой фазы предыдущих этапов и стадией перехода к политической модернизации. В данной схеме отразилась не столько последовательная смена этапов, сколько смена акцентов внутри сложного многообразного процесса. Каждый предыдущий этап, создавая условия для следующего, вместе с тем, не исчезает, продолжает развиваться и оказывать существенное влияние на общее движение; однако при этом по мере расширения общего движения удельная составляющая ранних этапов постепенно растворяется в более глобальных процессах.

Религиозное реформаторство, исторически предшествуя просветительству, вместе с тем пронизывает все последующие этапы модернизации вплоть до начала XX в. Такое положение связано, прежде всего, с особой ролью ислама в традиционном мусульманском обществе – универсальной системой, определяющей и контролирующей практически все стороны жизни мусульманской общины. Таким образом, любая инновация воспринималась через призму соответствия канонам ислама и нуждалась в санкции улемов<sup>1</sup>. Однако возможности интерпретации источников на предмет соответствия были существенно сужены, вследствие того что в XII в. «врата иджитхада<sup>2</sup> были закрыты». К этому периоду завершилось формирование основных религиозно-правовых школ (мазхабов), сложились принципы ислама как идеологии и теории общественного устройства. «Дальнейшая их разработка прекратилась, ... уточнялись отдельные второстепенные вопросы, переписывались и комментировались сочинения предшественников, богословский авторитет которых считался незыблемым<sup>3</sup>. Наступила эпоха таклида<sup>4</sup> – подражания и следования традиции. В результате даже самые независимые умы считали «непозволительным обсуждать или оспаривать начала шариата», утверждая, что «эти начала суть вещи божественные, находящиеся выше человеческого разума, а поэтому их следует признавать, хотя причины их неизвестны»<sup>5</sup>. Наиболее ярко догматический принцип прозвучал в утверждении, приписываемом основателю маликитского мазхаба

<sup>1</sup> Улемы (букв. «знающие, учёные») – собирательное название знатоков богословия, историко-религиозного предания и этико-правовых норм ислама, как теоретиков, так и практиков в области традиционных форм образования, судопроизводства на основе шариата и исполнения обрядов.

<sup>2</sup> Иджтихад – право мусульманского правоведа (факиха) выносить решение по важным вопросам религиозной и общественной жизни на основе Корана и сунны, руководствуясь иджмой (согласным мнением авторитетов общины) и методом кияс (суждением по аналогии). «Врата иджитхада были закрыты» в четырёх суннитских мазхабах, однако остались открытыми в шиитском.

<sup>3</sup> Ислам. Энциклопедический словарь. – М., 1991. – С. 92.

<sup>4</sup> «Таклид, – по определению А. Курсави, – это следование одного человека другому в его речах или поступках, будучи убеждённым в его правоте, без рассмотрения и обдумывания доказательств». См: *Курсави Абу-н-Наср*. Наставление людей на путь истины. – Казань, 2005. – С. 121.

<sup>5</sup> Ибн Рушд. Опровержение опровержения. Цит. по: *Степанянц М.Т.* Восточная философия... – С. 14.

Малику бен Анасу (713–795): «Вера является обязанностью, а вопрошение – ересью».

Однако, несмотря на запреты, позитивные традиции мировосприятия эпохи мусульманского ренессанса (рационалистические элементы калама (школы мутазилитов и ашаритов), научная методология фалсафы, гуманизм суфизма) продолжали жить. Книги (ал-Ашари, ал-Фараби, Ибн Сины, Ибн Рушда, ал-Газали, Ибн Араби, и др.), написанные в период расцвета «вольномыслия» и сохранившиеся в восточных библиотеках, тщательно изучались в медресе Египта, Турции, Ирана, Индии, Туркестана, Поволжья и Кавказа<sup>1</sup>. Они стали интеллектуальным фундаментом восприятия и генерации новых идей<sup>2</sup>.

Таким образом, ключевой проблемой раскрепощения общественно-политической мысли мусульманского общества стала проблема «открытия врат абсолютного иджитхада» (ал-иджитхад ал-мутлак), допуская вынесение самостоятельного суждения по поводу основных вопросов веры<sup>3</sup>. Истоки ревизии традиционализма следует искать в еретических течениях мусульманского сектанства XV – XVI вв., а также в концепциях суфизма, который на протяжении веков «выступал одной из разновидностей религиозного свободомыслия»<sup>4</sup>. Идеи прихода махди, провозвестника близкого конца света, последнего преемника пророка Мухаммада, прослеживаются с раннего периода становления ислама. И хотя махди в Коране не упоминается, идея мессии широко толкуется в хадисах. Идеология махдизма активно использовалась в политической борьбе вплоть до конца XIX в.<sup>5</sup>

Изначально махди воспринимался в образе правителя, призванного восстановить чистоту ислама и утвердить царство справедливости. Позднее примешиваются обновленческие мотивы. Наиболее ранние концепции религиозного обновления и адаптации к местным условиям проявились в Индии, где, несмотря на политическое господство, мусульмане составляли конфессиональное меньшинство. В XV в. Сайид Мухаммад, идеолог махдизма из Джайнпура, утверждал, что новый пророк даст новое толкование Корану. Более откровенно идея религиозной реформы прозвучала в воззрениях Абул Фазла, придворного историка «могольского» падишаха Акбара I (1556–1605). «Важнейшей отличительной чертой религиозно-философских взглядов Абул Фазла была навеянная махдизмом идея о необходимости нового толкования религиозных догматов в соответствии с меняющимися условиями жизни государств и народов»<sup>6</sup>. В государстве Великих Моголов была введена полная веротерпимость. Череда ре-

<sup>1</sup> Ислам на европейском Востоке... – С. 55.

<sup>2</sup> Например, на А. Курсави большое влияние оказали труды ал-Газали (1058–1111); на Ш. Марджани – сочинения Ибн Рушда (1126–1198), Ибн Халдуна (1332–1406); на К. Насыри – работы Ибн Сины (980–1037); на М. Абдо – труды и комментарии ад-Даввани (1427–1502) и т.д.

<sup>3</sup> Проблему иджитхада и таклида в разное время с разных позиций рассматривали ал-Газали, Ибн Рушд (1126–1198), ал-Бадави (ум. в 1286), Ибн Таймийа (ум. в 1328), Ибн Каййим ал-Джаузийи (ум. в 1351), Ибн Хуммам (1386–1457) и др. См.: *Курсави Абу-н-Наср*. Наставление людей на путь истины. – Казань, 2005. – С. 57.

<sup>4</sup> Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. – М., 1987. – С. 3.

<sup>5</sup> «Антихалиф» Абдаллах б. Аз-Зубайр (конец VII в.), Убайдаллах ал-Махди (основатель династии Фатимидов в Северной Африке (909–1171), Мухаммад б. Тумарт (основатель династии Альмохадов в Северной Африке и Испании (1130–1269), Мухаммад б. Ахмад в Судане (конец XIX в.) и др.

<sup>6</sup> *Гордон-Полонская Л.Р.* Указ соч. – С. 30, 34, 36.

лигиозных реформ завершилась принятием новой «божественной веры» – дин и илахи, в которой интегрировались черты основных религиозных культов Индии (сикхов, бхакти, последователей индуизма, парсов, джайнов, суннитов и шиитов). Впрочем, новая религия быстро сошла на нет после смерти могущественного правителя.

Кризис государственности средневекового мусульманского Востока, активизация европейской колониальной экспансии усилили движение к религиозной реформе, к модернизации традиционных религиозных институтов. В среде мусульманских интеллектуалов Хиджаза, Мавераннахра, Индии, Ирака и Персии растёт осознанное стремление к обновлению коренных положений мусульманской идеологии.

«Быть может, первым мусульманином, который почувствовал необходимость нового духовного содержания ислама, – писал будущий выдающийся мусульманский реформатор М. Икбал, – был Шах Валиулла из Дели»<sup>1</sup>. Ахмад Абд-ур-Рахим Шах Валиулла (1703–1762), преподаватель «мадраса-и рахимие», посвятил более 50 работ вопросам богословия и философии, в которых он обосновывал необходимость восстановления «чистоты» раннего ислама от ложных толкований и поздних извращений. Шах Валиулла призывал не отождествлять сущность религии и преходящие формы её выражения, зависящие от конкретных исторических условий. Содержание религии, с его точки зрения, должно раскрываться в понятиях, соответствующих духу времени. На практике основной вопрос сводился к определению степени буквального толкования Корана и сунны, то есть применимости традиционных предписаний к конкретной исторической ситуации. В работе «Икд ал-джид фи ахкам ал-иджитihad ва-т-таклид» (Ожерелье усердия в постановлениях иджитхада и таклида) Шах Валиулла высказался за право каждого образованного мусульманина на иджитihad, руководствуясь здравым смыслом. «Сам пророк отмечал, – писал реформатор, – что применение религиозных предписаний к различным конкретным условиям должно определяться здравым смыслом... с тем, чтобы в религии господствовала широта взглядов»<sup>2</sup>.

Труды Шах Валиуллы имели широкий резонанс и способствовали популяризации идей свободомыслия<sup>3</sup>. По мнению выдающегося мусульманского реформатора и просветителя Сайид Ахмад-хана (1817–1898), учение Шах Валиуллы было «протестантской интерпретацией ислама»<sup>4</sup>. Безусловно, важное влияние на развитие взглядов индийского учёного оказал хадж и трёхлетнее обучение в Мекке (1730–1733). Именно в этой достаточно узкой среде интеллектуалов общепризнанных религиозно-культурных, образовательных центров продолжалась дессидентская работа по подготовке теоретических основ буду-

<sup>1</sup> Гордон-Полонская Л.Р. Указ соч. – С. 49–50.

<sup>2</sup> Там же. – С. 49.

<sup>3</sup> Религиозно-философские, социальные идеи Шах Валиуллы получили развитие в сочинениях его сыновей, Шах Абдул Азиза, Шах Абдул Кадира (интерпретация «священной войны»), оказали огромное влияние на взгляды идеологов «нового времени» Хаджи Шариатуллы, Дуду Мийана (крестьянское движение фараизитов), Мухамада Исмагил Абдул Гани (движение «тарика-и мухммадия»), Сайид Ахмад-хана и других – вплоть до Мухаммада Икбала.

<sup>4</sup> Сайид Ахмад-хан пошёл дальше своего предшественника, заявив, что «не только законы шариата, но и все без исключения догматы ислама должны трактоваться в зависимости от конкретных социально-экономических условий». См.: Гордон-Полонская Л.Р. Указ соч. – С. 125–126.

щей религиозной реформы. Во второй половине XVIII в. в трудах йеменских учёных, Мухаммада ал-Муртада (ум. 1790), а впоследствии Мухаммада аш-Шавкани (ум. 1834), был также выдвинут лозунг «открытия врат иджтихада»<sup>1</sup>.

В 1788 г. в Бухару в поисках новых знаний приехал Абдрахим Утыз-Имени ал-Булгари (1754–1834), в будущем видный татарский поэт и религиозный реформатор. После Бухары он обучался и преподавал в медресе Акча, Туфи, Самарканда, Шахимардана, посетил Кабул, Герат, Балх; в 1799 г. вернулся в Бухару, а затем на родину. Утыз-Имени – автор более 90 произведений, из которых половина – сборники религиозно-философского содержания. «Рисала дигага» (Трактат о выделке кожи) раскрывает религиозно-реформаторскую суть его мировоззрения. Рассматривая внешне частный вопрос омовения шкур, выделанных христианами или язычниками, Утыз-Имени выдвигает идею иджтихада. «Следует детально изучить его (вопрос), – пишет он, – прежде передачи. Если его источник достаточно известен из Писания, сунны, и иджмы, то ни у кого не возникнет дискуссии (по его поводу). Если же его источник не известен, скорее он (вопрос) относится к области иджтихада»<sup>2</sup>. Отстаивая приоритет муджтахидов, учёный выступает против слепого следования таклиду. «Эта концепция в народе получила название маслак (учение) Утыз-Имени»<sup>3</sup>.

Теологические проблемы раннего религиозного реформаторства (о единстве и сущности бога и его атрибутах, об отношении к таклиду, открытию иджтихада и т.д.) нашли отражение также в работах известного татарского мыслителя и религиозного реформатора Абд ан-Насира ал-Курсави (1776–1812). Получив, как и Утыз-Имени, образование в Бухаре в начале XIX в., Курсави проявил себя активным участником меджлисов и блестящим полемистом. С самого начала как в Бухаре, так и в Казани татарский учёный и преподаватель «заработал» скандальную репутацию вольнодумца и еретика.

К критике спекулятивной теологии он обратился в работах: «Маджмуа» (Сборник), в комментариях к комментариям ат-Тафтазани, а также к сочинению ан-Насафи. Именно за критику калама Курсави во время вторичного посещения Бухары в 1808 г. был подвергнут преследованиям. Под угрозой смертной казни, официально провозглашённый еретиком, Курсави был вынужден отказаться от своих убеждений, а его книги были публично сожжены и запрещены. Мнимое покаяние не изменило ход мыслей ни Курсави, ни его единомышленников и многочисленных учеников (Нигматулла Эстерлебаши, Фазыл Кизлеви, Башир Казани, Нуман ал-Курсави (ас-Самани) и др.).

Свои реформаторские взгляды, известные как маслак Курсави, он изложил в сочинении «ал-Иршад ли-л-ибад» (Наставление людей на путь истины). «Признавая абсолютный авторитет сунны, он ратовал за полное возрождение всех норм раннего ислама, включая принцип иджтихада»<sup>4</sup>. «Знай, что обязанность каждого, – писал Курсави, – прилагать усилия в поиске правильности по мере своих сил; и кто способен на абсолютный иджтихад (иджтихад мутлак) –

<sup>1</sup> Ислам на европейском Востоке... – С. 112.

<sup>2</sup> Утыз-Имени А. Рисала дигага. – С. 11. Цит. по: *Ибрагим Т.К., Султанов Ф.М., Юзеев А.Н.* Указ. соч. – С. 100–101.

<sup>3</sup> *Ибрагим Т.К., Султанов Ф.М., Юзеев А.Н.* Указ. соч. – С. 103.

<sup>4</sup> *Курсави Абу-н-Наср.* Наставление людей на путь истины. – Казань, 2005. – С. 73.

надлежит ему иджтихад мутлак; и кто способен на иджтихад в рамках мазхаба (ижтихад фи-л-мазхаб) – надлежит ему иджтихад фи-л-мазхаб; а тот кто не способен на иджтихад в вероисповедании шариата – принуждается к таклиду, надлежит ему провести изыскание учёных, кто из них наиболее сведущ и благочестив, чтобы доверять его фатве и опираться на его высказывание»<sup>1</sup>. Таким образом, иджтихад, с точки зрения Курсави, является не только привилегией, но обязанностью каждого образованного мусульманина.

Как и его предшественники, возврат к первоистокам ислама Курсави видел в очищении религии от «скверных» беда (например, взимание платы за чтение Корана, совершение молений, зикров, необоснованные догматические суждения, претензии на абсолютное знание и т. д.). Вместе с тем, он выделяет «благие» новшества, которые «порой бывают похвальными, такие как строительство медресе и сочинение книг. Ведь содействие в распространении знаний и предохранение шариата от прерывания – коренная основа религии»<sup>2</sup>. Несмотря на многочисленные оговорки в отношении незыблемости религиозных основ, учения Утыз-Имени и Курсави прокладывали дорогу для реформ в сфере общественных отношений.

Наряду с вышеотмеченными тенденциями, важнейшим фактором сохранения традиций свободомыслия на мусульманском Востоке изначально являлся суфизм. Данный мистический социокультурный пласт, сориентированный на сугубо индивидуальное постижение божественного, обращался к формам выражения, позволяющим избежать жёсткого столкновения с традицией: от мнимого сумасшествия до метафор и аллегорий суфийской поэзии (Омар Хайам, Ибн ал-Фарид, Руми и др.). В поиске ответа на вопросы, «что есть бог и человек, возможно ли постижение бога, чем и как должен руководствоваться человек в своём жизненном поведении» и т. д., суфии «выступали противниками догмы, навязываемой богословской традицией, поборниками самостоятельного решения кардинальных для религиозного сознания проблем... Знание теологов, по мнению Руми, – знание законов Правителя (бога), суфии же стремятся к постижению сущности самого Правителя. Протестуя против навязывания столь несовершенного знания, поэт восклицает: «Будь трижды проклято слепое подражание (таклид)!»... Недаром мусульманские реформаторы XX в., в частности, М. Икбал, говорили о «раскрепощающей роли суфизма», рассматривая его как «форму свободомыслия и альянса с рационализмом»<sup>3</sup>.

Предположения о наличии эзотерической культуры духовно просветлённых, обладающих знаниями и способностями, недоступными для обыкновенных людей, создавали условия для формирования скрытой субкультуры, выделяющей себя из обычного социума. Данная отделимость, прежде всего, – результат иного восприятия мира, выходящего за рамки его стандартного «описания». Развитие подобного мировосприятия связано с определенным образом жизни адептов и особым обучением, предусматривающим не только (и не столько) передачу информации и развитие рационального мышления, но передачу барака (духовного импульса, благословения) от учителя к ученику, про-

<sup>1</sup> Курсави *Абу-н-Наср*. Наставление людей на путь истины... – С. 133.

<sup>2</sup> Там же. – С. 146.

<sup>3</sup> Степаняц *М.Т.* Философские аспекты суфизма... – С. 31.



буждение интуитивного (иррационального, сверхчувственного) канала «прямого» видения Истины.

«Суфийские мыслители не отрицали ценности рационального знания, но в то же время отмечали ограниченность его возможностей»<sup>1</sup>. Разницу восприятия характеризует пример из жизни Ибн Сины. «Утверждают, что после беседы Авицены с одним из выдающихся суфиев, Абу-Саид Мейхени, философ сказал: «То, что я знаю, он видит», а суфий прокомментировал ту же беседу так: «То, что я вижу, он знает»<sup>2</sup>. Трансперсональный опыт в ходе обучения сдвигал сознание ученика в сторону вербально непередаваемого переживания «единства бытия» (вахдат аль-вуджуд), слияния и растворения в божественном мире. (Пользуясь современным языком, цель суфия: познать себя как часть мира и мир как часть себя.)

В итоге – закономерное осознание условности конфессиональных отличий и восприятие ислама в качестве определённой культурной традиции на едином пути к богу. В ряде тарикатов шариат как обязательный закон воспринимался только для находящихся на начальной ступени совершенствования. «Приверженцы суфизма идеальным поведением считают поведение, не ограниченное рамками религиозной доктрины, а иногда даже их игнорирующее или отрицающее... Человек, обладающий «собственным факелом», то есть достигший совершенства», руководствуется «не предписанными нормами и стандартами, а самостоятельно избранной линией поведения»<sup>3</sup>. «Суфизм не только выступил против монопольного права мусульманских правоведов на толкование законов шариата, но и отрицал по существу необходимость такого толкования для «познания бога», наделяя «способностью «общения с богом» каждого человека независимо от его религиозной принадлежности и положения в обществе»<sup>4</sup>.

Таким образом, принадлежность к тасаввуфу (суфизму) в традиционном мусульманском обществе была практически неизбежной формой свободного духовно-интеллектуального поиска. Вполне естественно, что большинство подвижников раннереформаторского движения (не только вышеупомянутый Шах Валиулла, но и Утыз-Имени, Курсави и многие другие) были членами суфийских обществ (йасавийа, накшбандийа-муджадийа, накшбандийа-халидийа и др.). Если относительно Утыз-Имени нет сомнений, то в отношении Курсави А.Н. Юзеев высказывает мысль о том, что, несмотря на четырёхлетнее обучение у шейха Нийазкули ат-Туркмани, прохождение ступеней суфийского посвящения, получение иджазы (разрешение быть суфийским наставником), Курсави не смогли «обратить в число приверженцев суфизма»<sup>5</sup>. Однако на страницах «ал-Иршад ли-л-ибад» (в главе о тасаввуфе) Курсави выступает убеждённым «приверженцем суфизма», его защитником и популяризатором<sup>6</sup>. Отметив, что «на сегодняшний день получили распространение у людей нашего и предшествующих веков принадлежность к тасаввуфу, притязания на на-

<sup>1</sup> Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма... – С. 30.

<sup>2</sup> Там же. – С. 27.

<sup>3</sup> Там же. – С. 46, 41.

<sup>4</sup> Гордон-Полонская Л.Р. Указ. соч. – С. 27.

<sup>5</sup> Ибрагим Т.К., Султанов Ф.М., Юзеев А.Н. Указ. соч. – С. 104; Ислам на европейском Востоке... – С. 178.

<sup>6</sup> Курсави Абу-н-Наср. Указ. соч. – С. 170–179.

ставления (иршад) и принадлежность к наставничеству (истиршад)», Курсави высказывает озабоченность: «Однако они не ведают, в чём смысл тасаввуфа и цель его». И поэтому «усилилась потребность в разъяснении и наставлении относительно него»<sup>1</sup>. Вкратце излагая «основные моменты суфийской доктрины и практики...», учение о стоянках (макам) и состояниях (хал) суфийского пути», Курсави «ни разу не упоминает о пагубности какой-либо конкретной суфийской практики»<sup>2</sup>. Его кредо совершенно однозначно: «Источник проникновения знания в сердце – это только тасаввуф. И если факих не занимается тасаввуфом, не проникает знание в его сердце и не управляет им, то становится он нечестивцем, вопреки своему знанию»<sup>3</sup>.

Деятельность первых реформаторов подготовила почву для восприятия идей последующей модернизации ислама, его адаптации к новым историческим условиям. Вслед за ними пришло новое поколение интеллектуалов, развернувших, наряду с религиозно-реформаторской, широкую просветительскую и общественно-политическую деятельность. Так, рукописи Курсави оказали глубокое воздействие на становление мировоззрения Ш. Марджани (1818–1889) – будущего идеолога татарского модернизма. Впоследствии его религиозно-реформаторские идеи становятся широко известны «не только на родине, но и на мусульманском Востоке» (в Индии, Сирии, Тунисе и др.)<sup>4</sup>. Не исключена возможность влияния Марджани на реформаторские концепции М. Абдо (1849–1905)<sup>5</sup>, который наряду с Д. аль-Афгани (1839–1897) наиболее последовательно выразил в XIX в. идеи модернизации ислама. В каирский университет аль-Азхар, ставший под влиянием Абдо настоящим центром восточного модернизма, потянулись шакирды из России: М. Биги, З. Камали, Г. Расули и др. Некоторые из них непосредственно занимались у великого реформатора. «Мы фанатично верили в святость принципа свободы мнений, – писал Т. Хусейн (ученик аль-Азхара, выдающийся египетский писатель и просветитель), – в необходимость свободно судить о коранических текстах – принцип иджитхада, в необходимость обновления и культурного подъёма»<sup>6</sup>. Р. Фахретдин (1959–1936), реформатор, будущий муфтий и вице-президент Исламской конференции, наряду с тем, что непосредственно встречался с Афгани (в период пребывания его в Санкт-Петербурге) и считал себя его учеником, тщательно изучал творчество предшественников: Курсави, Марджани, Абдо и др.

Вполне очевидно, что многочисленные и многообразные связи «северного анклава» с «исламским материком» обеспечивали цивилизационную идентичность российских мусульман. Татарское религиозное реформаторство, таким образом, развивалось не изолированно, а в живой тесной взаимосвязи с прогрессивной мыслью мусульманского Востока, опираясь на достижения выдающихся мыслителей и делая свой вклад в процесс осознания места ислама в современном мире.

<sup>1</sup> Курсави *Абу-н-Наср*. Указ. соч. – С. 170.

<sup>2</sup> Там же. – С. 83.

<sup>3</sup> Там же. – С. 173.

<sup>4</sup> Очерки Марджани о восточных народах. – Казань, 2003. – С. 13.

<sup>5</sup> Там же. – С. 20.

<sup>6</sup> Левин З.И. Рыцарь свободной мысли... – С. 12.

---

**Summary**

*A.A. Gafarov.* Tatar religious reformation in late XVIII – first half of XIX centuries in the context of the common Islamic modernization.

This article is dedicated to research of the early period of Islamic reformation. The author bases on the cultural uniformity of Islamic civilization, considering ideas of Utyz-Imany and Kursavy in renewing tradition co-ordinates, what had been embodied in heretical doctrines since 16<sup>th</sup> in Muslim world. Mystical organization (sufism) became place of freedom in opinions, allowed to widen creative sources beyond the dogmatic ranges. The core idea of reformers was to give to same people the right to decide basic questions of religion by themselves. In fact, the doctrine opened new perspectives for further broad modernization of traditional system.

Поступила в редакцию  
12.09.06

---

**Гафаров Анвар Айратович** – кандидат исторических наук, доцент кафедры политической истории Казанского государственного университета.