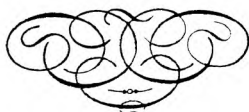


Т.К.ИБРАГИМ,
Ф.М.СУЛТАНОВ, А.Н.ЮЗЕЕВ



ТАТАРСКАЯ
религиозно-философская
МЫСЛЬ
в общемусульманском
контексте



КАЗАНЬ
ТАТАРСКОЕ КНИЖНОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
2002

УДК 1/14+2
ББК 86.2
И 15

Ибрагим Т.К., Султанов Ф.М., Юзеев А.Н.

И15 Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте.– Казань: Татар.кн. изд-во, 2002.– 239с.

Впервые в монографическом плане татарская религиозно-философская мысль рассматривается в эволюции с X по XX века в ближневосточном контексте. Книга, написанная докторами философских наук, предназначена всем тем, кто интересуется историей духовной культуры татарского народа.

*Светлой памяти
Учителя и коллеги
Владимира Федоровича
Пустарнакова посвящаем*

ПРЕДИСЛОВИЕ

В условиях демократизации всех сторон общественной жизни России, выразившейся в бурном росте национального самосознания многих народов, ее населяющих, и в частности татарского народа, стремящегося найти свое место в российском и общемировом сообществе наций, интерес к проблеме философского осмысления собственной религиозно-философской мысли является вполне закономерным. В контексте историко-философского анализа данной проблемы особую значимость приобретает сравнительное исследование проблем развития философии с ее различными направлениями религии и политики, ислама и государства на мусульманском Востоке. Обращение к религиозно-философским основам татарской духовной культуры, ее философии, преемственной связи с арабо-мусульманским Востоком и российским, европейским Западом позволяет определить историческое место татарского народа и его культуры в мировой цивилизации.

Философское наследие татарского народа имеет многовековую историю, берет начало с X–XII вв. – времени «расцвета» Булгарского государства. Хотя у татар нет общеизвестных философов, корифеев мирового масштаба, каждая историческая эпоха – средневековье, Новое и Новейшее время рождала своих талантливых философов, некоторые из которых были известны во всем тюркском и части мусульманского мира. Следует иметь в виду, что татарская философия, особенно Нового времени, выполняла цивилизаторскую миссию для многих тюркских народов России, но отставала в своем развитии как от русской философии, так и, соответственно, от западноевропейской философской мысли. Татарский народ, несмотря на очень трудные времена, наступившие после потери своей государственности, стремился сохранить свое духовное наследие, существовавшее и существующее большей частью в виде рукописных книг.

Введение учеными в последние годы в научный оборот множества новых произведений, хранившихся у образованной части татар, а также находки старинных рукописей в архивах нашей страны и ряда зарубежных стран дают возможность по-новому раскрыть закономерности и тенденции развития татарской философской мысли, ее роль и место в истории философии тюркских народов, выяснить общие и специфически национальные особенности татарской религиозно-философской мысли как составной части развития арабо-мусульманской философии, ставшей со временем компонентом еще одной общности – философии народов России.

В различные исторические времена существовали всевозможные барьеры, которые затрудняли историкам философии изучение, систематизацию духовного наследия татарского народа. Почему татарская философская мысль оказалась изучена лишь в незначительной степени?

Здесь сыграли свою роль несколько факторов. Средневековая татарская философия разрабатывала главным образом теологические вопросы и проблематику и была тесным образом связана со средневековой арабо-мусульманской философией, которую как оригинальную разновидность мировой философской мысли наука признала лишь в 60–90-е годы XX века.

После Октябрьской революции 1917 года, поднявшей на щит идеи атеизма, татарская религиозная философия была полностью отвергнута. Во имя воинствующей борьбы материализма и атеизма религиозно-философские сочинения татарских мыслителей были надолго погребены в архивах как идеологически чуждые советскому обществу, а большинство татарских ученых, не эмигрировавших после революции 1917 года, были репрессированы. Все усилия философов были направлены на проводимую, как правило, в духе экстремизма и сектантства пропаганду атеистического, материалистического мировоззрения и, соответственно, на доказательство реакционности, ненаучности произведений, связанных с религией. На протяжении многих десятилетий ученые искусственно «искали» в творчестве писателей и мыслителей атеистические мотивы, игнорируя исторически значимые философские идеи, выраженные в религиозной форме.

В результате оказалось, что до сих пор почти нет монографических историко-философских исследований, посвященных татарской философской мысли как средневековья, так и Нового времени. Увидели свет, да и то в самые последние годы, лишь отдельные монографии, посвященные той или иной проблеме, направлению татарской философской мысли.

Предлагаемое читателю исследование состоит из трех разделов. Первый раздел представляет собой сокращенный вариант книги Тауфика Ибрагима и Артура Сагадеева «Классическая арабо-мусульманская философия», вышедшей в издательстве «Прогресс» на английском языке еще в 1990 году. Второй раздел написан А.Н.Юзеевым. Третий – Ф.М.Султановым.

Авторы ставили своей целью объединить три вышеназванных раздела в единую монографию, которая, как они надеются, станет подспорьем для исследований по истории татарской религиозно-философской мысли.

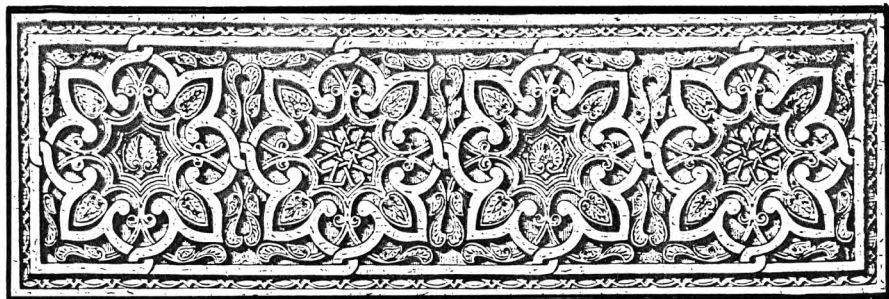




Раздел I

КЛАССИЧЕСКАЯ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ





Глава 1. КАЛАМ

Калам, или *илм ал-калам* (наука калама, от калам, букв. – речь, слово, рассуждение) исторически является первым крупным направлением классической арабо-мусульманской мысли. В творчестве мутакаллимов (учителей калама) была разработана спекулятивная теология ислама.

§ 1. Основные школы

Богословская проблематика калама сформировалась в VIII–IX вв. мутазилистами (араб. мутазила – обособившиеся, отделившиеся). Термин мутазилисты первоначально обозначал тех, кто занимал нейтральную позицию в первой внутримусульманской гражданской войне – в битве ал-Джамал в 656 г. и в битве при Сиффине в 657 г. Сами же мутазилисты связывают свое наименование с обособлением от кружка ал-Хасана ал-Басри (ум. 728 г.), крупнейшей фигуры в религиозной жизни г.Басры того времени, его учеников Васил б.Ата (ум. 748 г.) и Амр б.Убайда (ум. 761 г.) – основателей мутазилизма.

Идеологически связанные с просвещенными кругами средних слоев городского населения, мутазилисты выступали в качестве одной из оппозиционных Омейядам религиозно-политических партий. Симпатии к шиитам во многом обусловили их отрицательное отношение к Аббасидам. Они поддерживали шиитского претендента на халифатский престол – ан-Нафс аз-Закия и участвовали в восстании 762 г. против аббасидского халифа ал-Мансура. При Харуне ар-Рашиде (правил 789–802 гг.), особенно в годы возвышения бармакидских визирей, позже при Мамуне и двух его ближайших преемниках Мутасиме и Васике (правили 813–847 гг.), мутазилисты пользовались наибольшим влиянием. Некоторые из них занимали государственные ответственные посты. Их активность, как и других рационалистов-мыслителей, поощрялась государством. Общий для мутазилистов и джахмитов тезис о сотворенности Корана в течение некоторого времени рассматривался в качестве критерия лояльности теологов к существующему режиму. Однако при Мутаваккиле (правил 847–861 гг.) мутазилисты уже подвергались гоне-

ниям и их идеологические позиции в государстве, особенно в столице, были заметно подорваны, хотя они сохраняли определенное влияние за пределами Ирака. Мутазилиты снова появились на политической арене в правление Бувайхидов (945–1055 г.), при которых процветала мутазилитская школа Абдалджаббара (ум. 1024/5 г.). Их идеи нашли отражение во взглядах зайдитов и в меньшей степени шиитов и имамитов. В XII–XIII вв. мутазилизм расцветал в Хорезме, однако его влияние в азиатских кружках Ирана и других восточных регионах мусульманского мира фактически исчезло в связи с монгольским завоеванием.

На протяжении всей истории мутазилизма существовало множество соперничающих групп, которые ассоциировались с именами определенных мыслителей. В IX–X вв. главными мутазилитскими школами были школы Басры и Багдада. В дополнение к основателям мутазилизма (ал-Хасан ал-Басри, которого мутазилиты считают одним из своих учителей) известными представителями первой школы были Муаммар б. Аббад, ал-Аллаф (ум. ок. 840 г.), ан-Наззам (ум. 835/6 г.), ал-Джахиз (ум. 868 г.), Абу Али ал-Джуббаи (ум. 915 г.) и его сын Абу Хашим (ум. 933 г.). Ближе к басритам стояли Абдалджаббар и его последователи. К основанной Бишром б. ал-Мутамиром (ум. 825 г.) багдадской школе, отличавшейся своими в целом проалидскими симпатиями и меньшим элитаризмом, принадлежали Сумама б. ал-Ашрас (ум. ок. 828 г.), ал-Мурдар (ум. 840 г.), Ахмад б. Аби Дуад (ум. 854 г.), ал-Хайят и ал-Каби (ум. ок. 929–931 гг.).

Общими для мутазилитов критериями идентификации считались следующие их пять основоположений (усул):

1. *Справедливость* (адл): божественная справедливость предполагает свободу человека в своих действиях, способность Бога творить только наилучшее (ал-аслах).

2. *Единобожие* (таухид): последовательный монотеизм отрицает не только политеизм и антропоморфизм, но также реальность и извечность божественных атрибутов как некоторых сущностей или ипостасей, отличных от божественной сущности. Мутазилиты различали сущностные атрибуты – знание, могущество, жизнь, которые считались тождественными с божественной сущностью и в этом смысле извечными, и атрибуты действия, куда включали волю, слух, речь, которые рассматривались как сотворенные, возникающие во времени, изменчивые, поэтому отличные от божественной сущности. Отсюда следует тезис о сотворенности Корана как слова божьего.

3. *Обещание и угроза* (ал-вад ва-л-ваид): Бог обязан осуществить свое обещание и угрозу, если он обещал покорным рай и угрожал непокорным адом, поэтому ни ходатайство (шафаа) пророка, ни даже милосердие Всевышнего не в состоянии изменить характер воздаяния за совершенные человеком деяния.

4. *Промежуточное состояние* (ал-манзила байна-л-манзилатайн): мусульманин, совершивший тяжкий грех (кабира), выходит из числа верующих (в противоположность мнению мурджиитов-либералов,

которые квалифицировали его тем не менее как верующего), но не становится неверующим (как об этом учили хариджиты-ригористы), находясь в промежуточном состоянии между ними. Васил б.Ата называл такого мусульманина грешником (фасик), в то время как ал-Хасан ал-Басри квалифицировал его как маловеера (мунафик). Это разногласие и служило, согласно мутазилитской традиции, причиной отхода первых мутазилитов от кружка своего учителя. Грешник, по мнению мутазилитов, сохраняет все свои права как член мусульманской общины (безопасность жизни и имущества, право наследовать от другого мусульманина и т.п.), но тем не менее он не может быть халифом или имамом. В потусторонней же жизни грешник, если до смерти он не успел покаяться, обречен на вечные адские муки вместе с неверующими, но наказание его будет несколько мягче, чем у последних. Положение о промежуточном состоянии иногда обозначается словосочетанием наименования и суждения (ал-асма ва-л-ахам), поскольку касается наименования нечестивого (как верующий или неверующий, или грешник) и квалификации его с точки зрения его статуса в посюсторонней и потусторонней жизни.

5. *Повеление благого и запрещение дурного* (ал-амр би-л-маруф ва-н-нахи ан ал-мункар): это положение, общее для мутазилитов, хариджитов и шиитов, обязывает мусульманина всеми средствами (не исключая насильственные – мечом) способствовать торжеству добра и бороться с господством зла, что мутазилиты связывали обычно с политическими вопросами. Под этим девизом мутазилиты участвовали, в частности, в восстании 762 г.

С первым из пяти основоположений связано наименование мутазилитов адлийун, адлия (справедливые), ахл ал-адл (поборники справедливости). В другом, более распространенном их наименовании – ахл ал-адл ва-т-таухид (поборники справедливости и единобожия) – отражаются первые два принципа. Учение мутазилитов о свободе человеческой воли дало основание их противникам причислять их к кадаритам (от араб. кадар – судьба, предопределение), хотя сами мутазилиты отрекались от этого названия, имевшего негативную коннотацию в свете хадиса: «Кадариты – маги этой (мусульманской.– Т.И.) общины»: дуализм, признание двух творцов, усматривался в провозглашении мутализитами человека творцом своих действий, что аргументируется, среди прочего, невозможностью для Бога быть творцом зла. Мутазилиты считали, что эпитет кадариты больше подходит для их оппонентов – фаталистов, которые учат о кадаре, предопределении. Этих оппонентов они называли джабритами (араб. джабрия, муджбира, от джабр – принуждение), поскольку они считают Бога единственным подлинным действователем, творцом, откуда следует, что человек принужден к своим действиям, а не осуществляет их свободно. В дальнейшем термин «джабриты» употребляется для обозначения фаталистов-детерминистов, в противоположность волюнтаристам-кадаритам.

После X в. в качестве ведущей школы калама утвердился ашаризм (араб. ашаира, ашарийа), основанный выходцем из мутазилитской среды Абу-л-Хасаном ал-Ашари (ум.935 г.). Свою богословскую систему ал-Ашари и его последователи – ал-Бакиллани (ум.1013 г.) и ал-Джувайни (ум.1085 г.) представляли как «срединный путь» между позицией мутазилитов и доктриной традиционалистов.

В вопросе о божественных атрибутах ашариты признавали наличие у Бога таких сущностных атрибутов, как знание, могущество, жизнь, воля, речь, зрение, слух. Эти атрибуты они считали извечными, не отличными от божественной сущности и не тождественными ей. За атрибутами действия же (творящий, питающий, оживляющий, умиротворяющий и т.п.) ашариты, вслед за мутазилитами, отрицали извечность, рассматривая их как возникающие во времени.

Не принимая ни «реалистическую» позицию атрибутистов (сифатийа, от сифа – атрибут), представлявших большинство богословов и утверждавших реальное существование атрибутов в качестве вещей, отличных от божественной сущности, ни «номиналистический» подход мутазилитов-антиатрибутистов (муаттила, от татил – лишение), склонных объявлять атрибуты простыми именами, обозначающими божественную сущность, некоторые ашариты (ал-Бакиллани, ал-Джувайни) развивали своего рода концептуалистский взгляд. Вместо традиционного термина «атрибут» они (как до них и мутазилит Абу Хашим ал-Джуббаи) использовали термин «модусы» (хал, мн.ч.– ахвал). Модусы они характеризовали как «и не существующие, и не несуществующие». Эта формула имела то достоинство, что не противоречила логическому закону исключенного третьего, ибо в первой ее части речь идет о существовании вне ума, а во второй – о вербальном существовании, что подразумевает третий вид существования – существование в уме.

С признанием извечности атрибута речи связано ашаритское учение об извечности Корана. В рамках этого учения ашариты различали чувственную, словесно выраженную речь (калам хисси, калам лафзи) и речь внутреннюю, про себя (калам нафси). Признавая извечность Корана в отношении смысла, они вместе с тем учили о его сотворенности в отношении словесного выражения, оформления. Более того, некоторые ашариты, в частности ал-Джувайни, полагали, что в этом, втором отношении Коран не только возник во времени, но и не обязательно является божественным, – Бог передал архангелу Гавриилу только смысл Откровения, который он, в свою очередь, передал пророку, откуда следует, что словесное оформление Корана может принадлежать самому Мухаммаду.

Подобно мутазилитам, ашариты отрицали антропоморфные представления о Боге. Но если мутазилиты отвергали мнение антропоморфистов (мушаббиха, букв. уподобляющие) о возможности лицезрения Бога, базирующееся на кораническом стихе, – «лица в

тот день [воскресения] сияющие, на Господа их взирающие» (75:22–23), то ашариты признавали такую возможность. Вместе с тем ашариты подчеркивали, что речь идет не о чувственном видении, а о своего рода знании.

Ашариты не разделяли учение мутазилитов о человеке как о творце своих действий. Эпитет «творец», считают они, применим только в отношении Бога. Решая проблему моральной ответственности, ал-Ашари и его исследователи выдвигают концепцию касб (совершение или приобретение), согласно которой действия творятся Богом, а совершаются, приобретаются человеком.

С XIII в. начинается новый этап в истории калама – сближение с фаласифа, прежде всего с перипатетической школой Ибн Сины. Это сближение было подготовлено со стороны первых – творчеством аш-Шахрастани (ум.1153 г.) и Фахраддина ар-Рази (ум.1210 г.), а со стороны вторых – Насираддина ат-Туси (ум.1074 г.). Новый этап в развитии калама, получивший название «калам поздних» или «поздний калам» (калам ал-мутааххирын), представлен трудами ал-Байдави (ум.1286 г.), ал-Иджи (ум.1355 г.) и ат-Тафтазани (ум.1390 г.).

Наряду с ашаризмом, нашедшим сторонников преимущественно среди представителей шафиитского толка мусульманского права – фикха, существовала школа матуридитов – последователей Абу Мансура ал-Матуриди (ум.944 г.), чья доктрина распространялась прежде всего среди ханафитов.

Если ашариты разрабатывали свое учение как среднее между мутазилизмом и традиционализмом, то матуридиты занимали среднюю позицию между ашаритами и мутазилитами. В ашаритском духе они ушли от реальности и извечности сущностных атрибутов, извечности Корана в отношении его смысла и становления во времени в отношении словесного выражения этого смысла.

Однако, в отличие и от ашаритов и от мутазилитов, матуридиты признают извечность также атрибутов действий, присоединяя к семи сущностным атрибутам, выделенным ашаритами, восьмой – творение (таквин). Подобно ашаритам матуридиты говорили о людских деяниях как сотворенных Богом и приобретенных человеком, но вслед за мутазилитами они оставляли за человеком свободу выбора.

В тесной связи с теологическими темами мутакаллимы разрабатывали вопросы онтологического и натурфилософского характера. Природный мир они осмысливали в категориях субстанции (джаухар) и акциденции (арад), обозначающих, соответственно, тело (или атом) и его количественно-качественные свойства. Некоторые мутазилиты развивали учение о постоянном обновлении акциденции, которое стало доминирующим на ашаритском этапе развития калама. Из становления (худус) акциденций во времени мутакаллимы выводили становление всех тел в мире (тело неотделимо от акциденции, а неотделимое от становящегося само есть нечто становя-

шееся), а из становления мира – существование «становителя» (мухдис), Бога.

В мутазилитском, а потом ашаритском каламе нашла свое продолжение античная атомистическая традиция, почти забытая на христианском Западе. Мутакаллимы развивали финитистские концепции материи, движения, пространства и времени, во многом способствовавшие возрождению и развитию атомистики в Европе.

§ 2. Рационалистическая ориентация

Одним из центральных пунктов мировоззренческой конфронтации в культуре классического ислама стал вопрос о соотношении веры и разума, религии (или теологии) и философии. Для учителей калама этот вопрос ставился как вопрос о соотношении разума (акл) и традиции, или предания (накл, сама), под которым подразумевались прежде всего Коран, сунна (свод хадисов, преданий о высказываниях Мухаммада и его поступках) и мнение религиозных авторитетов. Мутакаллимы утверждали приоритет разума над традицией, отрицали таклид (букв. имитация – неререфлексируемое следование религиозным и другим авторитетам), настаивали на сомнении как предварительном этапе при принятии любых взглядов и учений.

Рационализм, антиавторитаризм и критицизм калама были враждебно встречены фидеистами. Представителями радикального крыла традиционалистско-фидеистического лагеря были «люди предания» (асхаб ал-хадис) – поборники абсолютной опоры на авторитет Корана и сунны (в противоположность асхаб ар-рай – поборников рационалистического исследования религиозно-правовых вопросов). К традиционалистам позже примыкали представители двух школ (мазхаб) мусульманского права – ханбалиты (последователи Ибн Ханбала, ум.855 г.) и захириты («буквалисты», сторонники Дауда ал-Исфахани, ум.883 г.).

Враждебное отношение к каламу нашло свое воплощение в крылатых изречениях, приводимых от имени крупнейших религиозных авторитетов, в том числе основателей различных школ фикха: «Учителя калама – вероотступники (занадика)» (Ибн Ханбал); «Я считаю, что людей калама надо бичевать, а затем водить по всем племенам и родам, провозглашая при этом: «Вот чего заслуживает тот, кто, отступив от Корана и сунны, занимается каламом» (аш-Шаффи); «Занятия каламом в области религии я ненавижу» (Малик б.Анас); «Кто ищет знания с помощью калама, тот впадает в вероотступничество (зандака)» (Абу Йусуф) и т.п.¹ Мутакаллимы вынуждены были отвечать на подобные обвинения, отстаивать право

¹ Ибн ал-Джаузи. Талбис Иблис.– Бейрут, 1368 г.х.– С.82–83; G.Makdisi. Ibn Qudama's Censure of Speculative Theology.– London, 1962.– С.12, 43.

разума рассматривать любые мировоззренческие и теологические вопросы.

Одна из первых попыток защитить рационалистический дух калама от атак ханбалитов и других традиционалистов была предпринята ал-Ашари в трактате «Одобрение занятия каламом» («Истихсан ал-хауд фи илм ал-калам»). В нем глава ашаритской школы раскрывает несостоятельность позиции «неких людей, сделавших невежество своим капиталом, находили тягостным умозрение и обсуждение (вопросов.– Т.И.) религии. Стремясь облегчить свою ношу и склоняясь к конформизму (таклиду), они порицают того, кто исследует основоположения религии, и причисляют его к заблудшим. Они утверждают, что рассуждение (калам) о движении и покое, теле и акциденции, цветах и состояниях (акван), частице, скачке (в движении тела.– Т.И.), а также об атрибутах Творца «Всемогущ Он и Велик» является новшеством (бида) и заблуждением (далала)»². Ал-Ашари сначала излагает основные возражения таких оппонентов-антирационалистов, а затем переходит к их разбору и опровержению.

Суть этих возражений заключается в следующем. Пророк Мухаммад дал исчерпывающие разъяснения по всем вопросам, которые касаются религии, а тем, подобных указанным выше, он не затрагивал, поэтому следует их квалифицировать как вещи, не нужные для религии, и занятие ими – как новшество (бида) и заблуждение. Более того, сподвижники (сахаб) пророка такими темами не занимались, поэтому люди должны следовать их примеру, ибо если бы такое занятие могло бы принести религии какую-либо пользу, то сподвижники не пренебрегали бы им.

Свое опровержение ал-Ашари ведет по трем направлениям. Прежде всего в типичной полемико-диалектической манере он берет за нейтрализацию аргумента противника. Упрек в адрес мутакаллимов, отмечает ал-Ашари, можно было бы переадресовать его авторам – ведь пророк тоже не говорил: «Того, кто занимается подобными темами, следует считать заблудшим инноватором!» По логике оппонентов выходит, что сами они являются заблуждающимися инноваторами, поскольку рассуждают о вещах, о которых пророк ничего не говорил.

Далее ал-Ашари показывает, что проблематика, которой занимаются мутакаллимы, была хорошо известна пророку и его сподвижникам – она присутствует в Коране и в сунне, хотя только в общей форме, а не в деталях. Так, вопросы движения и покоя в их связи с единобожием затрагиваются в том месте Корана, где повествуется о пророке Ибрахиме, который, наблюдая за движением светил, их появлением и исчезновением, осознал, что они не

² Ал-Ашари. Истихсан ал-хауд фи илм ал-калам//McCarthy R.G. The Theology of al-Ashari.– Бейрут, 1953.– С.120.

могут быть богами, ибо Бог не перемещается в пространстве (6:75–79). Точно так же проблема делимости тел затрагивается в кораническом стихе «и всякую вещь Мы сочли в ясном оригинале» (36:12), а счет применяется только к конечному, т.е. деление тела не может продолжаться до бесконечности, что свидетельствует о существовании неделимой частицы – атома. Из Корана и сунны ал-Ашари приводит множество других примеров, в которых он выявляет не только темы, сходные с проблематикой калама, но и определенные черты полемики-диалектической техники, применяемой мутакаллимами.

Наконец, ал-Ашари указывает на ряд фактов, свидетельствующих, что сподвижники, а после них и крупнейшие религиозные авторитеты обсуждали различные религиозно-правовые вопросы, которые не были известны во времена пророка. И эти вопросы представляют не меньшую инновацию, чем те, которые обсуждают мутакаллимы. К инновации следовало бы отнести и позицию самого Ибн Ханбалы: и когда он воздержался от позитивного ответа на вопрос о сотворенности Корана, и когда обвинял в неверии сторонников учения о его сотворенности, – ведь пророк не сказал: «Если поднимется такой вопрос, то воздержитесь от ответа», и не сказал: «Считайте заблудившимися и инноваторами тех, кто утверждает сотворенность Корана!»

В трактате «Одобрение занятия каламом» нашла отражение характерная для учителей калама установка – в борьбе за легитимизацию своей науки, теоретического размышления вообще они превращали теологию в его служанку. В сакральных текстах они ищут доводы, которые можно привести в защиту рационального исследования, умозрения (назар). Мутакаллимы идут еще дальше, объявляя умозрение не только правом каждого мусульманина, но и его обязанностью. И в том же духе они стремятся использовать теологию в своих целях. Религия, говорят они, невозможна без знания о Боге, существование же Бога не является чем-то данным или очевидным, о нем можно удостовериться только с помощью умозрения. Отсюда следует, что умозрение является всеобщей обязанностью. Ашарит ал-Джувайни аргументирует это так: «Если кто-нибудь спросит: «А как вы можете исходя из религии доказать обязательность умозрения?» – мы ответим: «Доказательством тому служит всеобщее согласие (иджма) мусульман в том, что познание Бога обязательно... А раз установлено это всеобщее согласие и разумом установлено, что получение приобретенных знаний зависит от правильного умозрения, то из абсолютной необходимости чего-либо следует необходимость того, без чего оно не достигается»³.

³ Ал-Джувайни. Аш-шамил фи усул ад-дин. – Т.1. – Каир, 1960/61. – С.30–31.

Развивая установки автора «Одобрения занятия каламом», ашариты принялись за «обезвреживание» антикаламских высказываний религиозных авторитетов. Они стали доказывать, что «праведные предшественники» (салаф) и имамы, выступая против калама, имели в виду не калам вообще, а определенные разновидности его: калам мутазилитов, калам религиозных фанатиков, калам, культивируемый ради «честолюбия и мирских благ», и т.п. На какие ухищрения им приходилось при этом идти, можно судить по их попытке нейтрализовать следующее изречение шафиита Ибн Сурайджа: «Я не встречал ни одного, кто, занимаясь фикхом и каламом, преуспел в своих занятиях: и фикх ему не дается, и в каламе он не может разобраться». Пользуясь отсутствием пунктуации в арабском языке того времени, мутакаллимы-ашариты отредактировали изречение так: «Я не встречал ни одного, кто, занимаясь фикхом и каламом, преуспел бы в своих занятиях и кому и фикх не давался бы, и в каламе не удалось бы разобраться»⁴.

Другим важным направлением деятельности мутакаллимов, особенно ашаритов, по узаконению своего статуса было приписывание занятия каламом общепризнанным религиозным авторитетам. Пользуясь относительной неопределенностью терминов «калам» и «мутакаллим», к мутакаллинам они фактически могли причислить любого богослова, высказывавшего свое мнение по тем или иным догматическим вопросам. В результате среди мутакаллимов оказались даже богословы, резко отрицательно относившиеся к каламу, в том числе аш-Шафии, ханбалит Ибн Акил (ум.1119 г.) и др.⁵.

В борьбе с фидеистами-традиционалистами мутакаллимы не только брали на вооружение стихи Корана, призывающие к размышлению, но и приводили ряд хадисов в похвалу разума (аутентичность которых, однако, оспаривали догматики из числа хадисоведов). Появились целые сборники таких хадисов. Согласно одному из них, первое, что сотворил Бог, – разум: «И он сказал ему: «Повернись ко мне лицом!» – и тот повернулся. Затем он сказал ему: «Повернись ко мне спиной!» – и тот повернулся, – и сказал он: «Клянусь величиим своим, не создавал Я ничего, что было ближе для Меня, чем ты. Тобой Я изымаю, тобой Я одаряю, тобой Я награждаю и наказываю». Этот хадис, с помощью которого мутазилиты подкрепляли свой тезис о приоритете разума, вошел в историю арабо-мусульманской мысли под названием хадис ал-акл – хадис о разуме (в спекулятивном суфизме разум в данном хадисе будет интерпретироваться в онтологическом смысле – в качестве первой эпифании Единого – Бога).

В те времена имели хождение хадисы, в которых утверждалось, что превосходство в отношении интеллекта ценится Богом больше,

⁴ Ас-Субки. Табакаат аш-шафиийа ал-кубра.– Т.2.– Каир, 1906.– С.89.

⁵ Там же.– С.258.

чем превосходство в отношении религии. «Человек, – гласил один из хадисов, – может принадлежать к людям, преуспевшим в соблюдении поста, в совершении молитв и паломничества, в борьбе за веру (джихад), но в День Воскрешения ему воздастся только по разуму его».

Мутазилиды учредили настоящий культ разума. Разуму посвящен хвалебный гимн основателя багдадской школы мутазилизма Бишра б.ал-Мутамира:

Как великолепен разум – руководитель
И товарищ в счастье и несчастье,
Судия, решающий относительно отсутствующего
Точно о вещах, имеющихся налицо!
Как могуществен Он,
Различитель добра и зла.
И именно его Бог выделил
Полнейшей святостью и чистотой⁶.

Утверждая безусловное превосходство разума, мутазилиды ставили его на вершину иерархии источников аргументации – выше не только сунны, но и Корана. В обоснование такого высокого статуса разума они приводили следующее рассуждение: прежде чем сослаться на сунну пророка или на Коран, необходимо доказать, что есть Бог, который ниспослал пророка и откровение, а доказать это возможно только разумом. В результате мутазилиды располагали источниками аргументации по нисходящей линии в следующем порядке: разум – Коран – сунна – консенсус (иджма)⁷.

Таков же статус разума в учении ашаритов. Правда, свой рационализм они обычно выражали в менее демонстративной форме. Так, перечисляя авторитетные источники аргументации, некоторые ашариты порой могли не ставить разум выше Корана. В действительности же их позиция аналогична мутазилитской. И те и другие считали традицию (включая Коран и сунну) подсудной разуму⁸. Мутакаллимы настаивали на необходимости отдавать первенство тому, что обретено разумом, перед тем, что получено через религиозную традицию (такдим ал-акли ала-н-накли).

Этот приоритет утверждается, в частности, в рамках учения об аллегорическом толковании Корана. Как подчеркивают мутакаллимы, когда доводы разума (аклийат) приходят в противоречие с религиозными текстами (самийат), последние необходимо подвергать аллегорическому толкованию, приводить их в соответствие с императивами разума. По мнению ал-Ашари, «тот, кто приступает к умозрению, должен начинать с изучения доводов

⁶ Ал-Джахиз. Китаб ал-хайаван.– Т.6.– Каир,– С.292.

⁷ Абдалджаббар. Шарх ал-усул ал-хамса.– Каир, 1965.– С.88.

⁸ Ибн Фурак. Муджаррад макалят аш-шайх Абилхасан ал-Ашари.– Бейрут, 1987.– С.315; Ал-Бакиллани. Ат-тамхид.– Каир, 1947.– С.39; Ал-Маварди. Адаб ал-кади.– Т.1.– Багдад, 1971.– С.274–275.

разума, ибо они – основа, а доводы религиозной традиции – производное; основа же первична, тогда как производное вторично, поэтому нужно усваивать первое прежде второго. Усвоив то, что диктует разум, он сопоставляет полученное с традицией. Если он увидит в буквальном смысле (захир) традиции нечто, свидетельствующее о ее соответствии тому (что получено разумом. – *Т.И.*), то это и есть искомое, а если нет, он должен знать, что по своему внутреннему смыслу (батын) традиция соответствует тому, что получено разумом»⁹. Этот внутренний смысл и раскрывается символическо-аллегорическим толкованием. В любом конфликте между разумом и религиозным преданием спор должен решаться в пользу разума.

Обосновывая право на символическо-аллегорическое толкование сакральных текстов, мутакаллимы обращали в свою пользу даже те слова Корана, которые прямо запрещают такое толкование. В Коране говорится: «Он тот, кто ниспослал тебе Писание; в нем есть стихи однозначные, которые суть мать Книги; а другие – двусмысленные. Те же, которые помышляют уводить от истины, следуют за тем, что в нем двусмысленные, помогаясь смятению и помогаясь толкования его. Его толкование знает только Бог. И твердые в знаниях говорят: «Мы уверовали в него; все – от нашего Господа» (3:7). Пользуясь фактом отсутствия пунктуации в те времена, учителя калама отредактировали последнюю фразу так: «Его толкование знает только Бог и твердые в знаниях»¹⁰. Естественно, что к «твердым в знаниях» мутакаллимы прежде всего относили самих себя.

При решении теолого-философских вопросов мутакаллимы считали недопустимым ссылку на Коран (а тем более на сунну и мнение религиозных авторитетов) в качестве решающего аргумента. Аргументы от традиции могут иметь для них только второстепенное, вспомогательное значение. Их отношение к религиозной традиции выражается в следующей формуле: «Доказательства от традиции не дают достоверного знания»¹¹. Эти доказательства не имеют аподиктической силы, не поднимаются выше «мнения» вероятностного знания. Познание, источником которого служит только традиция, не может быть надежным, ибо оно зависит от множества факторов. Установление достоверности традиции зависит, например, от толкования текстов, от интерпретации их содержания через расшифровку используемых в них тропов, метафор и т.п. Истинам традиции можно придавать абсолютное значение только в вопросах религиозно-законодательной практики.

⁹ Ибн Фурак. Указ.соч.– С.319–320.

¹⁰ Абдалджаббар.Указ. соч.– С.603.

¹¹ Ал-Джурджани. Шарх ал-мавакиф.– Т.1.– Стамбул, 1894.– С.209; Ат-Тафтазани. Шарх ал-Макасид.– Т.1.– Стамбул, 1888.– С.53.

В этом контексте мутакаллимы развивают своего рода концепцию *двойственной истины*, призывая к четкому разграничению двух областей – разумно-теоретической (аклият) и религиозно-практической (шариат). Эти области различаются между собой не только по предмету, но и по методам познания. Согласно ал-Ашари, «вопросы религиозно-законодательной практики, которые идут от традиции, должны рассматриваться в свете ее основоположений, идущих от традиции; а вопросы, относящиеся к сфере разума или чувств, должны быть исследованы каждый в соответствии с его собственной основой. Нельзя смешивать ни разум с традицией, ни традицию с разумом»¹². Кроме того, в теоретической области истина едина, а в практической – множественна. Здесь «каждый ученый (муджтахид) прав». В фикхе «истина» относительна не только в том смысле, что с ней может конкурировать другая «истина», но и в том, что она зависит от условий времени. Консенсус авторитетных ученых по тому или иному вопросу имеет силу только до конца данного столетия. Постоянная необходимость в иджтихаде (вынесении ученым собственного решения по вопросам фикха) вытекает из того, что случаи, разбираемые в религиозно-законодательной практике, бесчисленны, ибо их количество растет вместе с накоплением конкретных фактов¹³.

В отношении мутакаллимов к религиозной традиции нашел свое выражение характерный для калама критический дух. Они провозглашали сомнение методологическим принципом познания. Установки, выражающиеся в таких формулах, как «пятьдесят сомнений лучше одной уверенности» или «первое условие всякого знания – сомнение», отражали общий подход мутакаллимов как к теологическим, так и к философским и научным вопросам. Мутазилиты и ашариты считали необходимым для каждого мусульманина и мусульманки пройти этап, когда решительно все наличные религиозные представления подвергаются сомнению. «Недействителен ислам того, – подчеркивает ал-Ашари, – кто по достижении зрелости не сомневается»¹⁴. Мутазилиты были еще более требовательны: человек обязан все подвергать сомнению еще до достижения зрелости – как только у него появляется самосознание.

На этом этапе, говорит ал-Ашари, человек «не должен ни спешить принять на основе таклида именно данное учение, а не какое-нибудь другое, ни склоняться к какому-то одному положению, а не к другому только потому, что к этому душа лежит, а к тому нет, ни питать склонность к одним каким-то учениям, а не к другим, из расчета обрести благодаря им в должном мире влияние и

¹² McCarthy R.G. Указ.соч.– С.95.

¹³ Ибн Фурак. Указ.соч.– С.193; Аш-Шахрастани. Ал-милал ва-и-нихал.– Т.2.– Каир, 1968.– С.4; Рамадан-эфенди.Шарх ала Шарх ал-Акаид.– Стамбул, 1898.– С.12.

¹⁴ Ибн Хазм Китаб ал-фисал.– Т.4.– Каир, 1899–1903.– С.35.

власть; или ввиду того, что это – учение его отцов и сограждан, на котором они воспитывались и к которому привыкли. Напротив, он должен подходить ко всем этим учениям требовательно, придиричливо и критически, так, чтобы различающиеся между собой утверждения и противоречащие друг другу учения были в его глазах равносильными, одинаково истинными или ложными»¹⁵. Эта критическая установка и объясняет тот факт, который возмущал противника калама – Ибн Хазма: в трудах мутакаллимов, насколько ему известно, нет ни одного раздела, посвященного опровержению скептического принципа равносильности аргументов (такафу ал-адилла), из которого следует, что «одно (религиозное.– Т.И.) учение не может взять верх над другим или одна теория не может доминировать над другой»¹⁶.

Рационалистический и критический дух мутакаллимов отчетливо проявляется и в свойственной каламу антиавторитарной ориентации. Учителя калама решительно отвергали таклид, некритическое следование авторитетам и осуждали мукаллидов, эпигонов. По свидетельству ат-Тафтазани, многие из богословов и все правоведы считали истинной веру, основанную на таклиде, но ее истинность отрицали ал-Ашари, мутазилиты и многие другие мутакаллимы. Без предварительного сомнения и умственных упражнений нет истинной веры. Как подчеркивает ал-Матуриди, каждый обязан познать истинность того, во что он верит. Истинность любого учения удостоверяется разумом, а не тем, что его поддерживает какой-либо авторитет и даже большинство людей. Человек не может сказать, что он придерживается того, во что верит большинство, именно потому, что правым может оказаться один, тогда как многие окажутся неправыми¹⁷.

Для мутазилитов и некоторых других мутакаллимов характерно было признание объективной природы этических квалификаций. По их мнению, красота и безобразие не только имманентны вещам, но и первичны по отношению к божественному закону. Не вещь хороша потому, что это угодно Аллаху, но Аллаху угодна вещь потому, что она хороша.

Этический объективизм мутазилитов непосредственно связан с их рационализмом: разум самостоятельно, без божественного откровения и религиозных законов, может различать добро и зло. «Какое ужасное утверждение! – восклицает по этому поводу один средневековый автор. – Ведь если бы дело обстояло так, то Бог не посылал бы Пророка своим творениям, не ниспослал бы им свою Книгу, не разрешал бы то, что разрешал, не связывал бы долгом и не освобождал бы от него. Ведь рабы божии могли бы обходиться теми

¹⁵ Ибн Фурак. Указ.соч.– С.250.

¹⁶ Ибн Хазм. Указ.соч.– Т.5.– С.119.

¹⁷ Ат-Тафтазани. Шарх ал-макасид.– Т.2.– С.264; Ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид.– Бейрут, 1970.– С.3; Абдаллжаббар. Ал-Мугни фи абваб ат-таухид вал-адл.– Т.12.– Каир, 1960–1965.– С.123.

знаниями, которые находят в своем разуме»¹⁸. Подобные опасения не были абстрактными. Общее для мутазилитов, зайдитов и хариджитов положение, что разум может функционировать независимо от Откровения, привело к тому, что люди по имени атрафиты (от тараф – край, мн.ч.– атраф) «учили об основанном на разуме долге и основанной на разуме религии, оправдывали тех, кто живет на краю (атраф) света, куда не дошли божественные законы, и кто поэтому свою религию основал на разуме»¹⁹.

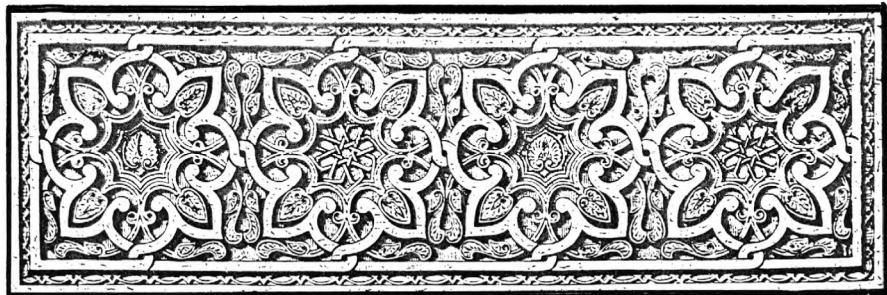
Ашариты же, склонные к разграничению сфер разумно-теоретического и морально-практического, а стало быть, и к отведению откровению роли регулятора этико-практической жизни, отказывали разуму в легализирующей силе, хотя и готовы были частично признать его гносеологическую способность в этической сфере. Впрочем, к такой позиции отчасти склонялись и мутазилиты, которые признавали, что некоторые этические нормы и соответствующие им меры вознаграждения и наказания, а также большинство ритуалов представляют собой вещи, не входящие в компетенцию разума.

Творчество мутакаллимов способствовало легализации разума, философского дискурса в мусульманском богословии. Оно также подготовило почву для развития мусульманского перипатетизма (аристотелизма) – фальсафы.



¹⁸ Абдалкафи. Ал-Муджаз//Талиби Аммар. Ара ал-хаваридж ал-каламийа.– Т.2.– Алжир, 1978.– С.146.

¹⁹ Аш-Шайх ал-Муфид. Аваил ал-макалат.– Табриз, 1952.– С.12.



Глава II. ФАЛЬСАФА

Фальсафа – основное течение светской философии классического ислама, развивавшее античные модели философствования, особенно аристотелевскую. В средневековой мусульманской литературе термин «фальсафа», являющийся арабской транскрипцией греческого *philosophia*, обозначал как саму античную философию, так и творчество ее представителей и продолжателей (фалясифа, ед.ч. файлясуф – философ).

Фальсафа явилась детищем переводческого движения, начавшегося в VIII в. и активизировавшегося в следующем столетии, особенно с учреждением в Багдаде халифом ал-Мамуном (прав. 813–833 гг.) «Дома мудрости», который одновременно совмещал в себе библиотеку, академию и переводческое бюро. К середине X в. на арабский язык были переведены все главные сочинения Аристотеля (для понимания которых привлекались труды его позднеантичных комментаторов – Александра Афродисийского, Порфирия, Фемистия, Иоанна Филопона, Симпликия, Олимпиодора) и ряд диалогов Платона («Законь», «Софист» и «Тимей»). С неоплатонизмом мусульманский мир ознакомился прежде всего по апокрифам – «Теология Аристотеля», представляющая собой переложение трех последних разделов «Эннеад» Плотина, и «Книга о чистом благе», также приписывавшаяся Аристотелю, но фактически являющаяся собранием извлечений из «Первооснов теологии» Прокла. Отчасти через неоплатонизм, отличавшийся эклектизмом, мусульмане приобщались к идеям стоиков и пифагорейцев.

Из всех философских школ античности предпочтение было отдано аристотелизму, импонировавшему мусульманам своим энциклопедическим охватом, вниманием к естественным наукам и строгостью доказательств. Главными представителями фальсафы стали перипатетики-машшайа (или машшаун – прогуливающиеся, что соответствует традиционной этимологии греческого названия – *peripatos*).

§ 1. Главные представители

То, что мутакаллимы подготовили почву для развития фальсафы, демонстрируется тем, что творчество первого по времени ее представителя совпадает с эпохой расцвета калама. Родоначальни-

ком фалясифа был Абу Юсуф Якуб б.Исхак ал-Кинди, прозванный «философом арабов» за то, что первым среди арабов стал знатком и пропагандистом «пришлых наук», которыми до этого занимались главным образом сироразычные христиане и сабии Харрана.

Ал-Кинди родился в конце VIII века в Куфе в родовитой арабской семье, получил философское образование в Багдаде. «Философ арабов» пользовался покровительством халифов ал-Мауна и ал-Мутасима, был учителем сына последнего – Ахмада, которому посвятил ряд своих трактатов. Видное место, занимаемое Ал-Кинди при дворе, облегчало его занятия философскими науками, но в то же время сделало его жертвой зависти и придворных интриг. При халифе ал-Мутаваккиле философ подвергся вместе с мутазилитами гонениям. Умер в Багдаде между 860 и 879 гг.

«Философу арабов» принадлежит более 200 работ по философии, психологии, медицине, геометрии, астрономии, теории музыки, химии и многообразным ремеслам. Ал-Кинди ввел в научный оборот сочинения античных мыслителей, редактировал переводы их на арабский язык. В несомненной связи с этой его работой находится написанный им первый арабский словарь философских терминов «Об определениях и описаниях вещей». К наиболее известным философским трудам ал-Кинди принадлежат «Трактат о количестве книг Аристотеля и о том, что необходимо для усвоения философии» (своего рода набросок будущих работ мусульманских философов, посвященных классификации наук), «О первой философии», «Книга о пяти сущностях», «Объяснение ближней действующей причины возникновения и уничтожения», «Послание Ахмаду б.Мухаммаду ал-Хурасани об объяснении конечности тела мира».

Ал-Кинди не создал цельной философской системы, и его работы отражают довольно пестрый конгломерат учений, восходящих к Аристотелю, Платону, Плотину, Проклу, пифагорейцам, которыми переводчики из «Дома мудрости» обильно снабжали арабоязычную читающую публику. К наиболее известным его концепциям относятся концепция пяти прасубстанций (материи, формы, движения, места и времени) и концепция четырех видов разума:

- 1) деятельного (всегда находящегося в актуальном состоянии);
- 2) потенциального (т.е. находящегося в состоянии лишенности);
- 3) перешедшего в актуальное состояние (т.е. находящегося в состоянии обладания, ввиду чего он именуется разумом по обладанию – ал-акл би-л-малака; примером тому служит врач, сведущий в медицине, но не практикующий);
- 4) проявляющегося (т.е. функционирующего, наподобие практикующего врача).

Эта концепция, которой предшествовала классификация разумов, разработанная Александром Афродисийским: 1) материальный разум; 2) приобретенный разум; 3) деятельный разум, стала первой в ряду аналогичных концепций последующих поколений –

фалсафа. Ал-Кинди же принадлежит заслуга введения в фалсафу метода символично-аллегорического толкования Корана.

«Философ арабов» считает своим долгом отметить, что человеческое знание стоит ниже божественного и потому уступает пророческому, поскольку, в отличие от последнего, вырабатывается долгим трудом, а не возникает по внушению свыше.

Живший в самое благоприятное для вольнодумства время, ал-Кинди вынужден был, тем не менее, скрывать свои взгляды от традиционалистов-догматиков, «незаслуженно возложивших на себя венцы истины» и преследующих свободную мысль как проявление неверия только для того, чтобы сохранить свою монополию на «торговлю верой». «Мы остерегаемся их потому, — пишет ал-Кинди, — что по природе своей они слишком ограниченные люди, чтобы идти к истине, и знания их слишком малы, чтобы они заслужили славу людей, чье мнение принимается на веру, поскольку они усердствуют больше всего в достижении общих для всех, и в том числе для себя, выгод. Мы остерегаемся их потому, что грязная зависть, гнездящаяся в их скотских душах, заслоняет непроницаемым покрывалом от их рассудка свет истины. Мы остерегаемся их потому, что они считают себя обладателями человеческих добродетелей, приобрести которые они не удосужились и от которых они до сих пор еще весьма и весьма далеки, будучи дерзкими и придиричвыми противниками, оберегающими свои поддельные троны, кои они воздвигли себе без всякого на то права. Мы остерегаемся их, наконец, потому, что они притязают на главенство и торгуют верой, будучи сами врагами веры, ибо кто торгует чем-нибудь, тот его продает, а кто продает какую-нибудь вещь, тот уже лишается ее, и воистину нет веры у того, кто противится приобретению знания об истинной природе вещей и кто называет приобретение такого знания неверием»²⁰.

Подлинным основоположником восточного перипатетизма следует признать Абу Насра ал-Фараби, прозванного Вторым учителем (после Первого учителя — Аристотеля). Ал-Фараби родился в городе Фарабе на Сырдарье в семье тюркского военачальника в 870 г. Философское образование Абу Наср первоначально получил в Харране, а затем в Багдаде. В 942 г. философ перебирается в Алеппо. Окруженный вниманием хамданидского правителя Сайф ад-Дауля, Второй учитель провел последние годы жизни в Алеппо и Дамаске. Скончался в Дамаске в 950 г.

Абу Насром было написано огромное количество книг, трактатов и комментариев. Философ был непревзойденным толкователем античной логики, ему принадлежит первая в истории арабо-мусульманской философии работа, посвященная классификации наук,

²⁰ Ал-Кинди. Расаил ал-Кинди ал-фалсафийа. — Т.1. — Каир, 1951–1953. — С.103–104.

под названием «Слово о классификации наук»; в продолжение традиции, идущей от Симпликия, ал-Фараби написал трактат «Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля», а также отдельные трактаты, посвященные каждому из этих двух великих мыслителей античности. Но в истории философии он более всего прославился своими трактатами по этике и политике, такими, как «Трактат о взглядах жителей добродетельного города», «Указание пути к счастью», «Политика», «Афоризмы государственного деятеля», «О достижении счастья» (последняя работа вместе с трактатами «Философия Платона» и «Философия Аристотеля» образует трилогию). В трактатах этой категории Второй учитель развивает, беря за образец «Государство» Платона, учение об идеальном государстве (добродетельном городе – ал-мадина ал-фадила) и о противоположных ему порочных государствах (заблудших и невежественных городах).

О метафизических воззрениях ал-Фараби мы не имеем полного представления. Если не считать небольшого трактата «Сушности вопросов» («Уйун ал-масаил»), который скорее всего принадлежит не Абу Насру, а Ибн Сине, то из трудов этой категории до нас сохранилась, пожалуй, только «Книга букв», посвященная разъяснению философских терминов, соотношению религии и философии и философским вопросам. Что же касается тех философских идей, которые ему обычно приписываются, то они представляют собой взгляды (ара) жителей идеального государства. Но эти взгляды не могут быть убеждениями философа по определению, т.к. этот термин обозначает недостоверное знание, близкое к мнению. И в самом деле, ал-Фараби мировоззрение жителей добродетельного города характеризует как добродетельную, т.е. идеальную, религию (ал-милла ал-фадила), «подражающую» истинной философии.

Описывая эту религию, ал-Фараби впервые вводит в арабо-мусульманскую философию концепцию эманации и деление вещей на бытийно-возможные и бытийно-необходимые.

Рисуемая в идеальной религии картина эманационного происхождения сущего из единого первоначала призвана была служить парадигмой социального устройства общества, руководимого философом-правителем, выполняющим одновременно функцию имама – предводителя религиозной общины.

В известном библиографическом труде турецкого ученого Хаджи Халифы (1608–1657) содержится указание на то, что Абу Насром было написано энциклопедическое сочинение под названием «Второе учение», которое стало прототипом для самого полного изложения восточноперипатетической философии – «Книги исцеления» Ибн Сины. Так оно было или нет, но именно благодаря «Книге исцеления» философская система восточного перипатетизма поддается ныне реконструкции, можно сказать, в исчерпывающем виде.

Абу Али б.Сина (латинизированное имя – Авиценна) родился в селе Афшана близ Бухары в 988 г. Юность провел в Бухаре, служившей столицей владений Саманидов, а после смерти отца и перехода Бухары в руки Караханидов переезжает в Гургандж, затем живет в Гургане, Рее, Хамадане, Исфахане, занимая посты визиря и врача у местных правителей. Умер в Хамадане в 1037 г. Помимо «Книги исцеления» Ибн Синой были написаны и менее пространственные энциклопедические работы – «Книга спасения», «Дар» и «Книга знания» (последняя – на родном для философа языке фарси). Кроме того, он является автором «Канона медицины», представляющего собой свод накопленных к тому времени медицинских знаний, а также собственных наблюдений как практикующего врача. Абу Али составил также аллегорические повести, образующие своеобразную философскую трилогию, – «Хайй ибн Йакзан», «Птицы» и «Саламан и Абсал».

Ибн Сина инкорпорировал в свое учение доктрину ал-Фараби о добродетельном городе, но от написания специального труда по политической науке воздержался. Причиной тому, по-видимому, была неблагоприятная политическая обстановка того времени, для которой была характерна борьба могущественных Газневидов с исмаилитами, чья идеология как раз и впитала в себя политические утопии, подобные теориям идеального государства ал-Фараби и «Чистых братьев». Практическую философию ал-Фараби Ибн Сина, однако, развивает в русле рационалистической трактовки пророчества. Для поддержания жизни, рассуждает Абу Али, люди должны объединяться в сообщества. Для этого необходим закон, а значит, и тот, кто будет обязывать их его соблюдать, «ибо в противном случае среди них возникнет разлад и каждый будет считать справедливым то, что ему выгодно, и несправедливым – то, что ему невыгодно»²¹. Таким человеком должен быть пророк, оповещающий людей, что у них есть некий всемогущий единый творец, относительно которого он, однако, не должен обременять простонародье сведениями «сверх знания того, что он есть единый, истинный и бесподобный»²². Вслед за ал-Фараби Ибн Сина рассуждал также об эманации, но концепция эманации не была инвариантным элементом его метафизики: в его позднем энциклопедическом труде «Указания и наставления» место этой концепции занимает описание ступеней приближения суфия-гностика к богопознанию.

С давних пор допускается утверждение, что развитию фальсафы на востоке мусульманского мира положил конец Абу Хамид ал-Газали (ум. 1111 г.) своей книгой «Непоследовательность философов». Такое утверждение неверно сразу в нескольких отноше-

²¹ Ибн Сина. Ан-Наджат.– Каир, 1938.– С.303.

²² Там же.– С.304.

ниях. Во-первых, ал-Газали и не хотел конца философии. Более того, в своем полемическом труде он не ставил целью даже опровергать философов. Выступая от имени ашаритов, Абу Хамид не затрагивает сути философии, а лишь демонстрирует непоследовательность Ибн Сины, пытавшегося совместить требования теоретического разума и разума практического (религии), но в действительности добившегося только того, что оказались нарушенными и строгая доказательность теоретических наук, и святость основополагающих догм религии. Абу Хамид критикует фалясифа по двадцати пунктам. По трем пунктам, считает он, фалясифы выступают против недвусмысленных положений ислама и соответствующие тезисы их являются противочуждыми. К таковым относятся положения Ибн Сины о вечности мира, о нераспространении божьего знания на единичные предметы и о невозможности телесного воскрешения. В остальных пунктах перипатетикам ставится в вину неспособность доказать бытие божие, неспособность выдвинуть доводы, свидетельствующие о невозможности существования двух божеств, неспособность доказать, что первоначало не является телом, неспособность утверждать, что первоначало знает что-то помимо себя, неспособность утверждать, что оно знает само себя, и т.д. Во-вторых, после смерти Ибн Сины созданная им школа просуществовала еще множество поколений, так что цепочку его преемников по этой школе через ученика Ибн Сины Бахманяра и ученика последнего ал-Лаукари можно проследить до самого Насираддина ат-Туси (ум. 1273 г.). Последующее развитие восточного перипатетизма на Востоке характеризуется постепенным его сближением и слиянием с каламом.

Непродолжительную, но яркую пору расцвета восточный перипатетизм пережил на западе мусульманского мира (ал-Андалус и Магриб). Пионером андалусской школы перипатетизма был Абу Бакр б.Баджжа (латинизированное – Авенпаце, Авемпаце). Ибн Баджжа родился в Сарагосе в конце XI в., жил в Севилье, Гранаде, Сарагосе, городах Магриба, дважды занимал пост визиря, подвергался преследованиям, обвинялся в вероотступничестве. Умер в Фесе, отравленный врагами. К основным его философским произведениям относятся «Прощальное послание», «Трактат о соединении разума с человеком», «Жизнеустройство уединенника», «Книга о душе», а также комментарии к естественнонаучным работам Аристотеля и к работам ал-Фараби по логике. Философские идеи Ибн Баджжи разрозненны, но в целом тяготеют к философской антропологии. Сущность человека, проходящего в своем индивидуальном развитии этапы растительного (во чреве матери), животного и собственно человеческого состояний, заключается, по Ибн Баджже, в его разумности, а цель его – в соединении с деятельным разумом, началом формообразования и упорядоченности в подлунном мире. Поскольку в акте мышления субъект тождествен объекту, человеческий разум, перешедший из потенциального со-

стояния в актуальный, оказывается единым для всех людей – подобно тому, как свойство магнита едино для всех частей намагниченного железа, – и различается у индивидов лишь благодаря связи с материей и различию способов постижения ими интеллигибельных форм. Соединение с деятельным разумом Ибн Баджжа рассматривает как результат восхождения по ступеням духовных форм, к каковым относятся:

- 1) образы, содержащиеся в общем чувстве, воображении и памяти;
- 2) материальные формы, отвлекаемые от единичных предметов;
- 3) деятельный разум и обеспечивающий соединение с ним разум приобретенный;
- 4) формы небесных тел²³.

В зависимости от способности к отвлеченному мышлению того или иного уровня люди делятся им на: 1) широкую публику, массу, пользующуюся умопостигаемыми формами в практических искусствах; 2) умозрителей, оперирующих абстракциями, но еще в их соотносительности с чувственными предметами; 3) счастливых, отрешившихся от чувственного мира и соединившихся с деятельным разумом²⁴.

Состояние счастливых, которое Ибн Баджжа отождествляет с религиозным понятием потусторонней жизни, противопоставляется им единению с божеством, о котором говорят мистики-суфии. Ибн Баджжа упрекает последних за то, что они рациональное познание подменяют имагинативным, а целью познания объявляют наслаждение, которое в действительности может лишь сопутствовать познанию, но не быть его целью. Философ, соединившийся с деятельным разумом, – «чужак» в несовершенном обществе, но он и ему подобные, живя в подобного рода обществе жизнью уединенника (мутаваххид), олицетворяют собой совершенное общество, или добродетельный город, коего «особенность состоит в отсутствии искусства врачевания и искусства судопроизводства»²⁵.

Ибн Баджжа, испытавший влияние ал-Фараби (Ибн Сина в его сочинениях ни разу не упоминается), оказал, в свою очередь, влияние на второго представителя андалусского перипатетизма – Ибн Туфейля. Абу Бакр Мухаммад б. Туфейль родился в самом начале XII в. в крепости Баршана близ города Вади-Аш (нынешний Кадий), жил в Андалусии и Северной Африке, умер в Марокко в 1185 году. При дворе альмохадских халифов Абдалмумина и Абу Якуба Иусуфа он занимал посты визиря и придворного врача, а незадолго до своей кончины уступил место придворного врача халифа – Ибн Рушду, оставив за собой пост визиря. Ибн Туфейль

²³ Расаил Ибн Баджжа ал-иллахийа. – Бейрут, 1968. – С.49.

²⁴ Ибн Рушд. Талхис китаб ан-нафс. – Каир, 1950. – С.90.

²⁵ Расаил Ибн Баджжа ал-иллахийа. – С.41.

был человеком широких интеллектуальных и художественных интересов (в частности, в астрономии им высказаны идеи, шедшие вразрез с общепринятым в то время Птолемеевым учением), но, если не считать немногих образцов поэтического творчества, из всего его научно-философского и литературного наследия мы располагаем лишь «Повестью о Хайе б.Иакзане». Можно с достаточной долей уверенности говорить о том, что заключенная в повести аллегорическая робинзонада представляет собой дальнейшее развитие темы «жизнеустроения уединенника» в творчестве Ибн Баджжи.

На одном из необитаемых островов близ экватора, рассказывает Ибн Туфейль, самопроизвольно, из недр самой природы, возникло дитя человеческое, которое вскармливает потерявшая детеныша газель. Хай б.Иакзан – так звали мальчика – после смерти газели остается один на один с дикой природой. Хай вынужден научиться изготавливать с помощью острых камней различные орудия, укрощает огонь. Изменяется образ его жизни, пища, одежда, жилище.

Из повествования об освоении природы человеческими руками естественно вытекает рассказ о познании человеческим разумом физического, а затем и метафизического миров. Абстрактное мышление Хайа подготавливается экспериментами, которые он проводит над умершей газелью, пытаясь понять начало, управляющее жизнедеятельностью организма. Познавая сущее, Хай разрабатывает правила жизни согласно с природой, вырабатывает в себе своего рода экологическую этику и учится приводить себя в экстатическое состояние, позволяющее непосредственно переживать абсолютное единство бытия. Иначе говоря, становится суфием-гностиком.

На этом этапе Ибн Туфейль знакомит своего Робинзона с Пятницей – жителем соседнего острова Абсалем, решившим провести остаток жизни в уединении и молитвах. Абсал обучает Хайа своему языку и в ходе бесед с ним обнаруживает, что догмы распространенной у него на родине религии, если правильно их истолковать, совпадают с тем мировоззрением, к которому Хай пришел, руководствуясь естественным светом разума. Что же касается Хайа, то религия Абсалья вызвала в нем только недоумение. Почему, спрашивал он, пророк, принесший людям это вероучение, не пожелал раскрыть истину такой, как она есть? Почему он обращается к всевозможным сказкам и небылицам?

Затем, перебравшись с Абсалем на его остров, Хай проводит многие часы в ученых разговорах с жителями острова и их правителем Саламаном. Но, увы, философская премудрость остается никем не понятой и даже вызывает у собеседников Хайа враждебность. Убедившись в том, что эти люди стоят на уровне неразумных животных, неудачливый просветитель решает: для них нет иного пути к спасению, кроме веры в предания традиционной

религии. Хай вместе с Абсалем возвращается на необитаемый остров, где он и проводит со своим другом остаток жизни.

Хай б.Йакзан – олицетворение естественно развивающегося человечества и естественного света разума, адекватно познающего бытие и таким путем отождествляющегося с деятельным разумом; Саламан – персонификация массы, способной понимать священные тексты лишь в буквальном смысле, а его подданные – невежественных и заблудших городов ал-Фараби; Абсал воплощает в себе ту часть людей, которая способна к аллегорическому толкованию священных текстов и абстрактному мышлению. Все повествование представляет собой символично-аллегорическую передачу сути философии Ибн Сины, который сам до этого в аналогичной форме изложил свои взгляды в трех аллегорических трактатах, герои которых дали имена персонажам повести Ибн Туфейля. Кроме того, в описании развития Хайя, как олицетворения человечества в его поступательном развитии, явно ощущается реминисценция эволюционизма «Чистых братьев», а в мысли о возможности постижения истины без помощи пророков и Откровения и жизни согласно природе в изоляции от окружающего несовершенного общества – влияние учения Ибн Бадджи об уединеннике.

Пользуясь близостью к халифу Абу Якубу Йусуфу, Ибн Туфейль представил однажды повелителю правоверных своего младшего друга Ибн Рушда, который после этого получил от халифа задание – прокомментировать сочинения Аристотеля. Так начиналась слава крупнейшего представителя восточного перипатетизма, получившего в Европе почетное прозвище Комментатор.

Абулвалид Мухаммад б.Ахмад б.Рушд (латинизированное имя – Аввероз) родился в Кордове в 1126 году в семье потомственных судей (кадиев). Жил в Андалусии и Марокко, занимал должности судьи и придворного врача, незадолго до смерти подвергся вместе с некоторыми другими представителями андалусской интеллигенции опале. Умер в Марокко в 1198 году. Сочинения Ибн Рушда посвящены философии, естественным наукам, юриспруденции, медицине. По форме его труды делятся на комментарии и самостоятельные работы. Комментарии были составлены им к произведениям Аристотеля, Платона («Государство»), Александра Афродисийского («О разуме»), Николая Дамаскина («Первая философия»), ал-Фараби (трактаты по логике), Ибн Сины («Урджуза о медицине») и Ибн Бадджи («Трактат о соединении человека с деятельным разумом»). Большинство сочинений этой категории представляют собой толкования к трудам Аристотеля, перечислять которые значило бы перебрать эти труды Стагирита, кроме оставшейся недоступной для него «Политики».

Толкование аристотелевских произведений осуществлялось Ибн Рушдом в форме малых, средних и больших комментариев. Что касается оригинальных философских трудов Ибн Рушда, то важ-

нейшим из них является написанный около 1180 г. трактат «Непоследовательность «Непоследовательности»», в котором также в форме комментария – с цитированием истолковываемого сочинения и чередованием цитируемых фрагментов с глоссами – рассматривается содержание сочинения ал-Газали «Непоследовательность философов» с целью защиты философии от его критики. В полемике с ал-Газали Ибн Рушд бывает резок, саркастичен, но порой у него прорываются нотки огорчения по поводу того, что человек с такой широкой эрудицией ради защиты заведомо ложных воззрений опускается до недостойных ученых методов ведения спора. И тогда он ищет оправдания для своего оппонента в объективных причинах, в «условиях времени и места, в которых он жил». Впрочем, не менее резкие возражения высказываются в этом сочинении и в адрес Ибн Сины за его отступления от позиций фаласифа. Важным для выяснения точки зрения Ибн Рушда по вопросу о взаимоотношении веры и знания является трактат «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией» с «Дополнением», а также «Книга об открытии путей аргументирования догм общины».

Для понимания существенного отличия философии Ибн Рушда от воззрений ал-Фараби и Ибн Сины имеет важное значение комментарий кордовского мыслителя к «Государству» Платона, в котором он делится собственным представлением об идеальном государстве. Как мы помним, в идеальном государстве ал-Фараби правитель-философ наделяется функциями духовного руководителя общины: как философ он познает, соединяясь с деятельным разумом, начала, управляющие природным и человеческим миром, а как имам передает полученные таким путем истины широкой публике в образно-символической форме идеальной религии, подражающей философии. В идеальном же государстве Ибн Рушда правитель-философ не выполняет таких функций. Поэтому, в частности, среди необходимых для него качеств, в отличие от правителя добродетельного города, у ал-Фараби не значится хорошо развитое воображение (ведь религии парадигмой служит искусство проповеди, имеющее целью убедить массу в чем-то с помощью наглядных образов, действующих на эмоциональные струны души). Объяснение данному факту можно найти в «Непоследовательности «Непоследовательности»», где Ибн Рушд выступает против религии (шариата), основанной только на разуме, отдавая предпочтение традиционной религии, поскольку всякая религия Откровения, будучи направлена на выполнение практических задач, построена так или иначе на рациональной основе (к ней «примешан разум»), в то время как искусственно созданная религия, основанная на одном только разуме, т.е. религия, имитирующая философию, не может воздействовать на массы столь же эффективно, как религия, основанная на Откровении. «Вот почему философы, учившие людей в Александрии, приняли ислам, когда к ним пришел закон

ислама, а философы, жившие в Византии, приняли христианство, когда к ним пришел закон Иисуса»²⁶. Ибо всякий пророк – философ, но не всякий философ – пророк²⁷.

§ 2. Метафизика эманации

Восточные перипатетики разрабатывали философию как всеобъемлющую систему знаний, науку наук. Последние они делили на теоретические (изучающие вещи, которые в бытии своем не зависят от человеческой деятельности, и направленные на постижение истины) и практические (исследующие саму эту деятельность и направленные на достижение блага). К первой группе относятся физика, математика и метафизика. В той же последовательности, обусловленной степенью связи этих дисциплин с чувственно воспринимаемыми предметами и их движением, восточные перипатетики обычно располагали теоретические науки при изложении материала и в программах обучения философии. Вслед за Аристотелем они определяли логику как орудие познания, служащее введением (пропедевтикой) ко всем наукам, но вслед за стоиками характеризовали ее и как самостоятельную науку – часть философии. Практические же науки включали в себя этику, домострой (экономику) и политику (ал-Фараби причисляет к ним и такие мусульманские дисциплины, как калам-теология и фикх-юриспруденция).

Собственно философию, метафизику (первую философию, божественную науку) восточные перипатетики определяли как науку о сущем как таковом. Центральная ее задача – доказать существование Первоначала (Бога) и объяснить происхождение от него сущих (Вселенной). С этой целью сущее делится на необходимое и возможное, а из существования возможных, определяемых к бытию себе подобными (все вещи во Вселенной суть возможные сами по себе, но необходимые благодаря другому), выводится существование абсолютно необходимого сущего, в своем бытии зависящего только от себя. Это «бытийно-необходимое-само-по-себе» и есть Первоначало мира, представляющее собой высшее единство (в частности, только в нем тождественны сущность-эссенция и существование-экзистенция), чистое благо и абсолютная красота. Будучи целевой причиной сущего, Первоначало выступает и как действующая его причина, поскольку вызывает в нем всеохватное стремление (любовь) к бытию. Таким образом, начало сущего служит и началом движения, перводвигателем (хотя Ибн Сина и считает неподобающим обоснование его существования «от движения», т.е. в физике, а не в метафизике; противоположную позицию в этом вопросе занимает Ибн Рушд).

²⁶ Ибн Рушд. Тахафут ат-Тахафут.– Т.2.– Каир, 1971.– С.868.

²⁷ Там же.

Для объяснения происхождения сущих от Первоначала восточные перипатетики обращаются к платоновской концепции эманации (истечения, араб. файд, судур), соединяя ее с аристотелевской космологией (на этом основании некоторые авторы предпочитают говорить не о восточном перипатетизме, а о восточном неоплатонизме).

Первые упоминания об указанных двух концепциях мы находим в трактате ал-Фараби «Зенон Старший». Трактат начинается словами: «Я видел принадлежащие Зенону Старшему, ученику Аристотеля, и Греческому Старцу (аш-шайх ал-йунани) трактаты, которые подверглись толкованию христианами»²⁸. Под Греческим Старцем в мусульманской средневековой литературе подразумевался Плотин. Что же касается Зенона Старшего, то хотя его иногда путали с Зеноном Элейским, тем не менее под этим именем понимался основоположник стоицизма Зенон из Китиона. Именно из этих, по-видимому, синкретического содержания трактатов ал-Фараби воспринял схему эманации сущего от первоначала, объемлющую космические разумы и соответствующие им небесные сферы, вместе с опытом приведения ее в соответствие с принципами монотеистической религии со стороны христианских мыслителей.

Трактат ал-Фараби состоит из шести разделов: 1) аргументация в пользу существования первоначала (ал-мабда ал-аввал), 2) о его атрибутах, 3) об отношении вещей к нему, 4) о пророчестве, 5) о религиозном законе, 6) о возврате в прежнее обиталище души. Содержание этого сочинения подтверждает тезис о том, что эманационная концепция является тем «мостом», который соединяет теоретические науки перипатетиков мусульманского Востока с практическими науками, а следовательно, и с религией, ибо именно эта концепция излагается в третьем разделе трактата, причем вместе с термином «эманация» (судур, файд) здесь используется и термин «озарение» (ишрак), от которого происходит название школы мусульманских иллюминатов – али-ишракийя, именовавшихся также стоиками.

«Божественная наука», разработанная ал-Фараби и Ибн Синой, имеет своей целью в простых и понятных символах выразить мысли, которые, с одной стороны, соответствовали бы догмам монотеистической религии, относящимся к Богу и творению им мира, а с другой – не противоречили бы философскому мировоззрению, напротив, помогали приобщаться к нему тем, кто способен проникнуть в сокровенный смысл этих символов, разрешая возникающие при их концептуальном толковании противоречия.

Творцом мира здесь, естественно, выступает Бытийно-необходимое-само-по-себе, которое наделяется соотносительными и негативными атрибутами. Негативные атрибуты Бытийно-необходимо-

²⁸ Ал-Фараби. Шарх рисалат Зайнун ал-кабир.– Хайдарабат, 1349 г.х.– С.3.

го обозначают то, что оно пребывает вне мира, т.е. вне данного нам в нашем конечном опыте сущего, а соотносительные – то, что оно и не внеположено миру. В «Трактате о Хайе» эта диалектика первопричины выражена словами: «Красота его – как бы завеса красоты его; обнаруживая себя, он как бы прячется, проявляя себя – как бы скрывается. Так и с солнцем: чуть задернется дымкой – и уж видно отчетливо, а коль всюю засияет – недоступно для взора. Ибо свет его – завеса света его»²⁹. Эти атрибуты согласуются и с абсолютной простотой бытийно-необходимого, и со строгим монотеизмом ислама.

Но ислам приписывает Богу множество качеств, выраженных в его «прекрасных именах», эпитетах. Ибн Сина не отвергает их – он сводит эти эпитеты к негативным и соотносительным атрибутам или к их сочетанию: щедрый – значит, воля первопричины не направлена к какой-то цели; волящий – значит, умопостигая себя, она служит началом для «совокупного порядка блага»; умопостигающий – значит, к нему не примешана материя. Умопостижение, тождественное умопостигаемому и умопостижаемому, – символ, который максимально адекватным образом может выразить природу Бытийно-необходимого. Хотя мышление приписывается первопричине чисто омонимически, ибо мышление как таковое, т.е. человеческое мышление, следует за мыслимым, вторично по отношению к своему объекту, тогда как мышление Бытийно-необходимого предшествует ему. Фактически данный символ рожден перенесением на объект интеллектуальной интуиции, каковой постигается целокупность сущего, наименования воспринимающей его психической силы – мышления, разума, поскольку именно интеллект является той силой, которая может быть лишена на уровне приобретенного разума всех связей с материей. Интуиция же, подобная той, посредством которой «парящий человек» осознает свое я, не вносит в первоначало ни множества, ни изменений, связанных с множественностью и изменчивостью познаваемого объекта. Сущее (а точнее отношения между существующими вещами) дано в мышлении Бытийно-необходимого как единая идея (маана), которая содержит в себе все многообразие сущего, подобно тому, как идея, пришедшая в голову участника спора, содержит в себе все то множество доводов, которые он затем развертывает перед оппонентом, и обладает непреходящей истинностью, подобно тому, как теория затмений, известная астроному, истинна и непреходяща по отношению ко всем случаям этого явления, в противоположность предсказаниям, касающимся отдельных затмений.

Бытийно-необходимое умопостигает все общим образом, ибо оно есть сконцентрированное в единую метафизическую точку все

²⁹ Ибн Сина. Хай ибн Йакзан//Хай ибн Йакзан ли Ибн Сина ва Ибн Туфайль ва-с-Сухраварди.– Каир, 1952.– С.49.

богатство феноменального мира до его развертывания в пространстве и во времени, до имманентизации первоначала, или его эманации, истечения. Мышление, разум – это антропоморфный символ, сходный с используемым нами применительно к природе столь же антропоморфным символом закона, который используется и Ибн Синой, а именно взамен символа космического разума, обозначающего закономерность движения небесной сферы. Но у Ибн Сины, как и у других восточных перипатетиков, символ разума толкуется шире – как порядок вещей, куда могут входить и законы, однако не в изолированном виде, а наподобие того, как теоремы входят в Эвклидову геометрию. Поэтому соединение человека с деятельным разумом восточные перипатетики толковали как познание того, что мы называем законами природы, как тождество порядка идей в уме человека с порядком вещей вне его ума. Это представление близко и к стоицизму, и к аристотелевскому положению о тождестве актуально умопостигающего с актуально умопостигаемым.

Отсюда же положение, согласно которому умопостигаемые предметы мыслят сами себя и которое означает то, что законы природы вытекают друг из друга и не могут приходить во взаимное противоречие, что логика, порядок вещей не может нарушаться вмешательством сверхъестественных сил.

В свете сказанного надлежит понимать и учение перипатетиков мусульманского Востока об эманации, проистекании вещей из Бытийно-необходимого как об акте творения, выраженном в терминах этого учения. Это не физический процесс, а чисто мысленное, логическое отношение зависимости бытийно-возможного от Бытийно-необходимого. В своих «Объяснениях» Ибн Сина прямо говорит, что эманация – это необходимое логическое следование, импликация (лузум), которое наиболее подходящим образом можно назвать «проистеканием» потому, что «исхождение существующих вещей из творца осуществляется в форме необходимого следования, а не по зависящей от какой-то акциденции воли»³⁰.

Смысл эманации бытийно-возможного из бытийно-необходимого хорошо передается примером самого Ибн Сины: соединение огня с горючим материалом с необходимостью (при прочих равных условиях) вызывает возгорание; дважды повторенная двойка с необходимостью дает четверку. В обоих случаях первое есть бытийно-необходимое по отношению ко второму как к бытийно-возможному, которое благодаря этому первому становится бытийно-необходимым-благодаря-другому. Первый случай относится к области физики, второй – к области математики. Сфера метафизики в этом примере не затрагивается, но путем экстраполяции можно заключить, что единство бытийно-необходимого и бытийно-возмож-

³⁰ Ибн Сина. Таликат.– Каир, 1973.– С.100.

ного должно перейти в абсолютное тождество (а не в относительное только, как в случае с формулой $2+2=4$) там, где речь идет о пантеистическом Боге и тварном мире. Разница между ними не существенная и не нумерическая, а лишь зависящая от нашей точки зрения (по терминологии восточных перипатетиков – би-л-итибар): в одном случае сущее рассматривается вне времени и пространства, как нечто, пребывающее во вневременной вечности (сармад), а в другом – как развивающееся в пространстве и во времени. Соответственно, каждая ступень эманации обозначает ту сферу сущего, существование которой предидируется по аналогии по нисходящей степени интенсивности, тогда как Бытийно-необходимому-самому-по-себе оно предидируется с максимальной силой.

Бытийно-необходимое мыслит само себя, а мысля само себя, мыслит все вещи. Мышление о самом себе есть его собственное бытие, мышление обо всех вещах – проистекание бытия вещей, их творение. Поскольку Первоначало абсолютно едино, из него может эманировать только нечто единое – иначе в нем следовало бы предположить наличие двух или более реально различающихся между собой аспектов, но у него их не может быть так же, как сторон у точки. Таким его первым творением выступает первый разум, в котором уже есть множественность: сам по себе этот разум возможен, но благодаря бытийно-необходимому необходим. Поскольку перворазум мыслит бытийно-необходимое, из него проистекает второй разум; поскольку он мыслит себя как бытийно-необходимое благодаря бытийно-необходимому-самому-по-себе, из него проистекает соответствующая второму разуму космическая душа; поскольку он мыслит себя как возможно сущее, из него проистекает соответствующая этой душе небесная сфера.

Точно так же из второго разума, поскольку он мыслит перворазум, проистекает третий разум; поскольку он мыслит себя как бытийно-необходимое благодаря другому, из него проистекает душа, соответствующая третьему разуму; поскольку второй разум мыслит себя как бытийно-возможное-само-по-себе, из него проистекает небесная сфера, соответствующая второй космической душе. И так далее в нисходящем порядке – вплоть до подлунного мира, управляемого деятельным разумом.

Коль скоро бытийно-необходимое в религиозном плане интерпретируется как Бог, соответствующее толкование получают и отрешенные от материи космические субстанции: души сфер и космические разумы – ангелы. Любопытно, однако, что их астрологические характеристики в «Трактате о Хайе» Ибн Сины иногда совершенно не вяжутся с обликом ангелов; это особенно касается сферы Марса, управляемой неким рыжеволосым царем – сущим дьяволом. Ясно, что проистекание космических субстанций друг из друга не в большей мере может быть физическим или космологическим процессом, чем проистекание из бытийно-необходимого бытийно-

возможного, взятого в целом; предположение противоположного противоречило бы определению субстанции (точно так же, как если бы соединение человеческого разума с деятельным разумом понималось буквально – как субстанциальное слияние). Далее, космические разумы и души, выполняющие у восточных перипатетиков те же функции, которые в космологии Аристотеля выполняют двигатели небесных сфер, сами по себе образуют единый разум Вселенной и единую душу Вселенной, которые в сущности своей, по интерпретации восточных перипатетиков, соответствуют аристотелевскому «нусу», лишь расчлняя две его функции – функцию формы форм и функцию перводвигателя. Разум универсума в философии восточных перипатетиков символизирует его порядок, а душа универсума – действующую в нем силу.

Особое назначение разума, управляющего подлунной сферой, состоит в том, что природа с его помощью постигает самое себя; это так называемый даритель форм и одновременно – общечеловеческий разум. В философии ал-Фараби и Ибн-Сины он выступает как даритель формы (вахиб ас-сувар), ибо благодаря ему естественные предметы получают свои материальные, единичные формы, а человеческие разумы – умопостигаемые, универсальные формы.

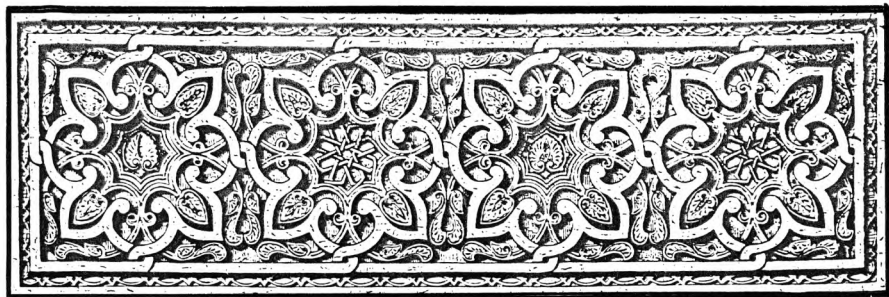
Деятельный разум играет и роль ревелативно-профетологического начала, поскольку с ним отождествляется Джибраил (Гавриил) – «ангел Откровения» в мусульманской традиции. На пророка он воздействует через воображение (имагинативную силу), а на философа – через интеллект. Отсюда родство философии и религии.

Одновременно этот разум является общечеловеческим разумом. Последовательно имманентную трактовку деятельного разума развивает Ибн Рушд, который объявляет его общим для всех мыслящих людей и единственно вечным из частей души.

Отождествляя Бога и мир, фалясифа, как предостерегает Ибн Рушд, не должны об этом распространяться, и даже писать³¹. Откровенный пантеизм характерен только для суфизма.



³¹ Ибн Рушд. Тахафут ат-Тахафут.– Т.1.– С.338; Т.2.– С.669, 704–705.



Глава III. СУФИЗМ

Для суфизма (араб. тасаввуф, от араб. суф, шерсть – материал, из которой делалась одежда аскетов, власяница), возникшего еще на заре ислама, характерна ориентация на мистическое богопознание. В своем развитии суфизм прошел два основных этапа: 1) дофилософский (до XII в.), аскето-мистический и 2) философский (с XII в.), связанный с разработкой спекулятивно-метафизических доктрин и представленный двумя школами – ишракийя и вуджудийя.

§ 1. Дофилософский этап

У истоков суфизма стояли аскеты, настроения которых отразили протест социальных низов против начавшейся при халифе Османе (прав. 644–656 гг.) и усилившейся затем в правление Омейядов (661–750 гг.) резкой дифференциации мусульманской общины, против роскошной и праздной жизни господствующей верхушки. В VIII–IX вв. крупнейшими центрами аскетического движения стали Ирак, провинция Хорасан и Египет. Видными аскетами первых двух веков ислама были Абу ад-Дарда (ум. 652 г.), Абу Зарр ал-Гифари (ум. 652 г.), Хузайфа б. ал-Йаман (ум. 657 г.) – все трое принадлежали к числу сподвижников пророка, Сайид б. ал-Мусайаб (ум. 712 г.), ал-Хасан ал-Басри (ум. 728 г.) – с его кружком, как было отмечено, связано возникновение мутазилитской школы калама, Ибрахим б. Адхам (ум. ок. 770 г.), ал-Фадил б. Айяд (ум. 802 г.). Термин «суфий» в это время еще не существовал (он появился только в начале следующего столетия). Для первых зачинателей суфийского движения обычным было обозначение захид (мн.ч. зуххад) «отшельник», или абид (мн.ч. убад) «служитель (божий)».

От широких кругов верующих этих людей отличал ригоризм, повышенная интенсивность восприятия религии. В религиозной практике для них стал характерным обряд зикр (араб. упоминание, воспоминание) – ритуальное упоминание имени Бога. В обосновании зикра они ссылались на Коран: «Вспоминайте Бога частным упоминанием» (33:41); «Вспоминайте же Меня, Я вспоминаю вас» (2:152). Зикр состоит обычно в многократном повторении определенных формул, как-то: Алла (Аллах); Алла хайй (Аллах жив); ля

илаха илла-ллах (Нет божества, кроме Аллаха); Аллаху акбар (Аллах – самый великий) и др. Ритуал зикра сопровождается определенными телодвижениями, а в некоторых суфийских братствах он впоследствии стал проходить под музыку, бой барабанов. Постепенно зикр, переплетаясь с другим суфийским ритуалом – сама («слушание» музыки), превратился в главный элемент религиозной практики суфизма, по сравнению с которым все другие отправления религиозного культа считались второстепенными и малозначимыми.

Для образа жизни аскетов этого периода характерно наличие двух тенденций в вопросе о добыче средств существования. Одна группа аскетов выставляла требование честного, исключительно личного труда, хотя и сводимого к минимуму, необходимому для поддержания жизни, – всякий избыток полученных продуктов должен быть отдан нуждающимся, не способным к труду. Согласно другой, квиетической, ориентации, выражающейся в учении о таваккуле («уповании на Бога»), человек должен всецело положиться на Бога, не заботиться о добывании своего пропитания, жить текущим мгновением и уповать на то, что Всевышний и завтра так же позаботится о нем, как он позаботился о нем сегодня. Впоследствии эта установка вылилась в следующую формулу: «суфий – сын своего мгновения» (ас-суфи ибн вактихи). «Уповающий на Бога» полностью предоставляет себя попечению Божьему и фатуму. Он в руках Бога подобен «труп в руках обмывателя трупов».

В квиетизме аскетов-захидов, с одинаковым равнодушием относящихся как к похвале, так и к порицанию, нашел воплощение тот тип социального протеста, который был характерен для античных киников. Демонстративный нонконформизм приобрел крайнее выражение в одном из направлений суфизма – маламатийа (араб. – люди порицания). Это направление зародилось, по-видимому, в Ираке, но наибольшего распространения нашло в Хорасане, откуда перешло в Среднюю Азию, а затем и в остальные части мусульманского мира. Крупнейшими маламатитами были Абу Хафс ал-Хаддад (ум.873 г.), Хамдун ал-Кассар (ум.885 г.) и Абу Усман ал-Хири (ум.911 г.).

Маламатиты учили, что деятельность человека по самосовершенствованию является сугубо личным делом. Все, что происходит в его душе, – тайна, касающаяся только Бога, ведающего всем сокрытым. Внешне суфий не должен ничем отличаться от других людей. Напротив, если люди будут считать его грешником, презирать и оскорблять, то это должно его радовать. Это доказательство того, что он идет по правильному пути, ибо все пророки и святые подвергались поношениям и оскорблениям. «Презирать презрение» – так можно сформулировать кредо крайних маламатитов. Они возвели внешнее неблагочестие в свой принцип, умышленно нарушали освященные религией нормы поведения, своими поступками стремились вызвать раздражение и неодобрение людей, только для того, чтобы проявить равнодушие к их осуждению.

Аскетизм был неодобрительно встречен многими представителями власть имущих и факихов. Антиаскетические настроения были господствующими в первые века ислама, особенно при Омейядах. Противники аскетизма часто ссылались на возводимый к пророку Мухаммаду хадис: «Нет монашества в исламе» (ла рухбанийата фи-л-ислам). В ответ суфии обычно говорили, что данный хадис относится к христианским монахам, а сами суфии монахами не являются, так как они не принимают обета вечного безбрачия. Брак и семью они считают противоречащими своему жизненному идеалу. Однако среди суфиев были и такие (например, ал-Хасан ал-Басри), кто не был женат и осуждал брак. В оправдание монашеского образа жизни они утверждали, будто бы сам пророк высказался за отмену запрета на безбрачие, но после II в. хиджры! И хотя апология celibата в среде суфиев была скорее исключением, чем правилом, у них утвердилась такая традиция: пока суфии живут в суфийском общежитии или ведут странническую жизнь, они должны воздерживаться от брачных отношений. Позднее, среди некоторых суфиев получил распространение обычай прекращать брачные отношения с женой после рождения первого ребенка.

Несмотря на преобладание в исламе антиаскетических настроений, суфийское движение в VIII–XI вв. продолжало свое развитие, завоевывая все больше сторонников. Суфизм стал приобретать организационные формы – начали складываться суфийские братства, ордена.

В период между VIII и X вв. наряду с суфиями-одиночками, которые предавались аскетическим и мистическим «упражнениям», не оставляя при этом своих постоянных занятий (ремесла, розничная торговля и т.д.), появились профессиональные нищенствующие суфии. Обычно их называли факирами (араб. бедняк) или дервишами (перс. в том же значении). В более широком смысле термины «факир» и «дервиш» стали употребляться как синонимы слова «суфий». Многие дервиши жили постоянно или временно в своего рода общежитиях – ханака, рибат, завиа, текке. Эти общежития строились обычно при гробницах знатных людей, больших мечетях и существовали на вакф (средства, завещанные каким-либо благотворителем) или на собранные подаяния. Наибольшее распространение общежития получили в городах. Городские суфийские общины в IX–XI вв. обычно были связаны с ремесленными кругами. Существовали, по-видимому, и какие-то связи между этими общинами и тайными организациями ремесленников (футувва).

В суфийских кругах, особенно в общежитиях, сложился устав духовного руководства. Молодые люди, желающие посвятить себя дервишескому образу жизни, должны были найти себе духовного наставника, который обычно возглавлял общежитие и именовался шейхом (араб. старец) или пиром (перс. синоним предыдущего). Человек, вступивший под начало шейха, назывался муридом (араб. ищущий, адепт), по отношению к которому шейх был муршидом

(араб. ведущий, руководитель) или устасом (перс. учитель, магистр). Под руководством шейха-муршида мурид должен был пройти длительный курс аскетической и созерцательной жизни для достижения духовного совершенства. Только после этого мурид принимался в дервишеское братство, внешним знаком чего служила дервишеская одежда, именуемая хирка («дырявая одежда», «рубище»), которую шейх возлагал на адепта и тот носил ее на протяжении всей жизни. Когда шейх видел, что уже ничему новому не может научить мурида, он давал ему так называемое иджаза – разрешение и отпускал его, предоставляя ему право собирать вокруг себя учеников и продолжать традиции своего учителя. Авторитет наставника был весьма велик. Мурид обязан был полностью покоряться воле шейха, беспрекословно выполнять всякое его указание, не задумываясь ни о значении, ни о целесообразности его. «Мурид в руках шейха подобен трупу в руках омывателя трупов» – так была модифицирована соответствующая максима, иллюстрирующая, как было указано выше, отношение суфия к Богу. Более того, согласно изречению, приписываемому Зунуну ал-Мисри (ум. ок. 860 г.), предписывалось, чтобы «послушание мурида своему шейху (было. – Т.И.) выше послушания его Богу». Без учителя нельзя встать на суфийский путь духовного совершенства, поскольку «у коего нет учителя, тому сатана – наставник».

Следует отметить, что институт наставничества был своего рода нововведением в мусульманской религиозной жизни. Ведь официальный ислам не знал посредников между человеком и Богом, которые играли бы такую же роль, как церковь и клирики в христианстве. Как это ни парадоксально, но суфии считали, что наставничество не лишает суфийский путь сугубо индивидуального характера, поскольку, по их мнению, «путей к Богу столько, сколько душ человеческих» (ат-турук ила-ллах би-адад анфас ал-халаик).

В дальнейшем разрозненные суфийско-дервишеские обители стали объединяться в большие и могущественные братства-ордена, каждый из которых обладал собственной системой суфийской практики – тарика (араб. путь, дорога, тюрк.-перс. – тарикат). Появившийся уже в IX в. термин «тарика», который был взят из Корана (46:30), первоначально означал различные морально-психологические методы, при помощи которых человек, ищущий самоусовершенствования, мог быть направлен к этой цели кратчайшим путем. Это – мистический путь постижения Бога, приближения к нему. С XI в. термин «тарика» стал применяться и для обозначения различных суфийских орденов – бекташия, кадирийя, кубравийя, маулявийя, накшбандийя, рифайя, сухравардийя, шазилийя, тиджанийя, санусийя, чиштийя и др. Большинство орденов названы по имени своих основателей. Тарика, культивировавшаяся в каждом из них, считалась переданной через «цепь духовной преемственности» – сильсила («цепь»). «Цепь» возводится к одному из известных суфийских шейхов (но необязательно к основателю – эпониму;

например, – рифайя, основанная Ахмадом ар-Рифаи (ум.1182 г.), возводит свою «цепь» к Маруфу ал-Кархи (ум.815/6 г.) либо к лицам, которые никогда не являлись суфиями, но которых впоследствии легенда объявила таковыми (в частности, шиитские ордена возводят «цепь преемственности» к одному из 12 имамов, нередко к первому имаму Али, либо к мифическим лицам (например, чиштиа – к ал-Хидру, библейскому пророку Илие).

Ордена-тарикаты объединяли не только собственно дервишей (факиров, живущих в ханаках, отшельников или странствующих), но и суфиев из всех общественных классов, живущих в своих домах и ведущих обычную жизнь. Постепенно образовалась иерархия рангов, на вершине которой стоит вали – «святой», «друг Божий», он же – кутб, «полюс (мира)». На местах вали заменяют его представители – накибы, местные шейхи и их «заместители» – халифы. Обычно глава ордена наделялся сверхъестественными способностями (включая чудотворство) и особой Божией благодатью (барака). Во многих орденах проповедовалось тайное, эзотерическое учение, которое было открыто лишь отдельным их членам. Большинство орденов были суннитскими. Но встречались и шиитские, в частности, хайдарийа, ниматаллахийа и сефевийа. Были и ордена (например, тайфурийа, накшбандийа), которые впоследствии разделились на суннитскую и шиитскую ветви.

Суфийские ордена нередко были связаны с ремесленными и другими корпорациями. Так, орден кадирийа имел тесные связи с цехом рыбаков, бекташийа – с корпорацией янычар. Но в целом социальная база орденов была весьма неоднородной. Неоднозначной была и их социальная ориентация. С течением времени социальная дифференциация в среде суфиев усилилась. Одни ордена или их ветви сохраняли верность аскетическим традициям, выражающим в той или иной степени протест, пассивный, реже активный, против социального угнетения. В других же учение о нестяжании и бедности стало трактоваться так, что суфий мог быть и богатым, лишь бы не привязывался душой к богатству и, приобретая его, не творил насилия и греха. Такие суфии находили покровителей среди феодалов и сами превращались в крупных духовных феодалов. Суфийские шейхи и ордена нередко пользовались поддержкой и покровительством власть имущих (например, при Альмохадах, Сельджуках и Айюбидах).

Ордена обычно имели и внешние отличительные знаки. Так, символом ордена кадирийа был зеленый цвет, бекташийа – белый, накшбандийа – песочно-желтый и т.п. Каждый орден имел и свою практику зикра и духовных упражнений, призванную содействовать углублению мистического постижения Бога, достижению состояния экстаза.

Движение аскетов-захидов было лишено основного элемента, который станет характерным для последующего суфизма – мистического переживания, ориентации на приближение к Богу и со-

единение с ним. Об имманентности Бога миру, а вместе с ней и возможности интимного общения с ним свидетельствуют, по мнению суфиев-мистиков, коранические стихи: «И Он – с вами, где бы вы ни были» (57:4); «Куда бы вы ни обратились, там [всюду] лик Божий» (2:115); «Не бывает тайной беседы троих, где бы Он ни был четвертым среди них, и нет пятерых, где бы он ни был шестым среди них, и не менее этого и не более, и всегда Он с ними, где бы они не были» (58:7); «Мы ближе к нему [рабу своему], чем шейная артерия [его]» (50:16). Мистическая близость к Богу достигается через любовь, о которой, как утверждают суфии, говорят следующие слова: «И приведет Бог людей, которых Он любит и которые любят Его» (5:54).

Идея любви (махабба) к Богу традиционно связывается с именем самой знаменитой женщины среди суфиев, уроженки Басры – Рабии ал-Адави (ум.801 г.). В одной из своих молитв она взывала: «О Господи, звезды светят, сомкнулись очи людей, закрыли цари врата свои... Каждый влюбленный уединился со своей возлюбленной, и вот я в твоих руках... О Господи, если я служу Тебе из страха перед адом, то спали меня в нем, а если я служу Тебе в надежде на рай, изгони меня из него. Если же служу я Тебе ради Тебя самого, то не скрой от меня своей вечной красы»³². Стихи Рабии положили начало мистической лирике, которая превратила суфизм в подлинный гимн божественной любви. Замечательные образцы этой лирики оставили нам крупнейшие поэты-суфии: Ибн ал-Фарид (ум.1235 г.), Фаридаддин ал-Аттар (ум. ок.1230 г.), Сади аш-Ширази (ум.1391 г.), Абдаррахман ал-Джами (ум.1492 г.) и др.

В своих стихах поэт-суфий обычно жаловался на любовные муки, сетовал на безнадежность своего чувства, воспевал прекрасную возлюбленную, ее вьющиеся локоны и все испепеляющий взор, сравнивал ее с солнцем или свечой, а себя с мотыльком, сгорающим в ее пламени. Состояние экстаза, близость к Возлюбленному суфийские поэты часто уподобляли чувству опьянения. Этим объясняется то большое значение, которое в суфийской лирике уделялось поэзии вина (хамрият). Мистическая любовь к Богу обычно рисуется суфиями в таких образах чувственной любви, что при чтении их стихотворений эротико-гедонического содержания не всегда можно однозначно определить, о какой любви идет речь, мистической или земной. Двуплановость суфийской поэзии объясняет тот факт, что ее широкая популярность выходила далеко за рамки собственно суфийской среды.

Любовные и застольные стихи суфии обычно пели на своих собраниях (маджалис). Стихи пели в сопровождении игры на музыкальных инструментах, в частности струнных. Такое слушание сти-

³² Бадави А. Раба ал-Адави. – Каир, 1962. – С.23.

хов под музыку как одно из самых эффективных средств достижения мистического экстаза было введено во многих орденах. Оно получило наименование сама (араб. слушание). Ритуал сама, представляющий собой дальнейшее развитие зикра, иногда включал в себя экстазическую пляску (ракс).

Новым элементом суфийского мистицизма, наряду с идеей божественной любви, стало понятие экстазического состояния – хал (мн.ч.– ахвал), введенное египтянином Зуннуном ал-Мисри (ум. 859 г.). Мистический путь (тарика), как учил Зуннун, состоит из ряда пристанищ, обозначаемых термином «макам», который обычно ассоциировался с кораническим стихом: «И нет среди нас никого, у кого не было бы известного места (пристанища)» (37:164). Пристанищам соответствует ряд экстазических состояний – ахвал. Макам отличается от халя тем, что он представляет собой относительно устойчивое состояние, достигаемое волевыми усилиями странника, в то время как хал – кратковременное настроение, мгновенное озарение, не зависящее от самого человека, ниспосланное ему как божественная милость.

Число, обозначение и характеристика макамов и халей в различных суфийских системах отличаются друг от друга. Нет и необходимого соответствия между макамами и хаями ни по числу, ни по последовательности. Основные, наиболее повторяющиеся макамы следующие:

- 1) тауба (араб. покаяние) – раскаяние в грехах;
- 2) вара (набожность) – очищение от причинения несправедливости кому-либо, чтобы никто не имел к тебе претензий;
- 3) зухд (воздержанность) – безразличное отношение к мирским благам, как дозволенным (халал) религиозным законом, так и недозволенным (харам);
- 4) факр (бедность) – довольствование минимумом жизненных благ;
- 5) сабр (терпение) – стойкое перенесение трудностей и несчастий;
- 6) таваккул («упование» на Бога);
- 7) рида (согласие) – квиетическое принятие того, что предначертал Бог.

Наиболее распространенными хаями являлись:

- 1) курб («близость» к Богу);
- 2) махабба (любовь);
- 3) хауф (боязнь);
- 4) раджа (надежда);
- 5) шаук (страсть);
- 6) мушахада (созерцание);
- 7) йакин (истинное постижение).

В IX в. цель странника, движимого божественной любовью по суфийскому пути, стала истолковываться как сближение с Богом и единение с ним. Это единение в суфийской литературе обознача-

ется термином «фана» (араб. исчезновение, гибель, аннигиляция), имеющим кораническое происхождение (55:26–27). В состоянии фана, которое исследователи обычно сравнивают с буддийской нирваной, суфий, подавив в себе личную волю, мирские желания и человеческие атрибуты (сифат), становится способным к общению с Богом и растворяется в нем. Но фана есть лишь одна сторона двуединого диалектического процесса. Растворяясь в Боге, уничтожая свое временное, преходящее Я, человек приобретает к вечной божественной сущности, приобретает подлинное существование – бака.

Крайнюю форму концепции фана развивал Абу Йазид (перс. Баязид) тайфур ал-Бистами (ум.874 г.), скандально известный своими экстатическими изречениями – шатхийат, в которых богословы усматривали претензии на соединение (иттихад) с божеством и даже на самообожествление. В одном из таких изречений говорится: «Вознес меня Бог однажды, и поставил перед Собой, и сказал мне: «О Абу Йазид! Твари Мои возжелали лицезреть тебя». И ответил я: «Украшь меня единством Твоим и облеку меня самостью Твоей (анаия), и вознеси меня к единственности Твоей, дабы твари Твои, когда увидят меня, сказали: «Мы увидели Тебя», и стал бы Ты этим и не было бы меня там»³³. Самым же богохульствующим считалось его восклицание: «Преславен я, преславен, сколь велик мой сан!» («Субхани, субхани, ма азам шани»), крамольность которого заключалась в том, что эпитет «преславен» (субхан) мусульманская традиция приписывала только Богу.

Понятно, что такие высказывания вызывали у теологов-догматиков возмущение. Однако их автор не подвергался никакому преследованию. Позже один средневековый доксограф объяснял это обстоятельство тем, что Абу Йазид прибегал к распространенному среди суфиев приему, который применялся ими в подобных обстоятельствах, а именно: он выдавал себя за сумасшедшего. По-видимому, Абу Йазид спасало скорее то, что он не участвовал в политических интригах. Ведь на самом деле обычно политическая подоплека служила причиной преследований за религиозное инакомыслие, которое в данном случае выступало лишь в качестве предлога. Это подтверждает и трагическая судьба одного из самых знаменитых суфиев в истории ислама – Абу Абдаллаха ал-Хусайна б.Мансура ал-Халладжа, известного в суфийской традиции как «жертва божественной любви».

Ал-Халладж родился в 857 г. в Туре, около Байда, в области Фарс (на юго-западе Ирана) в семье чесальщика шерсти. Он изучал суфизм под руководством крупнейших шейхов того времени – ат-Тустари (ум.896 г.), ал-Макки (ум.909 г.), аш-Шибли (ум.945 г.) и ал-Джунайда (ум.910 г.). Последний, по-видимому, и надел на него

³³ Бадави А. Шатахат ас-суфийа.– Кувейт, 1978.– С.28.

хирку. Около 897 г. ал-Халладж порывает с ал-Джунайдом и отправляется в странствования, проповедуя суфийское учение. Его путь проходил через Ахваз, Фарс, Хорасан, Среднюю Азию и Индию. Потом через Мекку он возвращается ок. 908 г. в Багдад, где собирает вокруг себя массу учеников. В 913 г. его заключили в тюрьму, подозревая в содружестве с карматами, выражавшемся в призывах к неповиновению, сборе заката – милостыни в личную пользу и т.п. Но предъявленное ему официальное обвинение указывало лишь на вину религиозного характера – самообожествление и присвоение себе права освобождать верующих от установленных шариатом предписаний (искат ал-фарайд). 26 марта 922 г. ал-Халладж принял мученическую смерть.

В учении ал-Халладжа любовь к Богу перестает быть уделом избранных людей – суфиев и превращается в космический принцип, пронизывающий все существа во Вселенной и сближающий их с Абсолютом, с Истиной (ал-Хакк). В состоянии любви субъект и объект, человек и Бог сливаются в одно неразличимое целое. Образ этого единства ал-Халладж рисует в следующих стихах, которые впоследствии были широко популярны в суфийских кругах:

Я тот, кто алчет, а тот, кого я алчу, – это я.
Мы – две души, обитающие в одном теле.
С тех пор, как мы поклялись друг другу в любви,
Нас людям приводят в пример:
Если увидишь его, увидишь меня,
А если увидишь меня, увидишь его³⁴.

В духе инкарнационизма (араб. – хулул) были истолкованы стихи ал-Халладжа, в которых говорится о самоманифестации божественного (лахут) в человеческом (насут):

Слава тому, чья человечность
Проявила тайну его сверкающей божественности!
А Он объявился твари своей
В образе едящего и пьющего.
Так что воочию увидела Его тварь Его,
Рассмотрела Его бровь в бровь³⁵.

Еще больше основания для обвинения ал-Халладжа в инкарнационизме давало его восклицание (шатх), в котором усматривались претензии на самообожествление: «Ана-л-хакк» («Я – Истина!»). Вместе с тем ал-Халладж подчеркивал, что воплощение божественного в человеческом есть лишь самопроявление целого в своих частях. Бог – «целокупность всего» (джумлат ал-кулл), поэтому он не может ограничиться чем-то единичным. В этом смысле Бог

³⁴ Диван ал-Халладж. – Багдад, 1974. – Стих. 282–284.

³⁵ Там же. – Стих. 51–53.

трансцендентен, он «возвышается над пространством и временем... не постигается глазом, не охватывается воображением»³⁶.

Ал-Халладж разрабатывал идею, которой суждено было стать одной из центральных в спекулятивном суфизме, – идею мухаммаданского света (ан-нур ал-мухаммади), впоследствии развившуюся в концепцию совершенного человека. Мухаммаданский свет извечен, это источник всех вещей. В нем всякое творение предстало в человеческом образе – первозданном человеке. Поэтому Мухаммад, последний из пророков, есть первое тварное существо.

От мухаммаданского света происходит свет всех остальных пророков. Поэтому религии едины в своей сущности. «Знай, – пишет ал-Халладж, – что иудаизм, христианство, ислам и прочие религии суть различные названия, обозначающие одно и то же»³⁷.

Религиозная терпимость приводит ал-Халладжа даже к реабилитации сатаны (араб. иблис) и к воспеванию его «подвига». Иблис, согласно Корану, был единственным ангелом, который, вопреки повелению Всевышнего, отказался поклоняться Адаму, не убоившись божьей кары. Его, Иблиса, ал-Халладж называет своим другом и учителем. Иблис в изображении ал-Халладжа служит образцом идейной стойкости и преданности. Ведь он не испугался божьих угроз и остался верным своему убеждению, что нельзя поклоняться кому-либо, кроме Бога, иначе это было бы нарушением единобожия (таухид), понимаемого мыслителем в смысле единственности объекта любви. Восхищение сатаной в учении ал-Халладжа перерастало в своеобразный культ мученичества. Проповедуя на площадях Багдада, в последние годы своей жизни он прямо взывал к слушателям, умоляя их помочь ему пострадать. Та же жажда мученичества обуревала одного из последователей ал-Халладжа – Айн ал-Кудат ал-Хамадани, который в 1131 году разделил трагическую участь своего учителя. После ал-Халладжа тема оправдания дьявола стала весьма популярной в суфийской литературе, явившись своеобразной проекцией на область догматики того демонстративного нонконформизма, которым руководствовались маламатиты в своей практической жизни.

Ал-Халладж развивал эзотерическую тенденцию, намечавшуюся еще у суфиев предыдущего столетия. Он различал истину внешнюю и внутреннюю. Первая представляет собой религиозный закон ислама, вторая – хакика (истина) – является эзотерическим, тайным знанием, связанным с постижением истины, единением с Богом-Абсолютом. Шариа, регулирующая жизнь простых верующих, перестает быть обязательной для тех суфиев, которые достигли уровня хакика. По мнению ал-Халладжа, «человек остается на тропе шариа, пока не дойдет до пристанища единения

³⁶ Диван ал-Халладж. – Стих.364.

³⁷ Al-Hallaj. Kitab al-Tawasin.../Ed.Massignon L.– Paris, 1913.– P.13.

(с истиной). По достижении ее шариа перестает быть ценной в его глазах»³⁸.

В суфийской литературе шариа и хакика часто рассматривались соответственно как начало и конец мистического пути, середина которого обозначалась тем же термином, что и весь путь, – тарика. Достижение хакика считалось уделом лишь немногих суфиев, так называемых «познавших», «гностиков» (арифун, ед.ч. – ариф). Ал-Бистами и ал-Халладж представляют аномистическую тенденцию в суфизме, выражающуюся в отношении к религиозному закону, шариа, как к чему-то формальному, внешнему, необходимому лишь на начальном этапе суфийского пути. Наряду с этой, в суфизме существовала другая, номистическая, тенденция. Ее сторонники настаивали на строгом соблюдении суфиями предписаний мусульманского закона, требовали от суфиев согласования своих учений с Кораном и сунной, учили о соединении с божеством как сугубо психологическом, а не онтологическом акте. К этому «умеренному» направлению мусульманского мистицизма относятся, помимо упомянутых выше учителей, ал-Халладжа, ал-Мухасибии (ум. 857 г.), Маруф ал-Кархи (ум. 815 г.), ас-Сарри ас-Сакасти (ум. 870 г.), ат-Тустари (ум. 896 г.), ал-Макки (ум. 909 г.), аш-Шибли (ум. 945 г.), ал-Джунайд (ум. 910 г.), ар-Рувайм (ум. 916 г.), ал-Кушайри (ум. 1072 г.), ал-Харави ал-Ансари (ум. 1089 г.). Крупнейшим авторитетом «умеренного» суфизма был факих, теолог и философ Абу Хамид ал-Газали (1058–1111 гг.), о творчестве которого частично говорилось в разделе о фальсафе.

Ал-Газали (в другом прочтении аль-Газали) родился в 1058/59 г. в Иране в деревушке Газала вблизи города Тус – родины знаменитого поэта Фирдоуси. Он потерял отца в раннем возрасте. Вместе со своим братом Ахмадом (позже также известным суфием) ал-Газали провел детство среди суфиев (его опекуном был суфий). Но суфизм, по словам мыслителя, не оказал тогда на него большого влияния. Образование ал-Газали получил сначала в Тусе, затем в Джурджане и, наконец, в Нишапуре, где он учился под руководством мутакаллима ал-Джувайни. После смерти своего учителя (1085) ал-Газали отправился в Багдад, где очутился в окружении Низама ал-Мулька (1018–1092 гг.), визиря сельджукского султана Малик-шаха. В кружке великого визиря, куда входили наиболее крупные теологи и правоведы, он быстро снискал известность, проявив себя как искусный полемист. В 1091 г. ал-Газали стал мударрисом шафиитского права в прославленном медресе Низамия, основанном в Багдаде Низам ал-Мульком. Его лекции в Низамии, где в течение четырех лет он занимал кафедру, пользовались большим успехом – обычно на лекции присутствовало до трехсот студентов. Но политическая жизнь Багдада того времени была весьма тревожной. От рук исмаилитов-батинитов в

³⁸ Al-Qazwini. Athar fl-bilad wa-akhbar al-ibad.– Бейрут,– Р. 73.

октябре 1092 г. пал Низам ал-Мульк и вскоре при подозрительных обстоятельствах (по некоторым версиям, от подложенного батинитами яда) умер и сам Малик-шах. После смерти султана началась междоусобица среди претендентов на престол. В 1095 г. сельджукский султан Баркйарук одолел соперника – своего дядю Тутуша, который пользовался поддержкой халифа ал-Мустанзира. Ал-Газали, занимавший видное место в окружении халифа и являвшийся его доверительным лицом, не мог, естественно, не опасаться мести со стороны султана Баркйарука. Определенную угрозу для него представляли и батиниты, против которых было направлено сочинение ал-Газали «Фадайх ал-батиния» («Разоблачения батинитов»). Эти обстоятельства, по-видимому, и служили истинными мотивами того шага, который предпринял ал-Газали в 1095 г., решив удалиться от мирских дел и бежать из Багдада.

Сам же ал-Газали в своей предсмертной апологетической квази-автобиографии «Ал-мункиз мин ад-далал» («Избавляющее от заблуждения») связывает сделанный им выбор с тяжелым внутренним кризисом, который он пережил с июля по ноябрь 1095 г. и который он объяснял своим разочарованием в возможности познания истины на основании разума, дискурсивного мышления. Как пишет ал-Газали, от овладевшего им скептицизма он нашел спасение в суфизме. Учение суфиев привлекало его своим интуитивным способом постижения истины и отрешением от мирской суеты.

Как бы то ни было, спустя некоторое время ал-Газали передал кафедру в медресе Низамия своему брату Ахмаду и отказался от положения в обществе и богатства. Один, без семьи, он втайне от друзей и халифа покинул Багдад. «Я объявил о своем решении посетить Мекку, хотя в душе своей замышлял отправиться в Дамаск», – пишет он в своей автобиографии³⁹. В Дамаске он провел два года, затем отправился в Иерусалим, совершил паломничество в Мекку. После этого ал-Газали вернулся к своим родным, где продолжал вести затворнический образ жизни. В 1106 г., после смерти Баркйарука, ал-Газали возобновил свою активную деятельность и по приглашению Фахр ал-Мулька (сына Низам ал-Мулька) начал читать лекции в медресе Низамия в Нишапуре. Но вскоре после убийства летом 1106 г. Фахр ал-Мулька исмаилитами Аламу-та ал-Газали оставил преподавание в Низамии и вернулся в город Тус, где с несколькими учениками затворился в основанной им ханаке. Здесь он и умер в декабре 1111 г.

Философские идеи ал-Газали трудно поддаются систематизации. Прежде всего это связано с тем, что мыслитель в некоторых своих сочинениях, в частности в конце своего трактата «Мизан ал-амал» («Весы деяний»), различает взгляды экзотерические, которые человек может разделять вместе с широкой публикой, и эзотеричес-

³⁹ Ал-Газали. Ал-мункиз мин ад-далал.– Бейрут, 1969.– С.37.

кие, которыми он делится только с узким кругом близких ему единомышленников; сокровенные же мысли содержатся, как он утверждает, не в опубликованных сочинениях, а в трактатах, предназначенных для избранных. Следует добавить, что в своей автобиографии ал-Газали пишет о том, что его деятельность в Багдаде не была лишена конъюнктурного элемента, преследовала честолюбивые цели, что давало повод некоторым исследователям усомниться в искренности мыслителя не только на указанном этапе его жизни. В дошедших до нас трудах ал-Газали, как отмечал еще Ибн Туфейль, «в зависимости от публики, к которой он обращается, в одном месте запрещает то, что в другом разрешает; сначала он объявляет некоторые вещи несовместимыми с религией, а затем их сам исповедует»⁴⁰. Это обстоятельство невероятно затрудняет и решение вопроса об аутентичности ряда сочинений ал-Газали. И даже в работах, аутентичность которых бесспорна, ал-Газали, по словам Ибн-Рушда, учитывал «условия времени и места», «не связывая себя ни с одним учением, будучи с ашаритами – ашаритом, с суфиями – суфием, с философами – философом»⁴¹. Рассмотрим ближе отношение ал-Газали к указанным основным течениям духовной жизни того времени.

Как отмечает ал-Газали в своем автобиографическом трактате (который обычно сравнивают с «Исповедью» Августина), свой поиск истины он начал с калама. В каламе, однако, он не нашел утешительных ответов на волнующие его вопросы, ибо калам, с его точки зрения, является преимущественно деструктивной дисциплиной. Мутакаллимы, пишет ал-Газали, «больше всего занимались выискиванием неувязок (в рассуждениях) противников и порицанием последних за положения, которые вытекают из их постулатов». Поэтому калам, могущий внести определенный вклад в дело защиты религии от опасных новшеств, мало полезен, по мнению мыслителя, для приобретения позитивного знания. В своем последнем сочинении с красноречивым названием «Илджам ал-авам ан илм ал-калам» («Сдерживание широкой публики от (занятия) наукой калама»), законченном им за несколько дней до смерти, ал-Газали предостерегает, что методы калама, с их опорой на логические доказательства, могут внести в души простых, не подготовленных в теоретическом отношении людей, только путаницу, а не убеждения, сомнение, а не веру. «Аргументы мутакаллимов, – говорит он, – подобны лекарству, которое полезно для отдельных людей, но вредно для большинства»⁴². Любопытно, однако, что в борьбе за узаконение своего положения мутакаллимы пытались использовать авторитет ал-Газали, вопреки общей анти-

⁴⁰ Ибн-Туфайл. Киссат Хай ибн Йакзан. – Бейрут, 1936.

⁴¹ Ибн-Рушд. Фасл ал-макал//Фалсафат Ибн-Рушд. – Каир, 1935. – С.27.

⁴² Ал-Газали. Илджам ал-авам ан илм ал-калам. – Т.1. – Каир, 1963. – С.36.

каламской направленности его сочинений, указывая на то, что сам ал-Газали признавал полезность калама, хотя бы для некоторых людей.

Более резкую оценку каламу ал-Газали дает в своем фундаментальном труде «Ихйа улум ад-дин» («Воскрешение наук о вере»), где он обвиняет мутакаллимов в том, что их наука стала причиной «безобразных проявлений фанатизма и омерзительных распрей». Ссылаясь на ряд религиозных авторитетов, он фактически призывает к запрещению калама⁴³. Содержащиеся в «Ихйа» и других сочинениях ал-Газали критические выступления против мутакаллимов прочно вошли в арсенал антикаламской оппозиции последующих веков.

Вместе с тем в своей книге «Тахафут ал-фаласифа» («Непоследовательность философов»), посвященной критике ряда положений метафизики восточных перипатетиков, ал-Газали исходит из учения мутакаллимов (и не только ашаритов, но и мутазилитов, и других), широко применяя полемические методы калама. При этом он оговаривается, что, ссылаясь на те или иные каламские идеи, он не обязательно разделяет их сам. В «Тахафуте» автор дает преимущественно деструктивную критику. «Позитивную» же программу он выдвигает в трактате «Ал-иктисад фи-л-итикад» («Краткое изложение вероучения»), который содержит, по его мнению, суть учения мутакаллимов. Однако представители калама, в частности видный историк ашаризма ас-Субки (ум.1370 г.), считали, что этот и сходные по тематике трактаты ал-Газали написаны «не по правилам мутакаллимов»⁴⁴.

Вслед за каламом, пишет далее ал-Газали в своей автобиографии, он приступил к занятию философией. К философам он подходит дифференцированно. Утверждая, что «на всех философах, к какой бы из многочисленных категорий они ни принадлежали, лежит клеймо вероотступничества», он тем не менее тут же оговаривается, что «между древними и древнейшими из них, между поздними и ранними имеется великая разница – в смысле того, что одни из них стоят дальше от истины, а другие – ближе к ней»⁴⁵. Философы, по ал-Газали, делятся на три категории: дахриты⁴⁶, натуралисты и метафизики. Дахриты – это древнейшие философы, которые утверждали извечность мира и не признавали творческой и всеорганизующей роли всемогущего творца. Натуралисты (табийун) – философы, которые, следуя своим естественнонаучным увлечениям, все явления природы, включая человеческое

⁴³ Ал-Газали. Ихйа улум ад-дин.– Т.1.– Каир, 1939.– С.100.

⁴⁴ Ас-Субки. Табакат аш-шафия ал-кубра.– Т.IV.– Каир, 1906.– С.103.

⁴⁵ Ал-Газали. Ал-мункиз мин ад-далал.– С.18.

⁴⁶ Термин взят из Корана (45:23): «Они сказали: «Нет ничего, кроме нашей ближней (земной) жизни, умираем мы и живем; губит нас только время (дахр)».

сознание, объясняют исходя из естественных причин; они отрицают потустороннюю жизнь и связанные с ней эсхатологические догмы, хотя и признают Бога. К метафизикам (илахийун) ал-Газали относит «поздних философов» – Сократа, Платона и особенно Аристотеля, которые подвергли основательной критике «заблуждения» представителей первых двух групп. К третьей категории принадлежат из числа «философствующих» мусульман также ал-Фараби и Ибн-Сина. Именно эти мыслители восточного перипатетизма составляли главный объект критики в книге «Непоследовательность философов».

Следует отметить, однако, что с самого начала, уже в предисловии к этой книге, ал-Газали отмечает ошибочность распространенных обвинения в адрес античных метафизиков, касающихся отрицания ими основополагающих принципов религии – веры в Бога, пророчества, потустороннюю жизнь и т.п. «Корифеи философов, – пишет он, – оклеветаны в том, что касается отрицания религий; (в действительности же) они верят в Бога, верят его посланцам; но разделяя эти первоосновы, они заблуждаются в некоторых второстепенных деталях»⁴⁷. Среди подобных заблуждений, как отмечалось выше, ал-Газали выделяет следующие три: утверждение об извечности мира; учение о том, что Аллах знает только универсальное, а отнюдь не индивидуальное; отрицание телесного характера воскресения из мертвых, а вместе с ним и потустороннего наказания и воздаяния. Однако те же самые положения, которые прежде всего и составляют предмет критики в «Избавляющем от заблуждения» и «Опровержении философов», развиваются ал-Газали в его работах «Мааридж ал-кудс» («Святая лестница») и «Ал-маднун бихи ала гайр ахлихи» («О том, чего не следует открывать людям неискушенным»). Такое несоответствие дает основание некоторым исследователям зачислить последние в разряд апокрифов.

Критикуя некоторые тезисы метафизики восточных перипатетиков, прежде всего ее части, известной как «божественная наука», или «теология» (илахийат), ал-Газали вместе с тем пытается легализовать другие разделы перипатетической философии – логику, математику (куда относятся арифметика, геометрия и астрономия) и физику (к которой примыкает медицина). Особенно он старается пропагандировать логику. В сочинениях «Мийар а-илм» («Мерило науки»), «Ал-кистас ал-мустким» («Правильные весы») и др. он иллюстрирует логическую проблематику примерами из Корана и фикха, даже придумывая для логических понятий и законов новые названия, надеясь таким образом смягчить отрицательную реакцию теологов-догматиков на пропаганду этой дисциплины. Логiku он считал наукой, абсолютно необходимой для получения достоверного знания. По его мнению, она – «преддверие всех наук, а кто ею не овладел, то его познания не заслужи-

⁴⁷ Ал-Газали. Тахафут ал-фаласифа.– Каир, 1980.– С.75.

вают никакого доверия»⁴⁸. Такая позиция вызвала резкий протест тех теологов, которые, подобно Ибн ас-Салаху (ум. 1245 г.), провозглашали: «Логика – преддверие философии, а преддверие зла – зло», «Кто занимается логикой, тот впадает в вероотступничество (зандака)»⁴⁹.

Теологов-догматиков возмущал и следующий факт, связанный с «Непоследовательностью философов». До написания этой книги ал-Газали выступил с сочинением «Цели философов» («Макасид ал-фаласифа»), в котором дается объективное изложение взглядов восточных перипатетиков якобы с целью последующего их опровержения. Однако в «Целях философов» автор пространно излагает, в частности, логические и многие естественнонаучные воззрения перипатетиков, которые он, по собственному заявлению, не собирается критиковать и считает их не только нейтральными по отношению к религии, но даже вполне приемлемыми. Да и само изложение напоминает стиль учебного пособия (с соответствующими упражнениями и т.п.). Обращает на себя внимание и то, что в «Непоследовательности философов» ал-Газали не ссылается на «Цели философов» и изложение в первой книге носит самодостаточный характер. Все это дало повод ревнителям веры смотреть на «Цели философов» как на типичную увертку, когда, спровоцировав полемику с явно неприемлемыми в глазах религиозных догматиков взглядами, автор только и занимался их распространением. Примечательна судьба указанной книги на латинском Западе. В середине XII в. Доминик Гундиссальви перевел ее на латинский язык, предварительно убрав оттуда предисловие, в котором говорится о намерении автора в последующем критиковать изложенные взгляды. Книга была издана в Венеции в 1506 г. под названием «*Algajelis arabis logica et philosophia*», она была популярна как пособие по перипатетической философии, а самого ал-Газали причисляли к восточным аристотеликам.

Но если в своих сочинениях, в которых содержится критика ряда положений восточноперипатетической метафизики, ал-Газали выступает довольно резко, местами объявляя выдвижение таких положений отходом от истинной религии – куфр, то в трактате «Критерий различения между исламом и вероотступничеством» («Фаисал ат-таффрика байн ал-ислам ва-з-зандака») он открывается нам как глашатай идеи религиозной терпимости. В этом трактате ал-Газали предостерегает от навешивания ярлыков, поспешных обвинений в куфре, характерных, по его словам, для «душ, в которых преобладает невежество»⁵⁰. Правоверным мусульманином, по убеждению ал-

⁴⁸ Ал-Газали. Ал-Мустафа мин илм ал-усул.– Каир, 1356 г.х.– С.7.

⁴⁹ Ас-Субки. Указ.соч.– Т.IV.– С.123, 132.

⁵⁰ Ал-Газали. Фаисал ат-таффрика//Ал-Кусур ал-авали мин расаил ал-имам ал-Газали.– Каир, б.г.– С.147.

Газали, следует считать любого человека, который признает главнейшие основы религии, а отклонения в деталях и обрядах не могут служить основанием для отлучения людей от мусульманской общины, обвинения их в куфре. Образцом религиозной терпимости служит высказывание ал-Газали о допустимости отрицания того, что утверждено консенсусом (иджма) мусульманской общины⁵¹.

Согласно Газалиевой квазиавтобиографии «Избавляющее от заблуждения», именно в суфизме завершился долгий путь его духовных исканий, пролежавший через калам, фальсафу и учение шиитов-батинитов (или талимитов). В своем фундаментальном труде, посвященном преимущественно вопросам мусульманского закона, – «Возрождение религиозных наук» ал-Газали разрабатывает ряд сторон суфийской доктрины, преимущественно практического характера, – о правоте самой, о макамах и т.п. А в его главном собственно суфийском сочинении «Ниша светов» ал-Газали, опираясь на кораническое описание Бога как «свет небес и земли» (24:35), представляет универсум в виде световой иерархии, основание которой составляют «темные», материальные сущности, а вершину – чистый свет, Бог.

Под светом (нур), говорит ал-Газали, обычно понимается то, что видится само по себе и посредством чего видится другое. Таков чувственный свет, связанный с солнцем, луной, огнем, свечильником и т.п. К категории света можно отнести также глаз и разум, поскольку и они проявляют вещи, но разум больше, чем глаз, можно уподобить свету, ибо он проявляет не только воспринимаемые вещи, но и самого себя, к тому же не ограничивается пространственно-временными рамками. Так ал-Газали различает чувственный и духовный свет. Аналогично этому он различает мир низший, телесный, темный (алам аш-шахада, чувственный мир) и мир высший, духовный, светлый (алам ал-малакут, мир владычества). Из этих двух параллельных, гомоморфных друг другу миров, первый является образом второго, как бы его «тенью». На суфийском пути гностик (ариф) восходит от чувственного света к духовному, доходит затем до вершины последних – до Бога, который один и есть истинный свет. Все прочее можно охарактеризовать как свет только метафорически. В этом состоянии гностик постигает истину, что только Бог, Единое существует и, созерцая только одно Единое, гностик не видит себя, и ему кажется, что он соединился с Богом. Но возвращаясь к себе после такого состояния, сходного с опьянением, гностик своим разумом понимает, что это было не соединение с Богом, а только подобие тому. Это квазисоединение аналогично кажущемуся соединению образа в зеркале с самим зеркалом, цвета вина в бокале с цветом самого бокала. Итак, учение о соединении суфия с Богом, ра-

⁵¹ Ал-Газали. Фаисал ат-тафрика.– С.145, 148.

створении в нем (фана) следует понимать, как подчеркивает ал-Газали, только в смысле психологического, а не онтологического акта⁵².

В творчестве ал-Газали калам, фальсафа и суфизм остались как бы изолированными друг от друга. С их синтеза начинается новый, философский этап в развитии суфизма, представленный ишракизмом и особенно вуджудизмом.

Создание целостной философской системы «метафизики света» связано с возникновением ишракийской школы в суфизме.

§ 2. Ишракийя

Ишракийя, или иллюминативизм, исходит из представления о свете как о первоначале, которое в онтологическом плане выступает в качестве субстанции всего сущего, а в гносеологическом – как принцип познания. Основы ее заложил Шихабалдин ас-Сухраварди (1153–1191), прежде всего в своем сочинении «Философия озарения» (Хикмат ал-ишрак).

Шихабалдин ас-Сухраварди родился в 1153 г. в деревне Сухравард, вблизи современного города Зенджан на северо-востоке Ирана. Первоначальное образование по фикху и философии он получил в г. Марага (в иранском Азербайджане) у Маджладина ал-Джили, главы перипатетиков города. Чтобы усовершенствовать свои знания, он отправился в город Исфahan (в центральной части Ирана), в котором перипатетическая традиция была достаточно развита. Здесь он учился у Захираддина ал-Карри, почитателя учения Ибн Сины. Затем ас-Сухраварди путешествовал по различным городам Ирана, где знакомился с видными суфийскими шейхами, временами посвящая себя суфийской, созерцательно-отшельнической жизни. Позже ас-Сухраварди несколько лет провел в Анатолии (Малой Азии), где его хорошо приняли правители сельджуки. Дальнейшие странствования привели его ко двору правителя сирийского города Алеппо – ал-Малика аз-Захира, сына знаменитого айюбидского султана Салахаддина. Ас-Сухраварди (как позже и видный суфий Ибн Араби) пользовался покровительством ал-Малика аз-Захира, который высоко оценил молодого суфийского мыслителя и приблизил его к себе.

Однако, дискутируя с богословами, ас-Сухраварди неосторожно высказывал ряд своих идей, перекликавшихся с учением батинитов-исмаилитов, в которых Айюбиды видели не только своих идейных соперников, но и политических противников. В частности, ас-Сухраварди учил о мудреце-теософе (а на это звание он лично претендовал), который является наместником (халиф) Бога

⁵² Ал-Газали. Мишкат ал-анвар.– Каир, 1964.– С.57, 92; Его же. Ихйа улум ад-дин.– Т.IV.– Каир, 1939.– С.240.

на земле и который заслуживает быть высшим авторитетом; утверждал, что после Мухаммада могут появиться новые пророки (а это противоречит догме о мусульманском пророке как о последнем посланце Бога) и т.п. Подобными идеями, которые могли служить доводом для обвинения в отступлении от правоверия, воспользовались некоторые богословы, озлобленные прежде всего тем обстоятельством, что на диспутах ас-Сухраварди всегда одерживал над ними победу. Богословы потребовали от ал-Малика аз-Захира наказать ас-Сухраварди за вероотступничество, но правитель отказался выполнить их требование. Тогда они апеллировали к самому Салахаддину. Тот оказал давление на своего сына, который вынужден был уступить богословам. После суда, на котором ас-Сухраварди продолжал защищать тезис о возможности появления нового пророка, он был заточен в тюрьму, где и умер в 1191 г. в возрасте 38 лет.

«Иллюминативная теософия» ас-Сухраварди изложена в его сочинениях – «Ал-алвах ал-имадия» («Скрижали, посвященные Имададдину»), «Хайакил ан-нур» («Храмы света»), «Итикад ал-хукама» («Кредо философов»), и особенно в написанной в 1186 г. «Хикмат ал-ишрак» («Философия иллюминации»), к которой как к главному источнику своего учения многократно отсылает своего читателя сам ас-Сухраварди. Некоторые идеи ишракизма в символично-аллегорической форме раскрываются в трактатах, написанных, как правило, по-персидски, но некоторые из них он изложил и по-арабски. К ним относятся «Ал-Гурба ал-гарбийя» («Западная чужбина»), «Акл-и сурх» («Красный разум»), «Аваз-и Пар-и джибраил» («Звуки крыльев Гавриила»), «Мунис ал-ушшак» («Друг влюбленных»), «Сафир симург» («Песня грифона») и др. В качестве пропедевтики собственно ишракистской философии ас-Сухраварди считал написанные в перипатетическом духе труды – «Ат-талвихат» («Разъяснения»), «Ал-Ламахат» («Всполохи»), «Ал-машари ва-л-мутарахат» («Прогулки и беседы»), «Ал-Мукавамат» («Конфронтации»).

Идеи ишракизма нашли широкое распространение, особенно на востоке мусульманского мира. Виднейшими последователями ас-Сухраварди и комментаторами его сочинений были его ученики и близкий друг Шамаддин аш-Шахразури (ум.ок.1281 г.), а также Кутбаддин аш-Ширази (ум.1311 г.), в творчестве которого соединились две линии суфийской мысли – ишракистская и вуджудидская (он был учеником Садраддина ал-Кунави, ближайшего последователя Ибн Араби). Заметный расцвет ишракизма приходится на время правления Сефевидов в Иране (1502–1736 гг.). Учение ас-Сухраварди развивали здесь Мир Дамад (ум.1631 г.), крупнейший представитель «Исфаханской школы», а также его ученик, знаменитый философ Садраддин аш-Ширази (известный также как мулла Садра, ум.1641 г.), который в своем энциклопедическом труде «Ал-асфар ал-арбаа» («Четыре путешествия») синтезировал традиции, идущие от ас-Сухраварди, Ибн Араби и Ибн Сины.

Своего рода настольной книгой для ишракистов была книга ас-Сухраварди «Хикмат ал-ишрак». Следуя ей, мы изложим ниже основные положения философии ишракизма.

Согласно ас-Сухраварди, свет (нур) – самая явная реальность. Он не поддается определению, не познается рациональным доказательством, ибо неизвестное определяется и познается через известное, неясное – через ясное, а в мире нет ничего, что было бы яснее света. Более того, именно свет делает явным не только себя, но и другие вещи. Поэтому все остальное определяется через него. Свет делится на акцидентальный (арид), т.е. свет, который является акциденцией, модусом (хайа) для другого, и субстанционный (каим), т.е. свет, который существует сам по себе и не является модусом для другого. К первому виду света относятся все разновидности чувственного, физического света – свет солнца, звезд, огня и т.п. Свет второго вида характеризуется как бестелесный (муджаррад) или чистый (махд). Бестелесный свет либо зависит от другого света, которому он обязан своим существованием, либо является самодостаточным в своем бытии. Аналогичным образом все, что по природе своей не является светом, делится на темную акциденцию (хаиа зулманийа) и темную субстанцию (джавхар гасик). К темным акциденциям относятся фигура, величина и все другие качества, соответствующие девяти аристотелевским категориям (кроме, естественно, света). Тьма, мрак есть отсутствие света. Тело способно воспринять свет и тьму, быть носителем светлых и темных акциденций, поэтому оно есть барзах (перешеек) между светом и тьмой.

Тело – барзах само по себе есть темная субстанция. Темные же субстанции мертвы, поэтому одна не может порождать другую. К темной субстанции нельзя возводить и темные модусы тел, а тем более светлые модусы, ибо темное не может быть источником для светлого. Таким образом, тело со своими темными и светлыми модусами для существования нуждается в чем-то другом, что не может быть ни темной субстанцией, ни светлой или темной акциденцией, а значит, должно быть субстанциональным, или бестелесным, светом.

Ряд бестелесных светов, образованный по принципу зависимости одного от другого, не может уходить в бесконечность. Поэтому существует предельный, не зависимый от чего-либо свет, который именуется «Светом светов», «Всеохватывающим светом», «Пресвятым светом», «Высшим светом» и т.п. Свет светов – абсолютно един, бытийно необходим сам по себе, является источником всякого другого света, бытия, красоты и совершенства⁵³. Его «заместителями» (халифа) выступают солнце на небесах, огонь и человеческая разумная душа на земле.

⁵³ Oeuvres philosophiques et mystiques de Shihabeddin Yahya Sohrawardi/Ed. H. Corbin. – Teheran – Paris, 1952. – P.97–100, 134–135.

Для описания обратного онтологического процесса – переход от Единого, Света светов, ко многому, к чувственным вещам ас-Сухраварди воспроизводит эманационистскую схему восточных перипатетиков, модифицируя ее в соответствии со своим учением о свете-субстанции и идеях-архетипах. В его онтологическом структурировании универсума абсолютная благодать и щедрость продолжают оставаться причиной эманации, иллюминации, хотя, понятно, иллюминация составляет сущность высшего первоначала как света. Подобно тому, как это представлено в эманационистской схеме восточных перипатетиков, от Света светов происходит величайший свет, или ближайший свет (ас-Сухраварди сравнивает его с высшим архангелом Бахманом в зороастризме). Этот первый свет един, ибо, согласно принципу эманации, от единого исходит только единое. Он – бестелесный, поскольку от сущности, абсолютно не смешанной с мраком, не может происходить сущность, составленная из светлого и темного, телесного. От своего источника он отличается только степенью совершенства, интенсивности. Вместе с тем первый свет, хотя актуально и един, потенциально множественен. В нем можно различать два аспекта, две стороны (джихат), соответствующих возможности и необходимости в учении перипатетиков, – бедность, или нужда (факр), и богатство, или независимость, самодостаточность (гина). Сам по себе первый свет – бедный, но он богат в силу своей связи со светом светов. При осознании своей бедности, темности своей природы по сравнению с Высшим светом, он дает тень – высший барзах, т.е. крайнюю небесную сферу, а при осознании богатства от этого света происходит другой, бестелесный свет. Аналогичным образом от второго света происходит третий свет и барзах, т.е. небесная сфера. Процесс продолжается до образования девятой сферы и подлунного мира⁵⁴.

Отталкиваясь от этой предварительной схемы, фактически совпадающей с перипатетической (только здесь разум у перипатетиков переименован в бестелесный свет), ас-Сухраварди разрабатывает свою собственную схему эманации. В начертанной только что схеме его не удовлетворяет ограничение числа бестелесных светов (соответственно разумов) десятью, как это имеет место у восточных перипатетиков. По мнению главы ишракизма, аналитико-дискурсивным способом невозможно обосновать то или иное число светов в данной нисходящей последовательности. Интуитивно понятно, что нисхождение должно остановиться на каком-то свете, от которого больше не происходит другой бестелесный свет. Число таких светов, поэтому, конечно, нельзя точно определить. Отказываясь ограничить число светов десятью, ас-Сухраварди вместе с тем не останавливается на вопросе о локализации барзахов, которые по логике эманационистской схемы должны быть сопряжены с соответству-

⁵⁴ *Oeuvres philosophiques...* – P.107–121.

ющими светами. Остается только предположить, что они находятся где-то за пределами десяти небесных сфер, которыми и исчерпывается строение надлунного мира в птолемеевско-аристотелевской космологии.

В еще большей степени указанная схема не удовлетворяет автора «Хикмат ал-ишрак» тем, что она, с его точки зрения, не в состоянии объяснить множественность в небесных сферах, где число небесных тел неисчислимо. Так, каждая звезда в сфере неподвижных звезд требует наличия соответствующего аспекта, стороны в разуме этой сферы, а таких сторон перипатетики усматривают только две (возможность и необходимость). Необходимо поэтому, чтобы были еще другие стороны, другие принципы множественности, которые давали бы неисчислимо количество господствующих светов (анвар кахира). С этой целью ас-Сухраварди берется за корректировку первоначальной эманационистской схемы, а точнее за включение ее в более сложную схему.

Новая схема строится следующим образом⁵⁵. От Света светов происходит первый свет, от того – второй и т.д. Всего, таким образом, существует конечное число базисных светов. Каждый из этих светов испускает луч на нижестоящий и принимает луч от Света светов, как непосредственно, так и посредством других, вышестоящих светов. В частности, второй свет принимает два луча: один – непосредственно от Света светов, второй – через первый свет; третий свет принимает четыре луча: один – непосредственно от Света светов, другой – через первый свет, а также два луча, принимаемых вторым светом; четвертый свет принимает восемь лучей и т.д. Следовательно, в каждом свете можно различать столько сторон, сколько светов он принимает. В этом смысле данную способность можно отождествить с отражением. Наряду со способностью отражения, каждый свет наделен способностью созерцания (мушахада) вышестоящих светов. Обращаясь к вышестоящему и созерцая его, низший получает от него луч. В результате двух процессов – отражения и созерцания – образуется огромное множество бестелесных светов, составляющих упорядоченную, каузальную последовательность. Такое множество ас-Сухраварди называет долготным рядом (табака тулийа). Светы данного ряда характеризуются как высшие господствующие начала (ал-кавахир ал-усул-ал-алун), материя (уммахат) по отношению ко всем остальным светам. Их можно сравнить с идеями идей, или идеями-числами позднего Платона. Сам ас-Сухраварди в другом своем сочинении – «ал-Мутарахат» – связывает их с учением пифагорейцев о числах как о началах сущего⁵⁶.

⁵⁵ Oeuvres philosophiques... – P.125–133, 138–139.

⁵⁶ Там же. – P.140–145.

Для построения второго эманационистского ряда ас-Сухраварди наделяет высшие светы новыми онтологическими измерениями, так сказать «степенями свободы». Помимо бедности и богатства, в каждом свете различаются две силы (обычно ассоциирующиеся с любовью и враждой у Эмпедокла) – любовь (ишк, махабба), которая характеризует отношение нижестоящего света к вышестоящему, и господство (кахр), выражающее отношение вышестоящего к нижестоящему. Господство и любовь пронизывают все сущее. При этом конечным и высшим объектом любви выступает Свет светов, который и есть абсолютная красота⁵⁷.

Между различными степенями свободы, связанными с отражением, созерцанием, господством, любовью, богатством и бедностью, имеются бесчисленные множества возможных комбинаций. Те комбинации, в которых участвует аспект бедности, образуют тела, в том числе сфера неподвижных звезд. Другие же комбинации, в которых участвуют аспекты богатства, господства и любви, порождают множество светов, представляющих собой рассмотренные выше владыки родов, платоновские идеи. В качестве аналогов для светов-идей ас-Сухраварди приводит соответствующие персонажи зороастрийской ангелологии: хурдад – для воды, урдибихшт – для огня, шахрвар – для минералов, мурдад – для растений и т.п.⁵⁸.

В отличие от светов продольного ряда, светов второго эманационистского ряда являются однопорядковыми (мутакафия) в том смысле, что они не порождают друг друга, не связаны между собой причинно-следственными отношениями. Вместе с тем они представляют собой различные уровни; одна родовая идея может подчинить себе другую в определенных (но не во всех) отношениях (аналогично тому, как, например, человеческому роду подчиняются животные). Ас-Сухраварди называет множество этих светов широтным рядом (табака ардийя). Широтные световые уровни, подобно долготным, характеризуются так же, как господствующие, хотя, по сравнению с долготными, они являются низшими и производными (фуру). Оба вида господствующих светов бестелесны, не пребывают в телах и непосредственно ими не управляют.

Наконец, от владык родов происходят правящие световые уровни (анвар мудабира, или анвар мутасаррифа), для которых ас-Сухраварди заимствует из словаря древнеиранского рыцарства термин «испахбад» (военачальник). Именно через правящие световые уровни господствующие световые уровни воздействуют на роды. Они движут небесные сферы и непосредственно управляют всеми родами земных существ – минералами, растениями, животными, людьми. Правящие световые уровни, хотя

⁵⁷ As-Suhrawardi. Opera metaphysica et mystica/Ed. H. Corbin.– Т.1.– Istanbul, 1945.– P.452–453.

⁵⁸ Oeuvres philosophiques...– P.135–137.

и бестелесны, тем не менее связаны с телами представителей соответствующего рода. Высшим таким светом на земле выступает разумная человеческая душа.

Между двумя категориями светов – господствующими и правящими – нет непроходимой пропасти. Они непрерывно как бы переходят друг в друга. В частности, среди господствующих светов низшего уровня есть такие, которые почти являются правящими. К таковым относятся, например, родовые светы, сопряженные с первоэлементами (воздух, вода, земля). Эти светы даже не имеют правящих светов, которые были бы посредниками между ними и их «статуями». Ближе к ним стоят господствующие светы, соответствующие неодушевленным предметам. В свою очередь, «среди человеческих правящих светов есть такие, которые почти являются разумными»⁵⁹, т.е. господствующими светами.

В трактате «Кредо философов» ас-Сухраварди описывает онтологическую структуру универсума в виде иерархии трех миров:

- 1) мир господнего (алам ал-джабарут) – мир разумов;
- 2) мир владычества (алам ал-малакут) – мир душ, космических и человеческих;

3) мир обладания (алам ал-мульк) – мир тел.

В «Философии озарения» этим уровням бытия соответствуют:

- 1) господствующие светы;
- 2) правящие светы;
- 3) барзах – совокупность небесных и земных тел⁶⁰.

Однако здесь впервые появляется новое, четвертое измерение бытия – 4) мир висячих идей (алам ал-мусл ал-муаллака). Последний тоже характеризуется как барзах, промежуточный между умопостигаемым миром чистых светов и миром физических тел. Висячие идеи не относятся к платоновским идеям, ибо последние являются чистыми светами, постоянно находящимися (сабита) в области умопостигаемого света. В то же время они не воплощаются во вполне чувственные, пространственные образы; они как бы плоские, лишённые третьего измерения – глубины, из-за чего они, подобно отражению в зеркале, словно «висят» вне субстрата, места. Висячие идеи суть бестелесные признаки, к каковым относятся различного рода воображаемые образы, в том числе возникающие при сновидении, болезни, страхе и т.п. Эти воображаемые образы, связанные с воображающей силой человеческой души, играют значительную роль в эсхатологии ас-Сухраварди, которая завершает его натурфилософию.

На «иллюминативной» основе ас-Сухраварди перерабатывает перипатетическую физику. Вслед за аристотеликами он определяет время как меру движения. Время, наряду с движением, не имеет

⁵⁹ Oeuvres philosophiques... – P.157–158.

⁶⁰ Там же. – P.166.

ни начала, ни конца. Не имеет конца и эманационный процесс, а вместе с ним и мир как непрерывная вневременная эманация света светов. Мир также извечен, не имеет начала во времени. Вечность является прежде всего атрибутом небесных тел, вместе с их разумами и душами⁶¹.

Вечны и первоэлементы, составляющие тела подлунного мира. Правда, в учении ас-Сухраварди присутствуют только три основных элемента – воздух, вода и земля; огонь же есть лишь очень горячий воздух. В то же время огонь возвышается над другими элементами своим теплом и особенно светом. Он – «заместитель» Высшего света на земле, «младший брат» и помощник другого его заместителя – разумной души человека. Огонь освещает мир тел, разумная же душа – мир душ. Огонь, как и всякий свет, заслуживает поклонения, что нашло свое отражение в созвездии культа огня у древних персов⁶².

Простые элементы ас-Сухраварди отказывается квалифицировать в перипатетической манере – как сочетания различных качеств (воздух – теплый и влажный, вода – холодная и влажная, земля – холодная и сухая), а характеризует их с точки зрения способности пропускать свет. Простые тела делятся на три вида:

1) загораживающее, плотное (хаджиз), которое вовсе не пропускает свет, – это земля;

2) тонкое, прозрачное (латыф), которое позволяет свету проникнуть в полной мере, – это воздух;

3) умеренное (муктасид), которое пропускает свет в различных степенях, промежуточных между двумя указанными пределами, – это вода. Составные же тела относятся к одному из трех видов, в зависимости от преобладания в них того или иного элемента. Хрусталь, например, умеренный в силу преобладания в нем воды⁶³.

Первоэлементы переходят друг в друга. Вода превращается в воздух, воздух – в землю, земля – в воздух, воздух – в огонь. В объяснении этих процессов, как и прочих природных явлений, ас-Сухраварди всюду подчеркивает роль света, умопостигаемого и чувственного, как первой причины. «Если ты ищешь, то не найдешь ничего, что воздействует на близкое и далекое, кроме света»⁶⁴. Непосредственным образом действие света осуществляется через два его модуса – движение и тепло. Движения небесных светил, действия человека обусловлены соответствующими правящими светилами. Падение камня, выпадение дождя, испарения воды, вспышки молний, удары грома и т.п. происходят под воздействием тепла, обусловленного лучами звезд. В подлунном мире две формы дви-

⁶¹ Oeuvres philosophiques...– P.232.

⁶² Там же.

⁶³ Там же.– P.187–188.

⁶⁴ Там же.– P.196.

жения – механическая (пространственное перемещение) и физическая (качественные изменения) – обычно сопутствуют друг другу, иногда и порождают одна другую. С теплом и движением связаны и психические явления: «Поскольку Любовь и Господство [восходят] к свету, а движение и тепло являются его детерминациями, тепло имеет отношение к влечению, похоти и гневу, а все вместе они происходят, как мы считаем, посредством движения»⁶⁵.

Как и восточные перипатетики, ас-Сухраварди объясняет иерархию трех царств природы – минералов, растений и животных – степенью соразмерности смеси элементов, образующих тела их представителей. В перипатетической манере он рассуждает и о различных силах растительной, животной и человеческой души. Разумную душу человека автор произведения «Хикмат ал-ишрак» отождествляет с правящим светом человеческого тела. Это чисто светлое, бестелесное начало управляет темным телом с помощью некоего третьего, среднего между темным и светлым, телесным и бестелесным. Таким посредником является животный дух, который пронизывает все тело, присутствует в любой его части, куда переносит свет, полученный им от разумной души. Данный дух является также носителем различных телесных сил – двигательной, воспринимающей и т.п. Наряду с пятью внешними силами, сила восприятия обладает и внутренними силами: общим чувством, представляющей, воображающей, эстетивной и сохраняющей силами. Но в отличие от перипатетиков Востока, в частности от Ибн Сины, ас-Сухраварди считает представляющую, воображающую и эстетивную силу не самостоятельными силами, а лишь различными функциями одной и той же силы. Глава ишракистов расходится с перипатетиками и в трактовке механизма запоминания и воспоминания. Формы, переданные представляющей силе внешними чувствами, не сохраняются в ней, иначе разумная душа могла бы их воспроизвести в любой момент времени, а человек, случается, забывает ту или иную форму. Ошибочным, по ас-Сухраварди, является и утверждение о сохраняющей силе как о месте пребывания образов, воспринимаемых воображающей и эстетивной силами. В действительности, считает он, эти формы и образы сохраняются в мире высших светов, откуда извлекаются с помощью разумной души⁶⁶.

Разумная душа, правящий свет человеческого тела, не предшествует телу во времени. После смерти, когда «гаснет свеча животного духа», она сохраняет свое существование. Ишракисты, пишет ас-Сухраварди, допускают переселение души от одного тела к другому, как об этом учили Платон, Пифагор и другие мудрецы. Но в конце концов разумная душа должна освободиться от тьмы телесности, вознестись к миру

⁶⁵ Oeuvres philosophiques... – P.196.

⁶⁶ Там же. – P.204–210.

света, где она продолжает свое вечное существование среди других умопостигаемых светов, «как бы пребывая во Всеохватывающем свете»⁶⁷.

Соединение со Светом светов, представляющее высшую степень блаженства, является уделом лишь немногих – гностиков-теософов, души которых достигли совершенства как в теоретической, так и в практической области. Что же касается людей, которые преуспели только в одном виде мудрости или в обоих, но частично, то они составляют категорию умеренно счастливых, души которых после смерти переходят в мир воображения, в область висячих идей, о которой говорилось выше. Туда же переходят и души людей низшей категории, людей полного несчастья, абсолютно невежественных. Для них предназначены темные, черные идеи, соответствующие адским мукам. Души умеренно счастливых наслаждаются светлыми, белыми идеями, представляющими райские радости. В мире воображения эти души могут воспроизвести все, что им заблагорассудится: вкусную еду, приятные напевы, прекрасных гурий и т.п. Но душа гностика, проходя через этот мир, не останавливается в нем, ибо там счастье только воображаемое, а поднимается выше, к миру света, к высшему свету⁶⁸.

Как видим, трактовка ас-Сухраварди вопроса о бессмертии души и потусторонней жизни фактически совпадает с трактовкой восточных перипатетиков, в частности Ибн Сины. Все вместе они рассматривают ад и рай как символы, которые должны по-разному интерпретироваться, в зависимости от адресата. Для большинства людей они должны быть истолкованы в сугубо чувственном значении, что необходимо для поддержания добродетельной жизни. Гностики же понимают, что бессмертие души может быть только интеллектуальным. Ад и рай для них выступают лишь как символы невежества и гнозиса, отдаленности от Света светов и приближенности к нему.

Изложенную в контексте эсхатологии идею восхождения идеи индивидуального света к Свету светов автор «Философии озарения» развивает далее в связи с рассуждениями о состояниях (ахваль) гностика, идущего по суфийскому пути⁶⁹. На этом пути он выделяет пятнадцать ступеней-иллюминаций, после прохождения которых суфий достигает мира высших светов. Субстанциональное единство души-света человека со всеми другими чистыми светом, и в конечном счете со Светом светов, вытекает из основополагающего постулата, из которого исходит ас-Сухраварди при построении ишракиитской онтологии: «...различие между умопостигаемыми бестелесными светом есть различие по степени совер-

⁶⁷ Oeuvres philosophiques...– P.223, 255.

⁶⁸ Там же.– P.243.

⁶⁹ Там же.– P.252.

шенства (т.е. интенсивности), но не по роду», так что «бестелесные светы не отличаются друг от друга по сущности (фи-л-хакика)⁷⁰. Это сущностное единство проявляется в эманации светов от высшего света и в возвращении их к нему. Свет светов, таким образом, выступает как принцип единства мира и воплощает в себе максимум этого единства.

Говоря на языке религии, ас-Сухраварди называет Свет светов Богом. Пантеистическая трактовка Бога дает о себе знать во всех сочинениях ас-Сухраварди, в которых обсуждается проблема соотношения Бога и мира. В достаточно явной форме она обнаруживается, в частности, в небольшом трактате «Песня грифона (Сафир симург)», где автор выделяет пять ступеней достижения единства (тавид), каждая из которых характеризуется определенной формулой:

1) ла илаха илла Аллах (нет иного божества, а есть только Бог); это ступень, на которой стоит масса мусульман, отрицающих любое многобожие;

2) ла хува илла хува (нет иного Его, а есть только Он); на этой, более высокой ступени отрицается всякая инаковость, все другое исходит от Него;

3) ла анта илла анта (нет иного ты, а только Ты); все объекты, к которым обращается субъект, растворяются в Боге;

4) ла ана илла ана (нет иного я, а есть только [божественное] Я); на данной стадии сам субъект растворяется в божественном субъекте и становится божественным;

5) степень абсолютного единства, соответствующая кораническому стиху: «Всякая вещь гибнет, кроме Его лика» (28:88); в субъекте исчезает все, что еще напоминает о его противоположности объекту, и таким образом он перестает быть субъектом; на фоне Света светов как бы гаснет всякий другой свет, в том числе свет Субъекта.

В иллюминативизме ас-Сухраварди имманентная тенденция неспекулятивного суфизма, ориентация на мистико-психологическое сближение с Богом получает свое развитие в виде философского пантеизма. В еще более открытой форме пантеистическая интенция характерна для представителей другой ведущей школы спекулятивного суфизма – вуджудитов.

§ 3. Вуджудийа

В философии вуджудитов (араб. вуджуд – бытие) Бог отождествляется с Бытием, рассматриваемым как единая и единственная субстанция мира.

Основоположником вуджудитской школы выступил уроженец

⁷⁰ Oeuvres philosophiques... – P.119–120.

арабской Испании Ибн Араби (Мухйиддин б.Араби; 1165–1240), идеи которого развивали Садраддин ал-Кунави (ум. 1274 г.), Афи-фаддин ат-Тильмисани (ум. 1291 г.), Ибн Сабин (ум. 1272 г.), Аб-дарраззак ал-Кашани (ум. ок. 1330 г.), Дауд ал-Кайсари (ум. 1350 г.), Хайдар Амули (XIV в.), Абдалкарим ал-Джили (ум. 1428 г.), Аб-далгани ан-Набулси (ум. 1731 г.) и др. Синтез вуджудийских и иш-ракийских концепций осуществили Кутбаддин аш-Ширази (ум. 1311 г.) и Садраддин аш-Ширази (Мулла Садра, ум. 1641 г.) Распростра-нению доктрины Ибн Араби в персоязычном мире способствовали такие видные суфийские поэты и мыслители, как Джалаладдин ар-Руми (ум. 1273 г.), Махмуд аш-Шабистари (ум. 1320 г.), Абдаррах-ман ал-Джами (ум. 1492 г.). Единомышленником и другом осново-положника вуджудизма был крупнейший поэт суфизма на арабс-ком языке Ибн ал-Фарид (ум. 1235 г.).

Сердцевину учения вуджудитов составляет концепция вахдат ал-вуджуд, «единство (точнее, единственность) бытия». Они различают традиционный теологический монизм (таухид улухи), который испо-ведуется «широкой публикой» (авамм), и онтологический монизм (та-ухид вуджуди), которого придерживаются «избранные», и прежде все-го суфии-гностики. Формулу теологического монизма – «Нет боже-ства, кроме Бога» – они заменяют формулой «Нет бытия, кроме Бога». Первая формула отрицает множественность божеств, утверждая од-ного-единственного Бога, вторая отрицает множественность бытия, утверждая одно-единственное Бытие⁷¹. В вуджудийской философии монотеизм заменяется «моноонтизмом».

Бытие-Единое воплощено во всех вещах, отражено в каждом, мельчайшем элементе действительности. Оно – субстанция (айн, хайула) мира, а конкретные, единичные сущие суть его «модусы», или «формы» (сувар)⁷². Субстанциональное, единое и чистое бытие вуджудиты обозначают термином «хакк» (истина, реальность) – кораническим эпитетом Бога; другой же аспект мировой целостно-сти – бытие акцидентальное, множественное, конкретное терми-ном «халк» (творение). Божественную сущность (зат) они отождеств-ляют с чистым бытием – хакком; божественные атрибуты – с универсальными конкретизациями чистого бытия, «неисчислимые имена Божии» – с индивидуальными конкретизациями бытия, с халком.

Совершенно новым в решении вуджудитами традиционной тео-логической проблемы Божественных атрибутов и имен является наделение Бога именами и атрибутами всех единичных вещей. Все существующие вещи суть атрибуты Бога, любое имя в мире при-надлежит в действительности именно Ему. Вселенная, таким обра-

⁷¹ Ибн Араби. Ал-Футухат ал-маккийя.– Т.1.– Каир, 1911.– С.363; Амули. Китаб джами ал-асрар.– Тегеран, 1959.– С.65, 69.

⁷² Его же. Ал-Футухат...– Т.4.– С.100.

зом, представляется своеобразной книгой Божественных имен: «Весь мир – прекрасные имена и высшие атрибуты Бога»⁷³.

В контексте такого понимания соотношения Бога и мира Ибн Араби и его последователи развивают свое решение старой богословской дилеммы танзих – ташбих. Под ташбих и танзих обычно понималось уподобление и неуподобление Бога тварям, в частности антропоморфизация и дезантропоморфизация Его, а данная дилемма разрешалась, как правило, признанием лишь одной из двух альтернатив: или танзих, или ташбих. В суфийском пантеизме антиномия ташбих – танзих выступает уже не столько теологической, сколько онтологической, философской проблемой, которая получает здесь свое диалектическое решение, утверждающее неразрывную связь обеих противоположностей, их единство. Соотношение Бога и мира, Божественной сущности и конкретных вещей аналогично соотношению целого и части, субстанции и модусов. Последнее соотношение содержит в себе оба аспекта: трансцендентность и имманентность, танзих и ташбих, или, по другому выражению Ибн Араби, итлак (абсолютность) и такийд (ограниченность). Божество, мировое целое, трансцендентно всем своим творениям и их свойствам, ибо само по себе оно свободно от их единичных, ограниченных характеристик; в этом же смысле трансцендентна и Божественная сущность, чистое Бытие. Одновременно Бог имманентен творениям, поскольку Ему как целому можно атрибутировать роды и виды свойств единичных вещей; Божественная сущность, или Бытие как таковое, имманентна творениям, ибо они суть «ограничения» Бытия, его модусы. Рассматривая Бога, Божественную сущность как хакк, а тварный мир – как халк, Ибн Араби подчеркивает: хакк, взятый в аспекте танзиха, это и есть халк, взятый в аспекте ташбиха. Поэтому истинный суфий, гностик, утверждает одновременно и трансцендентность, и имманентность Бога, «ташбих в танзихе, и танзих в ташбихе»⁷⁴.

В Боге соединяются не только трансцендентность и имманентность, в Нем совпадают все противоположности. По мнению вуджудитов, «Бога можно узнать не иначе как по совмещению в Нем противоположностей». Мысль о Боге как о «единстве противоположностей»⁷⁵ (будущей *coincidentiæ oppositorum* на латинском Западе) хорошо иллюстрируют поэтические образы ал-Джили, в которых Он описывается как «сущее и не-сущее, смертный и вечный, чувственный и воображаемый, змея и заклинатель» или «невежество, что и есть знание; война, что и есть мир; беззаконие, что и есть справедливость»⁷⁶.

⁷³ Ибн Араби. *Фусус ал-хикам*. – Бейрут, 1980. – С.93; Его же. *Ал-Футухат*. – Т.2. – С.350; Т.3. – С.405.

⁷⁴ Его же. *Фусус...* – С.70, 78, 93, 182.

⁷⁵ Там же. – С.77.

⁷⁶ Ал-Джили. *Ал-инсан ал-камил*. – Ч.1. – Каир, 1963. – С.7, 15.

Обожествление всего сущего нашло свое выражение в знаменитой формуле «Все есть Он» (араб. ал-кулл хува; перс. хама уст). Вуджудиты, однако, подчеркивают, что речь идет не о совокупности вещей (в смысле каждой из них), а об их целокупности. Как божественную нельзя характеризовать вещь в ее ограниченном, обособленном существовании, иначе мы впадаем в инкарнационизм, или политеизм. Конкретные, индивидуальные вещи божественны только в той мере, в какой они выступают как части универсального целого. Предостерегая от поверхностного толкования упомянутой формулы, Ибн Араби разъясняет: подобно тому, как мы не говорим о руке человека или о другом его органе, что этот орган и есть человек, нельзя говорить об индивидуальных вещах (айан), что они суть Бог, – «только бытие в целом есть Бог»⁷⁷.

Через Бытие-Единое все элементы действительности связаны между собой, и в каждом из них отражается бесконечная всеобщность, вся целокупность бытия. Любая вещь заключает в себе все остальные, словно в противостоящих друг другу зеркалах: «...в каждом атоме имеются сотни сияющих солнц, в каждой капле воды сотни чистых океанов», – пишет аш-Шабистари⁷⁸. Впоследствии подобные идеи станут характерными для «Монадологии» Лейбница.

Бытие-Единое, или Бог, есть абсолютное благо и высшая красота. «Бог прекрасен и любит красоту», – так гласит хадис, часто повторяемый суфиями. Мир, устроенный по образу и подобию Бога, тоже прекрасен. Он – наипрекраснейший из всех возможных миров. Прекрасен не только мир в целом, но и любое сущее. Каждая вещь сама по себе красива. Красота, а также благо, объективны, имманентны вещам. Безобразное же, как и зло, субъективно, акцидентально, зависит от установлений, обстоятельств и т.п.⁷⁹.

Бог-Прекрасное есть объект мистической любви и близости. Он присутствует во всем красивом, «проявляется во всем любимом». Единая живая красота, разлитая в бесчисленных формах мира, с особой яркостью воплощается в женщине. Поэтому «созерцание Бога в женщине есть наиболее великое и полное Его созерцание»⁸⁰.

Но сама эта любовь, как и другие виды любви в универсуме, суть виды Божественной любви, любовь Бога к себе. Божественная любовь выступает как космогонический принцип, как мотив сотворения мира.

В вуджудийской философии, однако, творение не является единовременным актом (как оно описывается в теистическом креационизме), а представляет собой непрерывный процесс, «всеоб-

⁷⁷ Ибн Араби. Ал-Футухат... – Т.3. – С.419.

⁷⁸ Shabestari. Gulshan-i raz. – London, 1880. – P.145.

⁷⁹ Ибн Араби. Ал-Футухат... – Т.2 – С.542; Т.3 – С.449.

⁸⁰ Там же. – Т.2. – С.326; Его же. Фусус. – С.217.

новляющееся творение» (халк джадид). Суфийская монада времени «аан» (теперь), в которой все сущее «вновь творится», – предшественица ewiges nun Мейстера Экхарта и nuns aeternitatis Николая Кузанского. Это не только точка физического времени, не просто конец прошлого и начало будущего, а вечное мгновение – аан даим, в котором заключено бесконечное прошлое, настоящее и бесконечное будущее.

Представление об аан как о моменте времени, тождественном вечности, отражает своего рода «метафизический атомизм», явно или неявно пронизывающий все построения сторонников вуджудизма. По аналогии с числовым рядом, который порождается единицей, или с прямой линией, которая образуется из точки, Ибн Араби и его последователи рассматривают физическую множественность как развертывание метафизического единства, феноменальный мир – как развитие некоего первоначального состояния. В этом состоянии как бы скрыты, «запрограммированы» все вещи и события – прошлые, настоящие и будущие. «Новое творение» на самом деле означает лишь экспликацию этого имплицитного состояния. Такие состояния имплицитности и эксплицитности в суфийской литературе обычно обозначаются терминами «кумун» (латентность) и «зухур» (выявленность), которые встречаются в философии ан-Наззамма из мутазилитской школы калама, или «ратк» (соединенность, букв. «сшитое») и «фатк» (разъединенность, букв. «распоротое»), употреблявшиеся в Коране при изложении соответствующей космогонической конструкции: «Небеса и земля были соединены (раткан), а Мы их разъединили (фафатакнахума)» (21:30).

Структурирование бытия, развертывание метафизического единства в физическое многообразие (Deus implicitus в Deus explicitus – на языке философов латинского Запада) вуджудиты описывают различными схемами эпифании. Бесконечные градации бытия, порождаемые эпифаническим процессом, можно свести к нескольким главным, универсальным уровням, наиболее распространенными схемами которых являются две – трехчленная и пятичленная.

В трехчленной схеме, соответствующей ряду «Единое, Единое-многие, многое», речь идет о двух эманациях (файд), или манифестациях (таджалли) Абсолюта (Бытия-Единого, Бога). При первой, священной (акдас) эманации, или сущностной (зати) манифестации, Абсолют познает себя потенциально воплощенным в бесчисленном множестве вещей; абсолютное единство (ахадийа), соответствующее Божественной сущности (зат), переходит в потенциальную плюральность, во множественное единство (вахдийа), когда появляются божественные атрибуты и имена с их объектами – ноуменальными сущностями (айан сабита), своего рода эйдосами-архетипами.

При второй святой (мукаддас) эманации, или экзистенциальной (вуджуди) манифестации, Бог творит мир, Абсолют проявляет себя в бесчисленных разнообразных формах конкретного бытия, ноуменальные сущности переходят в феноменальные предметы.

Пятичленная схема, в действительности представляющая собой дальнейшую конкретизацию трехчленной, обычно описывается в терминах уровней (хадарат), страт (маратиб), конкретизаций (таай-унат), миров (авалим). Чаще всего называются следующие:

1) уровень абсолютного единства (ахадийа), или Божественной сущности (зат);

2) уровень множественного единства (вахидийа), или Божественных имен и атрибутов, уровень Божественности (улухийа), сюда включается мир «ноуменальных сущностей» как коррелятов Божественных имен;

3) уровень Божественных действий (афал), или созеренитета (рубубийа) – это мир бестелесных, надформенных интеллектов и душ, символизирующих собой универсальные правящие силы космоса (мудаббират куллийа);

4) уровень образов (мисал) – мир типических форм, в котором эпифания становится как бы телесной, а детерминации или индивидуации приобретают фигуру и очертание, хотя еще не материально, а только идеально (мисалийа);

5) уровень чувственного и видимого (хадрат ал-хисс ва-ш-шахада), мир владения (алам ал-мулк), т.е. феноменальная реальность.

Указанные уровни, или миры, часто обозначаются следующим рядом арабских терминов: «хакут», «лахут», «джибарут», «малакут», «насут». Все эти уровни объединяются в «Совершенном человеке» (ал-инсан ал-камил), который завершает собой восходящую дугу на Великом круге бытия.

Учение о «Совершенном человеке» в действительности есть концепция Логоса (араб. калима), в которой можно выделить три главных аспекта:

1) онтологический (метафизический),

2) космологический,

3) ревелативный. В первом аспекте «Совершенный человек», именуемый также «Универсальным человеком», есть «Объемлющий Логос» (калима джамиа)⁸¹. В свою очередь, этот Логос выступает как синоним «универсальной реальности» (ал-хакика ал-куллийа), или «реальности реальностей», «идеи идей» (хакикат ал-хакаиқ). В универсальной реальности вся множественность феноменального универсума находится в недифференцированном и потенциальном состоянии. Она представляет собой совокупность интеллигибельных и архетипных идей мира становления.

В своем втором, космологическом аспекте, совершенный человек – космос с человеком в нем. Космос, как воплощение совершенного человека, универсальной реальности, совершенен, прекрасен, наилучший из возможных миров. В своем развитии космос достигает высшего совершенства в человеческом роде. Человек

⁸¹ Ибн Араби. Ал-Футухат...– Т.3.– С.231.

является наиболее совершенным из всех существ в мире, так как он наделен образом Бога. Человек здесь совершенен сам по себе, ибо он совершенный «конспект» (мухтасар), или «копия» (нусха) Вселенной, синтезирующий в себе все вещи, которые существуют в универсуме, от четырех физических элементов до минералов, растений и животных. Но все эти вещи присутствуют в человеке не в их конкретной, индивидуальной форме, а только универсальным образом, как «реальности» (хакаик). Человек, таким образом, есть «малый мир», микрокосмос, а сам космос – «большой человек», макроантропос (инсан кабир)⁸².

В человеке природа приходит к самопознанию; только в нем Абсолют познает себя. На метафорическо-теологическом языке Ибн Араби выражает эту идею так: «Бог (хакк) достославный возжелал увидеть свои неисчисляемые прекрасные имена – или, можно сказать, увидеть Себя – [воплощенным] во всеобъемлющей реальности (каун), через которую [захотел] раскрыть для Себя Свою тайну (сирр), ведь созерцание себя через себя – не то, что созерцание себя в чем-либо другом, что было бы подобно зеркалу, ибо оно показывает вещь таким образом, каким она не могла бы видеть себя без него и без проявления в нем. И Бог достославный создал мир, [который оказался] подобным бездыханному телу, а потому похожим на неполированное зеркало... И возникла необходимость в полировке зеркала, и вот Адам стал полировкой того зеркала и духом того тела»⁸³.

Итак, каждая из существующих вещей отражает отдельное «имя» Бога, конкретный аспект Абсолюта. Взятые вместе в форме универсума, они составляют некое целое, соответствующее осознанию Абсолюта самим собой. Но без человека универсум не представляет собой истинного единства, «полированного зеркала» Бога. Только человек синтезирует в себе все формы Божественной эпифании, только он осознает целостность универсума, его единство.

На космологическом уровне совершенным человеком является каждый человек как представитель человеческого рода – наиболее совершенной эпифанией Единого-Абсолюта. И каждый человек потенциально может осознать единство универсума и свое место в мировом целом, или – на языке мистиков – экстатически соединиться с Истиной. Но это является уделом лишь определенной категории людей – пророков, святых и гностиков.

В своем ревелативном, гностико-профетологическом аспекте Логос, Совершенный человек, есть прежде всего «Мухаммадова Идея» (Хакика Мухамадийа), под которой понимается принцип всякого откровения и вдохновения, начало всякого эзотерического знания. Но в этой перспективе Мухаммад перестает быть конкретным лицом, основателем мусульманской религии и превращается в родо-

⁸² Ибн Араби. Ал-Футухат... – Т.2. – С.67, 124, 150.

⁸³ Его же. – С.48–49.

вое понятие, в «Мухаммадову Идею», для которой все истинные пророки – не только Мухаммад, но и Авраам, Моисей, Иисус и многие другие пророки служат различными манифестациями.

Такие положения, как и вообще вся пантеистическая интенция вуджудийской философии, открывают широкие просторы для религиозного универсализма и плюрализма. Ибн Араби не только учит о правомерности всех существующих религий и верований, но и обосновывает право каждого человека на сугубо индивидуальную веру. Вслед за предшественниками из числа суфийских мыслителей он утверждает, что «путей к Богу столько же, сколько душ человеческих», поэтому каждый вправе идти к Истине своим путем. Эти пути разные – один длиннее, другой короче, но все они в действительности прямые, тождественные тому пути, о котором говорится в Коране: «И Мы вывели их на прямой путь» (6:87). Гностик тем и отличается от профана, что усматривает прямоту в кривизне. Ведь «прямота» равностороннего треугольника в том, что он имеет три равных между собой угла; «прямота» равнобедренного – в том, что он имеет две одинаковые стороны; «прямота» лука – в его искривлении, соответствующем его назначению; «прямота» растений – в их вертикальном движении; прямота животных – в их горизонтальном движении и т.п. Все во Вселенной идет по прямому пути, предначертанному Богом⁸⁴. И в этом смысле все верования истинны.

В поэтической форме Ибн Араби описывает собственное преодоление состояния религиозного отчуждения, когда «я осуждал моего товарища, если его религия не была близкой к моей», и стал проповедовать религию всеобщей любви, которая объемлет все религии:

Сердце мое приемлет всякий образ:
Оно и пастбище для газелей, и монастырь для монахов,
Храм для идолов и Кааба для паломников,
Скрижали Торы и свитки Корана.
Я исповедую любовь, и только любовь.
Она – моя религия и моя вера⁸⁵.

Религиозный универсализм основоположника вуджудизма ярко выражен также в следующем его стихе:

Люди исповедуют разные верования о Боге,
Я же исповедую все их верования⁸⁶.

Идеалы веротерпимости и универсализма, базирующиеся в вуджудизме на философском пантеизме, составляют характерные черты мировоззрения большей части представителей суфизма и во многом объясняют широкую распространенность этого направления в культуре классического ислама.

⁸⁴ Ибн Араби. Ал-Футухат...– Т.2.– С.217–218; Т.3.– С.65.

⁸⁵ Его же. Гарджуман ал-ашвак.– Бейрут, 1312 г.х.– С.39–40.

⁸⁶ Его же. Ал-Футухат...– Т.3.– С.175.



Раздел II

ТАТАРСКАЯ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ X–XIX веков





Одна из особенностей развития татарской философской мысли состоит в том, что она усваивала арабо-мусульманскую философию непосредственно с языка-оригинала. Так же, как в свое время арабская мысль «наложила» греческую философию на свою специфику, так и татарская мысль отбирала необходимые для ее развития области арабо-мусульманской философии. Для татарской духовной культуры X–XIX вв. классическая арабо-мусульманская философия была залогом возрождения былой культуры. Автор средневековый период развития татарской религиозно-философской мысли связывает с X – третьей четвертью XVIII вв., а Новое время относит ко второй половине XVIII–XIX вв. Также условно выделяет татарскую культуру IX в. – 1552 г. – времени государственности булгаро-татарского народа и 1552 г. – XIX в. – периода вхождения татарского народа в Российское государство. Деление на разделы в этой части монографии выбрано в соответствии с указанной классификацией.

Глава I. Средневековая татарская духовная культура и философия (X – третья четверть XVIII вв.)

§ 1. Духовная культура в Волжской Булгарии и Казанском ханстве в IX – сер. XVI вв.

Чтобы раскрыть сущность средневековой татарской религиозно-философской мысли, следует показать место и среду ее обитания. Поэтому сначала обратимся к основным эпохальным вехам в истории татарского народа, в контексте которых формировалась татарская религиозная философия X – третьей четверти XVIII вв.

Со времен Волжской Булгарии, Золотой Орды, Казанского ханства сохранилось немного автохтонных письменных источников (известны лишь единицы, большинство – литературные), и поэтому арабо-персидские источники X–XVI вв. служат главным свидетельством общественно-политической жизни булгаро-татар. Единственный известный науке булгарский письменный источник домонгольского периода называется «Ат-тирийак аль-кабир» («Большое противоядие») (1220–1221 гг.). Этот труд по медицине принадлежит

перу Таджаддина б.Иунус ал-Булгари, оказавшемуся волею судеб в Мосуле (Ирак)¹.

Поскольку идеологию средневековья определяла главным образом религия, постольку и духовная культура татар была пронизана исламом, который оказывал определяющее влияние на жизнь татарского народа, составляя порой главный компонент татарской духовной культуры. В философии средневековья все верующие считаются детьми Бога – мусульманами, христианами, иудеями, сами себя не осознавая как представители того или иного этноса, называя друг друга мусульманами, христианами, иудеями. Поэтому в философских сочинениях на передний план выходят религиозные вопросы, начиная с изучения истории пророков. «Но никогда бытие сущего, – пишет Хайдеггер, – не стоит здесь (в средневековье. – А.Ю.) в том, что оно, будучи предметно противопоставлено человеку, переходит в сферу его компетенции и распоряжения и только потому существует»².

Арабо-персидские источники (ал-Истахри – X в., Ибн Хаукал – X в., анонимный автор персидского сочинения «Худуд ал-алам» – X в., ал-Гарнати – XII в.) свидетельствуют о том, что уже с 922 года – даты официального принятия ислама булгарами, большинство жителей Волжской Булгарии называли себя мусульманами. С этого времени ислам становится государственной религией булгар. Ал-Гарнати пишет о том, что булгары исповедовали суннитский ислам ханафитского толка. Ханафитский мазхаб, как известно, наиболее либеральный из четырех. В частности, ханафитский мазхаб допускает применение вспомогательного права – обычного, что позволяет вступать в деловые контакты с иноверцами. Археологические и археографические данные также говорят о том, что именно ислам ханафитского толка задолго до 922 г. проник в Волжскую Булгарию из Средней Азии³. Вместе с тем религиозные, литературные и исторические источники свидетельствуют о распространенности среди булгар также шафиитского мазхаба. Еще Ибн Фадлан сетовал на то, что булгары придерживаются ханафитского мазхаба, тогда как в Багдаде официально исповедовали шафиитский толк. Шафиитский толк не упоминается в качестве общепринятого государственного – видимо, он был распространен в определенной среде. Сочинения шафиитского факиха XII века ал-Газали были популярными среди булгаро-татарского населения, наряду с произведениями ханафитского факиха XII века ан-Насафи.

Характерной чертой принятия ислама в Волжской Булгарии было

¹ Таджаддин ал-Булгари. Большой тирйак (Большое противоядие)/Издание текста, пер.с араб., предисл., ком-рий А.Б.Халидова.– Казань, 1997.

² Хайдеггер М. Время и бытие.– М., 1993.– С.50.

³ Халикова Е.А. Мусульманские некрологи Волжской Булгарии X – нач. XII вв.– Казань, 1986.– С.138, 141–144.

то, что мусульманская религия с самого начала распространения преломлялась на местной почве. Религиозно-обрядовые нормы ислама входили в быт и сознание болгаро-татарского народа, переплетаясь с некоторыми устоявшимися языческими традициями и обычаями. Например, тот факт, что болгарский правитель – малик Алмас объявил себя наместником Бога на земле, свидетельствует скорее о влиянии языческого культа правителя, чем о мусульманском влиянии.

Ислам в Волжской Булгарии и Казанском ханстве занимал аналогичные позиции в обществе, что и средневековый классический ислам на Востоке. В Волжской Булгарии ее правитель – малик Алмас после 922 г. признавал, как и многие восточные удельные эмиры, лишь духовную власть аббасидского халифа ал-Муктадира, обладая всей полнотой светской власти.

С X в. в Волжской Булгарии руническая графика была заменена арабской, которая стала основой науки и религии. Открываются мектебы и медресе. Официальное принятие ислама способствовало установлению тесных контактов не только с Ближним, но и Средним Востоком. Поскольку IX–XII вв. принято считать эпохой расцвета арабо-мусульманской философии, которая в это время, как считают некоторые авторы, занимает даже ведущее положение в мировой духовной культуре, постольку можно судить о достаточно высоком уровне цивилизации Волжской Булгарии, т.к. в средневековье влияние арабо-мусульманского мира на все сферы жизни болгарского общества было значительным.

Благодаря торговле, в Волжской Булгарии распространялась письменная литература, ибо базары в Средней Азии, куда ездили болгарские купцы и шакирды, являлись и центрами книжной торговли. Например, на бухарском базаре можно было купить рукописные книги на арабском, тюркском, дари и других языках. У книжных лавок встречались ученые и поэты, вели беседы, давали наставления ученикам мударрисы⁴.

В арабо-персидских письменных источниках можно встретить упоминания о болгарских философах, факихах, медиках. Испано-арабский путешественник XII в. ал-Гарнати, посетивший Булгар, пишет: «Это прочитал я в «Истории Булгара», переписанной болгарским кади (Иакуб б.Нуманом.– А.Ю.), который был из учеников Абу-л-Маали Джувайни⁵ – известного теолога XII в. из Нишапура, учителя ал-Газали, прославившегося на весь мусульманский Восток как знаток шафиитского фикха (еще одно подтверждение распространенности среди болгар и шафиитского мазхаба).

Татарский мыслитель XIX века Шихабдин Марджани в своих

⁴ История таджикского народа.– Т.2.– Кн.1.– М., 1964.– С.147.

⁵ Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153 гг.).– М., 1971.– С.31.

произведениях «Мустафад ал-ахбар», «Мукаддима» и «Вафият ал-ас-лаф» много писал о взаимосвязях восточных культур, их взаимовлиянии. Он показал, что из сочинения Ибн Дауда ас-Саксини ас-Сувары – ученика Халида ал-Булгари (был жив в 1106 г.), бывшего кадием Булгара, следует, что последний был учителем и шейхом знаменитого султана Махмуда I Газневи (967–1030 гг.)⁶. Причем кади Булгара придерживался тариката Ахмада Ясави (ум. 1166 г.). Рассказывая о болгарском ученом Хасане б. Умаре ал-Булгари, Марджани дает сведения о его связях с городом Гянджа в Азербайджане и со Средней Азией⁷.

Булгарские ученые, возвратившись на родину, писали свои труды по образцу восточных авторов, составляли к их произведениям комментарии, распространяли их религиозно-философские идеи в Поволжско-Уральском регионе. Так, Бурханаддин ал-Булгари (ум. 1204 г.) составил комментарии к книгам самаркандских и несэфских ученых⁸. Известно также его собственное сочинение под названием «Рисала» («Трактат») ⁹.

Энциклопедичность средневековых арабо-мусульманских авторов характерна и для мыслителей Волжской Булгарии. Упомянутый Бурханаддин ал-Булгари известен своими трудами по фармакологии, риторике и религии.

В XIII веке Булгар – столица Волжской Булгарии, имевшая известные на Востоке медресе, становится одним из крупных мусульманских культурных центров. Сюда стремятся для продолжения образования и восточные ученые. Арабский историк XV в. Ибн Хаджар ал-Аскалани сообщает о выходе из Ирака, получившем образование в Булгаре, а потом преподававшем в Анатолии и Сирии¹⁰.

Как и в странах арабо-мусульманского мира, у булгар была развита вычислительная математика, так необходимая в торговле, строительстве, ремесленном деле. Археологические раскопки в городах Биляре и Суваре свидетельствуют о применении булгарами сложных математических расчетов, включая геометрию и тригонометрию.

Развитие астрономических знаний стимулировала сама мусульманская религия, многие обряды которой требовали точного знания сторон света и времени года, определения конкретных дат. Булгарские мечети построены с соблюдением киблы – направления на Мекку: михраб – ниша в стене, обращенной в сторону Мекки, находится в

⁶ Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар. – Т.1. – Казан, 1885. – Б.82.

⁷ Там же. – Б.83.

⁸ Хвольсон Д.А. Известия о хазарах, буртасах... Ибн даста. – СПб., 1869. – С.89.

⁹ Татар әдәбияты тарихы. – Т.1. – Казан, 1984. – Б.89–91.

¹⁰ Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. – М., 1964. – С.32.

юго-западной части, а минарет – в северной. Булгарские мусульманские погребения поражают точностью ориентировок, нередко до одного градуса¹¹.

Турецкий библиограф XVII века Хаджжи Халифа пишет о развитии астрономии у болгар. Он сообщает, что некий болгарский ученый произвел астрономические наблюдения на севере, в 700 верстах от Булгара¹².

В Волжской Булгарии высокого уровня развития достигла и медицина. Булгарам были известны природные лекарства: различные виды растений и камни. В Афганистане, Северной Индии, части Ирана с давних времен в лечебной практике использовалась мазь «чарме-и булгхар» (булгарская кожа) против кожных болезней, и главным образом при тяжелых ранениях. На развитие медицинских знаний болгар бесспорное влияние оказала «Книга исцеления» Ибн Сины.

Самыми распространенными сочинениями в Волжской Булгарии были труды по религиозным дисциплинам: комментарии к Корану, книги по фикху, сборники хадисов.

Один из неразрешенных вопросов для болгар – об этом велись споры среди имамов и мударрисов вплоть до XX вв., был связан с краткостью ночи летом и дневного света зимой и, вследствие этого, затруднительностью совершения пятого намаза – ясту, который совершался после заката солнца.

Так как летом в Поволжье вечерняя заря не исчезает, стало быть, как считали многие булгарские ученые, время намаза не наступает, исполнение четырех намазов вместо пяти к приходу багдадского посольства в X в. было реальностью. Поэтому у Ибн Фадлана вызвало удивление действие булгарского муэдзина, читавшего только четыре азана – призыва к молитве. Этому вопросу известные татарские мыслители XVIII–XIX вв. Утыз-Имяни, Курсави, Марджани посвятили свои произведения.

Булгария к середине XIII в. стала одной из самых мусульманизированных стран. По этому поводу Гильом де Рубрук писал: «Эти булгаре – самые злейшие саррацины, крепче держащиеся закона Магометова, чем кто-нибудь другой»¹³.

В 1236 г. Волжская Булгария перенесла величайшую катастрофу – монгольское нашествие. Многие города Булгарии были разрушены. Тем не менее болгары быстро восстановили разрушенное¹⁴, а последующая политика Золотой Орды способствовала

¹¹ Халикова Е.А. Мусульманские некрологи Волжской Булгарии X – нач. XIII вв. – Казань, 1986.

¹² Kurat A.N. Bulgar. – EL. – Istanbul, 1920. – S.789.

¹³ Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. – М., 1957. – С.119.

¹⁴ Федоров-Давыдов Г.А. Общественный строй Золотой Орды. – М., 1973. – С.76.

ла процветанию Волжской Булгарии. С этого времени ислам перестал быть религией интеллектуальной элиты, сделавшись религией народных масс, усилилась роль суфийского тариката Ясави.

Особо следует сказать о болгаро-татарском населении, которое компактно проживало не только в Среднем Поволжье, но и на Урале, в юго-западных регионах Сибири. После монгольского нашествия, на волне миграционных процессов, ислам получает достаточно широкое распространение и на Урале и в районах Сибири. Туда не распространялась в то время централизованная власть, и эти районы в большей степени оказались под влиянием суфизма, по-видимому, тариката Ясави. Этот суфийский тарикат был привлекательным для болгаро-татар аскетизмом, способным противостоять идеологическому давлению официальной религии.

Волжская Булгария, оправившись после монгольского завоевания, в период конца XIII–XV вв. являлась автономной частью Золотой Орды – государственного образования, занимавшего громадную территорию: от реки Иртыш и западных предгорий Алтая на востоке до низовьев реки Дунай на западе, от Булгара на севере до кавказского Дербентского ущелья на юге.

В начале XIV в. золотоордынцы официально приняли ислам, что способствовало образованию единого культурного поля, которое не могли разделить ни политические, ни расовые, ни языковые барьеры. Веротерпимость была присуща государственному и общественному строю Улуса Джучи. В Сарае были как христианские, так и иудейские храмы. Также и в общественной жизни Волжской Булгарии была полная веротерпимость.

Если создателем Золотоордынского государства в основном была монгольская знать Чингисидов, ассимилированная вскоре с местным населением, то его этническую основу составили тюркоязычные племена Восточной Европы, Западной Сибири и Арало-Каспийского региона: кипчаки, огузы, волжские болгары, маджары и другие. Улус Джучи был не только страной кочевников – это еще и оседлое земледельческое городское общество.

Арабский путешественник XV в. Ибн Арабшах писал: «Сарай сделался средоточием науки и рудником благодатей, и в короткое время в нем набралась (такая) добрая и здоровая доля ученых и знаменитостей, словесников и искусников, да всяких людей заслуженных, какой подобная не набиралась ни в многочисленных частях Египта, ни в деревнях его»¹⁵.

Таким же средоточием науки и культуры был в то время Булгар, ставший как бы северной столицей Золотой Орды, который

¹⁵ Тизенгаузен В. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. – Т.1. – СПб., 1884. – С.463.

арабский путешественник XIV в. ал-Омари назвал «одним из известных городов Улуса Джучи»¹⁶.

Принятие ислама в Золотой Орде дало импульс для развития городов и городской культуры, послужило причиной распространения арабской письменности и литературы. В Золотой Орде были популярны творения Фирдоуси и Рудаки (X в.), ал-Маари и Омара Хайяма (XI в.), Аттара и Низами (XII в.), Руми и Саади (XIV в.), многие из которых были энциклопедистами – математиками, астрономами и поэтами.

Их сочинения вдохновляли тюркских поэтов и ученых на создание своей тюрко-татарской литературы (в равной степени тюрко-узбекской, тюрко-туркменской, тюрко-киргизской, тюрко-казахской), получившей высокое развитие в XIV в. – в эпоху могущества Улуса Джучи. Именно в этот период были написаны такие памятники средневековой тюрко-татарской литературы, как поэмы «Гулистан би-т-тюрки» Сайфа Сарай, «Хосров ва Ширин» Кутба, «Мухаббат-наме» Хорезми, «Джумджума султан» Хусамат Катиба, «Кысса-и Рабгузи» поэта Рабгузи, прозаическое произведение «Нахдж ал-фарадис» Махмуда ал-Булгари.

Некоторые из этих произведений, а именно «Хосров ва Ширин» и «Гулистан би-т-тюрки», являются творческими переводами одноименных поэм Низами и Саади. Вместе с тем поэмы Кутба и Сарай были созданы как вольные переводы, проникнутые духом тюркского мира, больших городов и просторных степей. Если в поэмах Сарай и Кутба воспеваются такие общечеловеческие качества, как справедливость, скромность, верность, то поэма Рабгузи посвящена описанию жизни и деятельности пророков от Адама до Мухаммада. В «Нахдж ал-фарадис» Махмуда ал-Булгари рассказывается о жизни пророка Мухаммада и четырех праведных халифов, описываются морально-этические нормы жизни мусульман, перечисляются положительные и отрицательные качества людей.

Все эти произведения свидетельствуют о достаточно высоком для своего места и времени уровне развития письменной литературы тюрко-татар и в целом духовной культуры Золотой Орды, являясь ценнейшими источниками средневековой восточной литературы и филологии.

Развитая болгарская культура домонгольского периода сыграла важную роль в формировании синкретичной культуры Золотой Орды. Об этом писал в своих произведениях Шихабaddin Марджани. В «Вафийат ал-аслаф», излагая биографию известного ученого Ибн ал-Баззаза (ум. 1424 г.), он отмечает, что тот «сначала занимался основами наук в своей стране, а затем посетил Булгар, Крым, Рум (Малая Азия), где встречался с учеными этих стран,

¹⁶ Тизенгаузен В. Сборник материалов... – Т.1. – С.463.

общался с наиболее достойными из них, обучался у самых великих людей науки, вел диспуты с величайшими корифеями, среди которых был Шамсаддин Мухаммад б.Хамза ал-Фанари»¹⁷. О взаимных культурных контактах восточных народов Марджани пишет также в биографии известного ученого из Крыма Рукнаддина Ахмада б.Мухаммада (ум.1381 г.): «Он прибыл в Каир после того, как был судьей в Крыму. Он стал заместителем судьи, отвечал за вынесение фетвы в «Дар ал-адл» (апелляционный суд), преподавал в соборной мечети «Ал-Азхар» и в других»¹⁸.

Ислам в золотоордынский период прочно занял определяющее место в болгаро-татарском обществе. Этому способствовало и то обстоятельство, что в правление хана Узбека (1313–1342) ислам стал играть определяющую роль в духовной жизни Золотой Орды, хотя был официально принят еще в XIII в. при хане Берке (прав. 1256–1266).

О тесных культурных, экономических, политических связях Улуса Джучи и Египта свидетельствует факт обмена ими в течение двух столетий более пятидесятью посольствами¹⁹. Этому способствовало не только единство религии, но и то, что в Египте к власти пришла тюркская династия мамлюков (1250–1517), которая привлекала на берега Нила тюрок, в частности в качестве переводчиков. Связи между Египтом и Золотой Ордой, с одной стороны, создали благоприятные условия для проникновения духовного наследия мусульманского Востока в Поволжье. С другой стороны, культура Улуса Джучи проникала в Египет.

Известно о посольстве болгар в 1330–1331 гг. к египетскому султану ан-Насиру с просьбой прислать царю болгар меч и знамя победы над врагами²⁰. Это посольство еще раз свидетельствует о известной автономии Болгарии в составе Золотой Орды.

Примерно с середины XV в. после распада Улуса Джучи на отдельные ханства исторический процесс формирования татарского народа, его духовной и материальной культуры вновь протекает в условиях самостоятельного государства, центром которого становится Казань.

Источники свидетельствуют, что первым правителем Казанского ханства был золотоордынский хан Улуг Мухаммад (по другим сведениям, его сын Махмуд), пришедший к власти в 1445 г. В формировании Казанского ханства прослеживается непосредственная преемственность с Булгарским государством. Эту мысль подтверждают археологические раскопки, археографические данные, она глубоко отложилась в народной памяти: в татарских легендах, байтах.

¹⁷ Марджани Ш. Вафийат ал-аслаф. Рукопись.– Т.4.– Л.110а.

¹⁸ Там же.– Л.36б.

¹⁹ Амин ал-Холи. Связи между Нилом и Волгой в XIII–XIV вв.– М., 1962.– С.15.

²⁰ Там же.– С.21.

Казанское ханство обладало достаточно развитой для своего времени материальной и духовной культурой. Широкое распространение получили строительное дело, архитектура, различные ремесла. В источниках сохранились сведения о знаменитой соборной восьмиминаретной Нуралеевой мечети, о которой писал еще Марджани. Русский историк М.Худяков предположил, что она явилась прообразом московского храма Василия Блаженного, сооруженного в 1555–1560 гг. в честь взятия Казани.

В XV–XVI вв. политические и культурные связи Казанского ханства с арабо-мусульманским Востоком становятся еще интенсивнее. В это время некоторые представители тюркских народов, в том числе и татары, обучались и даже преподавали в мусульманских учебных заведениях.

В Казанском ханстве применялась письменность на основе арабской графики. Обучались, как и прежде, в медресе. Наиболее известное – медресе Кул Шарифа. Грамотность, даже среди простого народа, была достаточно высокой.

В Казанском ханстве были свои ученые, поэты, среди них поэт Мухаммад Амин – он же хан (кон. XV – нач. XVI вв.), Мухаммадьяр, Эмми Камал, Кул Шариф – он же казанский сейид.

Вершиной поэтического творчества того времени является наследие Мухаммадьяра, который в своих поэмах «Тухвай-мардан» («Дар мужей», 1539), «Нур ас-судур» («Свет сердец», 1542) затрагивает социально-этическую проблематику: проповедует доброту и справедливость, осуждает распри верхушки татарского народа.

Науке известен труд космографического характера «Аджаиб ал-махлукат ва макават ат-табиин» ученого XVI в. Хисамаддина Шарафаддина ал-Булгари²¹.

В Казанском ханстве ислам остается государственной религией. Если светская власть в то время была в руках хана, то духовная – у сейида, потомка (по-видимому, мнимого – А.Ю.) пророка Мухаммада, бывшего вторым после хана лицом государства.

Таким образом, татарская духовная культура XV–XVI вв. развивалась в рамках болгарской, татарской (казанской) государственности под влиянием арабо-мусульманской цивилизации. Ислам, как государственная религия, играл главенствующую роль в культурной, идеологической жизни булгаро-татарского общества, регламентируя все стороны его жизнедеятельности. Ислам, являясь в первое время проникновения в Волжскую Булгарию в основном религией интеллектуальной элиты, к середине XVI в. становится религией народных масс.

²¹ Институт востоковедения АН Республики Узбекистан.– Рук. 11546.

§ 2. Духовная культура татарского народа 1552 г. – третьей четверти XVIII в.

1552 год – год завоевания русскими Казани, наследницы Булгара. Описывая тяжелую участь, которая постигла Казань, историк М. Худяков пишет: «Печальный день 2 октября (1552 года. – А. Ю.) знаменовал собой гибель материального благосостояния, накопленного целыми поколениями, и утрату культурно-бытовых ценностей, которые теперь были безжалостно извлечены из укромных уголков, где они бережно сохранялись, без сожаления были изломаны, изуродованы, потеряны, уничтожены»²².

После завоевания Казани ислам, как идеологическая составляющая татарской духовной культуры, из государственной религии превращается в преследуемую. Царским правительством проводится политика христианизации татарского населения. В 1555 г. в Казани учреждается особая епархия во главе с архиепископом Гурием, задачей которой являлось крещение татар, чувашей, мари и других народов края. Во многих татарских деревнях были разрушены мечети, разогнаны муллы. Мусульманское духовенство было разорено, но не сломлено. Естественной реакцией на эту идеологию и практику стало усиление религиозного начала в жизни татар-мусульман, как духовного фактора сохранения своей самобытной культуры и этноса. Поэтому татары, как правило, отказывались креститься. Если в XVI в. миссионерам удалось создать более или менее значительные группы крещеных татар, то впоследствии новокрещеные быстро вернулись к исламу, а вместе с ними и часть крестившихся ранее²³.

С разрушением государственности у татар, естественно, пропали ее различные инфраструктуры: военные, политические, идеологические. Ислам после 1552 г. перестал существовать как государственная религия, но его идеология сохранилась в форме индивидуальной практики, которую регламентировали муллы, выбираемые общинами татар. При этом роль религии по сравнению с предыдущим этапом возросла. Поскольку ислам культивировался в форме индивидуальной практики, постольку создалась благоприятная почва для культивации суфизма. В Поволжье и Приуралье получил распространение суфизм накшбандийского толка.

В этот период ислам выполняет «охранительную функцию» для татарского народа. С помощью ислама татарам удается сохранить себя как этнос и не раствориться в массе христианского, русского народа.

²² Худяков М. Очерки по истории Казанского ханства. – 2-е изд. – М., 1991. – С. 154–155.

²³ Малов Е. А. Статистические сведения о крещеных татарах Казанской и других епархий. – Казань, 1866.

Вся вторая половина XVI и начало XVII вв. отмечены многочисленными выступлениями и восстаниями татар за восстановление независимого государства²⁴. Самыми значительными были: восстание муллы Батырши (Габдулла Алиев) в 1755 г. и участие татар в Пугачевском восстании (1773–1775). Эти восстания окончательно убедили царскую власть в бесперспективности жесткой политики христианизации, ассимиляции «инородцев».

Если вплоть до XVI в. можно говорить о цивилизаторской роли мусульманского мира, ислама для болгаро-татарского общества, то с утерей государственности ислам выполнял в основном «охранительную функцию», служил духовным оплотом выживания татарского этноса. Ислам, как и письменная литература, фольклор, в средневековье был важным компонентом духовной и материальной культуры болгаро-татар и сыграл значительную роль в становлении татарской религиозно-философской мысли конца XVIII–XIX вв.

§ 3. Татарская религиозно-философская мысль X – третьей четверти XVIII вв.

Развитие татарской средневековой мысли главным образом было обусловлено средневековой арабо-мусульманской философией и общетюркской общественно-философской мыслью. Объединяющим мировоззренческим началом средневековой тюрко-татарской литературы X – третьей четверти XVIII вв. является социально-этническая проблематика²⁵. Общетюркское влияние выражалось в написании литературных произведений, несущих социально-этническую, поэтическую, дидактическую проблематику, а арабо-мусульманское влияние – в написании сочинений религиозно-философского содержания.

Татарская религиозно-философская мысль средневековья, входя в ареал влияния мусульманской цивилизации как одна из ее составных частей, на наш взгляд, развивалась в трех направлениях: восточный перипатетизм (сочинения по исмаилизму не выявлены, поскольку это шиитское направление, не свойственное татарам), калам и суфизм. Как известно, многие сочинения средневековых татарских мыслителей не дошли до нашего времени, упоминаются лишь в произведениях более поздних авторов. Тем не менее, дошедшие до нашего времени сочинения требуют переосмысления исходя из вышеназванных течений арабо-мусульманской философской мысли.

Средневековая татарская литература X – третьей четверти XVIII вв., являясь частью мусульманской духовной культуры, составляет одну из

²⁴ Алишев С.Х. Исторические судьбы народов Среднего Поволжья XVI – начала XIX вв.– М., 1990.

²⁵ Амирханов Р.М. Татарская социально-философская мысль средневековья.– Кн.1.– Казань, 1993.– С.20.

основ татарской религиозно-философской мысли. Для средневековой татарской духовной культуры важным является то обстоятельство, что, исходя из общности старотюркского языка, возникшего в Караханидском государстве в X–XI вв., памятники духовной культуры X–XV вв., именуемые старотюркскими, должны быть признаны общими для всех тюркоязычных народов. Этот тезис постулируется с одной оговоркой: нужно учитывать распространенность того или иного произведения среди народа, его интеллектуальной элиты и влияние основных мировоззренческих идей сочинения на последующее развитие религиозно-философской мысли того или иного тюркского народа. Такими произведениями для татарской духовной культуры являются сочинения Юсуфа Баласагуни «Кутадгу билиг» и «Хикметы» Ахмада Ясави, которые стояли у истоков общественной проблематики татарской религиозно-философской литературы XIII–XVI вв. и оказали на нее большое влияние.

Как считают современные ученые, такие представители тюрко-татарской духовной культуры, как А.Ясави (XII в.), Кул Гали (XIII в.), Кутб (XIV в.), С.Сараи (XIV в.), Мухаммадьяр (XVI в.) (литературные источники вышеуказанных авторов сохранились), испытали сильное влияние арабо-мусульманской культуры²⁶. Анализ произведений вышеупомянутых восточных мыслителей позволил современным ученым выделить два течения социально-этической мысли тюрко-татарской литературы XIII–XVI вв., а именно: «рационалистическая философия восточного перипатетизма и мистически окрашенная суфийская этика, связанная с религиозным миропониманием»²⁷. В целом соглашаясь с подобным делением, следует уточнить, что неверно выделять в этих течениях рационализм как присущий только восточному перипатетизму, а религиозные аспекты связывать только с суфизмом. В данном подходе не учитывается калам как спекулятивная теология, также связанная с рационализмом, идеи которого были широко распространены в татарской религиозно-философской мысли вплоть до XX века.

Поскольку современными учеными подробно проанализировано литературное наследие вышеупомянутых тюрко-татарских авторов XIII–XVI веков, постольку специально остановимся только на творчестве поэта-суфия Ашик-паши (1271–1332), которое осталось в стороне от внимания современных ученых. Для данной монографии интерес представляет его рукопись «Гариб-наме» – одно из первых произведений на тюркском языке философского содержания²⁸.

²⁶ Таһиржанов Р.М. Тарихтан – әдәбиятка. – Казан, 1979; Миннегулов Х. Татарская литература и восточная классика. – Казань, 1993.

²⁷ Амирханов Р.М. Татарская социально-философская мысль средневековья. – Кн. 1. – Казань, 1993. – С. 21–22.

²⁸ Купреле-Заде. Госманлы төрек тарих әдәбияты. – 1 жилд. – Истамбул, – 1914.

В настоящее время науке известно более двадцати списков рукописей «Гариб-наме», найденных на территории Волжско-Уральского региона, в Узбекистане, Туркмении и Саратове. После их идентификации выяснилось, что двенадцать рукописей были переписаны татарами²⁹. Примерно столько же рукописей хранится в Турции и в странах Европы.

Одним из первых, наряду с Утыз-Имяни, указал на распространённость «Гариб-наме» среди татар К.Насыри³⁰. Об этом же писал Р.Фахраддин³¹. Современные ученые полагают, что язык рукописи «отатарен»³², а датой начала ее распространения среди тюрко-татар считают 1450 год. Достаточно большую текстологическую работу над рукописью «Гариб-наме» провел татарский ученый А.Булатов. Однако его записи остались в рукописи и ныне хранятся в архиве отдела текстологии и рукописей ИЯЛИ АН Татарстана³³.

Ашик-паша – настоящее имя Шайх Апи – был так же, как и его отец Мухлис-паша, поэтом. Его дед Баба Ильяс после нашествия монголов в 1270 г. вынужден был эмигрировать из Хорасана в Конию – государство сельджукидов. Известно, что Баба Ильяс был последователем известного тюрко-татарского поэта-суфия Ахмада Ясави (XII в.).

Как считают ученые, язык «Гариб-наме» – огузский, с большим внесением элементов кипчакского языка³⁴. Произведение состоит из десяти глав, каждая из которых делится на десять дастанов. Каждый дастан посвящен отдельной проблеме. «Гариб-наме», являясь поэтическим сочинением, пронизан как светскими, так и религиозными мотивами.

Начало начал средневековой метафизики – идея Бога и вписанность его в мир. Как эту проблему решает Ашик-паша в «Гариб-наме»? Будучи мусульманином, он, естественно, в этом вопросе следует авторитету Корана, сообщающего о способности Аллаха единым словом «будь!» сотворить любую вещь. «Он (Аллах.– А.Ю.) сказал: «Будь!» И появились в мире живые существа – люди и животные»³⁵.

Ашик-паша богу отводит главенствующую роль в сотворении мира. Бог, согласно ему, связывается с миром Всеобщим разумом (акли-

²⁹ Отдел рукописей и текстологии ИЯЛИ АН Татарстана. – Ф.102. – Опись 1. – №183.

³⁰ Насыри К. Ләһжәи татари. – Казан, 1892. – Б.3.

³¹ Шура. – 1918. – №22. – Б.766–767.

³² Дмитриева Л.В. Ленинградские рукописи «Гариб наме» Ашик-паши // Проблемы востоковедения. – 1960. – №1. – С.178.

³³ Отдел рукописей и текстологии ИЯЛИ АН Татарстана. – Ф.102. – Оп. 1.

³⁴ Дмитриева Л.В. Указ.соч. – С.178.

³⁵ Отдел рукописей и текстологии ИЯЛИ АН Татарстана. – Ф.102. – Оп. 1. – №182. – С.49. (здесь и далее приводится перевод А.Булатова в редакции автора).

кулли). Вслед за ним появляется Всеобщая душа (нафс-и кулли). Эту идею Ашик-паша заимствовал у своего предшественника суфия Джалаладдина Руми (1207–1273), по которому Всеобщий разум является активным полюсом духовного бытия, противоположным Всеобщей душе – пассивному полюсу духовного бытия. Ашик-паша пишет:

Кто первым Его (Бога.– А.Ю.) слышал,
 Это великий Его раб – Всеобщий разум.
 Имя этого раба известно,
 Он появился раньше всех.
 Сказал пророк: «Прежде всего сотворил Аллах Всеобщий разум».
 Впервые он (Всеобщий разум.– А.Ю.) услышал голос,
 Поклонился ему. Так что он стал во главе всего.
 Поклонился он перед Богом.
 Вслед за ним услышала (голос.– А.Ю.) Мировая душа
 У порога Бога.
 И стала Его (Бога.– А.Ю.) рабом.
 Всеобщий разум стал во главе,
 И она (мировая душа.– А.Ю.)
 Его приветствовала.
 Бог сначала создал своей божественной силой
 Всеобщий разум.
 От последнего происходят четыре раба.
 Их он (Всеобщий разум.– А.Ю.) сделал опорой мира.
 Они – вода, огонь, ветер и земля³⁶.

Вышеупомянутые четыре элемента, каждый из которых противоположен всем другим по каким-либо качествам, это также влияние Джалаладдина Руми, который писал:

Четыре элемента – как четыре незыблемых столпа, поддерживающих крышу небес.

Но каждый столп разрушает какой-нибудь другой: водный столп разрушает огненный.

Творение зиждется на противоположностях: мы всегда будем переживать прибыль и убыток³⁷.

Ашик-паша считает, что земной мир состоит из четырех стихий, субстанций. Он комментирует каждый из четырех элементов, используя стихотворные аллегории. В центр Вселенной ставит Солнце:

Я видел огонь, который горит в твоём сердце,
 Жар сердца, что же это, если не огонь?
 И солнце не что иное, как огонь, которое каждый день появляется³⁸.

Ветер, согласно взглядам Ашик-паши, выполняет функцию скелета человека, наполняя его сосуды дыханием. Человек, как считает тюрко-татарский мыслитель, создан из земли, а вода является кровью сосудов организма человека.

³⁶ Отдел рукописей и текстологии ИЯЛИ АН Татарстана.– Ф.102.– Оп. 1.– №182.– С.49.

³⁷ В поисках скрытого смысла. Суфийский путь любви. Духовное учение Руми/Сост. М.Т.Степанянц.– М., 1995.– С.76.

³⁸ Отдел рукописей и текстологии ИЯЛИ АН Татарстана.– Ф.102.– Оп. 1.– №182.– С.50.

Ашик-паша полагает, что эти четыре элемента составляют основу мира, на них он держится, их различные сочетания образуют подлунный мир:

Пока не перестанет существовать жизнь, ничто их не низложит...
Ничто не появляется на свете без их участия³⁹.

Ашик-паша рассматривает человека как высшее звено развития в подлунном мире, заключает, что его тело, так же, как и мир, состоит из четырех элементов, считая, что:

Если из (этих.– А.Ю.) четырех элементов нет одного,
То тело умирает⁴⁰.

Дух (душа), согласно Ашик-паши, сначала проявляется в виде четырех элементов, и после этого он доходит до формы минералов, растений и животных, дойдя до человека:

Душа животных – это приказ (божественный.– А.Ю.)

То есть он сохраняет жизнь животным,

У них дыхание является душой.

Человек существует благодаря дыханию (воздуху.– А.Ю.)...

Душа сохраняет свое существование дыханием⁴¹.

Ашик-паша связывает жизнь тела с душой человека, заключая, что душа сохраняет свое бытие безотносительно к прекращению или продолжению существования тела:

Никто не знает, что такое душа,

Как появляется, когда и как уходит...

Живое тело без нее (души.– А.Ю.) не может существовать...

Благодаря дыханию, душа находится в тебе.

Как дыхание прекратилось, душа оставит тело⁴².

Тюрко-татарский мыслитель различает материальное и духовное начала в мире, пишет о их взаимодополняемости:

И так культура составляет душу дольнего мира,

Хотя сам он и является материальным⁴³.

Мир, как полагает Ашик-паша, материален, утверждая:

Ибо земля и небо состоят из материи,

Это точно и определено.

Таким образом, Ашик-паша в духе основных положений классической арабо-мусульманской философии пишет о проблемах происхождения Вселенной, человека, соотношения души и тела, материального и духовного начала.

Гносеологические проблемы, затронутые Ашик-пашой, восходят

³⁹ Отдел рукописей и текстологии ИЯЛИ АН Татарстана.– Ф.102.– Оп. 1.– №182.– С.50.

⁴⁰ Там же.– С.75.

⁴¹ Там же.– С.36.

⁴² Там же.– С.75.

⁴³ Там же.– С.80.

к гносеологии суфиев. Он считает, что мир «является похожим на зеркало», – он познаваем. Но, чтобы его познать, человеку необходимо знание:

Мир – свет темный, холодный, тесный дом.
Эта тьма освещается (только) знанием⁴⁴.

Причем такое знание, являющееся только частицей знания Бога, к которому суфий стремится на протяжении всей жизни человек должен получить у наставника:

Улавливают слова уши каждого одинаково...
Дело не в слышании слов, а в исполнении...
Дело не в сеянии зерна, а в созревании...
О ... ашик (суфий, влюбленный в истину.– А.Ю.)...
Жертвует душу целиком на этом пути
Для того, чтобы достигнуть своей цели –
Увидеть вне завесы облик Бога.

Параллельно с религиозно-философским содержанием «Гарибнаме» просматривается и другая линия – социально-этическая. Ашик-паша при помощи аллегории поясняет духовное начало мира через понятие «культура» (в средневековом значении образованность, духовное начало.– А.Ю.), которое связывает с людьми учеными:

Душой культуры является народ.
Если народ уйдет,
Культура погибнет, не будет существовать.

Ашик-паша заключает, что для того, чтобы культура не умерла, бог послал людям ученых, наделив их душой, знанием и культурой⁴⁵. Причем ученых тюрко-татарский мыслитель выделяет из массы людей, всячески их возвеличивает:

Только образованный человек может приносить пользу людям⁴⁶.

Как антипод ученому, он приводит в пример человека недалекого, кому не следует подражать:

Глупому человеку и образование не поможет,
не будет от него пользы⁴⁷.

Наряду с людьми учеными, для процветания государства, как считает Ашик-паша, необходима гармоничная семья, каждый член которой должен выполнять свои функции:

Родители детям никогда не желают зла,
Сами ежедневно занимаются ремеслом,
Чтобы дети каждый день (могли) ходить в школу⁴⁸.

⁴⁴ Отдел рукописей и текстологии ИЯЛИ АН Татарстана.– Ф.102.– Оп. 1.– №182.– С.28.

⁴⁵ Там же.– С.79–82.

⁴⁶ Там же.– С.82.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Там же.– С.29.

Тюрко-татарский мыслитель, следуя ал-Фараби, противопоставляет «добродетельный город» «невежественному». Тем не менее, он отказывается от утопической идеи ал-Фараби о правителе-философе, разграничивая деятельность каждого из них. Ашик-паша придает большое значение нравственным качествам того или иного правителя, выступает за властителя, которому следует быть «справедливым, умным, терпеливым, милостивым, мягким и добрым»⁴⁹. Он отмечает, что большинство правителей были жестокими, злыми, за что и поплатились своей жизнью⁵⁰.

«Гариб-наме» – одно из первых известных науке рукописных произведений тюрко-татар религиозно-философского содержания. Ашик-паша в стихотворной форме, наиболее доступной для народа, выступает пропагандистом не только социально-этических идей, но и религиозно-философских. Идеи восточного перипатетизма оказали влияние на социально-этическую часть, а суфизм в лице Руми – на религиозно-философскую канву «Гариб-наме». Тюрко-татарский мыслитель посредством идей суфизма и восточного перипатетизма внедряет в сознание татарского народа приверженность идеям свободомыслия и рационализма, тем самым как бы подготавливая умы людей к приятию идей предшествующей эпохи Нового времени. Несмотря на то, что «Гариб-наме» по форме не является философским произведением, его содержание свидетельствует о большом пласте перипатетической и суфийской религиозно-философской проблематики.

Средневековая тюрко-татарская общественно-философская мысль X – третьей четверти XVIII вв. развивалась под влиянием идей классической арабо-мусульманской философии (восточного перипатетизма, калама, суфизма), наряду с общетюркским влиянием (литературных произведений социально-этической направленности).



⁴⁹ Отдел рукописей и текстологии ИЯЛИ АН Татарстана.– Ф.102.– Оп. 1.– №182.– С.29.

⁵⁰ Там же.



Глава II. Татарская философская мысль рубежа XVIII–XIX вв.

Татарская философская мысль рубежа XVIII–XIX вв. представляет собой религиозно-философскую мысль, в основном представленную в творчестве А.Утыз-Имяни и А.Курсави (восточное влияние), а также культурно-педагогическую деятельность семьи Хальфиных, Кукляшева (западное влияние). Остановимся подробнее на анализе двух составляющих (восточное и западное) татарской философской мысли конца XVIII – начала XIX вв.

§ 1. Влияние западной цивилизации на становление татарской философии Нового времени

Если мусульманская цивилизация определяла на протяжении многих столетий духовную культуру татарского народа и религиозно-философскую мысль, предшествующую Новому времени (конец XVIII – первая пол. XIX вв.), то западная культура начала оказывать цивилизаторское воздействие на татарскую духовную культуру со второй половины XVIII века и была определяющей в формировании татарской просветительской мысли. Термин «западная культура» в данной части монографии употребляется во многих случаях как синоним русской культуры, цивилизации, через которую шло проникновение западноевропейских философских идей.

Чем же характеризуется социально-политическая обстановка второй половины XVIII–XIX веков в Казанском крае – времени начала проникновения светских идей в татарскую религиозно-философскую мысль?

Это время становления буржуазных отношений, формирования наций, отмены крепостного права в России. Население Казанского края⁵¹, жившее в центре России, не могло остаться в стороне от новых веяний. Казанский край, в котором, в отличие от многих губерний империи, промышленность начала возникать еще в эпоху

⁵¹ Под термином «Казанский край» мы подразумеваем территорию современного Татарстана. Однако татарское население проживало и проживает в большем или меньшем количестве и в прилегающих районах, которые входили раньше в Казанскую губернию (провинцию). Поэтому мы используем также термин «Среднее Поволжье», «Поволжье и Приуралье».

Петра I, постепенно втягивается в капиталистические отношения. Еще в XVI–XVII вв. вместе с русскими купцами зарождающаяся татарская буржуазия участвовала в колониальной эксплуатации юго-восточных окраин царской России: Средней Азии, Поволжья и Приуралья. Этой политике способствовало наличие традиционных связей татарских купцов со Средней Азией, Ближним и Средним Востоком, что во многом оказалось возможным ввиду общности культуры, языка и религии. Знание местных языков, обычаев, традиций, культуры способствовало торговле самих татарских купцов, а также проникновению российского капитала на восточный рынок.

Ввиду того, что к середине XVI в. в Средней Азии начался экономический спад, во многом из-за отказа купцов от шелкового караванного пути в пользу более дешевого морского, а к XVII в. Туркестан оказался изолированным от остального мира шиитскими Сафавидами и московским православием, для большинства тюркских народов Средней Азии экспансия русской колониальной империи на восток в XVII–XVIII веках, в качестве проводников политики которой часто выступали татары, имела двойной эффект. С одной стороны, она несла разрушительные последствия: Российская империя уничтожила государственность многих народов Средней Азии. С другой, из-за интеллектуальной и культурной деградации народов Средней Азии, к XVII веку проникновение русских на восток, во многих случаях с помощью образованной части татарского населения, способствовало поднятию духовного потенциала местного населения и приобщению среднеазиатского населения к русской и западноевропейской культуре.

В XIX веке, после присоединения Средней Азии к России, татарский торговый капитал, набравший силу, превращается в конкурирующий с русским. Поэтому новые царские законы ввели запреты для татарских предпринимателей создавать акционерные общества и товарищества, покупать недвижимость в Средней Азии. Но процесс развития капиталистических отношений в Казанском крае остановить уже было невозможно. В XIX веке крупный татарский торговый капитал начинает превращаться в промышленный: создаются заводы, фабрики по переработке сырья из Средней Азии. К началу XIX века в руках богатых предпринимателей-татар было 11 мыловаренных, 3 козультных и 10 кожевенных заводов⁵². Татарские предприниматели не испытывали недостатка в рабочей силе, т.к. среди татарского населения помещичьих крепостных крестьян, как в России, не было. Только незначительная часть татарского населения в XVIII в. (7692 ревизские души) находилась в крепостной зависимости⁵³, а к 1781 году их осталось всего 1100

⁵² Гобәйдуллин Г. Тарихи сәхифәләр ачылганда. – Казан, 1989. – Б.257.

⁵³ Его же. Тарихларда сыйныфлар тарихы өчен материаллар. – Казан, 1925.

человек⁵⁴. Зависимость крестьян была не от помещика, а от государства.

Существовало два вида татарского сельского населения: ясачные и служивые (государственные) крестьяне. Ясачные платили ясак (налог), который Петр I заменил подушной податью, бывшей самым тяжелым налогом. Часто крестьянам приходилось платить за умерших, рекрутов (ревизии в то время проводились редко), татары платили и за тех, кто принял христианство⁵⁵, среди которых в основном были мордва, чувашаи и мари. Служивые, или государственные, крестьяне также платили налог государству, они находились на службе у царя, одни – будучи военными с XVII в., потомками обрусевших татарских князей и мурз, которым были дарованы земли, другие – набранные на службу из массы ясачного населения.

Однако в начале XVIII в. царское правительство прекратило эту практику, и в 1718 году большую часть служивых татар приписали к корабельным работам при Казанской конторе адмиралтейства. Тысячами татар угоняли на строительство крепостей, дорог, заготовку леса. Определенное число из служивых татар постоянно выделялось на эти работы. Поэтому значительная часть татарского населения, чтобы прокормить семью, уплатить налог, уходила на заработки на сторону. Ввиду этого недостатка в рабочей силе у татарских и русских предпринимателей в Казанском крае не было, что благоприятствовало развитию капиталистических отношений в Поволжье.

Самым тяжелым для татарского народа явилась экспроприация после завоевания Казанского ханства его земельных угодий, выселение коренного населения с плодородных земель, их захват русскими феодалами, монастырями. Невыносимые условия жизни простого татарского народа, русификаторская политика царизма, обострение противоречий внутри общества были причинами не только бегства, подачи челобитных, но и участия татарского населения в многочисленных восстаниях в первой половине XVIII в.

Формирование капиталистических отношений в Среднем Поволжье и становление национального самосознания татарского народа вызывало изменения форм духовной жизни татарского общества. В просвещении меняется методика преподавания. В 1834 году выпускник Казанского университета А.Никольский, обосновывая необходимость издания на татарском языке газеты, подчеркивает довольно широкую распространенность грамотности среди татарского населения. У татар, пишет он, «по меньшей мере каждый седьмой грамотен. В женском поле эта пропорция идет еще выше. Мне даже в самых укромных уголках приходилось видеть

⁵⁴ Алишев С.Х. Татары... – С.18.

⁵⁵ См.: Ислаев Ф.Г. Православные миссионеры в Поволжье. – Казань, 1999.

татарок, которые очень порядочно знают по-персидски и арабски»⁵⁶. Профессор К.Фукс, проработавший в Казани долгое время, отмечает приверженность татар к учению. «Татарин, – пишет он, – не умеющий писать и читать, презирается своими земляками и, как гражданин, не пользуется уважением других. Посему всякий старается как можно раньше записать своих детей в училище, где бы они научились по крайней мере читать и писать»⁵⁷. Поэтому татарские печатные книги начиная с XIX в. пользовались большим спросом у населения, которое было духовно подготовлено к получению светского образования.

Некоторые татары обучаются в Казанском университете, общаются к русской и западноевропейской культуре⁵⁸. Новое наблюдается и в семейном укладе: женщины выступают за равноправие с мужчинами в семейном быту, за открытие школ для девушек и т.п.

Изменяется в крае и языковая ситуация и отношение к господствующей средневековой мусульманской культуре. До XVIII в., чтобы получить или продолжить образование, татарская молодежь, которая обладала для этого необходимыми средствами, ездил в Среднюю Азию, на Ближний Восток. С открытием в Казани гимназии (1758 г.) и университета (1804 г.) отношение татар к европейской культуре меняется, она становится притягательнее. Обновление затрагивает и татарскую литературу. Появляются литературные жанры, похожие на западноевропейские и русские: роман, повесть. Обновляется и литературный татарский язык: средневековый литературный язык трансформируется в современный, доступный каждому.

В формировании татарского просветительства определяющую роль сыграла русская культура и просветительская мысль. Рассмотрим предысторию татарского просветительского движения как этапа, предшествующего татарскому просветительству второй половины XIX века.

§ 2. Предыстория татарского просветительства (вторая половина XVIII – первая половина XIX вв.)

Если исходить из типологических черт, свойственных западноевропейскому (XVIII в.) и российскому (XIX в.) просвещению, основу которого составляют антифеодальная идеология и процесс духовной подготовки буржуазной революции, то нам представляется

⁵⁶ Вестник научного общества татароведения.– 1926.– №5.– С.12.

⁵⁷ Фукс К. Казанские татары в статистическом и этнографическом отношении.– Казань, 1844.– С.113–114.

⁵⁸ Михайлова С.М. Казанский университет и просвещение народов Поволжья и Приуралья.– Казань, 1979.– С.51–52.

возможным говорить о предыстории татарского просветительства (вторая половина XVIII – первая половина XIX вв.).

Уже в воззвании к повстанцам и в письме Батырши к царице ясно вырисовываются антифеодальные элементы программы крестьянского восстания: вражда к существующему строю, защита самоуправления, свободы и просвещения, отстаивание интересов народных масс. Отдельные протопросветительские идеи в Казанском крае, выдвинутые на рубеже XVIII–XIX вв., функционировали вначале в научно-педагогической среде первых светски образованных татарских ученых (семья Хальфиных, А.Вагапов, С.Кукляшев) и в основном касались вопросов изменения методики преподавания, усвоения светских наук посредством приобщения к русской и западноевропейской мысли того времени.

В это время все еще сильным было влияние на общественное сознание татарского населения религиозного мировоззрения, в особенности традиционализма, препятствовавшего проникновению научного знания Нового времени. Это влияние вполне отвечало духу средневековья, обрекавшему татарское общество на очень медленное развитие экономики, науки и культуры. Тормозящее влияние теологического традиционализма заключалось, в частности, в его догматизме, в том, что оно внедряло догматический подход к познанию явлений природы и общества, что особенно ярко проявилось в конце XVIII – начале XIX вв.

Вместе с тем вторая половина XVIII – начало XIX вв. – это наступление эпохи Нового времени для татарской духовной культуры. Это только заря эпохи Нового времени, так как основная часть татарского народа ведет средневековый образ жизни, новые веяния еще не овладевают умами большинства населения. Потому национальное самосознание основной массы татарского народа остается на низком уровне. Это время, когда в татарскую философскую мысль начинают проникать русские, западноевропейские идеи. Прежде всего данное обстоятельство касается естествознания Нового времени. Во многом проникновение западноевропейской мысли через русскую культуру стало возможным благодаря открытию 1-й Казанской гимназии (1758 г.), в которой с 1769 г. было введено преподавание татарского языка, и Казанского университета (1804 г.), ставших центрами распространения образования и культуры среди нерусских народов Поволжья и Приуралья. Именно в их стенах у татар впервые появляется возможность получить светское, европейское образование.

Два фактора сыграли определяющую роль в открытии татарского класса в 1-й Казанской гимназии и восточного разряда (1807 г.) в Казанском университете. Первый фактор связан с тем, что царское правительство уделяло первостепенное внимание изучению языков, истории и культуры народов Востока, необходимых, согласно идеологии царизма, для проведения экономической экспансии на Восток и оправдания колониальной системы в борьбе за сферы

влияния. Второй является следствием первого – географическое положение Казани как посреднического центра торговли и экономических связей между Востоком и Россией. Здесь легче было найти преподавателей восточных языков среди местного населения, чем в других университетских городах (Москве, Харькове, Петербурге). Значение Казани было отмечено А.И.Герценом: «Казань некоторым образом главное место, средоточие губерний, прилегающих к ней с юга и востока: они получают через нее просвещение, обычаи и моды. Вообще значение Казани велико: это место встречи и свидания двух миров. И потому в ней два начала: западное и восточное ... здесь они от непрерывного действия друг на друга сжались, сдружились, начали составлять нечто самобытное по характеру»⁵⁹.

С открытием гимназии и университета татарская культура в большей степени освобождалась от подчинения религиозному мировоззрению. Секуляризация культуры сказалась в росте свободомыслия, перенесения акцентов с религиозного на светское знание, в интересе к внутреннему миру человека.

Формирование мировоззрения первых татарских педагогов-ученых европейского типа было тесным образом связано со знакомством с русской и западноевропейской наукой и культурой. Гимназия и университет способствовали оживлению татаро-русских взаимоотношений. Распространению знаний, науки также способствовало открытие в Казани типографии при 1-й Казанской гимназии (1801 г.) и университетской типографии (1809 г.), где наряду с религиозной литературой печаталась и светская: труды по медицине, астрономии, грамматике, произведения средневековых арабомусульманских мыслителей, исторические памятники восточных народов. С 1801 по 1829 гг. в татарской типографии были изданы 93 книги условным тиражом 280 тыс. экземпляров⁶⁰.

Восточный разряд Казанского университета, который включал арабо-персидскую, турецко-татарскую, монгольскую, китайскую, санскритскую и армянскую кафедры, благодаря кадровой политике ее ректора Н.И.Лобачевского, стал центром межнационального сотрудничества. В университете преподавали и татары. Общение востоковедов с населением Казани, открытие кружков ориенталистов оказывало воздействие на формирование национального самосознания и просветительской идеологии татарского народа, как и других народов Поволжья и Приуралья.

В этих условиях татарские ученые-педагоги 1-й Казанской гимназии и университета вели в основном научно-пропагандистскую деятельность, ограничивающуюся необходимостью овладения та-

⁵⁹ Герцен А.И. Письмо из провинции//Литературное наследство.– М., 1953.– Т.61.– Ч.14.– С.19.

⁶⁰ Каримуллин А.Г. У истоков татарской книги.– Казань, 1971.– С.134.

тарским населением современными знаниями. Они писали труды по гуманитарным областям знания. Изучение естественных наук в этот период оставалось недоступным для татарского народа. Находящееся на начальном этапе буржуазного развития татарское общество было занято накоплением капитала, поиском своего места на рынке России. Татарские предприниматели еще только набирали силу, и потому их заинтересованность в овладении татарами современной наукой и образованием оставалась уделом будущего.

В 1769 г. в 1-й Казанской гимназии был учрежден татарский класс, в котором первым преподавателем стал Сагит Хальфин (1732–1785), проработавший на этой должности с 1769 по 1785 гг. Он занимался не только педагогической деятельностью (преподаванием восточных языков), но и научной. В 1778 г. С.Хальфин издает первую татарскую азбуку, в 1785 г. – «Татарский словарь и краткую татарскую грамматику»⁶¹. Эстафету научной и педагогической деятельности Сагита Хальфина продолжил его сын Исхак, который с 1785 по 1800 годы был преподавателем в татарском классе Казанской гимназии. В то же время он много занимался научными переводами, выступал, как и его отец, за сближение татарского и русского народов.

Вершиной творческой деятельности семьи Хальфиных стало творчество Ибрахима Хальфина (1778–1829), первого адъюнкт-профессора Казанского университета из татар, преподававшего в гимназии и университете арабский и турецкий языки. Видя недостаток учебных пособий, И.Хальфин издает «Азбуку и этимологию татарского языка», вместе со студентом П.Юнаковым переводит с русского языка на татарский «Краткую Российскую историю и географию» И.Я.Яковкина, а также арифметику. «Ибрахим Хальфин лично приглашал татар в гимназию и университет на торжественные акты, собрания, концерты, преследуя просветительские цели и приобщение татар к русской культуре»⁶². Он занимался историей восточных народов, источниковедением. Его труды в этой области были известны и в Западной Европе.

Продолжателями дела Хальфиных выступили А.Вагапов и С.Кукляшев, которые также были педагогами и учеными (печатали пособия, хрестоматии по татарскому языку).

Востоковеды своей научно-практической деятельностью подготовили почву для создания светской общеобразовательной школы и печатных органов для татар, открытие и функционирование Казанской учительской школы.

Автор этих строк разделяет мнение, согласно которому до середины XIX в. можно говорить лишь о научно-педагогической де-

⁶¹ Михайлова С.М. Формирование и развитие просветительства среди татар Поволжья (1800–1861). – Казань, 1972. – С.92–100.

⁶² Там же. – С.119.

тельности семьи Хальфиных, Вагапова и Кукляшева, то есть о пред-
дистории татарского просветительства⁶³. Они были первыми, кто под-
готовил просветительское движение второй половины XIX в. в Казан-
ском крае, обозначили первые его идеи.

Западная цивилизация через русскую культуру, философию ока-
зала определяющее влияние на формирование татарской просвети-
тельской мысли. Открытие татарских школ нового типа, заимствова-
ние европейских методов образования, повышенное внимание к свет-
ским наукам – все эти новшества были привнесены в татарскую обще-
ственную жизнь посредством русской культуры, которая на данном
этапе формирования татарской философской мысли сыграла цивили-
заторскую роль.

Перефразируя А.И.Герцена, можно сказать, что в культуре
татарского народа конца XVIII – первой половины XIX вв. встре-
тились, сжались и в некоторой степени сдружились два мира, две ци-
вильзации – Запад и Восток.

Духовное наследие восточной и западной цивилизаций послу-
жило теоретической и идейной основой формирования татарской
философской мысли конца XVIII–XIX вв.

§ 3. Татарское религиозное реформаторство конца XVIII – начала XIX вв.– раннереформаторский период (А.Утыз-Имяни, А.Курсави)

Татарское религиозное реформаторство рубежа XVIII–XIX вв. ав-
тор относит к последнему этапу развития татарской религиозной фи-
лософии средневековья и ко времени становления философской мысли
Нового времени. Сильно еще было в произведениях первых татарских
религиозных реформаторов А.Утыз-Имяни и А.Курсави влияние сред-
невековой культуры, но они уже выдвинули в своих сочинениях неко-
торые новаторские идеи, подготавливая умы татарского населения для
принятия идей Нового времени второй половины XIX в. Татарское ре-
форматорство рубежа XVIII–XIX вв. имело свою особенность – включало
в себя как компонент религиозную философию, представленную
также в сочинениях А.Утыз-Имяни и А.Курсави.

Татарскому религиозному реформаторству предшествовали вос-
стания татарского населения XVIII века, которые часто облекались
в религиозную оболочку и были вызваны в основном русификатор-
ской политикой царизма в Поволжье и Приуралье и носили наци-
онально-освободительный характер. Одним из факторов, способ-
ствовавших участию татар в Пугачевском восстании (1773–1775),
было требование прекратить преследование ислама, признать му-
сульманскую религию⁶⁴.

⁶³ Усманов М.А. Заветная мечта Хусаина Фаизханова.– Казань, 1980.–
С.188.

⁶⁴ Алишев С.Х. Татары...– С.192.

Предвестником религиозного реформаторства в Казанском крае было также восстание под предводительством муллы Батырши 1755 года, которое проходило под религиозным лозунгом и было вызвано царской колониальной политикой и христианизацией мусульман Поволжья и Приуралья. В воззвании к повстанцам и в письме царице Елизавете Петровне Батырша впервые сформулировал некоторые религиозно-реформаторские идеи: необходимость реформы медресе, возврат к первоначальной вере времен Мухаммада⁶⁵, так как настоящее, по мысли Батырши, – это море греха, в котором погрязли мусульманские народы.

В конце XVIII в., вследствие многочисленных восстаний татар против русификаторской политики и христианизации, царское правительство делает первые шаги по оживлению общественной жизни татарского населения. В 1787 г. указами Екатерины II (1729–1796) возвращаются привилегии части татарских мурз-дворян. В 1788 г. легализуется деятельность мусульманского духовенства в рамках Оренбургского Духовного собрания мусульман, открытого в Уфе, разрешается строительство мечетей и при них медресе.

Татарское религиозное реформаторство рубежа XVIII–XIX вв. предшествовало эпохе Нового времени, зародившись на стыке двух эпох – средневековья и Нового времени. Оно явилось следствием зарождения, хотя и медленного, развития капиталистических отношений в Казанском крае, что объективно диктовало необходимость приспособления религии к новой социокультурной ситуации.

Главная особенность татарского религиозного реформаторства рубежа XVIII–XIX вв. заключалась в критике традиционализма, обращении к раннему исламу, концепции «открытия дверей иджихада». Это был начальный этап религиозного реформаторства. Главной характерной чертой, доминантой из перечисленных его особенностей была борьба с традиционализмом, представители которого препятствовали проникновению любого нового веяния в жизнь мусульман. Развивающееся в условиях наступления Нового времени татарское общество требовало не отказа от религии, а ее большей открытости в соответствии со сложившейся реальностью, что впоследствии и осуществилось на начальном этапе религиозного реформаторства. Идейными столпами этого периода развития реформаторства были А.Утыз-Имяни (1754–1834) и А.Курсави (1776–1812).

А. Реформаторские взгляды А.Утыз-Имяни

Абдаррахим б.Гусман Утыз-Имяни ал-Булгари (1754–1834) – поэт, ученый-мыслитель, приверженец идей суфизма, религиозный реформатор. Он родился в д.Утыз-Имян (нынешнее название Утыз Имяни Черемшанского района Татарстана). Его отец Усман б.Сар-

⁶⁵ Ислаев Ф.Г. Указ. соч.– С.109–110.

маки умер до его рождения, а мать Гафифи умерла, когда ему было всего два-три года. Мальчик, рано осиротев, воспитывался в семье родственников. Он рано начинает учиться – в медресе д.Утыз-Имян у муллы Вильдана. Вскоре перебирается жить при медресе, зарабатывая на хлеб прислуживанием богатым шакирдам.

Уже в то время среди своих сверстников он выделяется остротой ума и смысленностью, за что получает прозвище «шакирд, знающий все без обучения»⁶⁶ и становится хальфой – преподавателем медресе, будучи учеником. Не удовлетворившись обучением в родной деревне, получает знания в соседних деревнях и переезжает под Оренбург в Сеитовскую слободу для учебы в медресе Каргалый. Обучается у Валида б.Мухаммада ал-Амина.

В поисках новых знаний в 1788 г. он вместе с семьей отправляется в Среднюю Азию. Сначала в течение нескольких лет обучается в Бухаре у известных религиозных ученых, потом и сам становится мударрисом-преподавателем.

В Бухаре Утыз-Имяни впервые знакомится с суфийским учением. Он становится мюридом – учеником известного шейха и имама мечети Моган Бухары Фаизхана ал-Кабули⁶⁷, который оказал значительное влияние на формирование суфийских взглядов Утыз-Имяни.

После Бухары он обучался и сам преподавал в различных медресе городов Средней Азии, таких как Акча, Туфи, Самарканд, Шахимардан. В 1796 г. Утыз-Имяни отправляется в Афганистан, посещает его древние культурные центры: Кабул, Герат и Балх. В 1799 г. возвращается сначала в Бухару, а потом на родину.

По пути домой он останавливается в д.Мерас Стерлитамакского уезда (совр. Давлеканский р-н Башкортостана) у Лукмана Кантона б.Усмана б.Ибрахима и с его согласия регистрируется в государственных тетрадах как его сын Абдаррахим (у Лукмана был сын по имени Абдаррахим, который к тому времени умер) в качестве башкира⁶⁸. Видимо, Утыз-Имяни предвидел трудности, которые его ждут по возвращении на родину, и хотел таким образом устроить жизнь своих многочисленных детей, которые становились бы башкирами и по царскому указу как башкиры наделялись землей.

Утыз-Имяни прибыл в родное село Утыз-Имян, но там выделить землю отказались, ссылаясь на то, что его отец – выходец из д.Тимяш. Поэтому Утыз-Имяни работает имамом-мударрисом (преподавателем) медресе в д.Сарабиккулово, переезжает в д.Куакбаш, вынужденно живет в различных деревнях. В конце концов после

⁶⁶ Габдерэхим Утыз Имэни ал-Болгари. Шигырьлэр, поэмалар.– Казан, 1986.– Б.5.

⁶⁷ Фахраддин Р. Асар.– Т.1.– 6 к.– Оренбург, 1904.– Б.301.

⁶⁸ Утыз-Имэни. Шигырьлэр, поэмалар.– Б.7.

долгих скитаний возвращается в д.Тимяш, где живет и обучает шакирдов до конца своей жизни. В это время он становится лидером оппозиционной группы религиозных ученых, боровшихся против признания Духовного собрания мусульман. Утыз-Имяни видит тяжелое положение своего народа, хочет помочь ему найти выход из нищеты и, как он полагает, из безверия путем укрепления веры в истинного Бога. Он умер и был похоронен в начале апреля 1834 г. в д.Тимяш. В жизни Утыз-Имяни был непритязательным, довольствовался малым, не обращая внимания на богатство. Подобные аскетические черты – несомненное влияние суфизма, которое накладывало отпечаток и на быт ученого.

Чем же в религиозном реформаторстве прославился Утыз-Имяни? Прежде всего следует иметь в виду то обстоятельство, что творчество Утыз-Имяни (его религиозно-философские сочинения) во многом несет двойкий смысл. Условно обозначим его как внешний и внутренний.

Для расшифровки этого смысла и ответа на поставленный вопрос обратимся к названиям произведений Утыз-Имяни, которые свидетельствуют, казалось бы, о традиционалистских воззрениях мыслителя: «Рисала фи замм шурб аш-шай» («Трактат об осуждении питья чая»), «Рисала дибага»⁶⁹ («Трактат о выделке кожи»). Подробнее остановимся на анализе «Рисала дибага» и поэме «Авариф аз-заман» («Дары времени»), что не исключает возможности цитирования других его источников.

Внешний смысл «Рисала дибага». Поскольку татарское мусульманское общество жило после XVI века, окруженное русским православным обществом, постольку возникало немало проблем, связанных с допустимостью для татар-мусульман тех или иных вещей, относящихся к христианскому миру. Одну из таких проблем – об омовении шкур животных, если они выделяются христианами или язычниками, обратясь к фикху – мусульманскому праву, поднял в своем трактате Утыз-Имяни. Он отмечает, что «большинство улемов (религиозных ученых) придерживалось необходимости омовения, а меньшинство – того, что в этом нет необходимости, так как это дело оскверненное (христианами.– А.Ю.)»⁷⁰.

Утыз-Имяни не поддерживает вышеуказанных мнений улемов. Он пишет, что они не поняли того, что было в «субкомментариях религиозных книг и (придерживались) некоторых измышлений, которые не принадлежали им (авторам книг)», и что некоторые улемы «не могли понять сущности их (книг) из-за незначительной осведомленности в фикхе»⁷¹.

⁶⁹ Утыз-Имяни А. Рисала дибага.– Отдел рукописей и текстологии ИЯЛИ АН Татарстана.– Ф.39 – №46.

⁷⁰ Утыз-Имяни А. Рисала дибага.– С.1.

⁷¹ Там же.

Утыз-Имяни встает на точку зрения, согласно которой до омовения шкур животных «омовение зелий обязательное условие при выделывании шкур, как сказано об этом в почитаемых книгах»⁷², отождествляя чистоту с омовением, а грязь – со скверным делом. В данном контексте Утыз-Имяни выражает традиционалистские воззрения.

Внутренний смысл сочинения дает возможность понять значимость трактата «Рисала дигага» для татарского общества того времени. Если внешний смысл связан с толкованием одного из вопросов фикха, то внутренний смысл трактата касается теоретических положений фикха, согласно Утыз-Имяни, которыми должно руководствоваться татарское общество рубежа XVIII–XIX вв. в повседневной жизни.

На передний план в трактате Утыз-Имяни выходит идея иджтихада – вынесения самостоятельного суждения по вопросам общественно-правовой жизни мусульман. Он обращается к трактовке следующих положений: иджтихад и таклид (традиция), муджтахид и мукаллид (традиционалист).

Важным является то, что Утыз-Имяни одним из первых в татарском обществе конца XVIII – начала XIX вв. вызволил из «небытия» тему необходимости менять устои традиционной жизни татарского общества. Поскольку традиционализм (имеется в виду сохранение традиций: языка, культуры) поддерживался главным образом исламом, необходимо было в условиях наступления эпохи Нового времени приспособить религию к современной действительности. Для достижения этой цели Утыз-Имяни предлагает руководствоваться иджтихадом и с его помощью решить проблему.

Как известно, после XII в. постфактум в суннитском исламе «врата иджтихада» (вынесения самостоятельного суждения) «были закрыты», последними муджтахидами объявили основателей четырех религиозно-правовых школ: ханафитской, шафиитской, маликитской и ханбалитской. Был закрыт *ал-иджтихад ал-мутлак* – абсолютный иджтихад, который принимал решение по поводу основных вопросов веры, допускался лишь *иджтихад фи-л-мазхаб* – в рамках своей правовой школы. Мусульмане следовали религиозным предписаниям, принятым муджтахидами в первые три-четыре столетия существования ислама, что получило название *таклид* (араб.– традиция, подражание).

Утыз-Имяни приводит ситуацию, при которой становится возможным применение иджтихада. «Следует детально изучить его (вопрос.– А.Ю.),– пишет он,– прежде передачи. Если его источник достаточно известен из Писания, сунны и иджма (согласного мнения авторитетов ислама), то ни у кого не возникнет дискуссии

⁷² Утыз-Имяни А. Рисала дигага.– С.3.

(по его поводу). Если же его источник не известен, скорее он (вопрос) относится к области иджтихада»⁷³.

Таклид Утыз-Имяни ограничивает очень узкими рамками, сводит только к цитированию признанных авторитетов: «Необходимо придерживаться таклида только в том случае, когда есть доказательство того, что он (мукаллид – традиционалист) передает»⁷⁴. Традиционалист, согласно Утыз-Имяни, – это религиозный ученый, который должен придерживаться изречений муджтахидов. Последнему отдается приоритет в сравнении с традиционалистом. «Если его (вопрос) передает муджтахид, то необходимо тому, кто выступает традиционалистом (мукаллидом), следовать ему (муджтахиду). Нет необходимости традиционалисту требовать от муджтахидов доказательства. Потому что само высказывание муджтахидов является для него доказательством»⁷⁵.

Свободное творчество традиционалиста он сводит к ни у кого не вызывающим сомнения вопросам, решенным Кораном, сунной и иджмой, хотя и в этом случае он должен следовать муджтахиду.

«Традиционалист (мукаллид), – пишет Утыз-Имяни, – не в состоянии извлекать смысл (истинбат) из основополагающих источников, а может лишь следовать произведениям выдающихся муджтахидов»⁷⁶. Традиционалисту необходимо, по Утыз-Имяни, следовать муджтахиду, при этом доказывая передачу его слов. А в том случае, когда традиционалист не передает со слов муджтахидов, а говорит от себя или со слов другого традиционалиста, то Утыз-Имяни рекомендует не следовать этому изречению традиционалиста⁷⁷. Тем самым в который раз он подтверждает приоритет знаний муджтахидов в сравнении с традиционалистом, предоставляя муджтахиду право заниматься вопросами, связанными с общественной жизнью мусульман, имея в виду под мусульманами прежде всего татар Поволжья и Приуралья рубежа XVIII–XIX вв.

Для Утыз-Имяни авторитетной книгой, кроме основных источников мусульманского права, признанных четырьмя главными школами суннизма, – Корана, сунны пророка, иджма, является труд «Ал-хидайа» («Руководство»)⁷⁸, написанный ханафитским факихом из Маргинана – селения в Ферганской долине, Али ал-Маргинани (1135–1197). Этот двухтомный труд представляет собой сборник фетв – казуальных норм, различных предписаний того, что запрещено и дозволено мусульманину, довольно известный и популярный в мусульманском мире⁷⁹.

⁷³ Утыз-Имяни А. Рисала дигага. – С.11.

⁷⁴ Там же. – С.12.

⁷⁵ Там же.

⁷⁶ Там же.

⁷⁷ Там же.

⁷⁸ Там же. – С.13.

⁷⁹ Аз-Зирекли. Ал-алам. В 10 т. – 2 изд. – Каир, 1954 – 59. – Т.5. – С.73.

Утыз-Имяни пишет, что отличить истинные книги от ложных могут лишь немногие знатоки фикха, которых «очень малое количество в болгарской стороне в наше время (кон. XVIII – нач. XIX вв. – А.Ю.)»⁸⁰. Именно это обстоятельство послужило основной причиной для критики Утыз-Имяни философии и логики. Он огульно не отрицает эти науки, как может показаться на первый взгляд, т.к. во многих поэтических произведениях их критикует. Утыз-Имяни порицает лишь то, что книги подобных наук остались недоступными для народа, потому что написаны изречениями, непонятными для его большинства, что во многом искажает их смысл в понимании простого народа⁸¹.

Тем самым он невольно придерживается концепции *амма* и *хасса* восточных средневековых авторов, таких как ал-Бируни, утверждавшего, что общество образуют *избранные* (*хасса*) и *толпа* (*амма*). Последние, в отличие от ученых, могут следовать законам лишь тогда, когда законодатели выдают их за ниспосланные свыше⁸². Почти та же мысль у Утыз-Имяни – толпа должна следовать избранным, которые у него фактически выступают в лице муджтахидов.

Утыз-Имяни возвеличивает образованного человека, обладающего всей совокупностью религиозных знаний. У него еще нет четкого деления на религиозное и светское знание. Понятию «знание» Утыз-Имяни придает широкое значение: с одной стороны, знания и мастерство могут составить богатство, любую красоту, – это «светоч человеческой души», сила человека. В то же время он в это понятие вкладывает и религиозное содержание – «знанием и этот мир охвачен будет и потусторонний мир». Такое знание Утыз-Имяни считает своим религиозным идеалом. Если люди овладеют божественным знанием, полагает он, общественная жизнь сама по себе выздоровеет, люди достигнут всеобщего счастья⁸³.

Поэма «Авариф аз-заман» («Дары времени») ⁸⁴ – в ряду основных поэм, в ней Утыз-Имяни выражает свои религиозно-реформаторские взгляды. Он делит ученых, по степени образованности и учености, на семь уровней. Первых пятерых называет муджтахидами. Лишь они могут выносить самостоятельные суждения, мыслить по-новому. А представителей двух других разрядов он называет слепоподражателями своим предшественникам⁸⁵.

Идеал Утыз-Имяни – муджтахиды. Он их возвеличивает и выступает за то, чтобы мусульмане придерживались их мнений, суж-

⁸⁰ Утыз-Имяни А. Рисала либага.– С.14.

⁸¹ Там же.

⁸² Свободомыслие и атеизм в древности, средние века и в эпоху Возрождения.– М., 1986.– С.160.

⁸³ Габдерэхим Утыз-Имяни эл-Болгари. Шигырьлэр, поэмалар.– Б.9.

⁸⁴ Там же.– Б.77–96.

⁸⁵ Там же.– Б.93–95.

дений, сохраняли их наследие. А в реальной жизни, по Утыз-Имяни, основная масса образованных людей, хотя они сами себя и считают грамотными, на самом деле далеки от истинных ученых, стремятся лишь к обогащению, удовлетворению своих потребностей. Осознав, что нормы шариата не дают желаемого, ученый приходит к мысли о необходимости реформ законов шариата. Эта концепция в народе получила название *маслак Утыз-Имяни* (учение Утыз-Имяни).

Чем же характеризуется эта концепция? Одним из основных вопросов, вокруг которого поднялся шум среди мусульманских религиозных деятелей Поволжья и Приуралья, было требование Утыз-Имяни относиться критически к словам мусульманских авторитетов, живших в различные исторические времена, чтобы дать возможность современникам мыслить самостоятельно.

Утыз-Имяни утверждает, что законы ислама в современном ему мире имеют искусственные черты, их надо очистить от порчи, возобновить. Причину всех бед мусульман он видит в том, что они допустили проникновение новшеств в общественную жизнь. «В наше время (рубеж XVIII–XIX вв. – А.Ю.), – пишет татарский ученый, – везде появилась испорченность и распространились новшества по городам и странам. Не выступили против них рабы Божьи. Кому ниспослал удачу Аллах Всевышний, тот придерживался сунны пророка и противился желанию и страсти. А кому Бог не послал удачу, тот впадает в новшества»⁸⁶. При этом он ссылается на авторитет Аллаха: «Знай, что Всевышний Аллах любит тех, кто ему следует и питает отвращение к новшествам»⁸⁷.

Утыз-Имяни выступает против 14 явлений беда (новшеств), которые, по его мнению, мешают оздоровлению общественного, нравственного климата татарского общества. Вот некоторые из них:

1. Собираясь в мечети – организуются меджлисы (собрания).
2. Весной, когда нет дождей, организуют моление о дожде (этот обычай, считает Утыз-Имяни, относится к язычникам).
3. Проведение меджлисов в доме покойника на третий, седьмой, сороковой дни (согласно шариату), по Утыз-Имяни, в эти дни должна быть только раздача милостыни.
4. Читают Коран, не зная правил арабского языка.
5. Читают Коран за деньги.
6. Чревоугодничают и т.д.⁸⁸.

И в данном контексте в деятельности Утыз-Имяни просматривается дилемма начального этапа татарского реформаторского движения конца XVIII – начала XIX вв. На словах Утыз-Имяни не стремится реформировать, преобразовывать ислам. Наоборот, он ра-

⁸⁶ Утыз-Имяни А. Джавахир ал-баян. Рукопись. – Л.28а.

⁸⁷ Там же. – Л.26 б.

⁸⁸ Его же. Шигьрьлар, поэмалар. – Б.89–93.

тует за укрепление веры, очищение ее от «порчи» и «ошибок», ее оздоровление, как бы за возврат к прошлому и тем самым упрочение религии. Обычно с такими требованиями выступали консерваторы-салафиты. Но в случае с Утыз-Имяни дело обстоит существенно иначе. Своего рода «консервативно-романтическое», внешне салафитское начало в его концепции не определяет ее сути. Главным в концепции Утыз-Имяни было то, что он ратовал за свободу высказывания мысли, вынесение иджитхада, за критическое отношение к наследию прошлого. Центром этой концепции, ее несущей конструкцией было прогрессивное, рационалистическое, реформаторское начало.

Б. Реформаторские взгляды А.Курсави

Абу-н-Наср Абданнабир б.Ибрахим б.Йармухаммад б.Иштирак ал-Курсави был разносторонним ученым: философом, религиозным реформатором, знатоком Востока, педагогом. Родился в 1776 г. в д.Курса вблизи Казани (ныне с. Верхняя Курса Арского р-на Татарстана). В 1790 г., когда Курсави было пятнадцать лет, умер отец, и он фактически остался сиротой – его на попечение взяла сестра Мархиба, бывшая женой богача Абдаллаха б.Абдассалама из д.Маджжары. Начальное образование Курсави получил у Мухаммад Рахима ал-Ашити – имама, мударриса, хатиба мечети д.Маджжары, ахунда бывшего Малмыжского уезда. Смерть отца и то, что, будучи весьма способным к наукам, он оставался неудовлетворенным системой обучения в медресе – хотя оно считалось достаточно известным в Казанском крае, – и неспособность мударриса до конца объяснить суть некоторых предметов, послужили толчком к отъезду Курсави в Бухару для продолжения образования.

Бухара разочаровывает юношу множеством религиозных ученых-схоластов, и стремление Курсави пополнить знания у местных преподавателей разбивается об их традиционалистские воззрения. Однако случаются и приятные исключения: Курсави проходит курс обучения у известного ученого-суфия накшбандийского тариката шейха Ниязкул ат-Туркмани. Уже в то время у него начинают складываться собственные религиозно-философские воззрения: шейх ат-Туркмани не смог его обратить в число приверженцев суфизма.

Вернувшись на родину в д.Курса, он исполняет обязанности имама, мударриса мечети. Его медресе становится известным учебным заведением края, к нему на обучение съезжаются множество шакирдов из различных мест. Курсави выступает как педагог-реформатор, стремившийся довести до учеников свое понимание религии и философии.

Татарский мыслитель был на голову выше своих современников ученых-татар, исключая Утыз-Имяни, в знании различных наук, особенно религиозной философии. Изучив детально труды первых теологов-суннитов, таких как Абу Ханифа (ум.767 г.), ан-Насафи

(XII в.), он пишет свои произведения, посвященные вопросам религиозной догматики⁸⁹, которая комментируется им по-новому, исходя из уровня его знаний и сложившейся социокультурной ситуации в Казанском крае на рубеже XVIII–XIX вв.

В 1808 году Курсави повторно отправляется в Бухару. Его поездка была вызвана следующими причинами. Во-первых, он стремится любым путем обнародовать свои убеждения, так как написанные им рукописные книги могли читать немногие. Во-вторых, религиозные деятели Казани обычно избегали медресе-собраний, на которые приглашался Курсави⁹⁰. Это было вызвано не столько неспособностью улемов (религиозных ученых) – большей частью традиционалистов – быть на уровне его знаний, сколько тем, что Курсави был острым на язык, уничтожал собеседника словом, тем самым обращая его в своего противника, «вместо того, чтобы спокойно, не спеша объяснить суть дела». Поэтому в Казани улемы – схоласты распространяли различные ложные слухи, называя Курсави еретиком, отошедшим от настоящей веры⁹¹.

Такая обстановка, естественно, не способствовала творческой деятельности ученого, который на время пытался изменить среду обитания.

Казалось бы, в Бухаре возможностей для выражения своих убеждений у Курсави будет больше, чем в Казани, – множество ученых, улемов, медресе. На самом деле вышло все иначе. Местное общество (большая его часть) оказывается еще менее восприимчивым к его идеям. Они приписывают Курсави различные новшества – то, что он отрицал делимость атрибутов Всевышнего, говорил о их присущности Единому⁹².

В результате в 1808 году (в месяце сафар 1223 г.х.) Курсави оказывается на медресе у эмира Бухары Хайдара б. Масума ал-Мангыти (прав. 1800–1826), окруженный своими противниками-традиционалистами. Под угрозой казни его заставляют отказаться от своих убеждений, а его книги сжигают. Даже посылают глашатаев на улицы Бухары, которые объявляют, что те, у кого найдут рукописные книги Курсави, будут умерщвлены⁹³.

После этих драматичных событий Курсави отправляется в Хиву. Кади Хивы, наслышанный о учености Курсави и его злоключениях, устраивает ему радушный прием, оказывает всяческое уважение. Курсави дарят двести алтынов денег, предлагают остаться мудар-рисом-преподавателем. Он отказывается, отправляется сначала в Астрахань, потом – на родину⁹⁴.

⁸⁹ Марджани Ш. Вафият ал-аслаф. – Т.6. – Л. 147 а.

⁹⁰ Его же. Мустафад ал-ахбар. – Т.2. – Б.169.

⁹¹ Там же. – Б.175.

⁹² Там же.

⁹³ Там же. – Б.168.

⁹⁴ Фахраддин Р. Асар. – Т.1. – 3 к. – Оренбург, 1903. – Б.124.

Через некоторое время, в 1812 году, Курсави отправляется в хаджж. Он добирается до Стамбула, в Искидаре заболевает чумой и в возрасте 37 лет уходит из жизни. Его хоронят в Искидаре при мечети Султана.

Науке известны названия девяти сочинений Курсави⁹⁵, только два из них были опубликованы, одно – после смерти автора⁹⁶. Количество их больше, так как в рукописном сборнике есть небольшие трактаты без названия⁹⁷. Короткая жизнь выпала на долю татарского мыслителя. Несмотря на это, он многое успел сделать для татарской духовной культуры Нового времени.

В чем же заключалась новизна идей Курсави? В данном разделе главы представляют интерес его религиозно-реформаторские взгляды. Курсави, наряду с Утыз-Имяни, был первым в татарской общественной мысли, кто обратился к трактовке одного из важнейших вопросов фикха – иджтихаду, вынесению самостоятельного суждения.

Почему же Курсави, выступающий за иджтихад, оказался религиозным реформатором? Этому были объективные причины. Курсави был прекрасным знатоком мусульманского права, которое базировалось на Коране, сунне пророка, иджме – согласном мнении авторитетов ислама и киясе – суждении по аналогии. Доскональное знание этих источников, совершенное владение арабским языком (языком большинства его произведений) дало ему возможность приобщиться к сокровищницам арабо-мусульманской культуры. Например, Курсави подробно описывал «неблагополучное положение» в трактовке хадисов в современном ему обществе, показывая исторические корни такого состояния, призывал обращаться к достоверным книгам первых имамов-мусульман⁹⁸. В свою очередь, знание арабо-мусульманской культуры (истории, философии, религии) он пытался приобщить к современной ему действительности.

Курсави, как и большинство мусульманских деятелей, при вынесении какого-либо общественно-правового решения предлагает руководствоваться основными источниками фикха – Кораном, сунной пророка, иджмой и киясом⁹⁹, ссылаясь на то, что «все предшественники согласились на том, что основ (религиозно-правовых) школ фикха четыре: Коран, сунна, иджма и кияс»¹⁰⁰.

Для него вышеназванные источники фикха являются несомненным авторитетом. Главное отличие взглядов Курсави от взглядов его современников состоит в том, что он предлагал выносить

⁹⁵ Фахраддин Р. Асар.– Т. 1.– Зк.– Б. 96–98.

⁹⁶ Курсави А. Гафтияк тафсире.– Казан, 1861; Китаб ал-иршад ли-л-ибад.– Казань, 1903.

⁹⁷ Курсави А. Маджмуа.– ОРКК КГУ.– №1347.

⁹⁸ Курсави А. Китаб ал-иршад.– С. 6.

⁹⁹ Там же.– С. 2, 6.

¹⁰⁰ Там же.– С. 40.

иджтихад в том случае, когда невозможно было найти ответ в упомянутых источниках религии, определяя иджтихад как «термин шарията (означающий) приложение факихом усилий при вынесении умозаключения в соответствии с суждением шарията»¹⁰¹.

Более того, Курсави в то время, когда в суннитском исламе после XII в., как уже отмечалось, был закрыт абсолютный иджтихад, затрагивающий решения по основным вопросам веры, выступал за открытие абсолютного иджтихада. «Знай, – пишет он, – что каждому (мусульманину) надлежит выносить иджтихад в поисках правильного решения по мере своих возможностей. Тот, кто в состоянии выносить абсолютный иджтихад, тому следует выносить абсолютный иджтихад. А тот, кто в состоянии выносить иджтихад в рамках (своей правовой) школы, тому следует выносить иджтихад в рамках своей школы. Тот же, кто не в состоянии выносить иджтихад, руководствуясь религиозным законом, тому следует обратиться к таклиду»¹⁰².

Следовательно, по Курсави, любой человек, обладающий достаточными знаниями в религиозных дисциплинах, может выносить абсолютный иджтихад, что в его время наносило ощутимый удар по улемам-консерваторам, неспособным к восприятию нового, так же как и неспособных к выдвижению собственных идей и потому не желающих что-либо менять в религиозной жизни.

Он критикует тех мусульман, которые утверждают, что время иджтихада прошло, что «доказательством для мукаллида (традиционалиста) служит только слово муджтахиды»¹⁰³, призывая мусульман к активному мышлению, правотворчеству, внедряя в их сознание новое видение общественной жизни.

Курсави считает, что обращение к словам муджтахиды любым человеком, в том числе традиционалистом, вынужденное явление, вызванное невозможностью самому вынести суждение по общественно-правовой жизни мусульман¹⁰⁴. Подобных мусульман он порицает: «Знай, что улемы (религиозные ученые) сошлись на том мнении, что традиционалист в религиозной догматике – грешник, из-за отказа поиска установления истины, являющейся одной из причин знания»¹⁰⁵.

Для «обновления» веры Курсави предлагал вернуться к прошлому – основам религии, принятым в первые века ислама. Обратившись к словам и деяниям первых авторитетов ислама, Курсави призывал «очистить» религию от книг мутакаллимов (спекулятивных теологов) и факихов, чтобы приспособить «обновленную» веру к настоящей действительности¹⁰⁶.

¹⁰¹ Курсави А. Китаб ал-иршад.– С.24.

¹⁰² Там же.– С.29.

¹⁰³ Там же.

¹⁰⁴ Там же.– С.41.

¹⁰⁵ Там же.– С.32.

¹⁰⁶ Там же.– С.29, 40.

Курсави писал о возможности обновления религии, ссылаясь на хадис: «Действительно, Аллах Всемогущий и Великий посылает общине (мусульман) в начале каждого века того, кто обновляет ей веру»¹⁰⁷, имея в виду прежде всего пророка Мухаммада. Цитирование подобного хадиса могло служить проникновению свободомыслия, чем прекрасно в свое время воспользовался Марджани, об этом будет сказано в соответствующем разделе.

Курсави использует термин «новшества» (араб. – бида), понимая под этим термином то, что наслоилось на первоначальный ислам, но вкладывает в него двоякий смысл. Курсави делит новшества на плохие и хорошие, определяя, что «то, что можно извлечь из основ (веры) – хорошие, что нельзя – плохие (новшества)». К «хорошим новшествам» он относил «возведение медресе, написание книг», которые способствуют распространению знаний¹⁰⁸. Таким путем Курсави объяснял необходимость распространения знаний, науки, образования среди мусульман вообще, Казанского края того времени в частности.

Курсави всячески возвеличивает личность, стремящуюся к знаниям, выступает за эрудированного, инициативного человека, который будет в состоянии внести новое в сознание татарского народа.

У Курсави было много учеников¹⁰⁹, но никто из его современников, исключая Утыз-Имяни, не смог приблизиться к уровню его знаний, продолжить начатое им дело обновления духовной жизни татарского общества рубежа XVIII–XIX вв. Понадобилось более полувека, прежде чем появилась личность уровня Курсави. Это был Марджани.

Религиозно-реформаторские взгляды Утыз-Имяни отличаются от реформаторских воззрений Курсави. Взгляды последнего, несомненно, либеральнее, т.к. Курсави не просто апеллировал к концепции *открытия дверей иджитхада*, а делал упор на абсолютном иджитхаде, дающем возможность по-новому, в свете современной ему действительности, трактовать религиозные каноны.

§ 4. Татарская религиозная философия конца XVIII – начала XIX вв.

Как уже отмечалось, татарская религиозная философия рубежа XVIII–XIX вв. является частью религиозного реформаторства. Татарская религиозно-философская мысль развивалась в основном в виде двух течений: критики калама – спекулятивной теологии и теологической мысли с морально-этическими нормами суфизма.

¹⁰⁷ Курсави А. Китаб ал-иршад.– С.29.

¹⁰⁸ Там же.– С.37.

¹⁰⁹ Фахраддин Р. Асар.– Т.1.– 3 к.– Б.96.

Она формировалась как борьба с каламом, не соответствующим духу своего времени. Вместе с тем эта борьба приводила к тому, что критики калама, используя рационалистический метод мутакаллимов, в некоторых вопросах сами становились на их точку зрения – например, в написании теологических сочинений суфийского звучания. Если к первому направлению следует отнести творчество А.Курсави, то ко второму – А.Утыз-Имяни.

А. Калам в трудах А. Курсави

Калам – термин, обозначающий в мусульманской литературе спекулятивную теологию, занимал значительное место в татарском обществе XVIII–XIX вв. Он культивировался в медресе, знание калама считалось обязательным для его учеников. «Место калама в татарских медресе, – как писал Джамал Валиди, – было непоколебимо»¹¹⁰.

Калам входил в религиозные науки (*улюм наклия*), преподававшиеся в медресе, наряду с фикхом и усул ал-фикхом. Он рассматривал религиозную сторону ислама (*итикадат*), а фикх и усул ал-фикх – культово-правовую.

Калам, наряду с фальсафой (мудростью, ориентированной на античные модели философствования) и суфизмом, был одним из основных направлений средневековой арабо-мусульманской философии, изучавшим не просто религиозную сторону ислама, а теоретически обосновывавший метафизические вопросы бытия с религиозной точки зрения.

Обращение к каламу Курсави было объективно обусловлено его временем. Наиболее подробно проблемы калама Курсави изложил в рукописном сборнике¹¹¹.

Рукописный сборник Курсави включает несколько произведений. Среди них как сочинения с указанными названиями, такие как «Лаваих» («Скрижали»), «Китаб ан-насаих» («Книга искренних советов»), отрывки из двух комментариев к «Ал-акаид ан-насафия» («Догматика ан-Насафи»), так и три трактата без названия, указанные в предисловии к рукописи как первый, второй и третий.

В данной части работы для краткости дается ссылка только на «Лаваих» и «Китаб ан-насаих». В остальных случаях – ссылка на «Маджмуа» («Сборник»).

Критика калама, сама постановка Курсави этого вопроса была новым явлением в татарской религиозно-философской мысли рубежа XVIII–XIX вв. Тем не менее труд Курсави остается до сегодняшнего дня в рукописи.

¹¹⁰ Валиди Дж. Очерк истории образованности и литературы среди татар (до революции 1917 г.). – М. – Пг., 1923. – С. 27.

¹¹¹ Курсави А. Маджмуа.

Для того чтобы понять противоречивость мировоззрения Курсави, которая заключается в том, что, критикуя калам, по некоторым вопросам он остается на его точке зрения, следует осветить взгляды Курсави на примере рассмотрения одного из основных теоретических вопросов калама – о единстве и сущности Бога и его атрибутах. Между тем в Коране слово «атрибут» (*сифат*) не употребляется. Речь в нем идет лишь об именах (*асма*).

Курсави с историко-философских позиций в наиболее общем виде показывает зарождение споров об Аллахе в первоначальном исламе, разделяя мусульман на два направления по отношению к атрибутам Аллаха.

Первая группа мусульман, согласно Курсави, утверждала реальность атрибутов, используя при этом «рациональные, неверные оценки». Он не приемлет данного тезиса (реальность атрибутов), утверждая, что «невозможно представить, чтобы разум, как инструмент доказательства, дарованный Богом, ошибался. Ведь он находит вещи такими, каковы они на самом деле, но при условии его отрешенности от завесы воображения и представления»¹¹².

Курсави считает, что вышеназванное условие у мусульман этого толка оказалось непреодолимым. Иными словами, разум так и не смог избавиться от воображения и представления, и в результате они так и не смогли разрешить эту проблему. «В отрешенности, – пишет Курсави, – для них заключается большая трудность».

Данный взгляд привел к тому, заключает он, что «они поклоняются Богу слышащему, видящему, желающему, говорящему, могущественному, не имеющему пространственных характеристик». Татарский мыслитель критикует не вышеназванные атрибуты Бога, а то, что они под этими атрибутами понимают: «Они понимают эти атрибуты так же, как и свои атрибуты. Подобно тому, как у знающего из нас сверх него самого есть знание и акциденция, присущие ему, так же как у сведущего Творца есть знание – атрибут сверх него самого». Таким образом, атрибуты у сторонников данного толка, согласно историко-философской интерпретации Курсави, оказываются сверхсущности Бога.

Люди данного толка приходят к заключению, что «атрибуты бытийно-возможны и отличны друг от друга. Таким образом, они приходят к антропоморфизму по смыслу, хотя и отрицают это на словах». Татарский мыслитель делает вывод: «Они совсем не постигают смысла этих атрибутов»¹¹³.

Другая группа людей, по Курсави, те, кто склонялся к отрицанию реальности атрибутов, избегая антропоморфизма, множественности вечносущих. Их взгляды он также не приемлет.

¹¹² Хайраллах ал-Уфави. Субул ас-салам фи-л-хидаят ила ма массат илайхи ал-худжат мин илм ал-калам (Благополучные пути, ведущие к тому, на что указывают доказательства науки калам). – Ч.1. – Каир, 1906. – С.62.

¹¹³ Там же.

Историко-философский экскурс Курсави по вопросу атрибутов вполне согласуется с современными исследованиями в этой области. Сифатитами именовались сторонники признания – *исбат* (утверждение) наличия у бога положительных атрибутов, утверждавшие также реальное существование атрибутов в качестве вещей, отличных от божественной сущности. А сторонники отрицания этого именовались *муаттила* (*татил* – лишение бога атрибутов)¹¹⁴.

Курсави считает, что в вопросе атрибутов необходимо обратиться к Корану, сунне пророка и взглядам людей сунны и общины, которые являются источниками, дающими право и возможность критиковать основные положения двух вышеназванных направлений.

Кто же такие люди сунны и общины, на которых так часто ссылается в своих произведениях Курсави?

Люди сунны и общины – самоназвание суннитов. Суннитскую систему догматов считают наиболее характерной для ислама вообще и идентифицируют с мусульманским правоверием, хотя на самом деле не существует какого-либо признанного обязательным для всех *ахл ас-сунна ва-л-джама* (*людей сунны и общины*) свода догматов¹¹⁵.

К разряду «людей сунны и общины» причисляются:

- 1) теологи, признающие калам и утверждающие существование у бога множества атрибутов без *ташбиха* (антропоморфизма) и *та-тила* (лишения Бога атрибутов);
- 2) выдающиеся правоведы четырех школ фикха;
- 3) квалифицированные традиционалисты;
- 4) филологи и лексикографы Басры и Куфы;
- 5) учителя коранических наук;
- 6) аскеты (*зуххад*) и мистики (*суфийа*), при условии, что они принимают суннитское кредо;
- 7) широкая публика (*амма*)¹¹⁶.

Передают, что пророк Мухаммад называл людей сунны и общины хранителями богооткровенной истины, избранной партии, которой, одной из 73 партий ислама, суждено спастись. Поэтому Курсави, выражая свои взгляды по тому или иному вопросу, приводил изречения людей сунны и общины как авторитетов ислама. Данный способ выражения мысли, без конкретной ссылки на религиозный источник, авторитет ислама мог служить удобной запиской Курсави для открытого выражения своих взглядов.

«Мусульманская община, – пишет татарский мыслитель, – встала

¹¹⁴ Ислам. Энциклопедический словарь. – М., 1991. – С.210.

¹¹⁵ Там же. – С.29.

¹¹⁶ Сагадеев А.В. Калам (обзор)//Классический ислам: традиционные науки и философия. – М., 1988. – С.77–78.

на праведный путь и люди свершили справедливость, постигнув смысл атрибутов, и они поняли, что называть атрибуты Всемогущего и Великого именами *речь, воля, могущество* и другими не есть то же, что называть ими людей. Так им удалось избежать их определений через соответствия со своими атрибутами. Они говорили: «О могуществе можно говорить, но это ничего не прибавляет к Нему. Это то, что Он упомянул в своем дражайшем Писании. Я оставляю это так, как дано в Его Святом Откровении и как поведено законами: отрицание антропоморфизма и отрицание качества и количества»¹¹⁷.

Курсави дискутирует с предполагаемыми оппонентами: «Если скажут: если атрибуты бытийно-возможны, то они должны быть необходимы, и в этом случае необходима множественность Необходимого. То мы ответим, что атрибуты не есть нечто отличное от сущности и они не различны между собой» (как и ашариты. – А.Ю.).

Аллах, по Курсави, превышает всего, что можно описать разумом: «Не описывается сущность Всевышнего числовой единичностью или двойственностью, потому что Он выше того, что не относится к Его Величию из ущербностей возможно-сущего. Он Всеславный и Всевышний, и Его атрибуты выше любого описания, которое постигается разумом, силой понимания или воображения. Тому, кто представляет, что они многочисленны и множественны по своим сущностям, будет трудно показать их утвержденность»¹¹⁸.

Курсави полагает, что «атрибуты Истинного не есть сам Истинный и не есть нечто иное кроме Него. Он Истинный»¹¹⁹. «Это означает, – пишет он, – что атрибуты Аллаха не принадлежат сущности (Аллаха) и не отличны от нее. Ибо невозможна безначальность иного и не может быть много безначальных»¹²⁰. Утверждение (они не есть Он и не есть нечто отличное от Него) принадлежит ашаритам¹²¹, которые считали атрибуты сущности (знание, могущество, жизнь, воля, речь, зрение, слух) вечными, не отличными от божественной сущности и не тождественными ей – и людям сунны и общины. Последним, по Курсави, также принадлежит высказывание, что «Всевышний Аллах един со своими атрибутами»¹²².

Вышеприведенное утверждение – они не есть Он и не есть нечто отличное от Него – Курсави разъясняет, облекая свое суждение в религиозно-философскую форму.

«Самость (*айнийя*) представляет собой нечто единое, окруженное возможно-сущими акциденциями, которые вызывают малость,

¹¹⁷ Хайраллах ал-Уфави. Указ.соч.– С.62.

¹¹⁸ Курсави А. Маджмуа.– С.25.

¹¹⁹ Его же. Лаваих.– С.5

¹²⁰ Его же. Маджмуа.– С.17.

¹²¹ Ислам. Энциклопедический словарь.– С.210.

¹²² Курсави А. Маджмуа.– С.21.

когда они (акциденции) покидают единичность. Они (акциденции) вызывают множественность, сочетаясь с ней. (Человек) разумеющий не сомневается в том, что малость исчезает от появления множественности, так же как множественность скрывается за завесой малости. А тот, кто выше того, чтобы исчезать и скрываться, не является ни малым, ни единым, ни множественным, ни двойственным»¹²³.

Курсави пишет о тождественности и различности атрибутов между собой: «Улемы из числа людей сунны и общины – да будет милосердным к ним Аллах – сошлись на том, что Всевышнему Аллаху принадлежат атрибуты, которыми Он описан. Они не есть сам Он и не отличны от Него. Они согласились в том, что они (атрибуты) не множественны и не различны. А именно: Его знание не есть Его могущество и не отлично от могущества. И подобно этому все Его атрибуты: слух, зрение, лицо, руки. (Как сказано) в «Ат-тамхиде»: Атрибуты Аллаха Всевышнего единые в сущности, не попадают под категорию числа»¹²⁴.

Поясняя утверждение теологов о восьми атрибутах, Курсави полагает, что, «видимо, они подразумевали восемь понятий. Они не хотели ограничить их (числом восемь), и это не предполагает истолкования или сведения нескольких атрибутов к одному. Как говорил имам Абу Ханифа – да будет доволен им Аллах – в своем сочинении «Акаид»: Мы не утверждаем, что Его рука есть то же, что Его могущество, ибо этим отрицается атрибут, утвержденный Кораном, – а так поступают кадариты и мутазилиты»¹²⁵.

В этом же русле Курсави пишет в одном из своих трактатов, прибегая опять же к авторитету Абу Ханифы: «Также атрибуты очищаются от Его описания. Подобно этому возвестил и «Светильник нации» и «Имам имамов» в своем «Акаид» и сказал: «Аллах Всевышний един не по числу, а в том смысле, что Он не имеет соучастника». (Другие религиозные ученые и факихы в различных сборниках) заявили об этом, (поясняя), что число есть количество, а количество является акциденцией, а акциденция не присуща сущности и атрибутам. То, что получается из акциденции, – акциденция»¹²⁶.

Иными словами, Курсави, критикуя калам, сам становится религиозным философом, оперируя категориями мутакаллимов.

Б. Суфизм в Поволжье и Приуралье

Суфизм на протяжении многих веков был наиболее популярным и распространенным направлением арабо-мусульманской философии на Востоке. Данному обстоятельству способствовали при-

¹²³ Курсави А. Маджмуа.– С.5.

¹²⁴ Там же.– С.15.

¹²⁵ Там же.– С.22.

¹²⁶ Там же.– С.18.

влекательные для различных слоев мусульманского общества доктрины аскетизма – отказ от мирских благ, возможность познания бога, а также принцип универсальности, бывший одним из основных в суфизме. Суфием мог стать деятель любого социального слоя общества, будь то представитель знати или крестьянин и ремесленник, сторонник любой правовой школы или любого религиозного направления, теологии, философии.

История сохранила имена всемирно известных поэтов-суфиев: Джамаладдин Руми (1207–1273), Хафиз Ширази (ум.1389 г.), Абдаррахман Джами (ум.1492 г.); авторитетов суннитского ислама – суфиев ал-Газали (1058/59–1111), Ибн Таймийа (ум.1328 г.); философов-суфиев – Ибн Араби (ум.1240 г.), ас-Сухраварди (ум.1191 г.) и многих других. Среди них достойное место занимают турки – поэты-суфии: А.Ясави (ум.1166 г.), С.Бақыргани (ум.1186 г.), А.Навои (1441–1501), основатель одноименного тариката суфизма Бахааддин Накшбанди (ум.1389 г.) и др. Деятельность последних продолжил в XVII в. татарский поэт-суфий Мауля-Кольи – непосредственный предшественник А.Утыз-Имяни.

Главная идея мусульманского мистицизма – это прежде всего утверждение о существовании сверхчувственного мира, постигаемого особой неинтеллектуальной способностью, при этом происходит слияние суфия с Богом; но со временем идея слияния с богом заменилась идеей слияния с шейхом. Данное обстоятельство привело к неограниченной власти шейхов-суфиев различных толков. В результате шейх стал воплощением справедливости, образцом для подражания. С одной стороны, вышеназванная подмена имела положительный эффект: те или иные доктрины суфийских толков развивались в замкнутом круге, передаваясь от учителя к ученику, сохраняли своеобразие и отличительные черты, присущие только данному суфийскому толку. С другой стороны, отрицательный эффект был налицо. Это касалось прежде всего Нового времени, в котором в большей своей части шейхи-суфии оказались оплотом традиционализма, ввиду того, что система, не подверженная влиянию извне (имеется в виду суфизм как система определенных взглядов), рано или поздно становится самодостаточной, прекращает свое развитие и остается на консервативных основаниях.

К XIX в. интерес мусульман к суфизму стал ослабевать, хотя продолжали функционировать многочисленные суфийские тарикаты. Этому были причины объективные. Новое время предъявляло новые требования к изменению традиционного образа жизни мусульманского общества в направлении раскрытия личности, усвоения светского знания, в то время как суфизм постепенно превратился в оплот реакции, духовного догматизма. Первыми на это обратили внимание арабо-мусульманские религиозные реформаторы – М.Икбал и М.Абдо, стремившиеся к радикальному преобразованию феодального общества. В то же время религиозные ре-

форматоры находили позитивные черты в суфизме. Например, М.Икбал заимствует суфийскую идею совершенного человека (*ал-инсан ал-камил*), наполняя ее новым содержанием. М.Абдо подчеркивает раскрепощающий, активный дух суфизма¹²⁷.

Татары Поволжья и Приуралья, духовными узами связанные с мусульманским Востоком, не могли остаться в стороне от процессов и явлений, имеющих единое начало и направленность. Впервые суфизм проник в Волжскую Булгарию из Средней Азии. После монгольского нашествия на Волжскую Булгарию, вероятно, среди болгаро-татар получил распространение суфийский тарикат Ахмада Ясави. Этот тарикат для болгаро-татар сельской местности был привлекателен своим аскетизмом, способным противостоять идеологическому давлению официальной религии. Поэтому тарикат ясавийа получает особенное распространение среди татар на Урале и в районах Сибири. Тарикат накшбандийа во многом явился духовным наследником тариката Ясавийа и Абдалхалика Гидждувани (XIII в.). Первым накшбанди в Волго-Уральском регионе был Ходжа Мухаммад Амин Булгари, умерший в Табризе в 1496 г. (902 г.х)¹²⁸.

Нисбы шейхов-наставников накшбанди (Хамадани, Гидждувани, Ривгари, Фагнави и т.п.), что свидетельствуют о зарождении накшбандийского тариката в персоязычной среде. Действительно, вначале это движение получило распространение среди иранского городского населения, позднее было быстро воспринято тюркскими племенами и стало оплотом суннизма в Средней Азии. Бахааддин Накшбанд по происхождению был таджиком. Родившись близ Бухары, Бахааддин общался и с тюрками. Средневековая Бухара представляла собой культурный и торговый центр, где происходила встреча двух культур: тюркской и иранской. Не случайно великий персидский поэт-суфий Абдаррахман Джамии – последователь тариката накшбандийа связывал свое происхождение с Бахааддином Накшбандом через «промежуточные звенья» (силсила)¹²⁹. А другой именитый поэт Алишер Навои, учившийся накшбандизму у Джамии, был тюркского происхождения.

На рубеже средневековья и Нового времени в татарском обществе наибольшее распространение получил суфизм накшбандийского толка, разделившийся на две основные ветви – *муджаддийа* и *халидийа*. Его основным мотивом была идея раскрепощения личности, участия в общественной жизни, занятия ремеслом, земледелием и т.п. Немаловажным обстоятельством было то, что родиной накшбандийи была Средняя Азия, с которой татарское

¹²⁷ Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. – М., 1987. – С.66.

¹²⁸ Хамид Альгар. Последний накшбандийский шейх Волго-Уральского региона // Татарстан. – 1995. – №7–8. – С.102.

¹²⁹ Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе. – М., 1989. – С.61–62.

общество с древнейших времен было связано духовными узами родства. Об этом пишет В.А.Гордлевский: «Организация духовного сословия в Казани сложилась по среднеазиатскому, бухарскому образцу. Среди духовенства в Казани были великие сейиды, т.е. потомки пророка Мухаммада (мнимые.— А.Ю.), и несомненно, что эти потомки были экспортированы из Средней Азии и принадлежали к дервишам. Так, естественно, к татарам рано могли проникнуть и накшбанди-наставники мусульманской веры»¹³⁰.

Согласно археографическим источникам и сведениям Марджани, в Поволжье накшбандийское учение ветви муджаддия проникает из Бухары через шейха Фаизхана ал-Кабули (ум.1802 г.) — его сильсию (цепь духовной преемственности) возводят по линии Джамии, Хамадани к Абу Бакру — духовному наставнику Утыз-Имяни. Не следует, правда, абсолютизировать дату проникновения накшбандийского учения в Поволжье, поскольку так или иначе его влияние было заметно и до XVIII в., например, в творчестве М.Колья. Марджани упоминает суфия Абу Мухаммад Касима б.ал-Казани (ум.1581/82 г.), бывшего последователем шейха Абдалвали ал-Кухзари, в свою очередь имевшего муридов из Средней Азии: Ибрахима ат-Туркистани, Мушир-Мухаммада ал-Хорезми и Кутбаддина Байрама б.Кунбур ас-Самарканди¹³¹. Но в источниках не указывается цепь преемственности, то есть отсутствует сильсия от одного духовного наставника суфия-накшбанди к другому.

Среди первых татарских суфиев-накшбанди, согласно двум спискам сильсила (XIX в.), упоминаются следующие имена: Мухаммад Вали ал-Каргали (2-я пол. XVIII в.), Убайдаллах ал-Кизлави (XIX в.), Ниматаллах ал-Алмати (XIX в.), шейх Абдалджаббар ал-Парави (XIX в.), шейх Мухаммад ал-Кизлави, Хайраллах Алмати, шейх Ахмад ал-Кизлави¹³².

По списку сильсила XVIII в., многие места которого не читаются из-за плохой сохранности рукописи, значатся: Хабибаллах ас-Сабави, Вали ал-Каргали, Хамид Йурташи¹³³. По списку конца XIX — начала XX вв.— Каргали Валид, Убайдаллах ал-Кизлави, Ниматаллах Алмати, шейх Абдалджаббар ал-Парави, Мухаммад б.Убайдаллах ал-Кизлави; другая линия духовной преемственности — шейх Абдаллах Хаджжи, Абдаш ал-Кавалли¹³⁴.

У вышеперечисленных суфиев, согласно этим сильсила, один наставник — шейх Фаизхан ал-Кабули. Высок был авторитет этого

¹³⁰ Гордлевский В.А. Баха-уд-дин Накшбенд бухарский /К вопросу о наследиях в исламе//С.Ф.Ольденбургу. К 50-летию научно-общественной деятельности. 1882–1932. Сборник статей.— Л., 1934.— С.164.

¹³¹ Марджани Ш. Вафият ал-аслаф.— Т.6.— Л.343а.

¹³² Отдел рукописей и текстологии ИЯЛИ АН Татарстана.— Коллекция 99.— Дело №295, 23.

¹³³ Там же.— Дело №3.

¹³⁴ Там же.— Оп.1.— Дело № 142.

шейха среди мусульманского населения. Об этом пишет Марджани, приводя слова кади Абдаллаха, который говорил: «В Мавераннахре не было равного ему (шейху Фаизхану ал-Кабули.– А.Ю.) или подобного в каких-либо науках». Шейх Шамсаддин ал-Балхи рассказывал об учености ал-Кабули такое, что приводит в изумление слушающего и заставляет литься слезам»¹³⁵.

В Архиве ИЯЛИ АНТ также хранятся некоторые рукописные сочинения накшбандийского тариката, написанные на фарси. Среди них выделяется список «Рашахат айн ал-хайят» («Капли, исходящие из источника жизни») известного персидского теолога Хусайна Ваиз Кашифи (ум.1504 г.). Эта рукопись – один из самых ранних списков вышеуказанного произведения (1562/63 гг.) среди подобных российских коллекций¹³⁶, поскольку Ваиз Кашифи посвятил это сочинение жизнеописанию одного из известных накшбандийских шейхов – Ходже Ахрару (ум.1490 г.).

Не менее распространенным в сравнении с муджадидийа в Новое время среди татарского населения южной и юго-западной части Поволжья было накшбандийское учение ветви халидийа, популярной в XIX в. в Турции. В Поволжье оно получило популярность благодаря шейху Зайналлаху (1833–1917) из Троицка – одному из сторонников, зачинателей джадидского движения среди татар Поволжья.

Позитивно оценивая деятельность вышеупомянутых накшбандийских шейхов, вместе с тем следует подчеркнуть, что большинство татарских имамов и шейхов середины XIX в. играло реакционную роль.

В. Суфизм в историко-философских взглядах А.Утыз-Имяни

Историко-философские суждения Утыз-Имяни просматриваются в его теологических произведениях, в которых он достаточное место уделяет морально-этическим нормам суфизма. Будучи сторонником идей накшбандийа – ветви муджадидийа, он посвящал суфизму не только поэтические строки, но и писал трактаты, которые позволяют говорить о его отношении к суфизму. Прежде всего следует иметь в виду его рукописные сочинения – «Сайф сарим» («Острый меч»)¹³⁷, «Инказ ал-халикин» («Избавление погибающих»)¹³⁸, названные как и книги турецкого теолога Мухаммада ал-Биркави (ум.1573), и «Джавахир ал-баян» («Драгоценности пояснения»)¹³⁹.

¹³⁵ Марджани Ш. Вафият ал-аслаф.– Т.6.– Л.2126.– 213а.

¹³⁶ Отдел рукописей и текстологии ИЯЛИ АН Татарстана.– Ф.39.– Дело 4162.

¹³⁷ Утыз-Имяни А. Сайф сарим.– ОРКК. Его же. КГУ.– №1204–1206.– Л.1–85.

¹³⁸ Его же.. Инказ ал-халикин.– ИЯЛИ.– Ф.39.– №44.–Л.68–96.

¹³⁹ Его же.. Джавахир ал-баян.– ИЯЛИ.– Ф.39.– №2982.– Л.23–87.

Это труды дидактического характера, основанные на интерпретации Утыз-Имяни некоторых социально-этических аспектов мусульманского права, связанных с зарождением буржуазного уклада хозяйственной жизни мусульман Поволжья и Приуралья, которым, по Утыз-Имяни, не противоречила этика суфизма.

Высказывая свои суждения, Утыз-Имяни часто ссылается на «Ихйа улум ад-дин» («Оживление наук о вере») ал-Газали, и в особенности на «Ат-тарик ал-мухаммадийа» («Путь Мухаммада») ал-Биркави – морально-этический свод предписаний ханафитского мазхаба, основанный на жизненном примере пророка Мухаммада, довольно популярный в Османской империи в XVIII–XIX веках. Взяв за пример, как и Биркави, жизненный путь Мухаммада, Утыз-Имяни «очищает» ислам от многочисленных нововведений.

Он обращается к сунне пророка, выделяя аскетические черты в жизни Мухаммада: «А пророк – да благословит его Аллах и да приветствует – ел то, что добывал (сам), носил то, что имел. По преимуществу он носил платье, внутреннюю одежду и грубый плащ (араб. – бурда)»¹⁴⁰.

Для Утыз-Имяни, наряду с пророком, улемами (религиозными учеными), авторитетом являются также святые, то есть суфии: «Религиозные ученые и святые согласились на том, что любая истина, не согласующаяся с шариатом, является безбожной»¹⁴¹. Но он не канонизирует деятельность суфийских шейхов, отдавая первенство во взаимоотношениях суфия не своему шейху, а пророку Мухаммаду. «Суфий – чист сердцем и наполнен мыслью, – цитирует татарский мыслитель шейха аш-Шибли¹⁴², – тот, кто следует пути в качестве руководителя (шейха), тот неверующий. Потому что ведущий по пути – Всевышний Аллах»¹⁴³.

Придерживаясь традиционного мнения о том, что суфий – растворяющий свое я в Боге, Утыз-Имяни пишет о формах, в которые облекается суфизм, – об отреченности – аскезе, в принципе симпатизируя этим принципам: «Знай, что аскеза – это высокая стоянка *саликов* (путников, идущих по мистическому пути. – А.Ю.) в дольном мире... Аскеза – это воздержание от разрешенного, составляющего удел души»¹⁴⁴. Аскеза – это уход от мирского в сторону божественного... Это высшая ступень ... в дольном мире»¹⁴⁵.

Утыз-Имяни возвеличивает суфийские черты, такие как отре-

¹⁴⁰ Утыз-Имяни А. Джавахир ал-баян. – Л. 286.

¹⁴¹ Утыз-Имяни А. Сайф сарим. – Л. 626.

¹⁴² Абу Бакр Дулаф б. Джахдар аш-Шибли (ум. 946 г.) – выдающийся багдадский суфий, ближайший ученик и сподвижник ал-Джунайда и ал-Халладжа.

¹⁴³ Утыз-Имяни А. Джавахир ал-баян. – Л. 576.

¹⁴⁴ Вероятно, имеется в виду *нафс аммара би-с-су* – душа, побуждающая к злу, т.е. душа «животная», связанная с потребностями тела. – Коран, 12:53.

¹⁴⁵ Утыз-Имяни А. Сайф сарим. – Л. 65 а, б.

ченность, повышенная эмоциональность, богобоязненность, которые должны быть примером для мусульманина. «Знай, что люди, – пишет он, – по отношению к Всевышнему Аллаху делятся на две группы. Среди них те, кто уже пришел к Богу, и те, кто еще идет по пути. А пришедший (к Аллаху) плачет, боясь, как бы от него не обнаружилось что-нибудь, по причине чего он бы отделился от Бога. А отделенный от Бога плачет: «О, как бы мне стать приближенным!» Плачь из-за боязни перед Всевышним Аллахом. Это принадлежит обычаям пророков и качествам святых»¹⁴⁶.

Выделяя среди всевозможных суфийских толков накшбандийский, Утыз-Имяни положительно относится к этому учению. Он следующим образом определяет основную направленность накшбандийского толка, апеллируя ко временам пророка Мухаммада и его сподвижников: «Тарикат накшбандийа, – пишет он, – да освятит Аллах их тайны, – это тарикат сподвижников пророка, – да будет доволен ими Аллах Всевышний, – в своем изначальном виде, к которому они ничего не добавили и от которого они ничего не отняли. Он представляет собой непрерывность состояния раба (*давам убудийа*), в явном и внутреннем, при полном следовании сунне, твердом намерении и абсолютном исключении нововведений; позволяет необходимые движения и состояния молчания, культивируемые в религиозной практике, в непрерывном присутствии при Всевышнем Боге»¹⁴⁷.

Утыз-Имяни пишет о бренности существования в дольном мире и дает этому толкование, проникнутое суфийскими мотивами. «Знай, – пишет он, – что есть три состояния. Первое – то, когда ничего нет. Это состояние (охватывает промежуток от момента предшествующего) твоему возникновению и (простирается) до безначальной бесконечности (азаль). Другое – состояние, когда ты не будешь свидетельствовать дольный мир. Это состояние после твоей смерти до бесконечности (абад). И состояние среднее между бесконечностью – без начала и бесконечностью-без конца. Это – дни твоей жизни в дольном мире. Взгляни же, какова ее продолжительность, и соотнеси эту продолжительность с окаймляющими бесконечностями, чтобы понять, что она меньше, чем краткий привал на длинном пути»¹⁴⁸.

Из вышеизложенного следует, что Утыз-Имяни придерживался сложившихся в суфизме обрядовых и этических норм, отдавая предпочтение накшбандийа (ветви муджаддидийа), часто ссылаясь на сунну пророка для обоснования своего утверждения. Он создал собственную концепцию понимания религии: толковал мусульманское право, выделяя морально-этические нормы тариката

¹⁴⁶ Утыз-Имяни А. Джавахир ал-баян. – Л. 66а.

¹⁴⁷ Его же. Сайф сарим. – Л. 30а–30 б.

¹⁴⁸ Там же. – Л. 79а.

накшбандийа, последователи которого должны были трудиться, принимать активное участие в жизни общества. Утыз-Имяни придавал меньшее значение силсила (цепи духовной преемственности) наставника (шейха), что для татарского общества рубежа XVIII–XIX вв., характеризующегося распространённостью консервативного ишанизма, имело, по сути, обновленческое значение.

Татарская религиозная философия конца XVIII–XIX вв., включавшая в себя спекулятивную теологию – критику калама (Курсави) и толкование теологии с привнесением морально-этических норм накшбандийа (Утыз-Имяни), сыграла огромную роль в поднятии интеллектуального уровня элиты татарского общества, подготавливая его умы для приятия нового образа мышления в связи с наступлением эпохи Нового времени.





Глава III. Татарская философия Нового времени (вторая половина XIX – начало XX вв.)

Татарская философская мысль Нового времени, продолжая традиции татарской философии XVIII–XIX вв., имела два составляющих начала: просветительство и реформаторство, которые в творчестве некоторых пересекаются, образуя своеобразное синтетико-синкретическое единство (как в творчестве Марджани). Подобному своеобразию татарской философской мысли Нового времени и определению места джадидизма как общекультурного движения за реформу образования и посвящена эта глава.

§ 1. Татарское просветительство XIX в.

Наиболее важным результатом всего предшествующего развития татарской общественно-философской мысли является становление во второй половине XIX в. татарской светской философской мысли просветительской направленности. Это период эпохи Нового времени для татарского общества и культуры, когда появляется значительный слой татарских мыслителей, светски образованных личностей, предпринимателей, осознающих себя представителями татарской нации и стремящихся поднять культуру уровень своего народа на европейский уровень.

На смену кулшам – представителям старинных династий (Апаковых, Азметьевых, Бурнаевых, Юнусовых), живших на протяжении столетий в ладах с властями и довольствовавшихся размеренной, спокойной жизнью своих мусульманских приходов, пришли коммерсанты нового типа (Галеевы, Галикеевы, Казаковы). Последние были в основном выходцами из деревень, с помощью коммерческой жилки, энергии, прагматизма добившихся больших состояний. Они почти все прекрасно знали русский язык, имели связи в русской купеческой среде. Предприниматели нового типа, сохраняя известную верность мусульманским традициям, стремились привести их в соответствие с современной действительностью. Они выступили главными меценатами в финансировании всего нового, передового в татарской среде.

Правда, и в этот период ислам продолжает господствовать в духовной жизни татарского общества, но он уже не мог приостановить процесс секуляризации культуры, проникновения светского зна-

ния. Именно в это время в творчестве Марджани был поставлен вопрос о мирном сосуществовании философии и религии.

В то же время следует иметь в виду, что первые татарские просветители второй половины XIX в. (Х.Фаизханов, Ш.Марджани, К.Насыри), будучи мусульманами, не могли обойти стороной в своих философских построениях проблему религии. Особенность взглядов Фаизханова и Насыри состоит в том, что в их мировоззрении светское начало преобладает над религиозным, является доминирующим, определяющим суть их мировоззрения. В отличие от вышеназванных просветителей у Марджани религиозный и светский пласты мировоззрения взаимодополняют друг друга.

Во второй половине XIX в. начинают происходить изменения в самой татарской философии. В творчестве Фаизханова, Марджани и Насыри прослеживается не только влияние общетюркской и арабомусульманской философской мысли, но и просматривается своеобразное заимствование некоторых идей Нового времени, которое шло на начальном этапе только через русскую культуру. Впоследствии, уже в творчестве Насыри просматривается влияние турецкой общественной мысли, служившей своеобразным мостом, наряду с русской, для проникновения в татарскую общественно-философскую мысль европейской культуры и науки. В начале XX в. турецкое влияние, в сравнении с русским, становится определяющим.

С творчества Фаизханова, Марджани и Насыри происходит становление татарской светской философской мысли. Развитие светских тенденций, секуляризация татарской культуры сопровождалась интересом к русской культуре и науке, стремлением овладеть современными естественнонаучными знаниями. Однако против сближения с русской культурой выступала основная масса татарских духовных служителей, остававшихся на старых, консервативных позициях, согласно которым все немусульманское – неверное, а значит, еретическое. Они преследовали всякий интерес к светскому знанию, философии и естественным наукам.

Ярким примером такого отношения к русской культуре может служить отрывок биографии Фаизханова из «Вафийат ал-аслаф» Марджани. «Когда Хусаин б.Фаизхан, – пишет Марджани, – приехал в Казань, он пришел к Исмаилу б.Муса в дом его зятя Абдаррашида б.Иусуфа и рассказал о своих планах относительно руководства медресе и организации обучения в нем. Исмаил б.Муса категорически отверг все это, потому что предусматривалась необходимость изучения русского языка, и дошел до того, что заявил, что изучение русского языка – запретное дело.

Хусаин б.Фаизхан объяснил ему, что это всего лишь средство получить разрешение от правительства, цель же – возрождение утраченных и позабытых наук. К тому же существует большая потребность и даже необходимость в изучении русского языка, ибо вся наша деятельность связана с русским государством... Рассказывают, что пророк – мир ему – сказал: «Ищите знаний, хотя бы и в

Китае». А Китай – это страна, в которой не поднималось знамя ислама, не доходили туда ни в прошлом, ни теперь рассказы о пророке и не читали никогда китайцам стихи Корана. Поэтому знания, которые там можно искать, – рациональные и их может перенять у китайцев тот, кто знает их язык, говорит на нем и читает их книги. Хадис указывает на допустимость изучения их языка при необходимости. Ведь сказал пророк – мир ему: «Мудрость для правоверного – заблудившаяся верблюдица, которую он ищет повсюду»¹⁴⁹.

В результате татарское общество разделилось на два лагеря по вопросу о необходимости овладения знанием Нового времени. Одни (Х. Фаизханов, Ш. Марджани и К. Насыри) ратовали за проникновение светского знания в татарскую культуру, мирное сосуществование философии и религии. Они доказывали необходимость овладения русским языком – языком контактов с русской интеллигенцией. Другие, их было большинство (Ш. Мухаммадиев, Ишми-ишан, Исмаил б. Муса), признавали необходимость получения мусульманского образования, ориентированного на средневековые традиции, проповедовали покорность, подчинение духовным и светским авторитетам. Борьба между этими направлениями приобретала различные формы – выливалась в теологические споры о пятикратной молитве в Казанском крае, сопровождалась отставками духовных лиц, неугодных Духовному собранию мусульман.

Татарское общество этого периода развития, чтобы выжить в условиях формирования новых буржуазных отношений, нуждалось в новых людях, которые должны были иметь светское образование. Впервые эта мысль прозвучала в творчестве Х. Фаизханова, Ш. Марджани и К. Насыри. Татарские просветители 60–80-х гг. создают произведения гуманистического звучания, центральная проблема которых – человек со своими интересами, нуждами, чаяниями и мечтами о светлом будущем.

Татарское просветительство второй половины XIX в. стало качественно иным. Это было уже не просто общекультурное движение, связанное с проблемами расширения сфер народного образования, распространения знаний и т.д., как это было в предшествующий период, а такое просветительское движение, которое вполне сопоставимо типологически с классическими моделями просветительской идеологии, хотя татарское просвещение и не достигло уровня наиболее развитых классических форм.

Согласно одной из современных трактовок, которой придерживается и автор, Просвещение свойственно странам, проходящим стадию, аналогичную пройденной западноевропейскими странами в XVIII в. в канун Великой французской революции¹⁵⁰. В этом

¹⁴⁹ Марджани Ш. Вафият ал-аслаф. – Т.6. – Л.247.

¹⁵⁰ Пустарнаков В.Ф. Идеология Просвещения в культуре народов СССР // Методологические проблемы изучения истории общественной мысли (на материале народов РСФСР). – Казань, 1990. – С.14–15.

отношении классическим образцом может служить французское Просвещение XVIII в.

Просветительство – удел не всех народов и имеется только там, где происходит коренная ломка феодального строя, наблюдается формирование буржуазных отношений и общественных сил, способных сформулировать просветительскую идеологию. Хотя объективно просветительство – идеология буржуазная, но по форме это надклассовая идеология, ориентированная на выражение общечеловеческих идеалов.

Просветительская философия антропоцентрична. Антропоцентризм – исходная и главная аксиоматическая установка просветительской философии. Если в метафизике XVII в. основное внимание уделялось онтологии и натурфилософии, то просветители изучали человека, а природу и космос рассматривали лишь в связи с ним.

Просветители намеревались развеять мифы (выступали против любых предрассудков) и с помощью научных знаний полностью изменить человеческое воображение. Они верили в культ разума, который призван обеспечить прогресс человечества и подразумевает защиту научного познания как орудия преобразования мира и постепенного улучшения условий жизни людей; это и критика суеверий, воплощенных в религии и защита деизма (также и материализма), борьба против тирании и угнетения.

Татарские просветители также воспевали разум и научное знание, хотя не столь радикально, как наиболее последовательные западные просветители. Они, воспитанные на теологическом мировоззрении, впоследствии смогли освободиться от многих традиционалистских толкований религии, во многом заимствуя идеи арабомусульманской философии. Но хотя татарские просветители XIX в. пропагандировали знание Нового времени, они не поднялись до отрицания метафизики, оставшись верными некоторым принципам еще средневековой арабомусульманской философии.

Татарские просветители подвергли критике изжившие методы преподавания, застой в национальной культуре, отстаивая новый образ жизни, прогресс и свободу человеческого разума. Иногда представляют мировоззрение просветителей-классиков как мировоззрение наднациональное, космополитическое. Это неверно. Ратуя за общечеловеческие идеалы, просветители-классики ценили дух нации, патриотизм, отстаивали права отдельных наций в той же степени, как права отдельного человека. Одной из особенностей татарского просветительского движения было обращение к проблеме этногенеза татарского народа. Для татарского просветительства была характерна также борьба против любых форм косности и фанатизма в общественной жизни и вступление на путь прогресса, т.к. большей части татарского общества были присущи средневековые, патриархальные отношения в быту, которые, согласно просветительским взглядам, необходимо было изменить с по-

мощью распространения научных знаний и приобщения к современным достижениям западноевропейской и русской культуры.

Просветительская философия самым тесным образом связана с политикой, моралью, юриспруденцией, практикой общественной жизни. И именно эти части философии также определяют суть философской части Просвещения. В определенной степени эти черты свойственны и татарскому просветительству.

§ 2. Татарское религиозное реформаторство второй половины XIX в.

Татарское религиозное реформаторство второй половины XIX в. качественно отлично от раннего религиозного реформаторства рубежа XVIII–XIX вв., хотя основные идеи, присущие мусульманскому реформаторству, остаются прежними – возврат к идеальному прошлому, вынесение иджитхада. Татарское реформаторство второй половины XIX в. испытало сильное влияние идей Нового времени. Его отличительной чертой является не просто критика некоторых «устаревших» положений религии, как то было у первых татарских религиозных реформаторов, а приспособление «обновленной» религии к современному знанию, наукам, действительности, что тем самым способствовало поднятию уровня сознания татарского населения на качественно новый уровень, отвечающий потребностям развития татарского общества второй половины XIX в. Переход от средневековых традиций к Новому времени сопровождался появлением новых форм общественной жизни, требовал обновления и религии. Татарские реформаторы стремятся дать правовую возможность каждому мусульманину мыслить по-новому, руководствуясь принципом *открытия дверей иджитхада*. Поскольку они призывали очистить религию от позднейших наслоений, вернуться к «чистой» религии времен Мухаммада, критиковали не только современных им мулл и ишанов, но фактически и большинство предшествующих авторитетов, постольку они вносили в религиозную форму общественного сознания татарского народа сильное критическое, рационализирующее, просвещающее начало. Наиболее примечательной фигурой данного этапа развития религиозного реформаторства является Шихабалдин Марджани (1818–1889).

А. Религиозно-философские взгляды Ш.Марджани.

Жизнедеятельность Марджани можно условно разделить на два этапа: религиозно-реформаторский – до 70-х годов XIX века и просветительский этап – 70–80-е годы.

Шихабалдин б.Бахааддин б.Субхан б.Абдалкарим ал-Марджани родился 27 января 1818 года (по новому стилю) в д.Ябынчи (нынешнего Атнинского р-на Татарстана). Предки Марджани со стороны отца и матери принадлежали к фамилиям известных има-

мов-мударрисов. У них он получил первые сведения по истории, философии, Корану, сунне пророка, по арабскому и персидскому языкам.

Марджани лишился матери, когда ему было пять лет, и воспитывался мачехой в довольно суровой обстановке. Начальное образование получил в медресе, в котором преподавал его отец в д. Ташкичу.

Уже с семнадцати лет юный Шихабалдин начинает преподавать в медресе своего отца и, будучи неудовлетворенным учебником морфологии персидского языка, составляет свой¹⁵¹. Еще до отъезда в Бухару на родине начинают формироваться взгляды Марджани как будущего ученого, пытливого исследователя.

Полученное образование не удовлетворяет Марджани, постоянно стремившегося к получению новых знаний. По существовавшей в татарском обществе традиции в 1838 году он отправляется в Бухару для продолжения образования. Он застал в медресе бездумное заучивание Корана, религиозных текстов – науки Нового времени и современные им светские учебные дисциплины не изучались. В Бухаре Марджани поднимает перед своими мударрисами вопрос о необходимости внесения реформы в медресе, однако не получает поддержки¹⁵².

Неудовлетворенный системой обучения в медресе, он в основном самостоятельно занимается в богатых ценными рукописями местных библиотеках. Деньги на жизнь зарабатывает обучением детей состоятельных лиц. Хотя схоластическое обучение в Бухаре уже не соответствовало современным потребностям общества и не удовлетворяло Марджани, пребывание там для него бесполезным не было: он встречался с известными, прогрессивными учеными своего времени (хотя их было немного) и все более убеждался в необходимости изменения старой системы мусульманского образования.

В 1843 г. в поисках знаний Марджани отправляется в Самарканд – один из древних очагов культуры Средней Азии. Там он обучается в медресе «Ширдар»¹⁵³, знакомится с известным историком, кади-законоведом Абу Саидом ас-Самарканди (ум. 1848/49 гг.), который, как пишет Марджани, был первопричиной того, что он «начал интересоваться исторической наукой и приступил к исследованию исторических книг»¹⁵⁴.

Именно в Самарканде, уже обладая определенными знаниями, Марджани испытывает потребность глубже познать взгляды своего предшественника и соотечественника Абу Насра ал-Курсави

¹⁵¹ Мәржани Ш. Виладатенә 100 ел тулу мөнәсәбәтенә илә нәшер ителде. – Казан, 1915. – Б 23.

¹⁵² Там же. – Б 39.

¹⁵³ Там же. – Б 46.

¹⁵⁴ Марджани Ш. Вафият ал-аслаф. – Т.6. – Л.212–213а.

(1776–1812), знакомится с его произведением «Маджмуа»¹⁵⁵. Хотя он впервые прочитал рукопись Курсави приблизительно в двадцатилетнем возрасте, она оказала значительное влияние на формирование реформаторских и философских взглядов Марджани (в частности, на концепцию *открытия дверей иджитхада* и критику идей мутакаллимов). Первое свое произведение он посвятил истории тюркских народов Средней Азии¹⁵⁶. В этот период Марджани выступает как религиозный деятель, но уже неортодоксальный, выражающий недовольство системой преподавания в медресе и стремящийся внести в это дело новшества.

В 1849 г., после одиннадцатилетнего отсутствия, с новым багажом знаний Марджани возвращается на родину. 30 марта 1850 г. Духовное собрание мусульман издает указ о назначении Марджани имамом-мударрисом 1-й Казанской мечети.

Это не понравилось группе завистливых мулл-ишанов во главе с казанским богачом Ибрахимом Юнусовым. Они стали писать на Марджани доносы в Духовное собрание мусульман, стремясь опровергнуть его имя. В результате этих доносов Марджани дважды освобождался от должности: в 1854 г. – на девять месяцев, в 1874 г. – на полгода.

В 1867–68 гг. Духовное собрание назначило Марджани на должность ахунда и мухтасиба Казани (одна из самых почетных религиозных должностей региона), что явилось несомненным признанием его деятельности со стороны руководства мусульман. С официальными властями у Марджани также устанавливаются позитивные контакты. Он выполняет отдельные поручения казанской губернской власти: следит за изданием текста Корана в казанской типографии (впоследствии выпускает книгу, посвященную истории и принципам издания Корана в России)¹⁵⁷, организует сбор денег для кавказских народов, пострадавших от землетрясения, составляет отчеты о рождении, бракосочетании, смерти мусульман для государственных учреждений, участвует в судебных заседаниях при произнесении клятв мусульманами.

Со временем имя Марджани становится известным далеко за пределами Казани: в 1870 г. выходит в свет его книга «Назурат ал-хакк», своими новыми – для своего времени и среды – религиозно-реформаторскими идеями принеся автору широкую известность не только на родине, но и на мусульманском Востоке. Этот труд Марджани высоко оценивали известные мусульманские ученые Индии того времени Садик б.Хасан ал-Кинауджи и Абдалхай ал-Лакнави, сирийский ученый Джамаладдин ад-Димашки, тунис-

¹⁵⁵ Курсави А. Маджмуа. – ОРКК КГУ. – №1347.

¹⁵⁶ Марджани Ш. Гирфат ал-хавакин ли-ирфат ал-хавакин – Казань, 1864.

¹⁵⁷ Его же. Китаб ал-фаваид ал-мухимма – Казань, 1879.

ский шейх Мухаммад Байрам¹⁵⁸. Марджани становится видным идеологом религиозного реформаторства, продолжившим и углубившим в новых исторических условиях традиции своих предшественников А.Утыз-Имяни и А.Курсави.

Каковы были религиозно-реформаторские взгляды Марджани? Религиозно-реформаторские взгляды Марджани, отражая своеобразное приспособление религии к изменяющейся действительности, включали, как теоретическую основу, концепцию *открытия дверей иджитхада*, а также обращение ко временам Мухаммада (Корану, сунне, словам муджтахидов) для «очищения» ислама от позднейших наслоений и как практическую часть – реформу преподавания в медресе.

Марджани, так же как Утыз-Имяни и Курсави, ратовал за возрождение принципов раннего ислама, за возврат к основам культуры времен Мухаммада, преследуя цель «очистить» ислам от новшеств (араб.– бида). «Поистине лучшее, – писал Марджани, – это книга Аллаха, а лучший праведный путь – это путь Мухаммада. Наихудшее из деяний – это обновление их. Всякое новшество есть нововведение, а всякое нововведение есть заблуждение»¹⁵⁹. Термин «бида» (новшество) в данном контексте как раз означает позднейшие наслоения на первоначальный ислам, которые явились следствием деятельности мусульманских ученых.

Ученый призывал мусульман к очищению ислама от новшеств, возврату к Корану, сунне, предлагал руководствоваться, если нет ответа в первоисточниках, иджитхадом. Он писал: «А что касается религиозных действий и подобного им, то каждому необходимо руководствоваться в них шариатом, брать сведения из Корана, сунны, иджмы. Если же нет суждения на поверхности Корана, сунны или о нем нет согласного мнения авторитетов ислама, то необходимо принимать во внимание пригодность суждения и выносить иджитхад вместо него»¹⁶⁰.

Призыв Марджани к возврату к временам Мухаммада, критика им новшеств, в отличие от мусульманских ортодоксов-традиционалистов, стремившихся сохранить средневековые порядки, был мнимым. Ортодоксальным традиционалистом Марджани не был. Возврат к временам Мухаммада он мыслил все-таки как обновление веры (араб.– таджид), причем использовал именно этот термин вслед за Курсави.

В «Мукаддиме» Марджани писал, что обновление (таджид) духовной жизни мусульман начинается с правления Омара б.Абдалазиза (VII в.), оно длилось на протяжении веков и проходило в фикхе, хадисах, тафси́ре, философии, языке, основах религии. А

¹⁵⁸ Марджани.– Казан, 1915.– Б.618–619.

¹⁵⁹ Его же. Назурат ал-хакк.– Казань, 1870.– С.3.

¹⁶⁰ Там же.– С.15.

в качестве доказательства своего тезиса об обновлении религии Марджани приводит хадис: «Из слов пророка – да благословит его Аллах и да приветствует, – следует, что Аллах посылает общине мусульман в начале каждого века того, кто обновляет ей веру»¹⁶¹. Внешний салафизм (возврат к прошлому) Марджани заключался в том, чтобы, «очистив» ислам от позднейших наслоений, приспособить к новой социокультурной ситуации, возникшей в Казанском крае во второй половине XIX в. И поэтому возвратом к прошлому в полном смысле такое «очищение» не было.

«Назурат ал-хакк фи фардият ал-аша ва ан лям ягиб-ш-шафак» («Обозрение истины относительно обязательности вечерней молитвы, когда не наступают сумерки») – один из наиболее известных трудов, в котором раскрываются его религиозно-реформаторские взгляды, Марджани написал не столько потому, чтобы объяснить неверность положения о необязательности вечерней молитвы в Казанском крае, сколько для того, чтобы изложить фактически свое понимание основных положений вероучения (основ фикха, правоведческих школ, хадисов, калама, иджтихада). Не случайно с выходом в свет этой книги в среде религиозных ученых и интеллигенции возникли бурные споры и начались нападки на ученого со стороны фанатичных и суеверных мулл.

В «Назурат ал-хакк» Марджани углубляет, конкретизирует идеи, выдвинутые Курсави, приводит свои примеры в обоснование самостоятельности суждений по религиозным вопросам. При изложении того или иного раздела книги ученый приводит изречения из Корана, ссылается на сунну пророка и, цитируя, часто не высказывает своего мнения. По замыслу автора, читатель сам должен прийти к заключению, прочитав изложение материала. Таким инсказательным путем Марджани давал свое понимание основ вероучения, во многом отличного от общепринятого ортодоксального. Подобное написание книги объясняется не только мусульманской традицией, но и тем, что в то время ислам как религия, освящающая господствующий строй, занимал главенствующее положение в татарском обществе. И все, что было связано с отклонением от устоявшихся религиозных канонов, толковалось как безбожие.

Для Марджани главные авторитеты, разумеется, Коран, сунна, иджма, кияс (сравнение, суждение по аналогии), слова и дела первых муджтахидов. К этим источникам он обращался в первую очередь. Но если в них не находилось аналогий, то он предлагал выносить иджтихад самому, согласно уровню своих знаний. «Местоположение иджтихада – это то, что не доказано ни в Коране, ни в достоверной, известной, знаменитой сунне, то, о чем нет достоверного, знаменитого, известного иджма... А суть дела в иджти-

¹⁶¹ Марджани Ш. Мукаддима.– Казань, 1883.– С.286–287.

хаде, несмотря на множество его определений, состоит в том, что он – дар могущественный, сила благородная, вытекающая из выполнения суждений Корана и записанного в сунне, посредством которого она (сила) получает возможность большего знания суждений шариата и тайн веры»¹⁶². «А таклид – следование иное: слову или действию без доказательства и указанию, предпочитающему оставить его»¹⁶³.

На этом основании мы делаем вывод о том, что Марджани по своим взглядам не был традиционалистом, каким его пытаются толковать некоторые ученые. Известно, что стержнем традиционализма является таклид – буквальное следование Корану, сунне, религиозным авторитетам. Марджани же в противовес таклиду выступал за иджитхад, высоко отзывался о философии, которую приверженцы таклида, такие, как Ибн Ханбал (ум.855 г.), аш-Шафии (ум.820 г.), Ибн Таймия (ум.1328 г.), отвергали.

Чем же реформаторство Марджани отличалось от реформаторства Утыз-Имяни и Курсави? Прежде всего тем, что Марджани приспособливает мусульманское право к потребностям татарского общества второй половины XIX в. Он считал, что некоторые положения этого права, уже не соответствующие действительности, следует толковать по-новому и что необходимо приобщить гражданско-административную и правовую область жизни мусульман к новой социокультурной ситуации, возникшей в Поволжье во второй половине XIX в. В противоположность ему религиозные ученые-ортодоксы (факихы, имамы, хадисоведы) не считали нужным разрабатывать социально-политические теории, поскольку полагали, что решение всех общественно-политических проблем уже зафиксировано в шариате и в новых подходах не нуждается.

Свои социально-политические и правовые взгляды Марджани облекает в традиционную мусульманскую форму. Будучи знатоком суннитского права, он исходил из постулатов идеального исламского государства периода пророка и четырех праведных халифов. Но тем не менее он старается привести отдельные положения суннитского права в соответствие с конкретной действительностью Казанского края второй половины XIX в.

Марджани обращается к истории зарождения государственной власти мусульман, объясняя ее авторитет в лице правителя, ссылками на времена Мухаммада и его сподвижников. «Разрешается подчиняться султану, потому что асхабы (сподвижники Мухаммада) и табии (сподвижники асхабов) подчинялись пророку»¹⁶⁴. Такое положение возможно и необходимо, по Марджани, там, где существует теократическая власть, как было во времена существования халифата.

¹⁶² Марджани Ш. Назурат ал-хакк.– С.15.

¹⁶³ Там же.– С.15.

¹⁶⁴ Марджани Ш. Хакк ал-марифа.– Казань, 1880.– С.6.

Приводя ссылки на времена Мухаммада, ученый подводит базу для обоснования современного состояния власти у мусульман, оказавшихся под пятой иноверцев. Чем же характеризуется политико-правовая программа Марджани, исходящая из существующей конкретной обстановки? Он призывает к сохранению самобытности мусульманского уклада жизни, национальной культуры. Для достижения данной цели «необходимо, – подчеркивает Марджани, – выбирать из своей среды управителя, который был бы им судьей или тем, кто их рассудит. То есть они должны выбрать имама, который их объединит». А чтобы и мусульмане участвовали в общественной жизни государства, необходимо, по Марджани, добиваться наиболее способному из них ответственного поста в государственном аппарате для проведения в жизнь интересов мусульман¹⁶⁵.

Ученый прямо не пишет и не может высказать открыто из-за жесткой книжной цензуры то, что в данном контексте под мусульманами имеется в виду татарское население. Марджани распространяет данное положение на всех мусульман, подразумевая прежде всего татарский народ. Иносказательным путем он выражал свои социально-политические взгляды, пытаясь приспособить жизнь татарского общества к современной действительности.

На втором этапе (70–80-е гг. XIX в.) просветительские тенденции в мировоззрении Марджани начинают преобладать над религиозно-реформаторскими. Правда, он не бросает занятия по религии, исследования по мусульманской теологии. В отдельных трудах ученый продолжает утверждать мысли о вынесении иджтихада и о религиозной догматике¹⁶⁶. Но в его творчестве уже происходит смещение акцента в сторону просветительской идеологии. В 70–80-е гг. творчество и деятельность Марджани сливается с татарским просветительским движением.

Из каких же элементов складывались просветительские пласты мировоззрения Марджани? 70–80-е гг. XIX в. – это время близкого знакомства Марджани с русской культурой, учеными-востоковедами Казанского университета. Марджани хорошо знал профессора И.Ф.Готвальда, академика В.В.Радлова, профессора А.Казембека, первого востоковеда среди женщин О.С.Лебедеву и многих других русских ученых¹⁶⁷. Через своего ученика Х.Фаизханова он устанавливает сотрудничество с В.Вельяминовым-Зерновым и шейхом ат-Тантави – известными петербургскими востоковедами¹⁶⁸. Однако

¹⁶⁵ Марджани Ш. Хакк ал-марифа. – С.7.

¹⁶⁶ Марджани Ш. Хакк ал-марифа ва хусн ал-идрак. – Казань, 1880; Китаб ал-хикма ал-балига ал-джанния фи шарх ал-акаид ал-ханафия. – Казань, 1888 и др.

¹⁶⁷ Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани как историк. – Казань, 1981. – С.53–54.

¹⁶⁸ Фәхретдин Р. Хәсәен Фәезхан//Шура. – 1914. – №14. – Б.329; – №16. – Б.378.

далеко не со всеми учеными отношения Марджани были одинаковы. Например, И.Ф.Готвальд, будучи внешне в приятельских отношениях с Марджани, препятствовал тем не менее изданию его книг¹⁶⁹. Многим импонировало то, что Марджани прекрасно владел восточными языками, обладал обширными познаниями в области восточной культуры. Поэтому иностранных ученых, посещавших Казань, профессор Готвальд знакомил с Марджани как представителем татарских ученых.

В 1873 г. Казань посетил посол из Кашгарии, который побывал в библиотеке и типографии Казанского университета. Посол останавливается в татарской слободе у Марджани¹⁷⁰.

Марджани в марте 1876 г. принял у себя дома Ф.Финша и всемирно известного ученого, автора труда «Жизнь животных» А.Бремера, вместе с сопровождавшим их в городе В.Радловым. Бреммер говорил с Марджани по-арабски, удивив и своего собеседника и еще более шакирдов медресе¹⁷¹.

Марджани первым из мусульманских ученых активно участвовал в деятельности Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Его фигура в белой чалме и зеленом чапане часто привлекала внимание русских ученых на заседаниях Общества археологии. В 1877 г. в Казани проходит IV Всероссийский съезд этого общества, на который съезжаются около 300 ученых из многих городов России и из-за ее пределов. 13 августа на съезде академик В.В.Радлов прочитал на русском языке доклад Марджани по истории Булгара и Казани¹⁷². В 1884 г. этот доклад на татарском и русском языках был опубликован в материалах съезда¹⁷³.

Личные и идейные контакты Марджани с деятелями российской культуры стали одной из важнейших форм ознакомления с западноевропейской культурой.

В 80-х гг. радикально расширяется собственно научная деятельность Марджани. На передний план выходят занятия философскими и историческими дисциплинами, а религиозно-реформаторская отодвигается на задний план. Труды, написанные Марджани в это время, свидетельствуют о своеобразном синтезе в его творчестве восточных традиций и европейского знания Нового времени. В процессе формирования национального самосознания татарского народа проблема синтеза восточных и западных традиций

¹⁶⁹ Нафигов Р.И. Марджани на страницах русской периодики // Материалы научной конференции, посвященной 170-летию со дня рождения Ш.Марджани. – Казань, 1988.

¹⁷⁰ Камско-Волжская газета. – 1873. – 16 сентября. – №108.

¹⁷¹ Казанский биржевой листок. – 1880. – 20 марта. – №23.

¹⁷² Марджани. – Казань, 1915. – Б.472.

¹⁷³ Труды IV археологического съезда в России. – Т.1. – Отд.2. – Казань, 1884. – С.40–58.

эпохи Нового времени приобрела особое значение. Поэтому Марджани проявляет склонность к истории науки, интересуется сущностью научного знания, его развитием, особенностями эмпирического и теоретического уровней знания.

В этот период он работает над рукописным биобиблиографическим словарем «Вафият ал-аслаф ва тахият ал-ахлаф» («Подробное о предшественниках и приветствие потомкам»), который включает 6057 биографий ученых, писателей, философов и общественно-политических деятелей мусульманского Востока. Данный труд биографическо-энциклопедического характера по своему содержанию, манере изложения имеет отношение к истории философии. Он вобрал в себя богатый материал по истории философии Востока, дает немало сведений о жизнедеятельности философов.

К «Вафият ал-аслаф» Марджани написал введение «Мукаддима», которое было издано¹⁷⁴. Ученый описывает историю зарождения наук на Востоке, дает их классификацию, подкрепляет ее ссылками на видных деятелей мусульманской культуры, рассматривает основные религиозные школы в исламе. По сути, это не только исторический, но и мировоззренческий труд, посвященный различным аспектам и проблемам духовной культуры Востока.

В «Мукаддима» и «Вафият ал-аслаф» Марджани прослеживает преемственную связь от знания античного мира и средневековья к знанию Нового времени. В духовной жизни различных народов, в движении человеческого разума ученому видится историко-культурная целостность. Но эту целостность Марджани рассматривает не как нечто неизменное, а как изменяющееся, развивающееся. Каждое поколение заимствует у предыдущего все лучшее, преломляя заимствованное в знании своего времени, руководствуясь принципом целесообразности и необходимости.

Основополагающий принцип Просвещения, понимание Марджани историко-культурного процесса как развития разума личности, преломился и в «Мукаддима» и энциклопедии («Вафият ал-аслаф»), в которых историко-культурные традиции Запада наложились на традиции Востока, образуя своеобразную целостность и единство.

В этот период издаются наиболее значительные произведения Марджани, среди которых:

«Хакк ал-марифа ва хусн ал-идрак» («Истина познания и красота ее постижения») – 1880 г. – сочинение о мусульманском праве, в котором ученый, в частности, излагает свои социально-политические взгляды;

«Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар» («Кладезь сведений о делах Казани и Булгара») – 1885 г. – 1 том – исторический труд о Волжской Булгарии и Казанском ханстве;

¹⁷⁴ Марджани Ш. Мукаддима. – Казань, 1883.

«Китаб ал-хикма ал-балига ал-джанния фи шарх ал-акаид ал-ханафия» («Книга о зрелой философии, помогающей объяснить догматы ханафитов») – 1888 г. – сочинение, в котором Марджани излагает свои религиозно-философские взгляды;

«Би-т-тарикат ал-мусла ва-л-акидат ал-хусна» («Достойным подражания путем и наилучшим убеждением») – 1890 г. – труд, изданный после смерти Марджани – о некоторых проблемах логики и познания, а также другие сочинения ученого.

Умственный просветительский горизонт Марджани многократно расширили его путешествия 80-х гг. по России и странам Ближнего и Среднего Востока. В поисках материала для исторических исследований Марджани посещал древние развалины Булгара, татарские, русские, чувашские, мордовские села. 23 августа 1880 г. он из Казани отправляется в паломничество¹⁷⁵. Путь ученого пролегает через Нижний Новгород, Москву, Курск, Киев, Одессу. Из Одессы Марджани на пароходе отплывает в страны Ближнего и Среднего Востока. Он посещает Стамбул, Измир, Александрию, Каир, Суэц и другие центры мусульманской культуры.

Во время путешествия Марджани встречается с известными учеными и государственными деятелями того времени. Он ведет дневник, куда скрупулезно записывает каждое мгновение своего путешествия.

Марджани много времени проводит в библиотеках. В Стамбуле знакомится с автором сборника «Чагатайские и османские языки» Кудратуллой ал-Кандузи и с известным ученым Ахмадом Джаудат-пашой, снимает копии с надписей мечети Султана Селима. В Каире навешает ученого Махмуд-бека ал-Фаллаки, снимает копии с надписей стен мечети Мухаммада Али-паши.

В то время многие ученые Востока уже знали книги, написанные Марджани. Об этом говорил мекканский ученый Ахмад ал-Куньяви, у которого побывал татарский ученый¹⁷⁶.

Имя Марджани становится известным не только на Востоке, но и в Европе, Америке. «Марджани... два раза снимался в фотографии (один раз для американского консула, а другой по просьбе издателя энциклопедического словаря в Лондоне)¹⁷⁷.

Путешествие Марджани по странам Ближнего и Среднего Востока стало своеобразным путешествием по истории духовной культуры мусульманского Востока. Путешествие долгое, продолжительное. Оно охватывает историю, которая начинается с древности и продолжается вплоть до второй половины XIX в. Это путешествие – не для удовлетворения любознательности своих читателей, оно служило поиску истины, извлечению смыслов из различных религиозных и философских систем исходя из своих знаний и потребностей времени.

¹⁷⁵ Рихлат ал-Мәржәни/Р.Фәхрәтдинов ред. – Казан, 1898.

¹⁷⁶ Там же. – С.4, 5, 12, 13, 23.

¹⁷⁷ Валиди Дж. Указ.соч. – С.42–43.

Известно, что одним из основополагающих принципов классического Просвещения является непререкаемый суд разума, авторитету которого подлежит весь окружающий мир.

О деятельности просветителей Ф.Энгельс писал: «Никаких внешних авторитетов какого бы то ни было рода они не признавали. Религия, понимание природы, общества, государственный строй – все было подвергнуто самой беспощадной критике; все должно было предстать перед судом разума и либо оправдать свое существование, либо отказаться от него. Мыслящий рассудок стал единственным мерилom всего существующего»¹⁷⁸. Данная оценка во многом относится и к деятельности Марджани. Нельзя, правда, сказать, что Марджани стал столь же последовательным рационалистом, как представители классического западноевропейского просвещения. Рационализм Марджани во многом не выходил за рамки теологического рационализма. Но в определенной мере рационализм стал чертой его мировоззрения и признаком его просветительства.

Религиозное свободомыслие Марджани не доходило до прямого отвержения мусульманской догматики. Но тем не менее консервативно настроенные муллы в достаточной степени осознали угрозу его метода устоям религии. И совершенно не случайно в декабре 1887 г. в рапорте 32 татарских мулл муфтию М.Султанову утверждали, что Марджани является мутазилимом¹⁷⁹, то есть рационалистом в религии. Рационалистом по преимуществу Марджани выступал также в сфере науки и философии.

Высоко оценивая научное знание, Марджани считал его не противоречащим религиозному, а сосуществующим наряду с ним. Он пытался решить проблему соотношения веры и знания не за счет дискредитации знания, как делало большинство религиозных ученых и мударрисов того времени, а пытаясь установить между верой и знанием своего рода мирное сосуществование.

Марджани доказывает необходимость пропаганды научного знания и овладения им татарским населением. Он полагал, что популяризация науки, изучение светских наук определяет движение общества вперед, в то время как религия ведет к нравственному совершенствованию общества. «Наука, – по его определению, – есть абсолютное совершенство, принадлежащее достоинствам обладателя истины»¹⁸⁰.

Просветительские идеи Марджани в 70–80-е гг. XIX в. охватывали самые различные стороны обновления общественной жизни татарского народа. Они включают мысли о необходимости получения татарским населением светского образования, усвоения прогрессив-

¹⁷⁸ Энгельс Ф. Анти-Дюринг//Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения.– 2-е изд.– Т.20.– С.16.

¹⁷⁹ Юсупов М.Х. Указ.соч.– С.69.

¹⁸⁰ Марджани Ш. Мукаддима.– С.301.

ного наследия прошлого (античной, арабо-мусульманской мысли) и настоящего (русской и западноевропейской культуры). Его заботят и вопросы воспитания национального самосознания татарского народа, беспокоит его благосостояние, социально-экономическое и политическое положение. Сильна вражда Марджани к средневековым формам жизни татарского общества. Выдвигая на первый план разум как критерий истины и считая просвещение самым мощным орудием прогресса, ученый пытался вызволить свой народ из спячки. Критика схоластики, средневековых форм обучения, воспитания, жизнедеятельности пронизывает все творчество Марджани.

Как и многие западноевропейские и русские просветители, Марджани был сторонником концепции *просвещенного монарха*. Он полагал, что во избежание взаимных ссор между людьми, кровопролития, всеобщего хаоса, анархии и произвола, во имя защиты от посягательств на чужое добро, нужен сильный человек, правитель, облеченный большими правами, но мудрый и просвещенный. К числу таких правителей Марджани относил, например, хана Узбека, которого считал «добродетельным человеком, много сделавшим такого, что привело страну к миру, ее прочности и благополучию»¹⁸¹.

Учение о человеке – центральный пункт всякого зрелого просветительства. Если под этим углом рассмотреть мировоззрение Марджани последнего периода его жизни и деятельности, то мы увидим, что татарский мыслитель прошел весьма значительный отрезок на пути к зрелому просветительскому антропоцентризму. Жесткому теоцентризму и провиденциализму традиционного ислама Марджани противопоставляет просветительскую концепцию природы человека. Так он считает, что все народы наделены одинаковыми способностями для изучения наук, искусств и эти способности заложены в них от природы; «тяга к наукам и искусствам, – по его мысли, – присуща человеческой природе еще со времени возникновения цивилизации»¹⁸².

Сильная антропоцентрическая тенденция в мировоззрении Марджани предопределила его гуманизм. Он с сочувствием описывал в своих трудах положение народа, осуждал злоупотребления при взимании налогов, при наборе в рекруты, несправедливости судебных властей. Особенно его возмущали такие вопиющие факты, как содержание будущего рекрута под стражей, заковывание в кандалы, пытки в судах¹⁸³.

У Марджани было много учеников. Среди них известные Х.Фазиханов и М.Рамзи. Были и такие, как Камаладдин б.Сайфаддин и Абу Бакр б.Яхуд, в разные годы преподававшие восточную фило-

¹⁸¹ Мәржәни Ш. Мустафад ал-ахбар. – Казан, 1897. – Т.1. – Б.101–103.

¹⁸² Его же. Мукаддима. – С.298–299.

¹⁸³ Его же. Мустафад ал-ахбар. – Казан, 1900. – Т.2. – Б.6, 11.

софию в Каире, в ал-Азхаре¹⁸⁴. Многие выпускники Марджани преподавали в Средней Азии, например, Убайдаллах б.Рахматаллах в Бухаре, Бурханаддин аш-Шабкави и Сафиаллах б.Абдаллах в казахских селениях¹⁸⁵.

Один из учеников Марджани Абдаллах б. Убайдаллах вспоминает, что он говорил своим ученикам: «Для будущего нашего народа, для самостоятельного решения своих дел, для того, чтобы наш народ не затерялся среди других, нам насущно необходимо овладеть европейской наукой, знанием и ремеслом! Для нас весьма полезно обучаться в школах по европейскому образцу. Каждому необходимо получать знания там, где процветают на данный момент ремесла и просвещение. Для науки и знания нет национальных границ и нет особого языка!»¹⁸⁶.

В просвещении народов, развитии науки, знания, воспитании образованной и высоконравственной личности, в усвоении духовного наследия прошлого и настоящего Марджани усматривал путь к подъему культурного уровня татарского народа, имея целью поставить его на одну ступень с современными цивилизованными народами мира.

Б. Эволюция джадидизма (на пути к светскому образованию)

Новое время диктовало свои законы, по которым развивалось татарское общество второй половины XIX в. На требование эпохи своей деятельностью отвечали татарские просветители и религиозные реформаторы, пытавшиеся приспособить жизнь татарского общества к современной российской действительности. Однако основная масса татарского населения тем не менее оставалась в стороне от новых веяний, не воспринимало ценностей и потребностей общества Нового времени. Нигилизм всего нового главным образом был связан со схоластическим духом образования, царившим в татарских медресе. Необходимы были перемены именно в мусульманском образовании, во многом определявшем духовный потенциал татарской нации. Задачу по реформе преподавания, всего образовательного комплекса медресе взяли на себя джадиды. Кто же такие джадиды и что это за движение джадидизм, вызвавшее полярные оценки в мусульманском обществе на рубеже XIX–XX вв.?

Усул джадид – новый метод (усул, ысул – тат. произношение араб. слова «асл» – основа, корень, метод), основывавшийся на фонетическом принципе в обучении как альтернатива старому (*кадим*) – бездушной зубрежке Корана и других религиозных текстов и дисциплин. Его основателем был Исмаил Гаспринский (Гаспралы) (1851–1914),

¹⁸⁴ Мәржани.– Б.115, 117.

¹⁸⁵ Там же.– Б.116, 118.

¹⁸⁶ Там же.– Б.528.

издавший «Алифба» («Азбуку»), в которой обосновал свое учение по-новому.

В Бухаре – а Бухара вплоть до второй половины XIX в. оставалась очагом образованности для татар и других мусульман России, – заучивание текстов велось с арабского языка, а пояснения давались на персидском языке. Академик Бартольд писал, что уже с X в. в Бухаре арабский язык из области преподавания вытеснялся персидским¹⁸⁷. Поэтому только немногие мусульмане, в том числе и татары, приезжали на родину образованными в действительном значении этого слова. Среди последних – Утыз-Имяни, Курсави и Марджани. Основная масса обучающихся в бухарских медресе зачастую не понимала заученное, а за время полного курса обучения, длившегося 12 лет, усваивала только культурно-обрядовую сторону ислама, не понимая сути догматики и многих вопросов теологии.

Новый метод Гаспринского был вызван несоответствием мусульманского образования требованиям эпохи и включал помимо звукового метода преподавание в медресе светских наук, тюрки и русского языков. Немаловажное значение крымско-татарский общественный деятель отводил языку обучения. Он пропагандировал новые идеи со страниц газеты «Тарджеман» («Переводчик») на языке тюрки, понятном для всех тюркских народов России.

Первопроходцами реформы медресе еще во второй половине XIX в. выступили Хусаин Фаизханов (проект «Школьная реформа») и Шихабалдин Марджани (собственная программа обучения шакирдов), которые в свое время фактически предстали как сторонники глобальных новаторских идей в мусульманском просвещении. Однако их замыслы лишь частично воплотились в жизнь.

Впервые в полной мере только Исмаилу Гаспринскому в 1884 г. в Бахчисарае удалось создать мусульманское учебное заведение, соответствующее современным запросам действительности. Его начинание было быстро подхвачено единомышленниками в Поволжье и Приуралье. Этому обстоятельству способствовала и часть татарской крупной торговой и промышленной буржуазии, поддерживавшая стремление националов, направленное на прогресс нации.

На рубеже XIX–XX вв. в татарском обществе появляется прослойка молодых людей, закончивших престижные учебные заведения Запада и знакомых с европейскими достижениями в научной и общественно-политической жизни общества, которые считали, что реформа образования послужит первым шагом на пути становления татарской культуры новой эпохи.

Действительно, реформа образования была во всех отношениях ключевой для татарской духовной культуры начала XX в. Необходимо было не отстать от веяний времени и приобщиться к требованиям эпохи. Реформа обучения предполагала кардиналь-

¹⁸⁷ Бартольд В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. – М., 1963. – С. 112.

ное преобразование всего комплекса образования (финансирование и структурное построение). Источник финансирования виделся джадидам не только в средствах, выделяемых отдельными меценатами и обществом, но и в денежных субсидиях из государственной казны. Например, еще Марджани, войдя в конфликт с меценатом казанского мусульманского прихода Ибрахимом Юнусовым, сам достал деньги на нужды медресе своего прихода, создав при медресе попечительский совет из состоятельных татар прихода. Этот факт свидетельствует о зарождении нового сознания в новых социальных условиях – сознания индивидуального, противопоставляемого общественному.

Естественно, имамы приходов, содержание которых зависело от сбора общественных денег и от пожертвований местной богатой знати, не желали выделять деньги на новых учителей, поскольку все занятия вели сами муллы или же хальфы – ученики старших классов медресе, получившие право преподавания. Сильная оппозиция джадидам во многом возникла и потому, что многие имамы не могли перестроиться в соответствии с духом времени, это происходило вследствие недостаточности их кругозора, а также нежелания делиться своим привилегированным положением. Те же имамы, интеллектуальный уровень которых позволял абсорбировать новые идеи в области образования, осуществляли в своих приходах, хотя бы частично, джадидские идеи на практике. Таким образом, представители татарской буржуазии новой волны, интеллигенции, получившие современное европейское образование, имамы-интеллектуалы были основной социальной базой джадидизма. В то время как часть мулл-имамов, стремящихся любой ценой сохранить без изменений свое привилегированное положение, некоторая часть буржуазии старой волны и имамы-интеллектуалы, не признающие любые западные ценности, были главной опорой кадимизма.

Деление на социальные группы, поддерживающие джадидские или кадимистские идеи, было зыбким. Из кадимистского лагеря могли перейти в джадидский как муллы-интеллектуалы, так и часть татарской буржуазии. Часть мулл-кадимистов, отстаивая в споре с джадидами свою позицию по реформе образования, видела путь сохранения татарской нации в лоне мусульманской цивилизации, боясь ассимиляции татар под воздействием европейской культуры. Подобная теоретически осмысленная позиция была уделом немногих кадимистов. Поэтому кадимизм не следует рассматривать только как регрессивное движение. Вопросы кадимистского образования были только частью идеологии более широкого направления – консервативного, ортодоксального.

Идейное столкновение джадидизма и кадимизма, поляризация татарского общества вылились и на страницы прессы в противостоянии реакционной газеты «Дин ва маишат» («Религия и жизнь»), издаваемой в Оренбурге и газетой И.Гаспринского «Тарджиман», издаваемой с 1883 г. в течение двадцати с лишним лет.

Джадидское движение можно условно разделить на два этапа:

1) 80-е гг. XIX в. – 1905–07 гг.;

2) 1905 – октябрь 1917 гг.¹⁸⁸.

На первом этапе в джадидских школах был популярен язык тюрки, а после 1905–07 годов преподавание велось уже по новым учебникам, составленным на отдельных тюркских языках. Первоначально кадимистские школы преобладали в сельской местности, им удавалось противостоять новометодным в городах, но после первой русской революции большинство школ в крупных городах Поволжья и Приуралья приняли новый метод обучения. Среди них особенно выделялись – в Казани медресе «Мухаммадия», Апанаева, Марджани, в Уфе – медресе «Галия» и «Усмания», в Оренбурге – «Хусаиния». Много новометодных школ появилось и в сельской местности.

Джадиды заимствовали многое из европейской общеобразовательной системы: деление на классы, годовые экзамены, расписание уроков. Новым стало использование на уроках классной доски, журналов успеваемости и карт. Однако по-прежнему в школах количественно преобладали религиозные дисциплины, а преподавание светских предметов носило схоластический характер. Джадидская школа была лишь переходной формой конфессионального обучения на пути к светскому образованию, свободному от влияния религии. Время все настоятельнее требовало освобождения новометодной школы от засилья религии. Движение шакирдов 1905–07 гг. за изменение системы преподавания медресе было лишь откликом на веление времени. В Казани ими был организован комитет реформы, поставивший целью реформирование всех мусульманских школ России. Это движение перекинулось и на другие города и села Поволжья и Приуралья. Со временем шакирды выступили с требованиями радикальных перемен в образовании, а именно: лекции должны распределяться между преподавателями по специальностям, преподавание светских наук и теологии должно соответствовать современному знанию, учащиеся должны участвовать в разработке и организации правил внутреннего распорядка в медресе. В 1906 г. 1500 казанских шакирдов в знак протеста против схоластического образования прекратили учебу¹⁸⁹. То же самое произошло в джадидских медресе Уфы и Оренбурга. Эти факты свидетельствуют об утрате популярности новометодных школ. Татарскому обществу была необходима светская школа с преподаванием некоторых религиозных дисциплин.

И первые такие школы появились. Хотя они и были конфессиональными. Уфимское медресе «Галия» во главе с татарским мыслителем Зыя Камали по количественному преподаванию светских дисциплин, причем углубленному изучению химии, тригонометрии, истории татарского народа, отличалось от передовых джадидских

¹⁸⁸ Валиди Дж. Указ.соч.– С.50.

¹⁸⁹ Казан мухбире.– 1906.– №44.

медресе, – таких, как «Мухаммадия» в Казани, «Усмания» в Уфе и «Хусаиния» в Оренбурге, уступало лишь Иж-Бубинскому медресе, где религиозные науки занимали лишь 16% от общих преподаваемых предметов¹⁹⁰.

Противостояние шакирдов и мулл закончилось компромиссом, в результате которого было введено преподавание по новому методу, но с сохранением преобладания в учебном плане религиозных предметов. Таким образом, движение шакирдов 1905–1907 гг. показало, что в татарском обществе существует потребность в светском образовании.

Царское правительство в противостоянии джадидов и кадимистов встало на сторону последних, поскольку не желало роста самосознания татарского народа. Провалившаяся политика христианизации инородцев вынудила царизм поддерживать кадимистов. В 1913 г. министр внутренних дел России Н.В.Махлаков писал по этому поводу: «Движение в пользу новометодных школ встретило противодействие в лице консервативных представителей мусульманского духовенства... Будучи движимы побуждениями чисто религиозными, такие лица, в сущности, сами того не сознавая, являются союзником властей в борьбе с нежелательной с государственной точки зрения национализацией мусульманской школы»¹⁹¹.

Более того, царское правительство применяло репрессивные меры в отношении джадидских школ. Чиновники считали, что поскольку в новометодных школах вводятся светские предметы, постольку они перестают быть конфессиональными, попадая под компетенцию Министерства просвещения, учебные заведения которого по закону не имели права преподавания на инородческих языках, т.е. открытие светских учебных заведений на татарском языке обучения не разрешалось законодательством России. Так, в 1901 г. по приказу губернатора Оренбурга были закрыты педагогические курсы в Сеитовом посаде¹⁹², а в 1911 г. в результате доноса кадимистов было закрыто медресе «Буби» (одно из самых передовых мусульманских образовательных учреждений России, находящееся в селе Иж-Бобья Сарапульского уезда Вятской губернии – ныне Агрызский р-н Татарстана), с арестом всего преподавательского коллектива. Руководителей медресе – братьев Буби оправдали только в 1912 г.¹⁹³ Джадидские школы оставались под жестким контролем царских властей вплоть до Первой мировой войны¹⁹⁴.

На втором этапе своего развития термин «джадидизм» стал трактоваться шире. Одной из причин такого подхода явилась возросшая

¹⁹⁰ Вахит. – 1908. – 27 сент. – Б.4.

¹⁹¹ ЦГА РТ. – Ф.1. – Оп.4. – Д.5482. – Л.3.

¹⁹² Шараф Б. Гани бай. – Оренбург, 1913. – С.222.

¹⁹³ НА РТ. – Ф.41. – Оп.11. – Д.1–6.

¹⁹⁴ Рахимов С. Социально-правовой статус татарских учебных заведений последней четверти XIX – начала XX вв. // Ислам в татарском мире: история и современность. – Казань, 1997. – С.81.

популярность джадидского образования в России в начале XX в. и в связи с этим стремление традиционалистов опорочить новый метод, прибегая к религии. В частности, известный татарский кадимист Ишмухаммад Тунтари джадидом называл и Курсави, и Марджани, поскольку они, по его словам, критиковали труды средневековых мутакаллимов, которые, как он считал, являлись непререкаемыми авторитетами ислама. Тунтари называл подобную деятельность Курсави и Марджани новометодной, распространяя употребление термина «джадидизм» и на сферу теологии и философии¹⁹⁵. Постепенно расширительное толкование термина проникает и в печать начала XX в.: джадидизм начали связывать с заимствованием технических достижений европейской науки, приобщением к общемировым ценностям культуры. Джадиды стали восприниматься как сторонники всего нового, прогрессивного в культуре и в общественной жизни татарского народа.

Во многом подобную трактовку джадидизма восприняли и современные ученые. В последнее время в джадидизме выделяют два течения – реформаторское и просветительское¹⁹⁶. А апологеты всего «нового» в науке связывают джадидизм с «нациестроительством»¹⁹⁷. В результате джадидизм, как движение особенное для татарской культуры, ставился в один ряд с реформаторством, либерализмом, а реформаторские и просветительские и либеральные идеи ошибочно выдаются за джадидские. Таким образом, происходила и происходит подмена, смешение историко-философских понятий. Во многом такие подходы к оценке джадидизма являются следствием идеологизации науки, восходящей еще к сталинской эпохе.

Таким образом, джадидизм как движение за реформу мусульманского образования нельзя отождествлять с реформаторством, просветительством, либерализмом и социал-демократизмом. Он является лишь одним из элементов этих общественно-философских, идеологических движений. Поэтому джадидами, то есть сторонниками новометодного образования, были как реформаторы, либералы, так и просветители и некоторые социал-демократы.

Джадидизм по праву занимает достойное место в татарской идейно-культурной и философской мысли конца XIX – начала XX вв.



¹⁹⁵ Тунтари И. Игътикатта ахыргы вакытта пайда булган фикер-сүзләр темасына лекцияләр һәм фикер алышулар. – Казан, 1900. – Б.10, 24.

¹⁹⁶ Абдуллин Я.Г. Джадидизм среди татар: возникновение, развитие и историческое место. – Казань, 1998. – С.34–35.

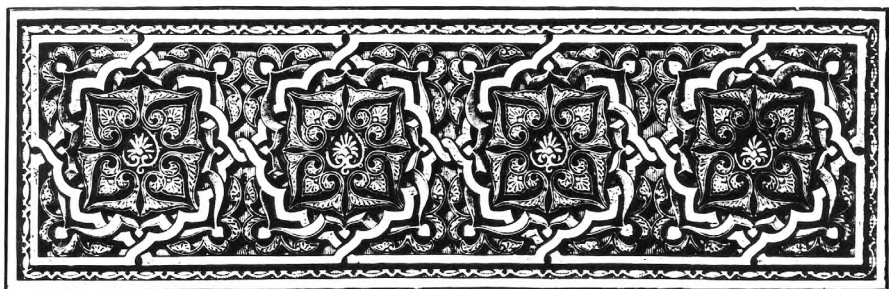
¹⁹⁷ Исхаков Д.М. Феномен татарского джадидизма: Введение к социокультурному осмыслению. – Казань, 1997. – С.12.



Раздел III

ИСЛАМ И ТАТАРСКОЕ НАЦИОНАЛЬНОЕ ДВИЖЕНИЕ В XX веке





Поскольку в предыдущем разделе специально не затрагивалась проблема татарского национального движения, автор раздела обращается к истории его возникновения и считает необходимым дать социально-философский анализ проблем национального движения и ислама в российском и мировом мусульманском контексте.

Национальное движение татарского народа берет свое начало с 1552 г. – со времени завоевания Казанского ханства и в течение столетий оно облекалось в разные формы и выражалось различными способами. Это и участие татар в народных восстаниях (восстание Батырши 1755 г., и движение муллы Мурата 1760–1769 гг., Пугачевское восстание 1773–1775 гг.), и возвращение насильственно крещенных татар из христианства обратно в мусульманство, и акции неповиновения (Вайсовское движение). Национальное движение проявилось и в XX в.: в проведении всероссийских мусульманских съездов (1905–1906 гг.), в деятельности мусульманской фракции депутатов-татар в Государственных думах России (1906–1917 гг.), в требованиях при советской власти придания Татарстану статуса союзной республики и т.д.

Подъем национального движения татар в 80–90-е гг. XX в. обусловлен ростом самосознания татарского народа, всего населения Республики Татарстан, стремлением жителей республики к социально-экономическим переменам, политическим реформам и к реализации суверенитета Татарстана, желанием внести свой вклад в преобразование России в подлинно демократическую федерацию на основе асимметричных отношений субъектов федерации. На этой волне появились такие известные общественные организации татарского национального движения, как Всетатарский общественный центр (был основан в 1988 году), общество им. Ш.Марджани (1988 г.), Союз татарской молодежи «Азатлык» («Свобода», 1989 г.), партия татарской национальной независимости «Иттифак» («Союз», 1990 г.), Молодежный центр исламской культуры «Иман» («Вера», 1990 г.), комитет «Суверенитет» (1990 г.), национальный парламент – Милли меджлис (1992 г.), Всетатарская ассоциация «Мәгариф» («Просвещение», 1992 г.), Всемирный конгресс татар (был созван по Указу Президента Республики Татарстан М.Ш.Шаймиева, 1992 г.) и менее влиятельные: «Саф ислам» («Чистый ислам», 1988 г.), «Исламская демократическая партия»

(1991 г.) и др. Программные документы этих общественных формирований и партий пронизаны идеей возрождения татарской нации, упрочения ее государственности и направлены на консолидацию татар вокруг национальной идеологии.

Национальная идеология создается интеллектуальной элитой угнетенного народа в противостоянии с великодержавной идеологией и в ее основе лежит оценка исторического пути, пройденного народом, его духовного опыта и культурного достояния. Формирование татарской национальной идеологии связано с процессом становления и консолидации татарской нации, с осознанием своей национальной самобытности и стремлением к адекватным политическим формам утверждения этой самобытности. Некоторые авторы выделяют три основных духовных фактора ее формирования: исламизм, тюркизм, национализм, которые «можно представить как исторические ступени кристаллизации национальной идеи от общемусульманских и общетюркских корней к политизированной форме собственно национального самосознания»¹.

Как указывает современный ученый-политолог А. Кара-Мурза, «националистическая идеология, достаточно динамичная в период борьбы за независимость ... неизбежно активизирует элементы религии»². Подобные процессы мы наблюдаем в последние годы в России, что выражается в возросшем интересе к религии в целом и в повышенном интересе к исламу в Татарстане в частности, где значительную часть населения составляют мусульмане-сунниты ханафитского толка и исламский фактор имеет тенденцию к политизации.

Джадидизм не смог разрешить противоречие между принципом татаризма и наднациональным принципом исламизма.

Национальная идея в силу недостаточного социально-экономического, политического и культурного развития татарского общества к началу XX века все еще оказывается под значительным воздействием религиозной идеи. Этому способствовала сама наднациональная мусульманская религия, нивелирующая различные народы и нации понятием *умма* (мусульманская общность).

Но к началу XX века *умма* в понимании татарской элиты, выступая как символ сплочения татарского народа, постепенно вытесняется понятием *миллят* (нация). В это время сознание татарской интеллигенции поднимается на качественно иной уровень, который предполагает необходимость создания национальной политической партии. Толчком для формирования национальных

¹ Амирханов Р. Татарская национальная идеология: история и современность // Панорама-форум. – 1996. – № 1(4). – С. 27; Абдуллин Я. Г. Миллят. Мэдэният. Исламият (Нация. Культура. Ислам) // Шәһри Казан. – 1998. – 28–29 апрель. – 1 май.

² Кара-Мурза А. А. Рациональное и иррациональное в политической идеологии в странах Тропической Африки // Философия и религия на зарубежном Востоке. XX век. – М., 1985. – С. 267.

партий и организаций в России послужила революция 1905–1907 годов. Одним из центров формирования таких партий стало Поволжье и Приуралье. Причиной создания этих партий выступают не религиозные, а главным образом экономические и политические интересы. С началом Первой русской революции формируется ряд политических организаций радикально-демократического направления: организация татарских социал-демократов – уралчылар (лидер Хусайн Ямашев), группа татарских эсеров – тангисты (танчылар; лидеры Гаяз Исхаки, Фуад Туктаров, Шакир Мухамедьяров), массовое революционно-демократическое движение татарской молодежи «ал-Ислах» («Эл-ислах») (лидер Фатих Амирхан) и др. Самой крупной политической организацией стала «Иттифак ал-муслимин» («Союз мусульман»), оформившаяся как партия в результате трех всероссийских мусульманских съездов, прошедших в течение 1905–1906 годов. Хотя термины мусульманский съезд, партия фигурировали во всех документах, фактически они несли национальную нагрузку, выступая объединяющим лозунгом для всех тюрок России в деле возрождения отдельных народов. Поскольку турки составляли меньшинство населения России в сравнении со славянами, постольку только объединившись, они могли заявить о себе.

I Всероссийский мусульманский съезд состоялся 15 августа 1905 года на борту парохода «Густав Струве» в Нижнем Новгороде. В его работе приняли участие около 150 делегатов и съезд провозгласил создание партии «Иттифак ал-муслимин», имеющего целью объединение всех мусульман России независимо от классовых и национальных различий.

Этот факт подтверждает сам состав организаторов и членов «Иттифака». Так, в числе ведущих представителей Всероссийского мусульманского союза были Рашит Ибрагимов – «вечевой колокол» татарского предпринимательского мира; Исмаил Гаспринский (Гаспралы) – крымский дворянин, редактор газеты «Тарджеман»; Юсуф Акчуря – член семьи крупных фабрикантов; Саидгирей Алкин – помещик-мурза; Мухаммадзакир Рамиев – владелец золотых приисков на Урале; З.Шафигуллин – сибирский миллионер; Габдулла Апанаев – крупный землевладелец и др. «Среди тех, кто считает себя членами «Иттифак», – писал Фатих Амирхан – есть люди разные, такие, как Магдиев – человек, тяготеющий к трудовикам; Топчибашев и Жантурин – истинные кадеты; Садри Максуди и Гаспринский – люди, близкие по своим взглядам к октябристам... Следовательно, это есть скорее всего пестрый союз, чем одна партия»³. Но основу партии составили первые татарские либералы⁴.

³ Эмирхан Ф. Сайланма эсэрләр: 2 томда. (Избранные сочинения: в 2 томах). – Казан, 1957–1958. – Т.2. – Б.167.

⁴ Фахрутдинов Р.Р. Татарский либерализм в конце XIX – начале XX века (очерки политической истории). – Казань, 1998. – С.127.

С созданием партии «Иттифак» татарское национальное движение поднимается на новый идейно-теоретический уровень. Несмотря на то, что партия «Иттифак» – мусульманская по названию, значительную ее часть составляли татары, преследовавшие политические цели, в которых религии уделялась далеко не ведущая роль.

Второй съезд «Иттифака» проходил в январе 1905 года в Петербурге, а третий – с 16 по 20 августа 1906 года на Нижегородской ярмарке. На последнем третьем съезде татарская буржуазия завершает формирование своей политической партии и провозглашает создание партии «Всероссийский мусульманский союз» («Бөтенроссия мөселманнары иттифагы»). Съезд окончательно принимает и утверждает программу партии, в которой ставит задачу «объединить в одной общей практической деятельности всех граждан-мусульман России». «Все религии, – провозглашается в ней, – должны пользоваться одинаковыми правами перед законом, перед правительственной властью». Правительству предъявляются требования о предоставлении российским мусульманам права «образования религиозных, коллегиальных и единоличных учреждений; право свободного выбора всех должностных лиц магометанского духовенства на сроки, определяемые самими обществами; право общественного контроля над действиями религиозных учреждений и лиц духовенства; право полного распоряжения всеми вакуфными и другими имуществами»⁵.

Поскольку партия была либерально-демократического толка, программа «Иттифака» ратовала за постепенное реформирование страны в духе буржуазных реформ, за свободу слова, печати. Программа, принятая на последнем съезде, стала также официальной программой мусульманской фракции в Государственной думе. Следует иметь в виду, что программу «Иттифака» поддерживали либералы Крыма, Азербайджана, Средней Азии и других регионов России.

Однако в 1905–1906 годах татарской элите не удалось довести дело до создания самостоятельной политической организации, выражающей собственно политические и национальные интересы, и их основные устремления не выходили за рамки культурно-национальной автономии для мусульман, что соответствовало национально-демократическому этапу татарского национального движения. Так, например, наряду с требованиями прав по осуществлению законодательной власти, распоряжению доходами и расходами, по свободному самоопределению как в области религиозной жизни, так и в области просвещения, в программе «Иттифака» имеются и следующие пункты: «Собственность каждого неприкосновенна ... Наиболее соответствующей формой государственного строя России является конституционная парламентская монархия, в которой высшая государственная власть принадлежит монарху ...»⁶.

⁵ Русия мөселманнары иттифагының программасы (Программа Российской мусульманской партии). – СПб., 1906. – Б. 2–3, 14–17.

⁶ Там же. – Б. 5, 8–9. (7, 17 пунктлар).

Но уже в 1908 году структуры «Иттифака» практически прекращают существование. Во многом это связано с политикой П.А.Столыпина, направленной против национальных меньшинств и усилением в стране черносотенного движения. Наступает кризис идеологии татарского либерализма, и партия в 1914 году окончательно прекращает свое существование.

Деятельность «Иттифака» и мусульманской фракции в Думе составили основу идеологии татарского национального движения в начале XX века и сыграли большую роль в модернизации национального самосознания татарского народа того времени. Но вплоть до Февральской революции 1917 года татарская национальная идеология не достигла стадии зрелости, сравнимой с национальными идеологиями развитых стран. Более того, после революции 1905–1907 гг. противостояние официальных царских властей и деятелей национального движения закончилось поражением последних. Власти усилили контроль за национальной школой и за участием мусульман в политической жизни.

В 1910 году татарские националы проводят кампанию за создание государственной школы на тюркском языке, в 1911 году совещание по вопросам образования, в 1912–1913 гг. предпринимают попытку создания национально-социалистической партии, в 1914–1915 гг. выдвигаются требования религиозной автономии и делается попытка избрать муфтия, независимого от официальных царских властей. Но царское правительство отказывается признавать религиозную автономию и национальные школы татар, проводит политику репрессий против национального движения. В 1910 году власти созывают противомусульманское совещание и поддерживают создание традиционалистской мусульманской организации «Сират аль-мустахим» («Истинный путь»). Муфтием назначают своего ставленника Мухаммад-Сафу Баязитова, несмотря на протесты большей части татарского общества.

Фатальную роль в истории национального движения татарского народа в начале XX века сыграли идеологии панисламизма и пантюркизма, которые получили распространение на мусульманских съездах. Поскольку в годы Первой мировой войны панисламизм и пантюркизм вылились в протурецкую политику, борьба властей против них обернулась ударами против всей национальной идеологии татарского народа. В результате к 1917 году татарское общество не имело ни автономии, ни партий, ни профсоюзов, ни влиятельной парламентской фракции, ни общенационального печатного органа, т.е. не было тех форм, в которых бы этнонациональное самосознание адекватно выражалось и развивалось.

После Февральской революции с 1 по 11 мая 1917 года в Москве состоялся I Всероссийский мусульманский съезд, признавший, «что формой государственного устройства России, наиболее обеспечивающей интересы мусульманских народностей, является демократическая республика на национально-территориально-федеративных

началах; причем национальности, не имеющие определенной территории, пользуются национально-культурной автономией»⁷.

На объединенном заседании II Всероссийского мусульманского съезда, съездов военных деятелей и духовенства, проходившего в Казани 22 июля 1917 года, был принят проект другого документа под названием «Основы национально-культурной автономии мусульман внутренней России», где развивались идеи татарского национального движения: появилось официальное название этнической общности *тюрко-татары* и на территории, где провозглашалась культурно-национальная автономия, язык тюрки был объявлен государственным языком наряду с русским⁸. Созванное 20 ноября 1917 года в Уфе Национальное Собрание мусульман тюрко-татар Внутренней России и Сибири (Милли мәжлес) в целях разработки механизмов создания территориальной автономии – Урало-Волжский Штат (Идел-Урал Штаты) сформировало отдельную комиссию.

Вместе с тем в 1917–1918 гг. не удается создать ни одной общенациональной партии. Основу общественно-политического движения татарской нации составили допартийные формы общественного движения. В дофевральский период это были благотворительные общества, а после февраля 1917 года – мусульманские комитеты и бюро, то есть органы, занятые непосредственными нуждами населения: образованием, благотворительностью, религией.

После Октябрьской революции 1917 года на формирование национального сознания татарского народа стали воздействовать новые факторы. Индустриализация страны и коллективизация сельского хозяйства, при всех сопровождавших их катаклизмах, качественно изменили социальную структуру татарского народа и его сознание. Особенно значимым стало формирование татарской интеллигенции нового типа. Вырос общий уровень образованности татар. Если в 1914/15 учебном году в Казанском крае функционировало 1835 школ с 117,2 тыс. учащихся, то в 1940/41 учебном году в 3527 школах обучалось 541,8 тыс. учащихся; в 1940 году в 14 вузах и 53 техникумах республики училось 25 тысяч человек, из них 7,9 тысячи татар⁹. Уже в 20-е годы Татарская республика заняла особое место среди национальных республик СССР. В томе, посвященном СССР, энциклопедического словаря Гранат читаем: «Из тюркских республик (Татарская республика.– Ф.С.) наиболее передовая и культурная. Этим объясняется ее значительное влияние на остальные национальные республики СССР»¹⁰.

⁷ Программные документы мусульманских политических партий 1917–1920 гг.– Оксфорд, 1985.– С.11–12.

⁸ Давлетшин Т. Советский Татарстан: теория и практика национальной политики.– Лондон, 1974.– С.338–339.

⁹ Историческая энциклопедия.– М., 1974.– Т.14.– С.142.

¹⁰ Энциклопедический словарь Гранат.– Т.41.– Ч.3.– Приложение 1.– М.– С.9.

Но, к сожалению, и в первые годы после Октябрьской революции, и особенно в 30 – начале 50-х и в годы так называемого «культы личности» процесс развития этнонационального сознания татарского народа, как и всех народов СССР, оказался деформированным.

Репрессии против национальных кадров и уничтожение структуры региональных органов Центрального Духовного Управления мусульман Внутренней России и Сибири на местах фатально сказались на развитии этнонационального самосознания татарского народа. Сохраняется лишь национальная советская светская школа. Между 1923 и концом 1920-х гг. школьная сеть в сельских районах сокращается в несколько раз, а в последующий период школа попадает под общегосударственный контроль.

В опубликованной в 1922 году работе «Методы антирелигиозной пропаганды среди мусульман» видный деятель Наркомнаца М.Султан-Галиев призывал большевиков к осторожности в подходе к исламу, он считал неразумными прямые нападки на мусульманство (о деятельности М.Султан-Галиева см. подробнее во II главе).

Согласно взглядам Султан-Галиева, ислам представлял собой религию угнетенного народа, испытавшего экономический и политический гнет российского империализма. Он отрицал отмирание национальных различий в ближайшей перспективе и отвергал признание реакционным классом мусульманского духовенства. Его идеи и деятельность не нашли поддержки у Сталина, началось уничтожение сторонников Султан-Галиева, что явилось устранением важной национальной светской структуры периода автономного развития Татарстана и ликвидацией самостоятельной роли татарской интеллигенции.

Разгром султангалиевского «национал-уклонизма» усилил поспешную атеистическую работу в Татарии, Башкирии и других мусульманских республиках. В 30-е гг. на татарском языке издаются газета «Сугышчан алласыз» («Воинствующий безбожник») и журнал «Фән һәм дин» («Наука и религия»). Подготовкой атеистов, начиная с 1922 года, занимается специальный Татарский Коммунистический университет.

Период борьбы с «султангалиевщиной» совпал с коллективизацией и раскулачиванием – мулл раскулачивали в первую очередь, лишая всех гражданских прав. Школы при мечетях были закрыты, закрывались и сами мечети. Так, если на территории Казанской губернии в 1917 году было 1152 мечети, в которых работало 2648 мулл¹¹, то к 1931 году из расположенных на территории Татарии в 1917 году 2223 мечетей уцелело лишь 980¹², а количе-

¹¹ См.: Сайфутдинов Ш., Светлов П. Из истории атеизма в Татарии//Коммунист Татарии.– 1967.– №1.– С.59.

¹² Малащенко А. Исламское возрождение в современной России.– М., 1998.– С.52.

ство официально зарегистрированных священнослужителей сократилось с 3683 в 1917 году до 625 в начале 30-х гг.¹³ По данным, приводимым Р.Гайнутдиновым, в ходе репрессий были уничтожены 30 тыс. служителей ислама¹⁴.

С конца XVIII века до начала 1920-х гг. татарский народ предпринимает многочисленные попытки создания этнической структуры самоуправления. Идеи религиозной автономии, экстерриториальной автономии, совмещения принципов территориальной и экстерриториальной автономии, национальной государственности свидетельствуют о эволюционном развитии нации. Но имперский характер российской государственности, постоянная борьба с татарским национальным движением не дали возможность создать общенациональные структуры. Имея политические программы, квалифицированные кадры и высокую степень самосознания и сплоченности, татарский этнос оказался не в состоянии завершить создание стабильных национальных структур ни на одном этапе своего развития, консолидироваться подобно классическим нациям. После репрессий 1920–1930-х гг., практически полностью уничтоживших старую национальную элиту, ее общенациональные структуры остались лишь в воспоминаниях.

В результате широкомасштабной атеизации татарского населения (исчезновения исламской классической культуры, уничтожения духовной элиты и системы религиозного образования) в 30-е гг. и в первой половине 40-х гг. религиозная жизнь мусульман-татар Российской Федерации оказалась в очень трудном положении.

В период массовых репрессий 30-х гг. мусульманам, наряду с общими для всех конфессий обвинениями, предъявлялись огульные обвинения в пантюркизме и панисламизме. «Врагами народа» были объявлены активные противники перехода с арабской письменности на латиницу (в 1928 г.), а потом кириллицу (в 1939 г.) На 1 апреля 1939 года из 1598 мечетей и 560 церквей, действовавших на территории Татарии до революции, 817 были использованы под культурные учреждения, 159 – для хозяйственных нужд¹⁵.

Вторая мировая война способствовала усилению религиозности мусульман и либерализации религиозной политики со стороны советской власти. Однако в начале 50-х гг. волна атеистической пропаганды нарастает, особенно после принятия ЦК КПСС постановления «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения» (7 июня 1954 г.)¹⁶.

¹³ Касымов Г. Очерки по религиозному и антирелигиозному движению среди татар до и после революции.– М., 1932.– С.37.

¹⁴ Малашенко А. Указ.соч.– С.52–53.

¹⁵ Религия и общество. Справочник.– Казань, 1998.– С.69.

¹⁶ КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК.– Т.6.– М., 1971.– С.502–507.

В 60–70-е гг. основными направлениями антирелигиозной работы стали закрытие мечетей, препятствие проповедческой деятельности мусульманских служителей культа, борьба против религиозных обрядов и традиций в повседневном быту, стремление отделить национальную традицию от религиозной. О результатах таких мероприятий говорят социологические данные, подтверждающие индифферентное отношение основной части татарского населения к исламу. Так, 47% – в 1967 г., 59% – в 1980 г. опрошенных сельских татар считали себя равнодушными к религии, лишь 15,7% в 1980 г. признали себя верующими¹⁷.

В первой половине 80-х гг. религиозная активность мусульман России несколько возросла в связи с назначением в 1980 году Талгата Таджутдина муфтием Духовного Управления мусульман европейской части СССР и Сибири (ДУМЕС). Благодаря его деятельности молодые имамы Поволжья проявили большую активность в возрождении ислама в 90-е годы. С конца 80-х годов, как и во всей России, возрождение ислама в татарском обществе становится очевидным явлением. Лишь в одном Татарстане количество зарегистрированных мечетей увеличилось с 19 в 1989 году до 695 в 1997 году¹⁸. По показателям социологических исследований в 1994 году в Республике Татарстан верующими себя назвали 86% сельских жителей и 66,6% горожан, а их было в 1989 году соответственно 43,4% и 34,1%¹⁹. Эти цифры несомненно завышены, поскольку назвать себя верующим не всегда означает быть им. Но тем не менее они говорят о тенденции в сторону роста религиозности населения. Показателем исламского возрождения является также становление и развитие системы религиозного образования. Медресе Мухаммадия (Казань), медресе им. 1100-летия принятия ислама при Закабанной мечети (Казань), Религиозно-философский институт (Набережные Челны), Исламский университет (Казань) и другие мусульманские учебные заведения республики начали подготовку кадров – священнослужителей, теологов и стали приобщать рядовых мусульман к религиозным знаниям.

В Татарстане до 14 февраля 1998 года функционировало два Духовных управления: одно – как филиал Центрального Духовного Управления мусульман России и европейских стран СНГ (г.Уфа), второе – самостоятельное Духовное управление мусульман Республики Татарстан. 14 февраля 1998 года на курултае мусульман Республики Татарстан произошло их объединение и было создано Духовное управление мусульман Республики Татарстан, муфтием был избран Гусман-хазрат Исхаков.

¹⁷ Мусина Р.Н. Ислам и мусульмане в современном Татарстане//Ислам в татарском мире: история и современность.– Казань, 1997.– С.212.

¹⁸ Религия и общество.– С.133.

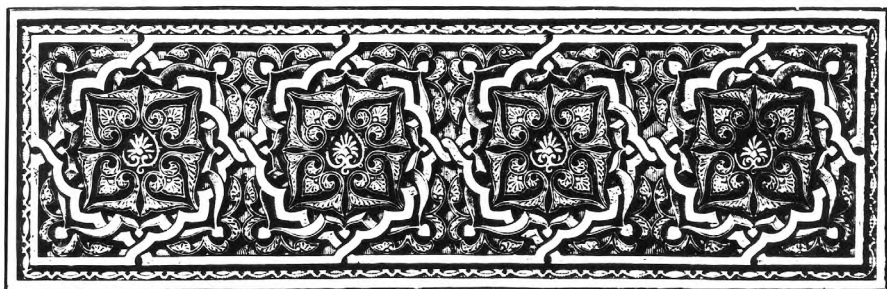
¹⁹ Мусина Р.Н. Указ.соч.– С.212.

* * *

Зарождение национального движения и этнонационального сознания татарского народа непосредственно связано с исламом и приходится на X век, когда тюркские племена – болгары, являющиеся предками татар, были в вассальной зависимости от хазар. Принятие ислама болгарями (опора на мусульманский мир) было одной из причин «ухода» болгар из-под власти Хазарского каганата и проявлением волжско-булгарского «регионального национализма». На становление этнонационального самосознания татарского народа, наряду с исламом, тюркизмом²⁰, национализмом (татаризмом), влияли и другие факторы: географический, международно-политический, экономический, социокультурный. Исламизм, тюркизм и национализм (татаризм) не исчерпывают всех исторических ступеней кристаллизации национального сознания татарского народа; с процессом становления собственно национального компонента общественного сознания татарского народа стыковался процесс становления всеобщего сознания татар, связанного, в первую очередь, с влиянием русской и западноевропейской, а затем советской культуры. На протяжении истории в национальном сознании татарского народа соотношение различных его компонентов менялось: радикально уменьшилась роль ислама за счет увеличения светского начала; элементом национального сознания стало социально-политическое и религиозное свободомыслие, религиозное реформаторство, религиозный индифферентизм, а в советское время – атеизм; в противостоянии с суперэтническим принципом тюркизма сформировался патриотический принцип татаризм, т.е. национальное сознание на собственно этнической, а не на религиозной основе. Наднациональный принцип исламизма на рубеже XIX–XX вв. вступает в противоречие с патриотическим этническим фактором – татаризмом.

В советский период ислам хотя официально был отделен от государства, как и другие религии, тем не менее государственным органами тотально контролировался. И поэтому он мог функционировать лишь в очень ограниченных рамках. Политика атеизации нанесла существенный ущерб общественному сознанию татарского народа. О национальном движении в полном смысле в советское время не могло быть и речи. О каких-то его элементах можно говорить лишь постольку, поскольку в 1936, 1951, 1954, 1964 и 1977 гг. официальными лицами республики и группами творческой интеллигенции ставился вопрос о повышении статуса Татарской автономии, в чем проявились национальные чаяния татарского народа.

²⁰ Тюркизм – тюркская общность на основе единого тюркского языка в рамках сложившихся образований.



Глава I. Татарское национальное движение в мировом мусульманском контексте

Чтобы адекватно оценить характер национального движения татар в современный период, начало которому положила перестройка, следует рассмотреть и проанализировать общие тенденции развития национальных движений в афро-азиатских странах, где ислам исповедует основная масса населения. Идейное, а затем и социальное и политическое пробуждение этого региона началось во второй половине XIX века, т.е. как раз в тот период, когда аналогичные процессы получили свое развитие и на территории современного Татарстана.

Однако в результате Октябрьской революции 1917 года и победы власти Советов в Гражданской войне, укрепления имперских и атеистических позиций в идеологии и практике советской власти и прежде всего ее репрессивного аппарата, национальные и религиозные движения в советском Татарстане были свернуты на долгие десятилетия.

На Востоке же, в мусульманских странах, национальные движения, в том числе и с религиозным компонентом, в сложных условиях антиимпериалистической и антиколониальной борьбы, которая нередко опиралась на помощь и поддержку СССР – в том числе и военную, – продолжали развиваться. Идейные концепции национально-освободительных движений на Востоке зависели как от внутренних факторов, в числе которых важнейшее место занимают национально-религиозные традиции, так и от опыта теоретиков и практиков национальных движений других стран, определенное место среди которых занимала общественно-политическая деятельность татарских мыслителей.

История свидетельствует, что Ахмед Бен Белла – руководитель алжирского национального движения (впоследствии президент независимого Алжира), когда находился во французской тюрьме, ознакомился с идеями исламского социализма непосредственно через труды татарского теоретика исламского социализма Султан-Галиева (1892–1940), которые оказали на него значительное влияние²¹ или же через

²¹ Bennigsen A., Lemerrier-Quellejey Ch. Sultan Galiev, le pere la revolution tiers-mondiste.– P., 1986.– 277 p.

книгу А.Беннигсена и Ш.Лемерсье-Келькеже «Национальные движения у мусульман России: султангалиевизм в Татарстане»²².

Опыт становления и развития наиболее общих тенденций национальных движений мусульманских, прежде всего арабских, стран, входивших в XX в. в состав различных колониальных империй – Османской, Британской, Французской (Французская Республика проводила вполне имперскую колониальную политику) – проливает свет как на общие черты национальных движений в странах с мусульманским населением и на степень того влияния, которое оказывала на эти движения мусульманская религия, так и позволит распознать то общее, что есть у татарского национального движения и движения в афро-азиатских странах, и выявить характерные отличия татарского национального движения.

Конечно, преследуемый властями и идеологической пропагандой правящей партии, низведенный до уровня бытовой традиции и обычая ислам при советской власти в Татарстане не мог и не оказывал того мощного влияния, которое имело место в странах арабского и в целом мусульманского Востока, где атеизм и коммунизм с трудом находили сторонников, а светские лидеры и противники политизации ислама открыто демонстрировали свою личную религиозность. В этих странах в XX в. ислам как религия не подвергался гонениям, более того, сфера его официального применения к концу века заметно расширилась, вплоть до создания в некоторых странах исламских государств.

Рассмотрение опыта национальных движений в арабских и мусульманских странах, прежде всего его идейно-теоретического аспекта, поможет типологически описать как существующие ныне основные направления и идейные течения в национальном движении татар, понять перспективы и тенденции развития отдельных его направлений и течений, так и татарского национального движения в целом, в обозримой перспективе с учетом общемировых тенденций.

Следует иметь в виду, что поскольку арабские страны в конце XIX–XX вв. боролись за освобождение от колониального ига, постольку возникла ситуация, когда идеи арабизма не только противоречили и противоречат идеям исламизма, но и переплетаются и взаимодополняют друг друга. Деление на разделы, предложенное автором, по которому арабизм²³ и исламизм представляют собой отдельные разделы исследования, основывается на том, что исследователь исходит из общих положений о том, что национализм – это секуляристская по своей сути идеология, предполагающая суверенитет нации. Напротив, исламизм как наднациональная религиозная идеология противопоставляет нацию религиозной общине.

²² См.: Bennigsen A., Quelquejay Ch. Les mouvements nationaux chez les musulmans de Russie; Ye «sultangalievisme» au Tatarstan. P., La Haye: Mouton, 1960.–285 p.

²³ Арабизм – региональный национализм, национальная консолидация в рамках сложившихся государственных образований.

§ I. Развитие идеологии национализма и национальных движений на мусульманском Востоке

До второй половины XIX в. национализм не был распространен среди мусульманских народов стран Востока. И не только потому, что национализм является детищем западной цивилизации, а в большей степени потому, что большинство стран мусульманского Востока в XIX в. были колониями или находились под западным протекторатом и еще не сложились социально-экономические условия для формирования современных наций и для осознания национальной элитой необходимости преобразований в духе Нового времени. Мировоззрение основной массы народа было религиозным. Вследствие этого не была подготовлена почва для распространения национализма как идейной и политической формы протеста против национального угнетения. Поэтому до конца XIX в. национальные движения угнетенных мусульманских народов против западного колониализма и экспансии формировались в основном под воздействием ислама.

Ислам продолжал быть основой идейной жизни восточного общества, выступая в отдельные периоды как идеология национально-освободительных движений. Религиозная форма сознания была единственно доступной для масс народа, противопоставляемой всему незнакомому, новому, идущему с Запада. Новые западноевропейские веяния объявлялись еретическими, разрушающими традиционные устои жизни мусульманского общества. В то же время ислам в глазах простого народа был символом патриотизма, гордости, ставшим преградой на пути других религий и позволившим сохранить этническую идентичность мусульманских народов.

Как известно, в Европе и Америке весь XIX в. проходил под знаком мощных национальных движений и образования новых национальных буржуазных государств. Особых успехов достигли формирующиеся молодые европейские нации, прежде всего немецкая и итальянская.

Как верно отмечает современный ученый Р. Мухаметдинов, «в тот период был распространен «принцип национальности» (или по-другому «право нации»), согласно которому каждая нация имела право создать свое государство. Этот принцип провозглашал: «Одна нация – государство». Под термином же «национализм» в тот период подразумевалось стремление народов создать свои национальные государства, то есть национализм рассматривался как вполне нормальное явление»²⁴.

Пример национального освобождения и создания национальных государств, быстро набиравших силу на пути буржуазного разви-

²⁴ Мухаметдинов Р.Ф. Зарождение и эволюция тюркизма. – Казань, 1996. – С.18.

тия, а также начавшееся укрепление буржуазных отношений в самих странах Востока, проникновение туда идей европейского просвещения, затем идей Великой французской революции, последующих европейских революций и национальных движений, не могли не привести к возникновению националистических идей в среде мусульманской интеллигенции.

Следует отметить, что пробуждению сознания важности и значимости своей национальной самобытности и заложенных в ней значительных социально-политических возможностей среди национальной управленческой и культурной элиты восточного общества во многом способствовали труды европейских писателей и ученых-востоковедов. Интерес ко всему восточному – арабскому, турецкому, китайскому – был в значительной мере связан с разворачивающейся мощной колониальной экспансией крупнейших европейских держав.

В то же время представители наиболее просвещенной и демократичной западной интеллигенции испытывали искреннюю симпатию к славному прошлому и богатой материальной и духовной культуре народов Востока²⁵. В частности, во Франции получила распространение туркофилия – любовь ко всему турецкому, суть которой состояла в увлечении европейской элиты историей Турции, ее ремесленного и декоративного искусства, книгами европейских поэтов и философов, описывавших быт и нравы Турции. Некоторые богатые интеллектуалы собирали предметы турецкого быта, украшая ими свои особняки. Большой популярностью пользовались книги французских поэтов и писателей Пьера Лоти, Пьера Лафита, Ламартена, повествующих о жизни Востока, и в частности Турции²⁶.

Одновременно быстрыми темпами развивалось европейское востоковедение, в том числе такие его отрасли, как тюркология, арабистика, иранистика. В XIX веке тюркология как одно из направлений европейского востоковедения начинает развиваться в России, Франции, Голландии, Великобритании и Дании.

Впервые познакомившись с тюркской культурой через изучение Китая, Монголии и Дальнего Востока, европейские ученые-ориенталисты стремятся попасть в страны, где говорят на тюркском языке. Российские востоковеды, такие, как академики Радлов, Бартольд, показали, что тюркские народы обладают древней цивилизацией, культурой и историей, что, несомненно, заставляло самих тюркских ученых обращаться к своему историческому наследию, тем самым поднимая самосознание тюркских народов на новый качественно иной уровень.

²⁵ Монтгомери У. Влияние ислама на средневековую Европу. – М., 1976. – С.128.

²⁶ Мухамметдинов Р.Ф. Указ.соч. – С.34.

Что касается Турции, то, как отмечают исследователи, на формирование тюркизма в Турции большое влияние оказали два труда, посвященных тюркологии. Это – «История гуннов...», изданная в Париже в 1758 г. французским синологом Жозефом де Гиньи, и «Грамматика турецкого языка», изданная в Лондоне в 1832 г. английским ученым Артуром Ламли Девидсом.

Последняя книга была не только первой грамматикой турецкого языка, но и давала сведения по истории, этнографии, культуре многих тюркских народов. Причем она была написана беспристрастно, показывая достижения тюрков во многих областях материальной и духовной культуры. Эта книга оказала большое влияние на зарождающуюся турецкую элиту того времени.

Арабы на протяжении 400 лет находились под общественно-политическим и экономическим гнетом Османской империи. Будучи вассалами турок, арабы не забывали о своей героической истории, что выражалось в различных восстаниях, которые в основном носили социальный характер. Правда, есть предположение, что уже известный египетский государственный деятель Мухаммад-паша вынашивал идею об арабском единстве²⁷.

К концу XIX в. мусульмане Ближнего и Среднего Востока вступают на буржуазный путь развития. Элита приобщается к достижениям западной цивилизации, пропагандируя их на страницах печати, среди масс народа. Возникает новая идеология, которая фактически выступает как антитеза исламскому традиционализму, изменяя сознание арабов в духе Нового времени, формируя их национальное самосознание.

Западное влияние на мусульманскую духовную культуру имело двойной эффект. С одной стороны, Запад поработил и эксплуатировал мусульманский Восток и его земли. С другой стороны, западная культура объективно способствовала развитию арабо-мусульманской культуры Нового времени: проникновению светского образования, идей парламентаризма, конституционализма, свободы. Происходит постепенная секуляризация мусульманского общества, в котором, наряду с религиозным мировоззрением, возникает светское, оказывавшее все большее влияние на общественно-политическую жизнь мусульманского общества Востока.

Идеи французских просветителей и республиканцев, европейские националистические и революционные идеи при их восприятии арабской интеллектуальной элитой претерпели значительную и вполне закономерную трансформацию, которая была обусловлена тем, что общественно-политическая мысль арабов продолжала испытывать влияние традиционных исламских ценностей. Например, мусульманские теологи постоянно проповедовали един-

²⁷ Левин З.И. Ислам и национализм в странах зарубежного Востока.– М., 1988.– С.185–186.

ство религии и политики. Об этом свидетельствует институт халифа, который, согласно сунне пророка, являясь наместником Бога на земле, объединил в одном лице светскую и религиозную власть. В таких условиях пробиться всему новому, в особенности в политике, было тяжело.

Тем не менее арабо-мусульманские религиозные реформаторы конца XIX–XX вв. – ал-Афгани, Абдо, ал-Кавакиби – смогли отвергнуть теократию как форму существования исламского государства. Они обосновывали свои «нововведения» иджихадом – самостоятельным суждением законоведа по общественно-правовой жизни мусульман. Таким образом, все новое, заимствованное на Западе, осмысливалось арабскими реформаторами и просветителями через ислам в привычных для них образах и понятиях. При этом интеллектуалы национального освобождения, прежде всего мусульманские реформаторы (Джамаладдин ал-Афгани, Мухаммад Абдо), выступали за конституционализм и парламентаризм, за светскую и религиозную власть, демократические свободы, свободу печати и слова, идеализируя структуры западного буржуазного общества. Они пытались совместить европейские государственно-правовые формы власти с мусульманскими институтами и ценностями.

С течением времени к началу XX в. под воздействием контактов с европейцами, европейской культурой и духовными ценностями сложилась элита мусульманского общества, взгляды которой качественно отличались от взглядов мыслителей второй половины XIX в. Они оказались под сильным влиянием европейского национализма эпохи Нового времени. Эта прослойка общества, постигнув взгляды французских просветителей, стремилась привить их на арабо-мусульманскую почву. «Их национализм был результатом осмысления национальной ситуации и национальных интересов, чувств, надежд через призыву европейских идей и теорий»²⁸.

Вполне естественно, что лидеры и идеологи национальных движений хотели догнать Европу, ушедшую далеко вперед, в сравнении с «отсталым» Востоком. Пример западноевропейских государств, научно-технические и социально-политические достижения которых восточные просветители и реформаторы видели воочию, побуждал их выступать не только с идеями парламентаризма, демократических свобод, но и с концепциями буржуазного национализма, которые предполагали создание национального государства. Поэтому одним из основных лозунгов был лозунг освобождения от европейского колониализма.

Строительство национального государства предполагало равенство всех граждан перед законом, несмотря на их вероисповедание, т.е. создание светского государства по типу западноевропей-

²⁸ Левин З.И. Ислам и национализм в странах зарубежного Востока. – С.14.

ских моделей. Тем не менее, согласно взглядам мусульманских реформаторов и просветителей, должно быть не отрицание религии, а мирное сосуществование религии и светского государства. У концепции западноевропейских просветителей восточные мыслители заимствовали идею неограниченной возможности разума, которая, по их мнению, помогла прогрессу в Европе. Поэтому европейские политические теории служили им образцом для подражания. Естественно, национализм как идеология подрывал религию, отводя ей место в обществе наряду с языком, экономикой и культурой.

Как отмечалось выше, уже во второй половине XIX в. в наиболее развитых арабских странах – Египте (оккупирован Англией в 1882 г.), Сирии (часть Османской империи) и Тунисе (оккупирован Францией в 1882 г.) получили распространение просветительство и реформаторские движения, основой которых была западноевропейская мысль, наложившаяся на мусульманскую специфику. В последней четверти XIX в. разработка идеологических основ национально-освободительного движения становится одним из главных направлений общественной мысли в Сирии и Египте.

Религиозный реформатор, сириец Абдаррахман ал-Кавакиби (1847–1902) сформулировал положение об объединении арабских стран на светской основе. Другой сирийский публицист и пропагандист идей арабского национализма Абд ал-Хамид аз-Захрави (1871–1916) писал: «Государственная религия ислам не должна стать причиной разобщенности между религиозными меньшинствами, мешать развитию чувства любви к нации и родине, стремлению работать на них»²⁹.

Видный идеолог арабского национализма, классик арабской (ливанской) литературы, выходец из христианской маронитской семьи амин ар-Рейхани (1876–1940) еще в 1918 г. мечтал о создании Федерации арабских штатов по типу Швейцарии (в составе Сирии, Ливана, Палестины), на первом этапе под опекой европейских держав³⁰. По его мнению, арабский патриотизм держится на трех основах – языке, национальном чувстве, общем интересе³¹. Он хотел объединения арабских территорий в единое государственное образование, в котором духовная власть была бы отделена от светской. Причем это образование должно было быть в виде халифата, в котором духовная власть принадлежит халифу из рода пророка Мухаммада – курейшиту. Речь шла об объединении Ливана, Сирии, Палестины, Ирака, Неджда, Хиджаза, Йемена.

Считая арабское единство исторически обусловленным, ар-Рей-

²⁹ Джаддан Фахми. Усус ат-такаддум инда муфаккири ал-ислам фи-л-алам ал-араби ал-хадис.– Бейрут, 1979.– С.317.

³⁰ Амин ар-Рейхани. Расаил.– Бейрут, 1959.– С.176.

³¹ Его же. Ал-каумият.– Т.1.– Бейрут, 1957.– С.213.

хани мечтал о политической независимости арабов, т.е. освобождения из-под империалистического господства, что в будущем позволит арабам достичь высот европейской цивилизации, повысить культурный уровень населения. Пытаясь добиться реального сближения между арабскими лидерами, от которых непосредственно зависело воплощение в жизнь проповедуемых им идей, ар-Рейхани предпринял свою знаменитую поездку по арабским странам, пропагандируя идею создания арабской федерации³². В то же время египтяне – Мустафа Камил (1874–1908) и Лютфи ас-Сайид (1872–1953) пропагандировали идею египетского национализма. В Тунисе и Алжире перед Первой мировой войной наблюдаются те же процессы.

И все же на начальном этапе своего развития, в период до Первой мировой войны, националистические и национально-освободительные концепции у турок, арабов и представителей других мусульманских народов в основном ориентировались на создание великой мусульманской державы, центром которой была бы Османская империя во главе с султаном-халифом. Элементы совмещения идей национализма и исламизма прослеживались уже в конце XIX века в учении Джамаладдин ал-Афгани (1849–1896). Будучи одновременно видным идеологом антиколониального движения, ал-Афгани отстаивал тезис об объединении мусульман под эгидой турецкого султана-халифа. Он мечтает о возрождении былой славы и могущества мусульман. В то же время выступает в поддержку египетских националистов. Руководствуясь Кораном, предлагает дать отпор колонизаторам. Для пропаганды своих взглядов с 1884 г. в Париже вместе со своим учеником Мухаммад Абдо издает журнал «Ал-урва ал-вуска» («Наикрепчайшая связь»)³³.

Известно, что идеи мусульманской и османской общности, получившие благодаря мусульманским реформаторам конца XIX – начала XX вв. ал-Афгани, Абдо, ал-Кавакиби и др. широкое распространение, ослабляли выступления арабов против турецкого ига. Вплоть до Младотурецкой революции 1908 г., да и позже, арабское национальное движение выступало с требованиями автономии в составе Османской империи. Даже в младотурецком обществе «Единение и прогресс» («Иттихад ве терраки»), бывшем у истоков буржуазной революции в Турции, вместе с турками были и арабы, которые выступали за сохранение целостности Османской империи, в том числе один из наиболее известных идеологов арабского национализма Сати ал-Хусри.

В указанной связи важно отметить, что арабский национализм

³² Левин З.И. Развитие арабской общественной мысли. 1917–1945.– М., 1979.– С.50.

³³ Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике (XIX–XX вв.).– М., 1982.– С.118–120.

(арабизм, уруба), широко представленный в конце XIX – начале XX вв., не всеми арабскими политическими лидерами воспринимался как благо для арабов. Некоторыми даже осуждался, т.к., по их мнению, объективно подрывал могущество Османской империи. А Первая мировая война только способствовала культивации османизма, потому что представлялась как противостояние мусульманского мира христианскому колониализму. Следствием мусульmano-христианского военного противостояния стало и халифатское движение в Индии, организованное в поддержку турецкого султана-халифа местными исламистами и ставшее первым организованным выступлением индийских мусульман против английских колонизаторов³⁴. Перед Первой мировой войной протурецкие настроения были распространены и среди мусульман Российской империи³⁵.

При вступлении Османской империи в Первую мировую войну против России, Англии и Франции стамбульский шейхуль-ислам издал фетву, разъясняющую, что названные страны борются против ислама и необходимо всем мусульманам объявить им «священную войну». Поскольку турецкий султан считался одновременно халифом всех мусульман, постольку подобная фетва, узаконенная халифом, послужила толчком для объявления джихада против неверных.

Однако Османской империи не суждено было исполнить миссию объединения мусульман. Феодално-отсталая в экономическом и культурном отношении империя не смогла вовремя осуществить весь комплекс назревших социально-экономических и политических реформ, дорогу которым могла открыть Конституция 1876 года (вскоре отмененная приверженцем исламизма султаном Абдул-Хамидом II). Выдвинутая Конституцией идея османизма, в соответствии с которой все подданные султана объявлялись равными вне зависимости от национальности, вероисповедания и расовой принадлежности при условии их преданности султану и империи, уже не могла остановить национально-освободительные движения христианских народов и даже части нетурок-мусульман. В то же время эта идея вызвала активное неприятие со стороны противников перемен и вестернизации, разогнавших конституционный парламент и установивших деспотический режим («зулум»). Реформы были свернуты, кровавый террор Абдул-Хамида II восстановил против Центра народы империи.

Лидеры младотурецкой революции пришли к власти под лозунгом равенства граждан, повторяя ошибки османизма. Младотурки были уверены, что провозглашенные конституцией принципы свободы и равенства граждан позволят сохранить единство империи и приведут к созданию в будущем единой османской нации.

³⁴ Левин З.И. Ислам и национализм... – С.78.

³⁵ Исхаков Д.М. Мусульманская психология и европейская политика (первая четверть XX века)//Панорама-форум.– Казань.–1996.– №2.– С.137–138.

Но выдвинутые младотурками лозунги не смогли остановить процесс самоопределения христианских народов, закончившийся Балканскими войнами. Этот опыт привел к усилению в партии младотурок «Иттихад ве терраки» исламистского крыла (Ахмед Риза) и ослаблению позиций либералов. С течением времени младотурки поняли ошибочность идеологии исламизма. Об этом свидетельствовали восстания арабов против турок, национальное движение в Албании.

Поражение Турции в Первой мировой войне положило конец попыткам проведения в жизнь идеологии имперского османского (наднационального и надконфессионального) национализма и выдвинуло на первый план вопросы формирования национальных идеологий на этнической основе с опорой на секуляризацию как в провинциях Османской империи, так и в самой Турции. Этот процесс еще более усилился в связи с национально-освободительной борьбой турецкого народа против оккупационных сил Антанты в 1918–1923 гг., в ходе которой глава национального освободительного движения Кемаль Ататюрк, опираясь на турецкий народ и армию, освободил Анатолию от войск Антанты и создали светскую республиканскую Турцию, в которой идея тюркизма подменилась тюркизмом, т.е. турецким национализмом. Это было объективным явлением, т.к. турецкая нация была основной движущей силой кемалистской революции.

Подобным же образом в арабских странах в 20–30-е годы, бывших провинциями Османской империи, в связи с ускорением процесса формирования отдельных наций в послевоенных государственных границах, на первый план в политической и идеологической жизни вышел региональный национализм. В результате Первой мировой войны арабские страны Азии, будучи под протекторатом Запада, тем не менее политические, юридические и отчасти социокультурные структуры общества развивали автономно. На западе арабского мира (арабский Магриб.– *Ф.С.*) этот процесс, начавшийся еще в XIX веке, продолжал интенсивно развиваться.

Следует особо подчеркнуть, что местный арабский национализм *иклимийа*, подобно тюркизму, имел антизападную направленность: в одних странах он был обращен против англичан, в других – против французов, а в Ливии – против итальянских колонизаторов. Одновременно лидеры арабского национализма видели свою главную цель в уничтожении колониальной зависимости и обретении независимости в рамках национальных государств. Националисты пользовались большой популярностью среди масс народа, поскольку их идеология включала все национальное, то, что близко душе каждого человека: историю, язык, мораль и местные традиции.

В области истории националы обращались к истокам своей нации, доисламскому периоду и также к времени расцвета Арабско-

го халифата, времени, предшествующему владычеству турок-осман. Например, в Египте большую популярность приобрело течение *фараонизм*, утверждавшее, что современные египтяне являются прямыми потомками древних жителей страны. В Ливане много сторонников обрела теория происхождения ливанцев от финикийцев. Иракцы называли себя потомками халдеев и вавилонян, а сирийцы считали своими предками арамейцев и ассирийцев.

Следует различать два типа национализма в арабском мире. Первый тип национализма провозглашает объединение арабов в единое государство – арабизм (уруба). Второй тип – местный, региональный национализм-регионализм (иклимийа), призывающий к национальной консолидации в рамках сложившихся государственных образований.

В отличие от турецкого национализма (туркизма), который к середине 20-х годов XX в. «вышел» из тюркизма (туранизма) и утвердился, став национальной государственной идеологией светской Турецкой республики, отказавшись при этом от идей пантюркизма³⁶, арабский региональный национализм сразу противопоставил себя панарабизму (уруба), т.е. идее объединения всех арабов.

Успех арабского регионального национализма (иклимийа) в начале 20-х годов был вызван в основном двумя причинами. Во-первых, тем, что просвещенные слои арабского общества возлагали слишком большие надежды на цивилизаторскую миссию западных держав, которые, по мнению либеральных буржуазных арабских политиков, должны были им способствовать в достижении полной независимости мирными путями – на базе конституционализма, укрепления национальной экономики. В частности, подобную логику исповедовали руководители египетской революции 1919 года, создатели либерально-националистической партии «Вафд», которая пользовалась массовой поддержкой населения страны почти три десятилетия³⁷.

Во-вторых, само слово «араб» еще в начале XX века не воспринималось арабской элитой как этноним, поскольку ассоциировалось прежде всего с кочевниками, бедуинами и стало больше социальным, чем этническим. Еще великий средневековый арабский историк и философ Ибн Халдун слова «араб» и «бедуин» употреблял как синонимы³⁸. В результате такого положения образованной и состоятельной части египетского, ливанского, сирийского, иракского или марокканского общества было трудно признать и почувствовать себя прежде всего арабом.

Однако уже к концу 20-х годов стало ясно, что западные

³⁶ Пантюркизм – идея объединения всех тюрков в единое государство на основе единства языка и культуры.

³⁷ Левин З.И. Развитие арабской общественной мысли.– С.59.

³⁸ Mahdi M. The philosophy of history...– L., 1957.– P.200.

державы не столько озабочены проблемами арабских стран и надеждами их интеллектуальных элит, сколько пытаются всемерно укрепить свое политическое и военное присутствие на их территории, подчинить хозяйственную жизнь своим экономическим интересам. В результате идеи партикуляризма³⁹, которые активно поддерживала колониальная администрация, были скомпрометированы в глазах широких народных масс как компрадорские и проколониалистские. Идеи урубы – арабского национализма – вновь стали актуальны только в эпоху борьбы за подлинную политическую независимость (в 50–60-е гг. XX в.).

Вначале идеи арабизма нашли свое самое яркое проявление в лозунгах антитурецкого восстания: провозглашение независимости арабов и создание Арабского халифата с внутренней автономией административных районов, пользовались не только народной популярностью, но и поддержкой англичан, хотя англичане еще до конца Первой мировой войны выступали также за создание еврейского национального очага в Палестине, т.е. поддерживали те или иные национальные движения не из гуманитарных соображений, а в целях установления над ними, а впоследствии и над соответствующими территориями собственного военно-политического контроля. Однако, столкнувшись с реальностью раздела арабских территорий и невозможностью их политического объединения, возникновением сильных региональных настроений, арабизм временно отступил.

Вскоре, однако, начинается его новый подъем. Фактически западные колониальные державы сами спровоцировали рост арабских националистических настроений, что подтверждается следующим заявлением известного английского резидента и исследователя Аравии Абдаллаха Гарри Филби: «...Иракцы хотят, как и народ Аравии и Сирии, и хотят потому, что они арабы, полной независимости – ни более, ни менее. Именно это им обещало английское правительство в недвусмысленных выражениях в совместном с французами важном заявлении в ноябре 1918 года»⁴⁰.

Египетская революция 1919 года и последовавшее предоставление Египту формальной независимости от Англии; иракское восстание 1920 года и последовавшее в 1924 году провозглашение политической независимости Ирака, также носившей формальный характер, поскольку страна продолжала фактически оставаться под контролем англичан; Сирийское национальное восстание 1925–1927 годов против французской оккупации, за восстановление территориальной целостности страны, национальный суверенитет и демократические свободы и провозглашение Ливана (1926 г.) и

³⁹ Партикуляризм – движение к обособлению; политическая разобщенность, раздробленность.

⁴⁰ Irland P.W. Iraq. A Study in political development.– N.Y., 1970.– P.243–244.

Сирии (1930 г.) парламентскими республиками с сохранением над ними французского мандата; нежелание колонизаторов идти хотя бы на мелкие компромиссы с национально-освободительными движениями арабов в Северной Африке (в частности, Алжир вообще рассматривался французскими колонизаторами как заморская территория Франции) – все это, с одной стороны, разделило народы арабских стран на процветающее буржуазно-либеральное меньшинство, сотрудничающее с колониальной администрацией, и обездоленное, несправное и угнетаемое большинство, все более радикализирующееся в стремлении к подлинной национальной независимости.

С другой стороны, новым лидерам национально-освободительных движений в период между мировыми войнами, становится все более необходимой идея арабской солидарности, урубы, единства арабской нации, которая всегда находила горячий отклик в народных массах и которая могла бы сплотить единый фронт арабских народов в борьбе за достижение каждым из них политической и экономической независимости.

Первую комплексную попытку разработать и теоретически обосновать основные положения арабского национализма предприняли в 20–30-е годы сирийцы-христиане Эдмон Раббат и Константин Зурейк. В своих работах «Объединенное арабское государство» (1925 г.) и «Единство Сирии и будущее арабов» (1937 г.) Раббат показал неизбежность воссоединения арабов и их безусловное право на суверенное существование. Более того, всех семитов он рассматривал как один народ, а историю арабов – как совокупную тысячелетнюю историю семитов (подобную точку зрения разделяли и другие представители арабского национализма до Второй мировой войны). Раббат полагал, что ислам – «это арабская национальная религия, возникшая как средство сплочения арабов; в начальной стадии становления нации ей принадлежит важная роль, поскольку она способствует формированию и усилению чувства коллективизма»⁴¹.

Профессор американского университета в Бейруте К.Зурейк в своей книге «Национальное самосознание» (1938 г.), видя в неразвитости национального самосознания, невежестве и отсталости арабов главную причину империалистического господства в арабских странах, считал, что арабский национализм, стремление арабов к единству, является для них жизненной необходимостью. Зурейк пишет об особой миссии арабов в мире. Эту миссию он видит в том, чтобы, усвоив знания Запада и объединив различные течения, возникшие в результате взаимодействия между Востоком и Западом, синтезировать их, что позволит арабам дать миру свою цивилизацию.

⁴¹ Левин З.И. Развитие арабской общественной мысли.– С.51–52.

Надо отметить, что некоторые арабские правители также не были чужды идеям арабского национализма. Великий шериф Хиджаза Хусейн еще в ходе Первой мировой войны договаривался с англичанами о провозглашении независимого государства арабов под его державным руководством, а в марте 1924 года шериф Хусейн, к тому времени король Хиджаза, провозгласил себя халифом мусульман. Благодаря арабистским притязаниям королей Египта Фуада, а затем – Фарука (Фуад мечтал о возрождении халифата, а Фарук – об арабской империи во главе с Египтом) в стране активизируются исламистские и панарабистские настроения, не нашедшие, однако, широкой поддержки у египетских националистов. В связи с колонизаторскими планами иудаизации Палестины для идей арабизма сложилась благоприятная атмосфера.

В 30-е годы начинает свою деятельность крупнейший теоретик арабского национализма Сати ал-Хусри (1880–1968), считавший своей главной целью достижение полной интеграции арабов. В жаркой полемике с египетским регионализмом ал-Хусри доказывал, что Египет – это арабская страна, что египетский национализм, как и любой другой в арабском мире, не противоречит арабскому национализму.

Ал-Хусри утверждал, что именно Египет, как наиболее многочисленное по количеству населения и сильное арабское государство, главный культурный центр арабского мира и должен играть ведущую роль в арабском национально-освободительном движении⁴².

После Второй мировой войны ал-Хусри оставался основным идеологом светской формы арабского национализма. Во имя идей арабского национализма он боролся за объединение арабов на основе единой культуры. Ал-Хусри настолько глубоко воспринял европейские формы национализма, что вообще не обращался к исламу как одному из средств достижения цели. Он говорил прежде всего о единой этничности арабов, которая в сравнении с исламом была для него основой арабского национализма. Религия, согласно его взглядам, не могла быть фундаментом современной цивилизации⁴³.

В период между мировыми войнами идея арабского единства все более овладевает широкими массами населения арабских стран, что проявляется в движениях солидарности с борьбой сирийцев и марокканцев в 20-х гг. против английской политики в отношении Палестины и решения палестинской проблемы в пользу евреев в 30-е гг. Палестинская проблема со второй половины 30-х годов

⁴² Тихонова Т.П. Светская концепция арабского национализма Саты аль-Хусри.– М., 1984.–291 с.

⁴³ Сати Ал-Хусри. Мухадарат фи нушу ал-фикра ал-каумия.– Каир, 1951.– С.158.

стимулировала распространение идей арабского национализма, которые овладевали умами мусульманского населения арабских стран, и особенно Египта, который постепенно превращался в центр арабизма.

Идеи урубы в 20–30-х годах получают распространение и в арабских странах Северной Африки. Так, в конце 20-х годов группа молодых тунисцев, во главе которой стоял будущий президент страны Хабиб Бургиба (род. 1903 г.), выдвинула концепцию тунисской нации как общности людей, обладающей самобытностью, своей территорией, своим историческим прошлым и правом на самостоятельную государственность. Арабский язык предполагалось признать официальным языком. Главную опасность тунисские националисты светского толка (неодустуровцы), видели не в колониализме или нищете и невежестве народа, а в «офранцузивании, несмотря на то, что неодустуровцы были воспитаны в духе французской демократии и просветительства. Первый шаг к независимости, по мнению неодустуровцев, состоит в пропаганде национальной идеи в народе»⁴⁴.

В конце 30-х годов в Египте, арабских странах Машрика (Востока) и Магриба (Запада) начинается бурный рост численности городского и сельского среднего класса. Сказалось расширение местного промышленного и сельскохозяйственного производства, ориентированного не только на внутренний, но уже и на мировой рынок, дальнейшее развитие рыночных отношений в арабских странах и размывание структуры традиционных социальных отношений в процессе развития капитализма; развитие и рост численности бюрократического аппарата и расширение силовых структур (армии, полиции и др.) в преддверии Второй мировой войны; развитие народного образования и здравоохранения, промышленной и социальной инфраструктуры. Происходит развитие новых форм передачи информации (радио) и искусства (кино), быстрое расширение аудитории и усиление влияния средств массовой информации, политизация значительных слоев населения.

Особенно важное значение в политическом развитии арабских стран имело снятие в предвоенный период сословных ограничений на формирование офицерского корпуса вооруженных сил этих стран. В преддверии Второй мировой войны в условиях роста общей численности местных армий возникла настоятельная потребность в подготовке многочисленного корпуса младших офицеров-арабов. В военные училища пришли сыновья мелких служащих, торговцев, зажиточных крестьян, которые в душе ненавидели колонизаторов и даже сочувствовали державам оси, желая поражения англичанам и французам. Уже во время войны некоторые из них, как например, став-

⁴⁴ Иванов Н.А. Кризис французского протектората в Тунисе.– М., 1971.– С.135–136.

ший впоследствии президентом Египта Анвар Садат, сотрудничали с Германией.

Впоследствии многие молодые офицеры приняли участие в Арабо-израильской войне 1948–1949 годов, в ходе которой Египет, Ирак, Ливан, Сирия и Трансиордания пытались, хотя и безуспешно, остановить территориальную экспансию Израиля в Палестине. Империалистические державы (как, впрочем, и СССР) поддержали Израиль, что привело к военному поражению арабов и решению территориального вопроса не в пользу арабского народа Палестины, который фактически потерял родину.

Все это еще сильнее укрепило антиимпериалистические и антиколониалистские настроения в среде арабского офицерства и самых широких слоев арабского населения, способствовало новому росту популярности идей арабского национализма. Идея арабского единства из абстрактного теоретического построения все больше превращалась в непреложную истину и священную цель, в вопрос жизни и смерти арабской нации и наиболее ярких ее представителей.

Как известно, Вторая мировая война открыла эру независимого существования арабских народов. Война способствовала национально-освободительной борьбе арабов. Подъем во всем мире демократического движения 40–50-х годов привел к тому, что принцип самоопределения наций и национального суверенитета был санкционирован международным правом. Более того, освободительные движения в колониальных и зависимых странах получили мощную не только политическую, но и материальную и военную поддержку возникшего социалистического лагеря, расширявшего свое влияние в мире.

Идеи свободы, мира, гуманизма и общественного прогресса владели умами всего человечества. Преобладал арабский национализм, мощным стимулятором которого стала нерешенная палестинская проблема.

Большое влияние на национально-освободительное движение в арабских странах в XX в. оказали по вполне понятным причинам получившие всемирное распространение идеи социализма. Такие ключевые для социалистической доктрины понятия, как примат общественного перед личным, государственное регулирование, антиимпериалистическая направленность практической политики и поддержка угнетенных народов нашли горячий отклик в среде арабских националистов, прежде всего будущих баасистов Сирии и Ирака. Уже в 1940 году преподаватель из Дамаска Мишель Афляк (род. 1908 г.) выступил с доктриной, которая легла в основу программы партии, получившей в 1943 году название *Хизб аль ба'ас аль-арабий аль-иштиракий* (Партия арабского социалистического возрождения). Партия претендовала на роль единственного выразителя во всем арабском мире идеи арабского национализма и арабского единства. Стержнем ее программы явилось

представление об арабах как единой нации, имеющей общую политическую судьбу и экономическую структуру, единую культуру.

Тема поиска *третьего пути* (не капиталистического, но и не социалистического) развития возникла в арабском национализме в 50–60-е гг., когда основные арабские страны окончательно обрели политическую независимость, активно приступили к отстаиванию своих экономических интересов (национализация собственности иностранных компаний) и заявили о себе как о весомой силе в системе мирового порядка через Организацию Объединенных Наций и путем создания мощного движения неприсоединения в союзе с ведущими странами третьего мира. Произошло изменение исторической обстановки – переход от борьбы за национальную независимость к борьбе за ее упрочение, к строительству современных государств и современных обществ, к поискам своего, отвечающего местным особенностям, представлений и возможностям оптимального пути развития.

В новых условиях усилились секуляристские тенденции. Общественное развитие в современную эпоху создало благоприятную почву для секуляризма и национализма. Интенсивный рост городов и индустриализация в мусульманских странах привели к разрыву традиционных связей с сельской местностью. Доминирующей стала идея приверженности государству.

В 50–60-е годы арабский национализм из орудия борьбы за независимость превратился в господствующее течение арабской политической мысли, в государственную идеологию правящей элиты арабских стран.

Массовому распространению идей урубизма (арабизма, арабского национализма) напрямую способствовали такие события мирового значения, как национализация Египтом Суэцкого канала и последовавшая за этим тройственная агрессия Англии, Франции и Израиля против центральной страны арабского мира – Египта (1956 г.); объединение Египта и Сирии в Объединенную Арабскую Республику (1958 г.); поражение арабов в шестидневной войне 1967 года.

После антимонархической революции «свободных офицеров» в июле 1952 года Египет становится лидером идеи арабизма. И хотя развал ОАР (1961 г.) стал существенным ударом по эгоцентрическим амбициям египетских националистов, Египет вплоть до смерти президента Гамаль Абдель Насера (1918–1970) находился в авангарде арабизма, а сам Насер был признанным вождем арабских народов, властителем дум арабской молодежи. Отдельные течения последователей Насера – насеристов существуют в ряде стран и сегодня.

Соответственно, «социалистическая ориентация» была в 50–80-х годах присуща не только арабизму, но и арабскому регионализму. Орган алжирской ФНО (Фронт национального освобождения) «Револьюсьон африкен» в 1981 году писал: «Алжирский национа-

лизм, как национализм народа колонизованной страны, по своему характеру и целям решительно отличается от буржуазного национализма, известного в Европе», поскольку он «народный революционный антибуржуазный национализм»⁴⁵.

После того, как с приходом к власти в Египте Анвара Садата в этой центральной стране арабского мира возобладали регионалистские тенденции – фактически только для того, чтобы за отказ от общеарабского лидерства обеспечить для себя выгодные условия сепаратного мира с Израилем 1978 года и значительную экономическую помощь Запада, обеспечившую быстрое развитие страны в условиях рыночной экономики, место общеарабского лидера оказалось вакантным. В числе наиболее заметных претендентов на роль главных стратегов общеарабского дела в 70–90-е гг. можно назвать ливийского президента («лидера революции 1 сентября») Муамара Каддафи (род. 1942 г.), автора «Третьей всемирной теории», и иракского президента Саддама Хусейна, светского панарабиста («Баасистская идеология – это новая светская идеология») ⁴⁶.

Наиболее влиятельным на сегодняшний день течением арабского национализма остается баасизм, предусматривающий «социально-экономические преобразования с социалистической перспективой в рамках всего арабского мира». Отбросив как неприемлемые западные (прежде всего марксистские) разновидности социализма, поскольку они не отвечают условиям существования арабской нации, партия арабского социалистического возрождения (ПАСВ) выдвинула идею, согласно которой социализм – неотделимая часть более широкой доктрины арабского национализма. В партийном документе – дустуре (уставе), принятом в 1959 году, утверждается, что арабский социализм порожден арабским национализмом как совершенная система, способная обеспечить реализацию потенциальных возможностей арабов⁴⁷.

Высшая цель партийной политики ПАСВ состоит в образовании единого арабского государства, потому что арабы составляют единую нацию, политическое, экономическое и культурное единство. При этом, выступая за интеграцию арабских стран на добровольных началах, партия Баас (ПАСВ), выступает за совместные действия (каждой арабской страны) в рамках арабского мира.

Более того, после революции в Иране 1979 года, когда угроза распространения экспорта исламской революции нависла над нефтяными арабскими монархиями Аравийского полуострова, иракские баасисты предприняли попытку объединения арабов в вооруженной борьбе против нового режима в Тегеране. В сентябре 1980 года иракские войска перешли иранскую границу. Война меж-

⁴⁵ La Revolution Africainne.– Alger. 1981.– P.16–17.

⁴⁶ Хусейн С. Назрат фи-д-дин ва-т-турас.– Багдад, 1978.– С.17.

⁴⁷ The Middle East journal.– Washington, 1959.– №2.– P.197.

ду Ираком и Ираном продолжалась до 1988 года, причем «Саудовская Аравия и государства Персидского залива компенсировали Ираку уменьшение продажи нефти в связи с войной», а помощь, предоставленная ими Ираку за первые четыре года войны, составила 40 млрд. долларов⁴⁸.

Вскоре Ирак пошел еще дальше и в августе 1990 года оккупировал соседний Кувейт (Кувейт был в числе главных финансовых доноров Ирака во время его войны с Ираном), а затем и аннексировал его. В этом случае Ирак явно нарушил нормы международного права. Аравийским монархиям, совместно с Египтом и Сирией, совместно с государствами-членами НАТО (прежде всего США) удалось создать широкую антииракскую коалицию и, нанеся Ираку военное поражение, изгнать его войска из Кувейта. Реакция многомиллионного населения арабских стран на акцию Ирака против Кувейта была далеко не однозначной, а зачастую прямо противоречила официальной. Многие простые арабы были не против того, чтобы Ирак поставил нефтяные доходы Кувейта на службу общеарабскому делу, в том числе и делу освобождения Иерусалима и Палестины в целом. Зная эти настроения, Саддам Хусейн нанес несколько ракетных ударов по территории Израиля (США потребовался максимум усилий и материальных затрат, чтобы убедить Израиль оставить эти удары без ответа).

Что касается арабских стран, официальной идеологией которых стал светский националистический регионализм в интересах собственного национального развития, то здесь внутренние социальные противоречия сдерживались до конца 70-х годов за счет «социалистической ориентации» официальной идеологии и внутренней политики как в плане производства и распределения и ограничения свободы предпринимательства, так и в плане жесткого контроля над инакомыслием. Однако интересы дальнейшего развития этих стран (Египет, Тунис, Алжир) потребовали большей либерализации экономики и демократизации политической жизни, что, с одной стороны, привело к быстрому имущественному и социальному расслоению и появлению не только узкой прослойки новых богатых, но и значительных масс новых бедных, что сразу сказалось на их политической активности. Все большее число сторонников стали приобретать радикальные политические течения, среди которых на первое место вышли исламистские партии и организации фундаменталистского толка.

И если в Египте и Тунисе руководителям секуляристской националистической власти, добившейся определенных успехов на пути развития национальной экономики, удастся с помощью сильного полицейского аппарата и армии держать исламистские движения под контролем (причем в Египте пока не удастся погасить

⁴⁸ Ближний Восток и международное право.– М., 1992.– С.98.

периодически вспыхивающее вооруженное противостояние исламистов и официальных властей), то в Алжире ситуация остается крайне сложной и противоречивой. Прежнее «социалистическое» руководство Алжира из ФНО, которое несколько неосторожно в конце 80-х годов стало менять социалистические лозунги на исламские, фактически поставив ислам на первое место в своей идеологии, политике и культуре (Национальная хартия 1986 года и новая конституция Алжира 1989 года), оказалось не в силах справиться с внутривластным процессом исламизации широких масс на фоне роста их недовольства и социального протеста. Коррупционированность националистического руководства страны из числа функционеров той самой партии, которая привела Алжир к обретению независимости, оказалась столь ненавистной большинству населения, что даже поспешные попытки «исламской мимикрии» не привели к желаемому результату. Не помогло и заигрывание с исламистскими партиями и их легализация.

После того как алжирские исламисты, добившись прихода к власти в стране демократическим путем, одержали победу на муниципальных выборах 1990 года, а затем фактически победили на парламентских выборах 1991 года, теряющий власть алжирский военнобюрократический режим ввел чрезвычайное положение. Введение чрезвычайного положения привело к острейшему политическому кризису и фактически к гражданской войне, которая проявляется в непрекращающихся актах исламского терроризма против представителей власти, иностранцев, национальных меньшинств и просто гражданского населения (в том числе учащихся школ и их преподавателей) и ответных репрессивных акциях алжирских властей.

Таким образом, следует констатировать, что арабский региональный национализм, в отличие от арабизма, не в состоянии пока выработать адекватных средств идеологического и социально-политического (невоенного) противодействия исламизму.

§ 2. Идеология исламизма и мусульманский традиционализм⁴⁹

Исламизм, как одно из идейных и социально-политических течений в мусульманских странах, опираясь в своем становлении и развитии на прочно укоренившуюся и вошедшую в национальный характер и мировоззрение народов с различной предшествующей культурно-исторической традицией религию ислам, которая как бы сделала эти народы – каждый в отдельности – неотъемлемыми частями *дар ал-ислам* – мира ислама, противопоставив их всему остальному

⁴⁹ Мусульманский традиционализм – дань религиозной традиции; направление, настаивающее на вечном и неизменном характере содержания предписаний Корана и сунны, социально-нравственных концепций.

миру – *дар ал-харб* (миру войны, т.е. миру неверных, непримиримых к исламу).

Как уже отмечалось выше, с 70-х гг. XIX в. идеи исламизма активно используются официальной османской идеологией. Здесь следует подчеркнуть, что в нашем понимании исламизм – это идеология социально-религиозного реванша, т.е. стремления в современных условиях социально-экономического и политического развития возродить исламскую государственность в том идеальном виде, в каком она предстает перед нами в период расцвета Арабского халифата в эпоху раннего средневековья или даже еще раньше – во времена Пророка и праведных халифов. Вполне понятно, что исламизм в Османской империи еще не стал идейным исламизмом в современном понимании (т.е. исламским традиционализмом с большей или меньшей степенью радикализма). То была лишь попытка султана Абдул-Хамида II и его окружения укрепить позиции османской династии и сохранить единство империи, избегав ненавистных ему реформ, путем апелляции к религиозным чувствам своих подданных-мусульман (конфессиональному большинству населения империи), для которых он был не только светским главой – султаном, но и религиозным – халифом, «повелителем правоверных».

Исламистская политика Абдул-Хамида II, приведшая к кровавому террору против армян и македонцев (за что известный английский премьер-реформатор В.Гладстон публично назвал его «великим убийцей») ⁵⁰, несмотря на определенную поддержку со стороны не только мусульман империи, но и части мусульманских элит зарубежных стран – сторонников возрождения халифата, явно не соответствовала духу времени и реальным потребностям его многонационального государства и в конце концов явилась одной из причин его падения (Абдул-Хамид II был арестован в 1909 году, умер в стамбульской тюрьме в 1918 году) ⁵¹.

Идейным отцом и предтечей современных исламистов обычно называют одного из первых теоретиков мусульманского реформаторства Джамаладдин ал-Афгани. Именно он считал вероисповедную связь между мусульманами «наикрепчайшей», более прочной, чем языковые, культурные и даже национальные связи. Согласно ал-Афгани, мусульманин должен отвергнуть всякую связь (асабийю), кроме исламской ⁵². Национальная связь – низшая форма связи по сравнению с единением верующих в мусульманской общине. Поэтому успех будет сопутствовать той нации, в которой религиозные узы прочнее, чем этнические ⁵³.

⁵⁰ Павленков Ф. Энциклопедический словарь. – М., 1910. – С.3–4.

⁵¹ БСЭ. – 3-е изд. – Т.1. – С.17.

⁵² Ал-Афгани Дж., Абдо М. Ал-урва ал-вуска ва-с-саура ат-тахририя ал-кубра. – Бейрут, 1970. – С.50.

⁵³ Ал-Махзуми М. Хатират Джамал ад-дина ал-Афгани ал-Хусайни. – Бейрут, 1931. – С.393.

Фактически главный идеолог исламизма ал-Афгани в конце XIX века проповедовал своеобразный *мусульманский* национализм. Национализм не по этническому, а по религиозному признаку, который также можно было бы назвать *халифатским* национализмом. Социально-реформаторскому османизму (османскому патриотизму, основанному на политической преданности османскому престолу, правовых гарантиях и либерализме в вопросах конфессиональных взаимоотношений) ал-Афгани противопоставил религиозно-реформаторский исламизм (преданность Корану и османскому султану-халифу со стороны всех, не только османских, мусульман), ради возрождения былого могущества и славы халифата, против нового крестового похода христианских держав-колонизаторов.

Одновременно ал-Афгани не сбрасывал со счетов влияние национального, точнее, националистического фактора. Видя, что пока еще в ряде случаев национализм, как сила приверженности своей нации, более эффективен, чем религиозная связь, он полагал, что до тех пор, пока не исчезли причины этнонационального единства и сплоченности народов, исламская асабия должна не отвергать, а поддерживать эту и другие низшие по сравнению с ней формы связи мусульман. В первую очередь те связи, которые основаны на общности языка и истории. Родина, говорил ал-Афгани, должна быть осью всех идей на Востоке⁵⁴. Национальный фанатизм необходим для борьбы с чужеземным угнетателем⁵⁵.

При этом ал-Афгани понимал, что в современном ему мире достижение политической интеграции мусульман – задача скорее невыполнимая. В связи с чем он писал: «Я не говорю, что у мусульман должен быть только один имам. Добиться этого, по-видимому, было бы трудно. Я хочу, чтобы их руководителем был Коран»⁵⁶.

В 20-х годах нашего века исламизм вновь активизируется, приобретая характер фундаменталистской радикальной религиозно-политической идеологии – идейного знамени исламистов-практиков, ставящих перед собой цель достижения вполне реальной политической власти. Несмотря на многообразие и различное отношение к формам и методам политической борьбы, все исламистские партии и организации, как имеющие солидную историю, так и недавно возникшие, обычно объединяют под одним общим названием «Братья-мусульмане».

Сам термин восходит к названию египетской исламистской партии – ассоциации «Братья-мусульмане», которая была основана школьным учителем из Исмаилии, крупнейшим теоретиком исламского традиционализма Хасаном ал-Банной (1906–1949). Партия,

⁵⁴ Ал-Махзуми М. Хатират Джамал ад-дина ал-Афгани ал-Хусайни.– С.140, 421–425.

⁵⁵ Ал-Араби.– 1983.– Июнь.– С.109.

⁵⁶ Ал-Манар.– Т.10.– С.218.

основанная в 1928 году как непримиримая религиозная оппозиция буржуазно-помещичьей компрадорской египетской монархии (монархия в конце концов отомстила отцу-основателю египетских «братьев»: ал-Банна был убит агентами спецслужбы) опиралась на бедные, но достаточно образованные городские слои: интеллигенцию, мелкую буржуазию, учащихся школ и студентов, младших офицеров, отдельных представителей духовенства.

Ал-Банна видел задачу своей организации в защите ислама и мусульман от секуляризма и атеизма, от морального разложения под развращающим западным влиянием. Он видел в исламе догму и культ, родину и нацию, религию и государство, дух и тело. Поэтому мусульмане должны стать на путь полной исламизации личной, общественной и государственной жизни, безусловно вернувшись к фундаментальным первичным всеобъемлющим положениям ислама, представленным в Коране и сунне и истолкованным в духе времени. Это позволит возвысить роль ислама и мусульманской общины в мире. Ал-Банна так излагал свое кредо: «Верю, что мусульмане должны добиваться возрождения славы ислама... Верю, что знамя ислама должно развеяться над человечеством. Верю, что мусульмане составляют одну и только одну объединенную верой в Аллаха нацию... Верю, что причина отсталости мусульман заключена в их отходе от веры ислама...»⁵⁷.

«Мы, – писал ал-Банна, – хотим соединения всех частей исламской родины (ал-ватан ал-ислами), которая была раздроблена благодаря проискам западных держав, их империалистическим устремлениям, жадности и алчности... Мы не можем согласиться с искусственным политическим разделом нашей родины»⁵⁸.

В то же время ал-Банна не отвергал национализм (как идеологию начального периода борьбы мусульман за общемусульманские цели). Он считал, что *национализм славы* (каумиyyат аль-маджд), основанный на приверженности своему историческому прошлому, и *национализм беззаветной преданности организации* (джамаа) – каумийят ат-танзим – безусловно полезны *исламскому национализму* (каумиyyат аль-ислам). Исламский национализм, по мнению ал-Банна, – единственная положительная форма национализма, являющаяся идеологией приверженности исламу и мусульманской общине, по сути основанной на законах шариата. Интересно, что родина для ал-Банна – это любая пядь земли, где мусульманин произносит шахаду (исповедание, т.е. символ исламской веры)⁵⁹.

И все же «братья» с уважением относятся к национальной принадлежности людей, поскольку родина есть первооснова их движе-

⁵⁷ Abdel-Malik A. La Pensee Politique arabe contemporaine.– P., 1970.– P.73.

⁵⁸ Die Welt des Islams.– Leiden, 1961.– №1–4.– S.13.

⁵⁹ Закки М.Ш. Ал-ихван, ал-муслимун ва-л-муджтама ал-мисри.– Каир, 1954.– С.59.

ния к возрождению. «Братья» не считают грехом стремление человека трудиться на благо своей родины⁶⁰. В «Послании к свету» ал-Банна пишет: «Родина – это прежде всего земля, место рождения мусульманина, затем – все мусульманские страны, далее – территория исламской империи времен праведных халифов и, наконец, весь мир – всемирная община... Таким образом, ислам примиряет чувство локального национализма с чувством приверженности общине, что обещает благие результаты для всего человечества»⁶¹.

Важной целью на пути достижения единства мусульман ал-Банна считал обретение арабского единства, поскольку «арабы – сердце и защита ислама. Арабское единство есть важнейшее условие восстановления славы ислама, государства ислама, консолидации сил всех мусульман»⁶².

Итак, отдавая должное арабскому национализму (арабизму), ал-Банна видел высшую цель в единении всех мусульманских народов в исламе, в воссоздании халифата. Он говорил: «Братья убеждены, что халифат есть символ мусульманского единства... они ставят идею халифата и дело его возрождения в основу своей программы»⁶³.

В 1936 году ал-Банна направляет послание главам мусульманских государств, в котором утверждает: западная цивилизация достойна всяческого осуждения, подлинная цивилизация – это цивилизация ислама. «В исламе, – утверждал ал-Банна, – исключен характерный для Европы конфликт между духовным и светским началами, между религией и государством»⁶⁴. Именно иностранное господство и стремление христианской Европы навязать свою культуру – основа бедствий мусульманских народов. И только Коран может спасти мир. Коран, в котором предусмотрены основы всех возможных общественных систем, претендующих на то, чтобы дать счастье человеку или указать ему истинный путь к счастью⁶⁵.

Лозунгом «Братьев-мусульман» стали слова: «Аллах – наша цель. Пророк – наш руководитель. Коран – наша конституция, джихад – наш путь, смерть во имя Аллаха – наше высшее стремление»⁶⁶. В 40–50-х годах ассоциация египетских «Братьев-мусульман» уже имела боевую организацию *секретный орган* (джихаз сирри), осуществлявший террористические акты против пред-

⁶⁰ Die Welt des Islams. – Leiden, 1961. – №1–4. – S.22.

⁶¹ Al-Banna H. Five Tracts of Hassan al-Banna. – Berkely – Los Angeles, 1978. – P.110.

⁶² Sharabi H. The Nationalism in the Arab World. – N.Y., 1966. – P.110.

⁶³ Хусейн М. Ал-иттиджахат ал-ватанийа фи-л-адаб ал-мисри ал-хадис. – Ч.2. – Каир, 1954–1956. – С.84.

⁶⁴ Современное освободительное движение и национальная буржуазия. – Прага, 1961. – С.83.

⁶⁵ Сейранян Б.Г. Египет в борьбе за независимость (1945–1952). – М., 1970. – С.51–52.

⁶⁶ Le Monde. – 30.08. – 1966.

ставителей власти. После революции 1952 года в Египте «братья» надеялись распространить свое влияние на «свободных офицеров», захвативших политическую власть в стране, поскольку среди военных, в том числе и участников переворота, были люди, сочувствовавшие их идейным установкам и лично знакомые с их лидерами. Однако светский национализм в среде руководства египетской революции победил. А вскоре идейные разногласия подвигли «братьев» на решительные действия: их боевики предприняли попытку физического устранения президента Г.Насера. Репрессии властей последовали незамедлительно и продолжались вплоть до смерти лидера египетской революции. Был казнен и один из известнейших последователей ал-Банна, крупнейший идеолог египетских «Братьев-мусульман», признанный авторитет мусульманских традиционалистов в других странах Сейид Кутб (1906–1965).

Идеологически Кутб представлял наиболее экстремистское крыло традиционалистского движения. Основные положения его доктрины заключаются в следующем: непринятие миром в качестве источника власти шариата является причиной того, что в мире господствует *джахилийя* – невежество, незнание истинного Бога и истинной веры – ислама, многобожие, поклонение иным богам. Исходя из этой посылки Кутб, вопреки исламской традиции, делит человечество не на мусульман и немусульман, а на мусульман, строго придерживающихся законов шариата, и «неверных», т.е. всех остальных. И утверждает, что между первыми и вторыми не может быть примирения и компромисса. Таким образом, Кутб относит к числу неверных и большинство мусульман.

Он полагает, что дар ал-ислам – это лишь те государства, законом которых является шариат, все остальные – это дар ал-харб. В невежестве пребывают коммунисты (тогдашний социалистический лагерь), идолопоклонники стран Востока и Африки, христиане и евреи, искажившие веру, наконец, все мусульмане, кто не придерживается идеи абсолютного поклонения и подчинения (исламу) Аллаху единому⁶⁷.

Придавая исключительную значимость идее единобожия – *таухид* – Кутб приходит к отрицанию национализма вообще, не говоря уже об арабском национализме. Он видит в национализме, патриотизме, социализме новых идолов, а грех идолопоклонства, согласно Корану, является тягчайшим из грехов⁶⁸. Для мусульманина, считает Кутб, его национальность заключена в исламе, в принадлежности к мусульманской общине (умме). Тот, кто привержен национализму, расизму, другой идеологии, – истинный враг человечества⁶⁹.

⁶⁷ Qutb. S. The Milestones on the Road.– New Delhi, 1981.– P.148–152, 221.

⁶⁸ Ал-Дава.– 1981.– Июль.– С.30, 81–91.

⁶⁹ Там же.

Разрабатывая социальные установки своей доктрины, Кутб писал в своей книге «Социальная справедливость в исламе», что все социальные проблемы разрешимы только на основе Корана. Ислам опирается на принципы социальной солидарности и приоритет общественных интересов, сбалансированных с личными интересами членов общины.

Право частной собственности, по Кутбу, священо, хотя и не является абсолютным, поскольку мусульмане – лишь пользователи (истинным собственником является Аллах). В отдельных случаях собственность может быть принесена в жертву общине. Общественный контроль призван не допустить чрезмерного обогащения и чрезмерной нищеты, монополизма.

По мнению Кутба, ислам и социализм – две непримиримые системы взглядов и образа жизни. Социализм, коммунизм и капитализм он отнесил к высшей ступени джахилии, поскольку эти мировоззрения считают приоритетным материальное благополучие за счет духовных и морально-этических ценностей. В то время как в исламской доктрине делается упор на соединение всех духовных, моральных и социально-экономических элементов, определяющих как жизнь человека в целом, так и его материальный достаток⁷⁰.

Иных взглядов на взаимоотношения ислама и социализма придерживались представители левого крыла египетских «Братьев-мусульман» Мухаммад ал-Газзали и Мустафа ас-Сibaи. Газзали еще в 1950 году доказывал, что, будучи самой совершенной религиозной и социально-политической доктриной, ислам способен избавить человечество от гибели. Свою доктрину он назвал «исламским социализмом», который основан на идее единобожия и всечеловеческого братства. В нем нет дискриминации на основе классовых или имущественных различий. Исламское государство, по словам ал-Газзали, обязано обеспечить полную занятость, развитие экономики, не допускать роскоши и излишеств⁷¹.

В 1951 году в книге «Ислам и социалистические концепции» ал-Газзали уточняет свою позицию: ислам должен спасти человечество от коммунизма и капитализма. В отличие от коммунизма, ислам не признает подчинения личности государству, не отрицает права частной собственности и отвергает материализм, в то же время ислам не приемлет свойственный капитализму эгоизм и дух стяжательства⁷².

«Исламский социализм» ас-Сibaи признает за человеком право на жилище, охрану здоровья, личную свободу, собственность, уважение личности⁷³.

⁷⁰ Левин З.И. Развитие арабской общественной мысли.– С.94–95.

⁷¹ Там же.– С.48.

⁷² Ал-Газзали М. Ал-ислам ва-л-манахидж ал-иштиракия.– Каир, 1951.– С.90–91.

⁷³ Ас-Сibaи М. Иштиракия ал ислам.– Дамаск, 1959.

На вторую половину 70-х годов приходится рост социально-политической активности исламистов, значительное распространение их идей и рост численности различных традиционалистских организаций. С одной стороны, этому способствовали сами официальные власти, пытавшиеся усилить националистическую идеологию за счет увеличения в ней исламского элемента и отказавшиеся от жесткого контроля над деятельностью исламистов, что, по мнению правящих элит, должно было уравновесить усиливавшееся влияние арабских левых, ориентированных на социалистический лагерь. С другой стороны, пришедший к власти в ходе освободительной борьбы национализм во многом не смог разрешить сложные социально-экономические, конфессиональные и этнические проблемы, не смог обеспечить перспективы устойчивого экономического процветания и разрешения реальных существующих классовых противоречий. Фактически, он не смог предложить действенной системы принципов организации государства и общества, создать позитивную программу национально-государственного строительства, в то время как центр тяжести общественных интересов и массовой активности все более перемещался в социально-экономическую сферу.

В 60-е годы националистов-романтиков и популистов периода национально-освободительной борьбы отчасти сменили националисты-прагматики, уверенные, что одного их прагматизма, направленного на приоритетное развитие национальной экономики, достаточно для реализации программ социально-экономического развития мусульманских стран. При этом они не испытывали особой потребности в разработке соответствующих националистических концепций и идеологических программ в целях воспитания массового сознания в националистическом духе.

Вскоре, в 70-е годы, на фоне начавшегося мусульманского расслоения общества, частично воспринявшего идеи «арабского социализма», и неприкрытого роста коррумпированности в чиновничьем аппарате, обнаружилась недостаточность голого прагматизма, возникла потребность в идеологическом обеспечении программ развития. Параллельно среди арабских лидеров-националистов усилилось разочарование в западных моделях развития и правового регулирования, оказавшихся неспособными – в местных условиях – обеспечить перспективу благосостояния и политической стабильности.

Поиск путей и моделей национального развития сопровождался в указанный период оживлением традиционных воззрений, поскольку означал определенный отход от модернизации, переориентацию на основе национального культурного возрождения. Данная тенденция еще более усилилась с крушением социалистического лагеря, а затем и СССР. В результате во всех странах, где мусульмане составляют большинство населения, ислам стал важной частью политической культуры и официальной идеологии. Правящая элита с помощью

исламских постулатов и лозунгов пытаются заполнить все более расширяющийся идеологический вакуум. Они обращаются к исламу, чтобы дать обществу дополнительные стимулы социальной и политической консолидации, укрепить в глазах масс тускнеющие националистические идеалы, подтвердить легитимность (законность) существующих националистических политических режимов.

Вопрос о легитимности существующих режимов, пришедших к власти на волне народных национально-освободительных движений и антиколониальных революций и существующих на конституционной основе уже в течение нескольких десятилетий, казалось бы, не актуальный, даже надуманный после стольких лет законного правления, оказался в условиях исламского возрождения конца XX века важнейшим политическим вопросом. Вопрос о легитимности власти в мусульманских странах есть вопрос об источнике власти. В 80-е годы усилившаяся во многих арабских странах исламистская оппозиция, давно переросшая рамки исламистской организации «Братьев-мусульман» и представленная ныне широким спектром активных традиционалистских организаций, исламистских партий и фронтов, использующая как парламентские, так и террористические методы борьбы, стремится к власти в своих странах под лозунгом создания исламского государства, которому власть делегирована Аллахом. Иная власть считается исламистами незаконной по определению.

Укрепляя свою легитимность с точки зрения ислама, светская националистическая власть практически повсеместно в арабских странах вносит в действующие конституции положение о том, что основой их законодательств является шариат. Однако в вопросе об источнике власти националистическая власть и официальное духовенство непреклонны: источником власти является народ, в демократическом выборе которого и проявляется воля Аллаха.

В 70-х годах начинается быстрый рост исламистских настроений в мусульманских неарабских странах. Исламский национализм становится государственной идеологией Пакистана, согласно которой Пакистан представляет собой суверенное государство мусульман: его население объединено идеологической общностью и стремлением к исламскому образу жизни. Уже в 1973 году в конституцию страны было внесено положение, провозгласившее ислам государственной религией. Ислам стал обязательным предметом школьного обучения. Были запрещены азартные игры и спиртные напитки. В 1977 году по случаю дня независимости в обращении к нации президент Зия ул-Хакк говорил: «Пакистан, который был создан во имя ислама, выживет только в том случае, если сохранит верность исламу. Вот почему я рассматриваю введение исламских норм как необходимость для страны»⁷⁴. В то же время программа исламизации

⁷⁴ The Pakistan Times.— Lahore.—1977. 16.07.

генерала Зия ул-Хакка имела своей целью предание законного характера авторитарному военному режиму и его политическому курсу. Выступая в Федеральном консультативном совете в августе 1983 года, Зия ул-Хакк объявил, что в его руках будет сосредоточена вся политическая власть в стране, что соответствует положениям Корана и хадисов⁷⁵.

Позиции ислама и исламизма в мире еще более усилились после того, как в начале 1979 года произошла исламская революция в Иране. Здесь в результате падения прозападного шахского режима к власти пришло шиитское оппозиционное мусульманское духовенство во главе с аятоллой Рохуллой Хомейни, провозгласившим построение всемирного мусульманского государства конечной целью исламской революции.

Еще в 1940 году в своей работе «Раскрытие тайн» Хомейни декларировал право факихов на управление всеми делами общины. По его мнению, светские правители обязаны подчиняться суждениям улемов, которым официально должна принадлежать вся полнота власти⁷⁶.

Строго придерживаясь доктрины единобожия, аятолла Хомейни объявлял излишними все другие законы и установления, кроме законов шариата, которые полностью отвечают потребностям людей и способны обеспечить их стремление к счастью. Образцом государственно-правового регулирования Хомейни считал мусульманскую общину времен пророка. Считая ислам безусловно совершенным, он утверждал, что подлинная справедливость присуща только истинно мусульманскому лидеру. Поэтому до тех пор, пока скрытый имам не явится людям, правителями государства ислама должны быть улемы – толкователи воли Аллаха и пророка Мухаммада. При этом, будучи выразителями воли скрытого имама, факихи не только толкуют мусульманский закон, но и осуществляют надзор за всеми светскими институтами, руководствуясь шариатом.

После прихода к власти Хомейни объявил идеальным строем исламскую республику с трехуровневым аппаратом власти: совет по фетвам (обладает контрольными функциями); законодательное собрание (меджлис), издающее постановления на основе шариата под контролем упомянутого совета; правительство (исполнительная власть, руководствующаяся шариатом)⁷⁷.

Глава I Иранской конституции закрепила абсолютную власть улемов и высший авторитет аятоллы Хомейни. Революция и построение исламской республики в Иране, по мнению Хомейни и его последователей, есть шаг к созданию всемирной единой общины мусульман, идейной основой которой является Коран и в кото-

⁷⁵ The Pakistan Times.–1983. 19.08.

⁷⁶ Хомейни Р. Ал-хукумат ал-исламийа.– Каир, 1979.– С.50–70.

⁷⁷ Там же.

ром не будет ни социального, ни экономического неравенства, перестанут существовать национальные проблемы. Продолжатели дела Хомейни убеждены, что установление власти истинно мусульманских лидеров в настоящее время возможно только в результате политических революций и насильственного ниспровержения коррумпированных прозападных режимов, в первую очередь в Азии и на Африканском континенте. Пытаясь осуществить экспорт исламской революции в другие мусульманские страны, Иран оказывает активную материальную и военную помощь дружественным режимам, оппозиционным движениям и организациям в арабских и других мусульманских странах, помогает радикальным исламским группировкам («Хамас», «Хизбалла»).

Еще одним важнейшим фактором распространения исламизма в мире выступает давний оппонент Ирана – Саудовская Аравия. Эта теократическая монархия, возникшая в начале XX века и обладающая не только значительными финансовыми возможностями благодаря своим нефтяным богатствам, но и важнейшим сакральным потенциалом – именно здесь зародился ислам и находятся его основные святыни – Мекка и Медина – не только живет, и притом безбедно, по законам шариата, но и, руководствуясь установками ваххабизма, ведет активную пропаганду ислама по всему миру, способствуя росту влияния мусульманских стран и движений на мировой арене.

Итак, в конце XIX – начале XX веков национальные движения мусульманских народов и их интеллектуальной элиты на зарубежном Востоке проходили под знаменем национализма. Политика национализма была вызвана тем, что в Османской империи и ее арабских провинциях, в колониальных и зависимых странах арабского Востока и Северной Африки уже получили развитие буржуазные, товарно-денежные рыночные отношения, вместе с которыми сюда стали проникать идеи Великой французской революции и французских просветителей, а также опытом и примером европейского национально-освободительного движения XIX века. Националистические идейные течения в странах Востока находят свою основу в славном прошлом своих предков и богатой духовной культуре своих народов. Не сбрасывая со счетов значение и влияние исламской религии, пытаются объединить мусульманские народы в борьбе против западного империализма и колониализма, турецкие, арабские, индийские националисты хотят догнать Запад, следуя светским, технократическим путем развития, используя западные модели демократии и гуманизма. Однако в целом не возражают и даже поддерживают идеи османского, исламского (халифата) или арабского единства.

Поражение Османской империи в Первой мировой войне, раздел ее арабских вилайетов между державами-победительницами и образование новых «независимых» арабских монархий оказали значительное влияние на национальные движения в мусульманс-

ких странах. Прежде всего Турция отказалась от роли защитницы всех мусульман и всех тюрок и, ликвидировав халифат, приступила к вполне успешному строительству мощного светского европеизированного государства. В арабских странах идея арабского единства временно потеряла свою остроту, уступив место националистическому регионализму, который однако довольно быстро скомпрометировал себя благодаря компрадорской и соглашательской сущности своих лидеров и покровительственному отношению к ним колониальных властей. Параллельно рост напряженности вокруг палестинской проблемы инициировал резкий рост арабистских настроений в самых широких массах населения арабских стран, способствуя их быстрой политизации.

Вторая мировая война, повлекшая за собой вовлечение новых слоев арабского общества в экономическую, социальную, культурную и военную сферы в своих странах, способствовавшая росту их политической активности, а затем и неудачная для арабов палестинская война с Израилем явились катализаторами бурных национально-освободительных процессов, завершившихся национально-освободительными революциями и войнами и обретением арабскими странами подлинной политической независимости. Новые лидеры национальных движений – светские националисты из числа военных и партизан-революционеров – видели для своих стран исключительно светский путь развития, активно противодействовали политическому исламу (в лице исламского традиционализма) и коммунизму, однако не были чужды влиянию социалистических идей, пытаясь строить свой «арабский социализм». Одновременно в период с 50-х по 70-е годы идея арабского единства как высшей цели национальной борьбы арабских народов укрепилась в официальных идеологиях практически всех арабских стран.

Однако светский национализм с экономической и военной опорой на социалистический лагерь и СССР, сопровождавшийся социалистическими экспериментами, не смог разрешить сложных экономических, социальных и идейных проблем, стоявших перед арабскими странами во второй половине XX века. В 70–80-х годах, в условиях нарастания внутренних проблем и противоречий и надвигающегося кризиса власти, националистические государственные лидеры стали активно использовать исламскую традицию (признание шариата основой законодательства, снятие запрета на деятельность некоторых исламистских организаций) с целью сплочения своих обществ на национально-религиозной основе. Однако в этом случае им не всегда удается удержать ситуацию под контролем, о чем свидетельствует пример Алжира.

Интересный пример развития национального движения дают мусульманские неарабские страны, где неудачи светского развития по капиталистическому пути также вызвали к жизни бурный рост исламизма. Эти процессы привели к исламизации Пакистана и к исламской революции и созданию исламской республики в Иране.

Причем Иран проявляет активность в распространении своего опыта на другие мусульманские, в том числе и богатые и стабильные, арабские страны с сильными теократическими режимами – Саудовскую Аравию и другие «нефтяные» монархии Аравийского полуострова.

Сам факт роста идеологического и политического влияния ислама, который, особенно после распада мировой социалистической системы, стремится занять значительную часть образовавшейся идеологической пустоты в регионах традиционного проживания мусульман, не может не привлечь нашего внимания. Тем более автору раздела важно понять генезис и сущность этого явления на примере зарубежных мусульманских стран, выяснить его потенциал и основные тенденции, возможную степень влияния на татарское национальное движение.

§ 3. Роль татарских мыслителей в формировании идеологии национальных движений мусульманского Востока

Национальные движения в России и на мусульманском Востоке в XIX – XX вв. имеют типологическое сходство. Прослеживаются как общие черты, так и характерные особенности, которые были вызваны не только религией, но и социально-политическими и экономическими причинами. Немаловажную роль в идейно-политическом влиянии мусульман России на Ближний и Средний Восток сыграли татарские общественно-политические деятели. Их можно условно разделить на два лагеря: принявших революцию 1917 года и отвергнувших ее. Если среди первых выделяется фигура Мирсаида Султан-Галиева, то во втором лагере – фигура Садри Максуди. На анализе жизнедеятельности и основных общественно-политических воззрений этих двух мыслителей подробно остановимся в этой главе. Следует отметить, что связи идей Султан-Галиева с воззрениями теоретиков и руководителей революционного движения в афроазиатских странах оказываются больше типологическими, чем генетическими. Хотя, несомненно, преемственность идей Султан-Галиева с идеями некоторых лидеров революции, в частности в Тунисе, Египте, прослеживается.

А. Исламский социализм Мирсаида Султан-Галиева

Одним из теоретиков национально-освободительного движения на мусульманском Востоке, которого по праву называют отцом революции третьего мира, был татарский революционер и мыслитель Мирсаид Султан-Галиев. Многие годы его имя в нашей стране замалчивалось. Этому обстоятельству во многом способствовало то, что с Султан-Галиева начались кровавые репрессии Сталина.

Кто же такой Султан-Галиев? Большевик или только примкнувший к ним для проведения в жизнь идей национального коммунизма?

Султан-Галиев родился в 1892 году в семье учителя. Получив начальное образование в деревенской школе, в 1911 году с отличием окончил знаменитую Казанскую татарскую учительскую школу и сам работал учителем, библиотекарем и журналистом. Рано начал заниматься революционной деятельностью. В 1915 году Султан-Галиев уезжает в Баку, где пишет статьи о жизни татарской диаспоры. В 1913 году принимает участие в революционном движении «Ислах» («Реформа») – организации социалистов Стерлитамакского уезда Уфимской губернии.

Султан-Галиев, будучи бакинским журналистом, в мае 1917 года был приглашен председателем исполкома Всероссийского Мусульманского Совета (Милли Шура) А.Цаликовым в Петроград на должность секретаря исполкома. С этого времени началось восхождение Султан-Галиева на политический Олимп. На II Всероссийском мусульманском съезде, состоявшемся в 1917 году в Казани (27 июля – 2 августа), он знакомится с председателем Мусульманского социалистического комитета Мулламуром Вахитовым, который предложил ему работать в комитете секретарем. Предложение было принято. Большевики созданием этого комитета преследовали свою цель: хотели привлечь мусульман в свой лагерь.

В октябре 1917 года, когда был организован Народный комиссариат по делам национальностей, его глава Сталин пригласил Султан-Галиева для руководства мусульманской секцией. В ноябре того же года Султан-Галиев вступает в ряды РКП(б). Для Сталина привлечение в исполнительную власть национала из провинции было временной уступкой. Люди, подобные Султан-Галиеву, были ему нужны как союзники в борьбе с оппонентами, после победы над которыми, как выполнившие свою миссию, они должны были быть устранены. Что и случилось впоследствии с Султан-Галиевым.

Татарский революционер для ознакомления с ситуацией по национальному вопросу на местах посещает Западную Сибирь, Северный Кавказ, Туркестан и, возможно, Азербайджан. Он приходит к заключению о неправильном отношении местных большевиков к населению, о необоснованном преследовании верующих.

В январе 1918 года при Наркомнаце был учрежден Центральный комиссариат по делам мусульман внутренней России и Сибири, занимавшийся вопросами сельского хозяйства, промышленности, армией, финансами. Учредителем его был назначен известный татарский общественно-политический деятель Мулламур Вахитов, а Султан-Галиев становится председателем Мусульманского социалистического комитета, с февраля – председателем губернского Мусульманского комиссариата. Летом 1918 года филиалы Мускома были в 26 крупнейших городах России, где компактно проживали мусульмане.

Авторитет Султан-Галиева как национального лидера возрастал. В июне 1918 года была создана Центральная мусульманская

военная коллегия. После гибели М. Вахитова ее председателем был назначен Султан-Галиев.

Муском занимался идеологической работой и политической пропагандой среди мусульман советской России. Султан-Галиев руководил выпусками газет и журналов в различных городах России. Важнейшие статьи о марксизме с русского на татарский язык он переводил лично.

На II Всероссийском Мусульманском Военном съезде (8(21).1 – 20.2(3.3).1918 г.) был объявлен день (1.3.1918 г.) провозглашения резолюции об образовании Урало-Волжского Штата. В январе 1918 года большевики порывают с лидерами съезда, объявив их буржуазными националистами. А 22 марта 1918 года публикуется «Положение о Татаро-Башкирской Советской Социалистической республике».

Но Татаро-Башкирской республике не суждено было осуществиться. Против нее выступило башкирское правительство во главе с Заки Валиди, которое обратилось к правительству РСФСР за помощью в борьбе с Колчаком и подписало 20 марта 1919 года «Соглашение Российского рабоче-крестьянского правительства с Башкирским правительством о советской автономии Башкирии». Так возникла Башкирская первая автономная советская республика со столицей в г. Стерлитамаке. В июле 1920 года в Стерлитамаке состоялся первый Всебашкирский съезд Советов, избравший Башкирский ЦИК.

Соответственно сложилась история образования Татарской республики. 13 декабря 1919 года Политбюро ЦК РКП(б) отменяет декрет Наркомнаца от 22 марта 1918 года («Положение о Татаро-Башкирской Советской Социалистической республике»). 27 мая 1920 года издается декрет ВЦИК и СНК об образовании Татарской республики. Султан-Галиев, находясь под идеологическим влиянием большевиков, был одним из инициаторов ареста руководителей II Всероссийского Мусульманского Военного съезда (призванного осуществить идею Урало-Волжского Штата) и роспуска всех национальных организаций, за исключением созданных Советской властью⁷⁸ (о чем он впоследствии сожалел). Таким образом, сначала образовав альтернативную Урало-Волжскому Штату Татаро-Башкирскую республику, потом вбив клин между татарами и башкирами, большевики решили пойти по пути создания отдельных – Башкирской и Татарской – автономных республик. Столь быстрое изменение позиции Наркомнаца во главе со Сталиным по поводу образования Татаро-Башкирской республики объясняется тем, что после поражения чехословацкого корпуса и Колчака поддержка мусульман России стала менее необходимой.

⁷⁸ Валеев Р.К. К вопросу о «Забулачной республике» // Садри Максуди: тарих һәм хәзерге заман. – Казань, 1999. – С.31–51.

Султан-Галиев выступал за образование Татаро-Башкирской республики и, стремясь повлиять на события, 22 марта 1920 года встретился с Лениным. Он пытался обосновать свои взгляды на создание Татаро-Башкирской республики исходя из особой миссии татар как более культурного, образованного народа в сравнении с другими мусульманскими народами России и потому видел Казань столицей Татаро-Башкирской Советской Социалистической республики. Создание республики Султан-Галиев не считал конечной целью. Он хотел видеть Татаро-Башкирскую республику очагом, откуда социалистическая революция распространится на весь Восток. Ленин, однако, не поддержал устремления Султан-Галиева, идя навстречу лидерам башкир, выступившим против объединенной республики.

Жесткий сталинский курс фактически на тотальную централизацию под флагом автономизации, расходящийся со взглядами других деятелей партии, в том числе В.И.Ленина, постепенно стал насаждаться на мусульманских окраинах России. Сталин действовал административно-командным методом, противился суверенитету национальных регионов, развитию их культурной и экономической самостоятельности. Султан-Галиев как государственный деятель противоположных взглядов стоял на пути великодержавной политики Сталина. 4 мая 1923 года Султан-Галиев был арестован в Москве по личному указанию Сталина. Впервые по приказу Сталина арестовывается коммунист, занимающий высокий пост в партийной номенклатуре.

Каковы же были взгляды Султан-Галиева по национальному вопросу, идущие вразрез идеям Сталина? Теории мировой революции, как не подтверждавшейся временем, которая сначала должна произойти в развитых странах Европы (Троцкий, Зиновьев), Султан-Галиев противопоставляет свою: революция должна произойти сначала на Востоке – регионе, эксплуатируемом Западом, закабаленном европейским капиталом. Это было в 1920 году в то время, когда большевики о полуторамиллиардном населении Востока фактически забыли.

«Как это ни печально, – писал Султан-Галиев, – но приходится признать, что до сего времени все те меры, которые мы принимали в деле установления правильного взаимоотношения между Советской Россией и Востоком, до последнего времени носили лишь случайный и паллиативный характер. В этой области совершенно не было заметно твердого проведения планомерной и уверенно-решительной политики»⁷⁹. Поэтому Султан-Галиев выделяет Восток как приоритетное направление политики большевиков, доказывая, что, пока Запад является хозяином природных богатств Востока, он всегда выигрывает в борьбе с собственным пролетариатом.

⁷⁹ Sultan-Galiev M.S. Articles.– Oxford, 1984.– P.14.

том. Большевикам – по Султан-Галиеву – не нужно ждать революционной помощи с Запада. В том случае, если Востоку удастся освободиться от западного колониализма, у него возникнет проблема с собственной буржуазией, которая просто так власть не отдаст. Ее необходимо свергнуть⁸⁰.

Геополитическое положение России необходимо также учитывать. Оно, с точки зрения Султан-Галиева, выгоднее, чем западное, поскольку Россия граничит со многими странами Востока. Советской России необходимо установить дружественные взаимовыгодные связи с восточными странами для проведения собственной политики на Востоке. Мусульманские регионы России должны быть маяком революции для стран зарубежного Востока. «Если Красный Туркестан, – пишет Султан-Галиев, – до сего времени играл роль революционного маяка для Алтайского Туркестана, Тибета, Афганистана, Индии, Бухары и Хивы, то Советский Азербайджан ... в этом отношении явится красным маяком для всей Персии, Аравии и Турции»⁸¹.

Будучи коммунистом-националом, Султан-Галиев не мог обойти проблему ислама, поскольку ислам продолжал оказывать значительное воздействие на татарский народ. Между тем в это время в партии большевиков получили широкое распространение левачьи концепции: началась беспощадная борьба с религией – разрушались церкви, мечети, репрессировались служители культа. Султан-Галиев написал специальную статью, посвященную антирелигиозной пропаганде среди мусульман России⁸². В этом вопросе он предлагал проводить умеренную политику – необходимо разъяснять «ложность» религии, а не искоренять ее с помощью силы.

«Мы должны, – считает Султан-Галиев, – раз навсегда выбить из рук наших противников то орудие, которым они могут бить нас в этом вопросе: нужно открыто сказать, кому это следует, что мы никакой борьбы с какой бы то ни было религией как с таковой не ведем, а лишь ведем пропаганду своих атеистических убеждений, осуществляя свое вполне естественное право на это». Хотя Султан-Галиев выступал как атеист, он находил много позитивного в исламе – обязательность просвещения, обязательность труда, обязанность родителей воспитывать своих детей до совершеннолетия.

Занимая высокий государственный пост, Султан-Галиев обращался со своими антирелигиозными тезисами ко всем мусульманам России: башкирам, киргизам, узбекам, азербайджанцам, дагестанцам, и прежде всего к татарам. Он обосновывал историческое место ислама в том или ином регионе мусульманской России,

⁸⁰ Sultan-Galiev M.S. Articles.– P.14.

⁸¹ Там же.– P.70.

⁸² Султан-Галиев М. Методы антирелигиозной пропаганды//Жизнь национальностей.– №29.–1921 – 14 дек.; №30.– 1921.–23 дек.

показывая как положительные, так и отрицательные моменты, связанные с религией. При этом Султан-Галиев заключал, что методы антирелигиозной пропаганды, годные для христиан, негодны для мусульман России, неприменимы в Афганистане или в Бухаре, и наоборот⁸³.

Из его рассуждений следует, что необходимо относиться к исламу взвешенно, разъясняя народу «ложность» религии. Более того, Султан-Галиев вместе с Вахитовым стремились организовать мусульман в коммунистическом движении с целью сохранить организационную независимость мусульман (8 марта 1918 года – конференция мусульманских рабочих в Москве, 23 мая 1918 года – Всероссийский съезд мусульманских учителей в Казани, 17–23 июня 1918 года – I конференция мусульманских коммунистов в Казани, сентябрь 1918 года – I Всероссийская конференция молодых коммунистов народов Востока в Москве, ноябрь 1918 года – I съезд мусульманских коммунистов в Москве). Во времена яростной борьбы с исламом организационное сплочение мусульман давало возможность мусульманам выжить. В действительности случилось обратное. Сталин заклеил подобные действия Султан-Галиева как проявление буржуазного национализма, и победила сталинская утопическая линия на скорейшее искоренение религии, что и определило дальнейшую судьбу Султан-Галиева. Он был обвинен в национализме, пантюркизме, панисламизме и расстрелян в 1940 году.

Султан-Галиев оказал значительное влияние не только на мусульман России, но и на афро-азиатскую часть мусульманского Востока. Первым, кто обвинил его в пропаганде «мусульманского коммунизма», отличного от марксизма, был Сталин⁸⁴. И он был несомненно прав. Время подтвердило его правоту.

Султан-Галиев выделял Турцию среди зарубежных стран мусульманского Востока как наиболее близкую в этническом и духовном отношении страну для тюрок России. В июне 1918 года он вместе с Мустафой Субхи – руководителем международного отдела пропаганды при Центральном мусульманском комиссариате, будущим первым председателем ЦК коммунистической партии Турции, сформировал из турецких военнопленных два батальона добровольцев, которые участвовали в военных действиях на юге России. На I съезде коммунистических организаций народов Востока, проходившем в ноябре 1918 года в Москве, фракция турецких коммунистов в своей резолюции заявляла, что для изгнания империалистов с Кавказа необходима революция в Турции⁸⁵.

⁸³ Султан-Галиев М. Методы антирелигиозной пропаганды//Мирсаид Султан-Галиев.– Казань, 1998.– С.366.

⁸⁴ Bennigsen A., Quelquejay Ch. Sultan-Galiev, le pere de la revolution tiers-moudiste.– P.: Fayazd, 1986.– P.186.

⁸⁵ Тагиров И. Кем ул Солтан-Галиев?//Казан утлары.– 1989.– №4.– Б.168.

После Гражданской войны в 1920 году Султан-Галиев продолжал пропагандировать идеи национального движения на Востоке через печать и читая лекции в Коммунистическом университете трудящихся Востока. «Это авторитетное учреждение, – как отмечают Беннигсен и Келькеже, – оказалось местом встречи руководителей III Интернационала, где весьма ортодоксальные теоретики, такие, как Бухарин, Зиновьев, Павлович, соприкасались с потенциальными восточными диссидентами, такими, как Турар Рыскулов, Нариман Нариманов, Ахмед Байтурсун, индиец Мобендра – Нат Рой, все испытавшие сильное влияние идей Султан-Галиева. Среди слушателей университета фигурировали молодые революционеры, приехавшие со всей Азии, некоторые из которых позже стали видными руководителями своих стран, такие, как индонезиец Тан Малака, японец Сен Катама, китаец Лю Шаоцы, вьетнамец Хо Ши Мин»⁸⁶.

Султан-Галиев теоретически обосновывал необходимость революции на Востоке с существенной оговоркой, которая шла вразрез с общепринятой линией – приоритет революции в третьем мире отдается национальному, а не социальному освобождению. Хорошо представляя историю, культуру не только мусульман России, но и мусульман зарубежного Востока, будучи реалистом, Султан-Галиев считал, что ввиду слабости, отсталости мусульманского общества на Востоке еще не настало время для свершения социальной революции. Она остается уделом будущего. В данный момент, согласно Султан-Галиеву, необходимо освободиться от колониального ига.

Одной из главных идей Султан-Галиева, воспринятых теоретиками национально-освободительного движения на Востоке, была его попытка соединить в «национальном» марксизм и ислам для ниспровержения международного империализма. Подобный тезис не мешал оставаться Султан-Галиеву атеистом: он признавал ислам как динамичную религию со значительными прогрессивными принципами социального характера и предлагал вести диалог с мусульманскими служителями культа для поддержки с их стороны в национально-освободительной борьбе.

Отдавая приоритет национальному, а не социальному освобождению, Султан-Галиев тем не менее от коммунистических идей не отказывался. Более того, идея Султан-Галиева о том, что мусульманский мир более восприимчив к коммунистическим идеалам, находила и находит своих сторонников на Востоке в течение всего XX века. Главный египетский теоретик «левых», бывший декан философского факультета Каирского университета Хасан Ханафи пишет о влиянии идей Султан-Галиева на национально-осво-

⁸⁶ Bennigsen A., Quelquejay Ch. Sultan-Galiev, le pere de la revolution tiers-mouidiste. – P.165–166.

бодительные движения на Востоке. «Султан-Галиев и ал-Афгани, – пишет Ханафи, – способствовали пропаганде идеи всеазиатского сообщества народов, и во имя создания социалистических мусульманских республик в Азии осуществилось объединение их всех в общем движении, движении за освобождение народов Востока от западного колониализма». Ханафи считает Султан-Галиева провозвестником идей исламского социализма. Делясь некоторыми своими впечатлениями от поездки в Среднюю Азию, Ханафи вопрошает: «Почему Султан-Галиев не выступает как культурный помощник в мироощущении мусульман, не находит места в их политическом созидании? Ведь он действительно олицетворяет органическое единство ислама и марксизма»⁸⁷.

В египетском журнале «Ат-талиа» даже говорится, что «воззрения Султан-Галиева включали в себя также защиту идеи панисламизма как первой восточной формы антиколониальных движений»⁸⁸. Египетский социолог Анвар ал-Малик ставит Султан-Галиева первым в ряду теоретиков и лидеров национально-освободительных движений в афро-азиатском регионе, таких, как Тан Малаки, М.Н.Рой, Мао Цзэдун и Хо Ши Мин. Абд ал-Малик заключает, ссылаясь на статью Султан-Галиева «Социальная революция и Восток», что он родоначальник направления, призванного стать направлением марксизма на трех континентах, начиная с этой эпохи⁸⁹.

Другой египетский общественно-политический деятель ал-Фангари считает Султан-Галиева родоначальником «арабского социализма». Он утверждает, что Султан-Галиев первым написал о совместимости марксизма с исламом, что сходство идей Султан-Галиева с основоположниками «арабского социализма» имеет место – к социализму ведут различные пути, социализм будет иметь успех у восточных (бедных) народов, нет обязательной связи между материализмом и социализмом⁹⁰.

Сторонником идей Султан-Галиева в Индонезии считают Тан Малаку – одного из лидеров партии «Сарекат Ислам», председателя компартии Индонезии, революционной партии «Пролетариата», бывшего противником антиисламской политики Сталина и казнённого 16 апреля 1949 года. Он в унисон Султан-Галиеву еще в 1921 году заявил: «Враждебность к исламу и национализму, проявившаяся на II Конгрессе Коминтерна в прошлом году, имела пагубные последствия для развития коммунизма в Индонезии»⁹¹.

⁸⁷ Мирсаид Сулан-Галиев и идеология национально-освободительного движения/Автор обзора А.В.Сагадеев.– М., 1990.– С.107.

⁸⁸ Ат-талиа.– Каир, 1970.– №2.– С.81.

⁸⁹ Abdel-Malek A. Le dialectique Sociale.– P.,1972.– P.297.

⁹⁰ El-Fangary M.Sh. Role. De l'intelligence musulman dans l' evolution des conceptions marxistes//l'Egypte coutemporaine.– Le Caire, 1971.– №343.– P.84–91.

⁹¹ Bennigsen A., Quelquejay Ch. Sultan-Galiev, le pere de la revolution tiers-moudiste.– P.274.

Как видно из вышеизложенного, идеи Султан-Галиева получили распространение в странах третьего мира, особенно в Индонезии, Египте и Тунисе. Это обстоятельство определяется прежде всего позицией Султан-Галиева по отношению к исламу, хотя во многом эта позиция служила лишь отправной точкой для обоснования собственных оригинальных идей исламского социализма.

Одним из уроков трагической судьбы М.Султан-Галиева является вывод о том, насколько ошибочным было забегание вперед Сталина и его единомышленников в вопросе об отношении к религии. Исторический опыт показывает, что прогрессивные социально-политические преобразования могут долго и мирно сосуществовать с религиозными верованиями широких масс трудящихся. Бездумная же, преждевременная борьба с религией ни к чему хорошему не привела, оказав негативное влияние на общественное и национальное сознание как татарского, так и других народов России.

Б. Садри Максуди: от либеральной идеи к идее туркизма

Садри Максуди (1878–1957) – известный татарский социолог, философ, общественно-политический деятель, один из лидеров татарского национально-освободительного движения первой четверти XX века.

Родился в семье муллы. Получив образование в медресе, поступил в Казанскую русско-татарскую учительскую школу. В 1902 году уезжает в Париж, где поступает на юридический факультет. Одновременно учится в колледже на литературном факультете.

В 1906 году возвращается в Казань и начинает активно заниматься политической деятельностью. В том же году на I Всероссийском мусульманском съезде выступает одним из организаторов партии татарских либералов «Иттифак ал-муслимин» («Союз мусульман»).

В 1907 году Максуди избирается депутатом во Вторую, а затем в Третью Государственную думу, в которой становится лидером мусульманской фракции.

Садри Максуди, как один из идеологов татарского национального движения начала XX века, внес большой вклад в разработку национальной идеологии. В своих статьях «Ике төрле милләтчелек» («Два типа национализма»)⁹², «Әфкяр миллиәтемез» («Мысли о нашей нации»)⁹³ он определяет два типа национализма – шовинистический национализм, т.е. национализм господствующей нации, и национализм угнетенной нации. Из этого деления выводился тезис – национализм угнетенной нации качественно отличается от национализма господствующей в том смысле, что у угнетенной

⁹² Йолдыз.– Казан, 1908.–17 февраль.

⁹³ Йолдыз.– Казан, 1913.–1 ноябрь.

нации национализм направлен на обретение свободы, независимости, и по отношению к другим нациям эта идея не носит агрессивного характера, в противовес национализму господствующей нации⁹⁴.

В многочисленных выступлениях в Думе в защиту прав всех мусульман России Садри Максуди говорит «как представитель и народа, и мусульманского населения», предлагая заменить слово «татарский» словом «мусульманский», стремясь «найти термин, который обнимал бы все мусульманские народности ... исповедующие мусульманскую веру»⁹⁵. Показывая, что мусульманские народы наравне с русским платят налоги, он требовал от царского правительства денег на содержание, открытие школ для всех мусульманских народов, особо делая упор на отсталой Средней Азии.

Это было время активной шовинистической политики царизма, когда на первый план в идеологии вышли, наряду с антисемитскими, антиисламистские лозунги. Некоторые российские политики и миссионеры обвиняли мусульман, в частности татар, в связях с иностранными организациями панисламистского и пантюркистского толков. Такие политические нападки воспринимаются С.Максуди как меры не против панисламизма, а просто ислама в целях задавить культурно-прогрессивное движение мусульман-татар. Татарский мыслитель утверждает, что у мусульман России не существует никаких антигосударственных устремлений, кроме стремления «сделаться полноправными гражданами великой Российской империи», заявляя: «Я думаю, между нашим национальным бытием и русской государственностью никакой пропасти не существует; эти две вещи совершенно совместимы; мы всегда будем выступать, как выступали до сих пор на общественных аренах, как русские граждане, искренно желающие процветания и величия русской государственности, – но дайте нам жить в пределах нашей семьи, нашей народности по дорогим заветам и традициям наших предков, жить так, как хочется нам, как требует наша веками сложившаяся национальная душа»⁹⁶.

Садри Максуди предостерегал российских депутатов от конфликтов на религиозной почве и в своих выступлениях в Думе показывал, что царская политика основана на идеологии православного миссионерства, направлена на изоляцию мусульманских народов и будущего у нее нет. Однако предложения Максуди Думой не принимались.

⁹⁴ Максуди С. Ике төрле милләтчелек // Йолдыз. – 1913. – 1 ноябрь.

⁹⁵ Выступление депутата С.Н.Максудова с заявлением мусульманской фракции по поводу поправки, внесенной фракцией «Союз 17 октября» к ст.16 законопроекта «О начальных училищах» 12 ноября 1910 г. // Мусульманские депутаты Государственной Думы России 1906–1917 гг. – Уфа, 1998. – С.150–151, 173.

⁹⁶ Выступление депутата С.Н.Максудова в ходе обсуждения сметы расходов Министерства внутренних дел на 1912 год. 13 марта 1912 года // Мусульманские депутаты Государственной Думы России 1906–1917 гг. – Уфа, 1998. – С.185, 193–194.

В мае 1917 года Максуди участвовал и был одним из организаторов Первого и Второго Всероссийских мусульманских съездов.

На I съезде при обсуждении государственного устройства России образовались два течения: унитаристы и федералисты⁹⁷. Федералисты настаивали на территориальной автономии. Унитаристы, напротив, предлагали национально-культурную автономию для мусульман России. Среди последних одним из лидеров был Максуди, который видел в предоставлении национально-культурной автономии национальным и религиозным меньшинствам России одно из условий сохранения и развития их языка, религии, культуры и образования.

Несмотря на кажущиеся уступки в национальном вопросе, Максуди отстаивал свои идеи, исходя из конкретной исторической ситуации, сложившейся в то время в России. Он полагал, как и другие лидеры, например А.Цаликов, что создание территориальной автономии, в условиях отсталости некоторых регионов России (Кавказа, Туркестана) приведет к еще более сильной эксплуатации национальных меньшинств и что в этих условиях еще труднее будет раскрепощение женщины. В целом Максуди выступал за интересы всех мусульманских народов, надеясь с помощью идеи культурной автономии способствовать развитию культурного и экономического уровня жизни общества.

В сентябре 1917 года на II съезде Максуди был избран председателем коллегии по осуществлению культурно-национальной автономии тюрко-татар России. Избирается председателем Национального правления мусульман тюрко-татар Внутренней России и Сибири (Милли Идарэ). Правительство большевиков не признало правомочность этого органа и запретило его структуры. В результате многие татарские лидеры национального движения, среди которых был Садри Максуди, вынуждены были эмигрировать за границу. За рубежом начался новый этап общественно-политической деятельности Максуди.

Он становится одним из провозвестников идеи туркизма в Турции. Его приближает к себе Кемаль Ататюрк (1881–1938) как одного из идеологов национально-освободительного движения тюркских народов. Ататюрк с помощью Максуди на практике претворял идеи национального строительства Турции по европейскому образцу. Максуди избирают в Турецкий парламент.

И в эмиграции национальный вопрос, вопросы о характере и структуре государства продолжали оставаться в поле зрения Максуди. Особенно его интересует проблема возможности юридического построения федеративного государства без жертвования прин-

⁹⁷ См.: Материалы и документы по истории общественно-политического движения среди татар (1905–1917 гг.)/Составитель и автор статей Р.Р.Фахрутдинов.– Казань, 1992.– С.54.

ципом суверенитета. Отмечая, что «принцип суверенитета для всех юристов был непогрешимым критерием не только в области отношений между независимыми государствами, но также и в отношениях государства со своими субъектами», он считает ее роль не законченной, а наоборот, возлагает на принцип суверенитета в будущем большую надежду в урегулировании межгосударственных отношений. Такие понятия, как суверенитет, естественные права и свобода человека, по его мнению, необходимо «охранять от уничтожения»⁹⁸.

Работа С.Максуди «Миллият тойгысынын социологик эсаслары»⁹⁹ («Социологические основы национального чувства», 1955) пользуется популярностью у политиков-националов, ученых-историков, социологов, обществоведов. В ней получает дальнейшее развитие концепция федерализма, суверенизации, образования содружества наций. К сожалению, в эпоху господства коммунистической идеологии идеи, пропагандируемые Садри Максуди, были запрещены. В нынешней этнополитической ситуации в России идейное наследие Максуди получает новое звучание и становится связующим звеном идей татарского национального движения начала, середины и конца XX столетия.

* * *

Как показывает проведенный анализ, идеология национально-освободительного движения арабского мира включает три составляющие и соответственно три уровня: исламизм (общий уровень), арабизм (средний уровень), регионализм (малый уровень).

Исламизм как компонент идеологии национально-освободительного движения характерен для антиколониального этапа борьбы арабов за свободу, независимость и прогресс арабского общества. На этом его этапе развития ислам являлся одной из главных составляющих арабской идентичности. С течением времени, когда для арабов первостепенной становится идея национальной независимости, построение гражданского государства на национальной и демократической основе, исламизм перестает быть этнообразующим фактором, уступая место арабизму.

После завоевания политической свободы с зарождением национального самосознания арабов арабизм с исламизмом вступает в противоречие. Стремление каждой из арабских стран к полной независимости, сохранению и развитию национальной индивиду-

⁹⁸ Максуди С. Изложение мотивов предложения профессора Садри Максуди Арсал, члена турецкого парламента и Конституционного комитета, относительно суверенного принципа федерального государства в конституции Европейской Федерации 2 февраля 1951 г. // Садри Максуди: тарих һәм хазерге заман. – Казан, 1999. – Б. 230–236.

⁹⁹ Максуди С. Миллият тойгысынын социологик эсаслары. – Казан, 1999. – 138б.

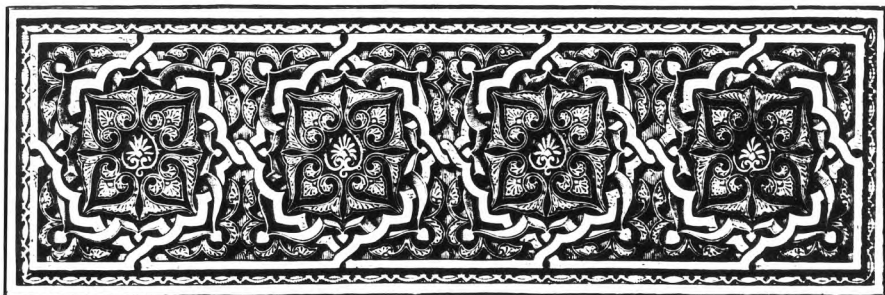
альности (веры, языка, культуры, традиций) породило идеологию регионализма, то есть местного национализма. Основные черты регионализма, такие, как осознание национальной общности, необходимости национального единения, опора на собственные силы в завоевании суверенитета, в свою очередь вступали в противоречие с арабизмом.

Из проведенного анализа следует вывод об экстремистском характере крайних течений в современном ислаимизме, особенно традиционализма, как идеологии социально-религиозного реванша. Уверенность египетского теоретика традиционализма Хасана ал-Банна, что «знамя ислама должно развиваться над человечеством», не может не заставить задуматься всех прогрессивно мыслящих деятелей. Такие крайние трактовки ислама отнюдь не означают, что ислам «несет ответственность» за экстремизм некоторых его последователей. Но нельзя при этом не признать необходимость жесткой критики экстремизма, прикрывающегося «знаменем ислама».

Анализ истории национальных движений на мусульманском Востоке подтверждает, что возникшее в татарском национальном движении противостояние принципа татаризма, то есть национального сознания на этнической почве, принципу тюркизма и принципу ислаимизма является очень важной общей закономерностью в национальном движении в мусульманском мире, которая может служить точкой отсчета и при оценке перспектив эволюции направлений в современном национальном движении в Татарстане.

Мы убедились, что деятельность татарских общественно-политических деятелей и мыслителей Мирсаида Султан-Галиева и Садри Максуди оказала определенное воздействие на формирование идеологии национального регионализма (тюркизма в Турции) и исламского социализма в некоторых странах Востока. Это – свидетельство не только теоретического уровня, которого достигли к 20-м гг. XX века ведущие идеологи татарского национального движения, но и жизненности некоторых из их идей, поскольку они были восприняты в других странах.





Глава II. Национальная идея и ислам в современном Татарстане

Некоторые тенденции, характерные для национально-освободительного движения арабского мира, присущи современному национальному движению татар. В идеологии последнего есть три уровня – исламизм (осознание себя частью мусульманского мира), тюркизм (осознание себя частью тюркского мира) и регионализм, т.е. осознание себя отдельной, самостоятельной нацией (татарской, татарстанской) в контексте российской политической и экономической ситуации.

Исторически в идеологии татарского национального движения тюркизм обусловлен геополитическим фактором – многовековой историей связей с тюрками Северной Евразии. Но тюркизм в современном татарском национальном движении не нашел яркого преломления. Поэтому в данной главе автор в основном речь ведет об исламизме и региональном национализме, или о патриотическом принципе татаризма.

Современный период в российском обществе сопровождается становлением новой реальности. Избранный Россией курс демократических реформ положил начало процессу децентрализации страны. Получившие самостоятельность субъекты России, в том числе и Татарстан, формируют свою идентичность в соответствии с региональной спецификой. Таким образом идет синхронный процесс становления новой социальной реальности на двух уровнях: самой Федерации и входящих в нее субъектов.

§ 1. Доктрина татарстанизма

Начавшаяся с середины 1980-х гг. перестройка общества позволила различным социальным группам заявить о своих интересах, связанных с переделом властных структур, государственной собственности, с необходимостью сохранения этнической и культурной самобытности народов Российской Федерации и т.д. Большую роль в этом

процессе играют национальные идеологии, т.к. именно через них выражаются интересы тех или иных групп, в частности властной элиты и народных масс. В этом плане выявление содержания наиболее влиятельных идеологий в Татарстане, формирующих их социальных групп в зависимости от политической ситуации представляет значительный интерес.

Подобно тому как в стране в целом за последние годы установился политический и идеологический плюрализм, идеология в современном Татарстане также является неоднородной, гетерогенной. С официальной идеологией сосуществует и конкурирует целый ряд политико-идеологических направлений.

Государственная идеология властной элиты начала формироваться с конца 80-х гг. в процессе повышения политико-правового статуса Республики Татарстан и борьбы (в полном смысле этого слова) за перераспределение властных полномочий с федеральным Центром. Отсутствие национальной, а точнее наднациональной объединительной идеологии в России на общей территориальной основе с многоэтническим и поликонфессиональным населением дало возможность правящей элите Республики Татарстан, сформированной в основном из либеральной части прежней партийно-государственной номенклатуры, взять на вооружение в качестве государственной идеологии идею татарстанизма. Вместе с тем, как считает автор, основными факторами возникновения доктрины татарстанизма явились: давление татарского национального движения на властные структуры (внутри этого движения действовали также течения с лозунгами полной государственной независимости Татарстана), с одной стороны, и интересы русских, составляющих почти половину населения республики, которые выступали против идеи независимости, за приоритет прав отдельной личности перед правами нации, с другой.

Уже в первом правовом заявлении – Декларации о государственном суверенитете Татарской ССР (30 августа 1990 г.) властными структурами суверенитет объявляется от имени «многонационального народа республики» и провозглашается «неотъемлемое право татарской нации, всего народа республики на самоопределение», и гарантируются «всем проживающим на его территории гражданам независимо от их национальности, социального происхождения, вероисповедания, политических убеждений ... равные права и свободы человека»¹⁰⁰. Когда принимали Декларацию о государственном суверени-

¹⁰⁰ Белая книга Татарстана. Путь к суверенитету. 1990–1995.– Казань, 1996.– С.5.

тете РТ для партии власти важна была сама идеология суверенитета, подразумевающая прежде всего баланс этнических и религиозных интересов. Если в Декларации говорилось о праве татарской нации на самоопределение, то в Конституции РТ, принятой спустя два года (6 ноября 1992 г.), понятие *татарская нация* оказалось поглощенным понятием *народ Татарстана*. В итоге политический дискурс официальной власти выразился в утверждении Президента Республики Татарстан Минтимера Шаймиева: «В соответствии с Конституцией РТ мы строим полиэтническое, поликультурное сообщество, в котором приоритетным является гражданство, а не этническая принадлежность»¹⁰¹.

Чтобы глубже понять суть национальной доктрины татарстанизма, мы считаем целесообразным обратиться к работе «Сумерки. К вопросу о нации и государстве» Р.Хакимова, который был основным разработчиком концепции татарстанизма. Автор размышляет над вопросами: что это за общность, от имени которой был провозглашен государственный суверенитет? Суперэтнос? Новая нация или многонациональный народ? Ученый-идеолог дает свою характеристику терминам этнос, нация и народ. По его мнению, этнос есть «биосоциальное явление, соединяющее естественную природу с обществом» и для его существования не обязательно наличие общности языка, территории, культуры, экономики, психологического склада, религии, а «порой достаточно наличия лишь самосознания»¹⁰². В определении нации Р.Хакимов выделяет государственность как главный признак и полагает, что для превращения какой-либо общности людей в нацию необходимо государство, граждане которого живут общими интересами независимо от этнического происхождения; нация может состоять из одного этноса или же быть полиэтнической. Для Р.Хакимова особый интерес представляет такой тип нации, который состоит из ряда равноправных государствообразующих этносов (примером этому служит Швейцария), т.е. полиэтническая нация. Вместе с тем он отмечает, что «нация и соответствующее государство могут возникнуть только на базе определенной этнической культуры»¹⁰³.

Понятие «народ» Р.Хакимов интерпретирует как «общность, которая стремится к восстановлению своей государственности или же к самоопределению»; это общность, имеющая «более или менее

¹⁰¹ Шаймиев М. Татарстан на пути политических и экономических реформ. Итоги и перспективы//Республика Татарстан.– 1996.– 8 февраля.

¹⁰² Хакимов Р. Сумерки. К вопросу о нации и государстве – Казань, 1993.– С.19–20.

¹⁰³ Там же.– С.20–23.

очерченную территорию компактного проживания и являющаяся, как правило, полиэтнической, чем и отличается от этноса»¹⁰⁴. Согласно его взглядам, нация от народа отличается завершенностью государственного самоопределения и своим местом в мировом сообществе наций.

Подытоживая свои рассуждения о нации и государстве, Р.Хакимов утверждает, что в Республике Татарстан «к настоящему моменту сложился народ, состоящий из татар, русских, чувашей и т.д., готовых к совместному проживанию на общей территории и стремящихся приобрести политические права для самостоятельного управления государством, экономикой, культурой. Статус Татарстана как независимого государства с самостоятельным гражданством, признанного другими странами и имеющего собственную внешнюю политику, превращает народ республики в нацию Республики Татарстан»¹⁰⁵.

Таким образом, согласно доктрине татарстанизма, «в Татарстане складывается полиэтническое, поликультурное сообщество, опирающееся на принцип территориального (а не этнического) суверенитета»¹⁰⁶, т.е. субъектом самоопределения прежде всего является демос, а не этнос; и все народы Республики Татарстан, «объединившиеся в государственную общность независимо от этнического происхождения», являются татарстанским народом, татарстанской нацией. При этом татарский народ в общетатарстанской нации выступает в роли базового, притягивая «в свой водоворот всех, кто живет с ним на одной территории», сначала формируя народ, а затем нацию «с новой системой ценностей, во многом не совпадающей с прежней... Мы говорим «народ Республики Татарстан», имея в виду всех граждан республики»¹⁰⁷.

Эта идея явилась ярким выражением наднациональной идеологии, можно сказать, интернационализма, и была нацелена на соблюдение баланса интересов различных этнических групп и религиозных конфессий в Республике Татарстан и призвана сплотить граждан республики вокруг идеи суверенитета Татарстана.

Общетатарстанская национальная доктрина как концепция, направленная на создание условий для процветания республики в интересах всего народа, находит поддержку у известных современ-

¹⁰⁴ Хакимов Р. Сумерки.- С.31-32.

¹⁰⁵ Там же.- С.32.

¹⁰⁶ Хакимов Р. Асимметричность Российской Федерации: взгляд из Татарстана//Асимметричность Федерации.- М., 1997.- С.68.

¹⁰⁷ Хакимов Р. Сумерки.- С.49, 31.

ных российских ученых. Директор Института этнологии и антропологии РАН Валерий Тишков, отмечая, что с точки зрения доктринальной Татарстаном сделан важный шаг в сторону от узкого этнического национализма, подчеркивает важность, перспективность идеи-проекта создания татарстанской нации как согражданства, от имени которой и осуществлен суверенитет. Далее он пишет, что «это очень перспективная идея, конкурирующая с общероссийским проектом. Они, кстати, не взаимоисключают друг друга, но действительно конкурируют и альтернативны. Если центр будет медлить с формулой создания согражданства российского как общероссийской нации России, вошедшей в ООН, то Татарстан особенно, если их проект будет подкреплён экономическими успехами, имеет все основания опередить в этом процессе Москву и создать, – а это действительно единственный и самый перспективный для полиэтничных регионов и республик путь – очень процветающее, вполне жизнеспособное мирное территориальное сообщество в лице граждан Татарстана, татарстанского сообщества»¹⁰⁸.

Сама идея нации как территориального сообщества, идентичность которого основывается на общности экономических и социальных интересов, известна в мировой практике. И сам идеолог татарстанизма Р.Хакимов находит аналогии полиэтничной нации в Швейцарии¹⁰⁹.

Существует и другая точка зрения: понимание нации как этнокультурного единства. Известные западные ученые в области социальной антропологии, философии, истории культуры утверждают, что в основе нации-государства лежит определенная культура, и не государство превращает сообщество в нацию, а культура объединяет людей в нацию, «создавая» тем самым государство¹¹⁰. В частности, американский ученый Берлин Исаяя считает, так же как и Гердер, всемирное гражданство нелепостью. По его мнению, люди не могут развиваться без принадлежности к определенной культуре, и они рано или поздно начнут выступать против унификации и попыток найти решение, единое для всех. Резюмируя, он подчеркивает,

¹⁰⁸ Панорама-форум.– 1996.– №3(6).– С.20–21.

¹⁰⁹ Хакимов Р. Сумерки...– С.23.

¹¹⁰ Геллнер Э. Нации и национализм.– М.: Прогресс, 1991; Равио Ж.-Р. Типы национализма, общество и политика в Татарстане//Полис.–1992.– №5–6.– С.42–59; Аллин Б. Модель Татарстана//Республика Татарстан.– 1994.– 3 ноября; Линд М. В защиту либерального национализма//Панорама-форум.– 1996.– №1(4).– С.3–15; Уокер Э. Собака, которая не лаяла: Татарстан и асимметричный федерализм в России//Панорама-форум.– 1997.– №18.– С.32–88; Гарделс Н., Берлин И. Две стороны национализма//Панорама-форум.–1997.– №18.– С.95–103.

что общество, в котором люди не являются продуктом определенной культуры, неизбежно погибнет¹¹¹. По мнению французского политолога Жан-Робера Равио, правящая элита Татарстана, выбрав путь конструирования весьма искусственной нации, базирующейся на общности экономических и социальных интересов, предполагает создать местную высокую культуру, старается избежать обсуждения по существу вопроса об этническом разнообразии¹¹². Таким образом, татарстанская нация в этнокультурном отношении, согласно идеи татарстанизма, не имеет будущего, хотя, как пишет Валерий Тишков, «культурная основа, культурная отличительность населения, проживающего на этой территории, является очень важным побудительным условием постановки, формулирования вопроса о самоопределении»¹¹³.

Чтобы заполнить культурный вакуум в концепции татарстанизма, правящая элита выдвинула идею *евроислама*, полагая, что ислам, как важный фактор культуры, позволяет сохранить татарскому народу свою идентичность. При этом ислам современными государственными руководителями Татарстана рассматривается как явление, претерпевающее обновление. Они выступают за реформированный ислам, который возник на рубеже XVIII–XIX вв., и на нынешнем этапе, по их мнению, обретает форму джадидствующего ислама. Отождествляя евроислам с джадидизмом и либерализмом, идеолог татарстанизма Р.Хакимов вкладывает в понятие евроислама татарский (российский) ислам, признающий основные научно-технические достижения Запада и органически соединяющий «традиционные татарские исламские ценности с идеями либерализма и демократии»¹¹⁴.

Джадидизм (евроислам), по мнению Президента Татарстана М.Шаймиева, являясь выражением российских традиций в исламе, служит единственной и самой надежной гарантией «от проникновения экстремизма в религиозной форме»¹¹⁵.

Концепцию татарстанизма можно и нужно анализировать и оценивать как с исторической, так и с современной точек зрения. Несомненно, что многовековая история совместного проживания

¹¹¹ Гарделс Н., Берлин И. Две стороны национализма//Панорама-форум.-1997.- №18.- С.102-103.

¹¹² Равио Ж.-Р. Типы национализма...- С.49.

¹¹³ Панорама-форум.-1997.- №15.- С.46.

¹¹⁴ Хакимов Р. Россия и Татарстан: у исторического перекрестка//Панорама-форум.-1997.- №1.- С.61.

¹¹⁵ Приветствие Президента Республики Татарстан Минтимера Шаймиева II Всероссийскому съезду востоковедов 19 октября 1999 года//Новая Вечерка.-1999.-26 октября.

татар и других народов в одном регионе дает основание для вывода о том, что в настоящее время концепция татарстанизма является идеологией, наиболее соответствующей историческим реалиям и способствующей гармоническому развитию татарского народа и всех народов Республики Татарстан в рамках Российской Федерации как демократического государства.

Однако очевидно и то, что господствующий в этой концепции гражданско-территориальный принцип не увязан с принципом этнокультурным. И поэтому автор полагает, что концепция татарстанизма нуждается в дальнейшем развитии. Автор осознает, что понимание нации как этнокультурного единства, мысль о том, что не государство превращает сообщество в нацию, а культура вступает в противоречие с концепцией татарстанизма; но тем не менее считает это противоречие разрешимым, если этнокультурный подход к обустройству Татарстана будет играть в этой концепции более важную роль.

В этой связи автор считает необходимым высказать существенные оговорки в трактовке культуротворческой роли евроислама, как ее понимают идеологи татарстанизма.

Евроислам в понимании руководящей элиты республики предстает прежде всего как политическое понятие, отождествленное с религиозным реформаторством, джадидизмом и либерализмом. Как считает автор раздела, в таком виде идея евроислама носит искусственный характер и является недостаточной для культурной политики как части нациестроительства в республике.

По мнению автора соответствующего раздела, не следует отождествлять евроислам с джадидизмом, религиозным реформаторством и либерализмом, поскольку джадидизм является лишь частью религиозного реформаторства, просветительства¹¹⁶ и лишь частично совпадает с либерализмом, имеющим свое специфическое мировоззрение и идеологию, свою философию, социологию и этику¹¹⁷.

Следует сказать, что первоначально массовое сознание, в котором преобладала идея возрождения татарской нации и государственности, отрицательно восприняло концепцию татарстанизма. Официальная власть республики, будучи сторонницей концепции «разнообразия и единства», вынуждена была постоянно заявлять о своем центризме и балансировать между полярными политически-

¹¹⁶ Юзеев А. Место джадидизма в татарской общественной мысли конца XIX – начала XX вв. // Гасырлар авазы. – Эхо веков. – 1999. – № 1/2. – С. 164–172.

¹¹⁷ Либерализм в России. – М., 1996. – С. 61.

ми интересами, партиями, движениями; власть обвиняли то в излишней уступчивости Центру, то в национальной ограниченности.

Руководители праворадикальных национальных и национально-религиозных общественных организаций и партий такую идеологию татарстанизма отвергают полностью. Лидер партии «Иттифак» Фаузия Байрамова оценивает официальную национальную идеологию Республики Татарстан как «страшную», направленную на уничтожение татарской нации, утверждая, что это есть не что иное, как «обещание построить общество бесцветное, с национальной точки зрения, и без национальной культуры, общество без татар»¹¹⁸.

С таким мнением согласиться нельзя. Но и концепцию татарстанизма в сегодняшней форме невозможно признать достаточной. Реальный мир требует и реальной политики, но эта политика не должна основываться только на сегодняшних потребностях общества. Пока в концепции татарстанизма фактически обозначено движение к безнациональности, строительство многокультурной нации на основе двойной и не взаимоисключающей идентичности (культурно-этнической и государственно-гражданской) граждан. Фактически предусматривается постепенная деэтнизация государственности и деэтатизация (безгосударственность) этничности, что превращает Республику Татарстан из многонационального государства в государство без этнического оттенка, а это лишает татарский народ его естественного права совершенствовать свой политический статус. Поэтому автор раздела считает, что идея татарстанизма в нынешнем виде, несмотря на ее наднациональность и универсальность, не имеет в будущем перспективы, обрекая татарскую и русскую нации в Республике Татарстан на безликое существование. На сегодняшний день в масштабе России эта идея фактически является просто выражением сепаратизма, «регионального национализма». Она подразумевает отстаивание политических прав партии власти для самостоятельного управления государством, экономикой, культурой, приобретения своего места в мировом сообществе.

Вместе с тем безусловно прав академик В.С.Степин, что сегодня, «когда старое уже разрушено, а новое еще не сформировалось, прогнозировать – дело неблагоприятное, есть множество возможных линий развития»¹¹⁹. На сегодняшний же день автор раздела высказывается за существенное теоретическое совершенствование концепции татарстанизма в этнокультурном отношении.

¹¹⁸ Байрамова Ф. Какое государство нам нужно?//Татарлар хэзерге дөнъяда.– Казан, 1998.– Б.446–447.

¹¹⁹ Степин В.С. Исторический вызов и проблема общенациональной идеи // Реформаторские идеи в социальном развитии России.– М., 1998.– С.9–10.

§ 2. Государственная религиозная политика

Государственная религиозная политика Республики Татарстан в современных условиях определяется прежде всего развитием государственности татарского народа¹²⁰. Проблемы политического статуса и экономической самостоятельности Татарской АССР в рамках Союза ССР и РСФСР в период советской власти всегда существовали¹²¹, но особенно ярко они проявились в начале эпохи перестройки, начатой М.С.Горбачевым.

Принятие 30 августа 1990 года «Декларации о государственном суверенитете Татарской ССР»; проведение референдума 21 марта 1992 года по вопросу о статусе Татарстана; принятие Конституции Республики Татарстан 6 ноября 1992 года, где было записано, что «Республика Татарстан – суверенное государство, субъект международного права, ассоциированное с Российской Федерацией – Россией на основе Договора о взаимном делегировании полномочий и предметов ведения»¹²²; подписание договора между Татарстаном и Российской Федерацией в 1994 году легли в основу так называемой модели Татарстана. Как показывает мировой опыт, в процессе образования, становления или возрождения государственности необходима, наряду с другими составляющими, конфессиональная и психологическая общность, совпадение интересов населяющих страну народов, т.е. требуется наднациональная, официальная государственная религиозная политика. В Татарстане национальная официальная идеология основывается на следующих положениях:

– объявление Татарстана Конституцией РТ государством, выражающим «волю и интересы всего многонационального народа республики» (ст.1), а также признание равноправными государственными языками Республики Татарстан татарского и русского языков» (ст.4)¹²³;

– стремление к созданию в Республике Татарстан национального капитала, не имеющего этнического «лица» и т.д.

В этом же плане следует рассматривать и отношение официальных органов Республики Татарстан к религии. Официальная религиозная политика в многонациональной и многоконфессиональной

¹²⁰ Хакимов Р.С. Стержневая проблема – история государственности//Татарлар хэзерге дөнъяда.– Казан, 1998.– Б.511.

¹²¹ Исхаков Д.М. Современный национализм татар//Суверенный Татарстан.– Т.2.– М., 1998.– С.11–38.

¹²² Конституция Республики Татарстан.– Казань, 1993.– С.3.

¹²³ Там же.– С.3–4.

Республике Татарстан прежде всего определяется Конституцией РТ, законодательством РТ о свободе совести, вероисповедания и деятельности религиозных объединений. Так, в ст.29 Конституции РТ зафиксировано, что «граждане Республики Татарстан в соответствии со своими убеждениями имеют право свободно исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, заниматься религиозной или атеистической деятельностью... Религия и религиозные объединения в Республике Татарстан отделены от государства»¹²⁴.

Законом РТ «Об образовании» устанавливается «независимость государственных образовательных учреждений от идеологических установок и решений партий, религиозных и иных общественных организаций и движений»¹²⁵, а в «Концепции развития татарского просвещения» подчеркивается, что «история религии, являющаяся составной частью духовного наследия народа, должна стать предметом специального изучения» и «с этой целью в школьные учебные планы вводятся факультативные курсы «История религий», в том числе «История ислама»¹²⁶. Законом РТ «О молодежи» Государственному комитету Республики Татарстан по делам детей и молодежи предоставлена возможность в пределах своей компетенции осуществлять «взаимодействие с религиозными организациями по вопросам защиты духовного развития молодых граждан»¹²⁷.

Отношение официальных органов Республики Татарстан к религии находит свое выражение в выступлениях и статьях руководителей республики, посвященных вопросам межэтнических и многоконфессиональных отношений в Республике Татарстан и Российской Федерации. В результате проведенного анализа выступлений и публикаций, отражающих мнение руководства республики по отношению к религии, автор выделяет шесть основных проблем, которые, с точки зрения официальных органов республики, являются актуальными и злободневными и выражают в определенной мере социально-политическое и этнонациональное сознание той части общественности Республики Татарстан, которая разделяет точку зрения руководителей.

Прежде всего это вопрос мирного сосуществования в Республике Татарстан двух основных религий – ислама и христианства. Так,

¹²⁴ Конституция Республики Татарстан.– Казань, 1993.– С.9.

¹²⁵ Ведомости Верховного Совета Татарстан.– 1993.– Октябрь.– №10.– С.6.

¹²⁶ Офык.– 1991. – Август.– №8.– Б.18.

¹²⁷ Ведомости Верховного Совета Татарстан.– 1993.– Октябрь.– №10.– С.49.

по утверждению Президента Республики Татарстан Минтимера Шаймиева, «Татарстан находится на стыке различных культур и народов. Здесь сходятся Восток и Запад, взаимодействуют тюркская и славянская культура, мирно сосуществуют мусульманская и христианская религии. Этим мы должны дорожить и уметь пользоваться»¹²⁸. Как бы продолжая эту мысль, Хакимов Р.С. – государственный советник при Президенте РТ по политическим вопросам пишет, что «в России вся история становления империи предстает как борьба православия с исламом и Казань в этом противостоянии была важнейшим пунктом», однако «наличие различных цивилизаций не обязательно ведет к конфликтной ситуации. Более того, пример Татарстана показывает пример сотрудничества различных конфессий, этнических групп и народов»¹²⁹. Поэтому политика правительства Татарстана «направлена на соблюдение баланса между этническими группами и религиозными конфессиями»¹³⁰. Набиев Р.А. – председатель Совета по делам религий при Кабинете Министров РТ отмечает, что «изучение и сохранение мирного сосуществования различных конфессий является важной государственной задачей»¹³¹.

Вторая проблема связана с исламом как неразрывной частью духовной культуры татарского народа. По мнению М.Ш.Шаймиева, «ислам является историей, образом жизни, основой культуры и искусства» татарского народа¹³². И В.Н.Лихачев – бывший первый заместитель председателя Госдумы РФ и председатель Госсовета РТ также считает, что «элементы исламского фактора как фактор культуры» татарского народа учитывать необходимо¹³³.

Третья проблема касается роли ислама в нравственном воспитании татарского населения. Возрождение ислама руководителями республики рассматривается как «рост духовно-нравственных начал в народе», как показатель развития национального самосознания, и в этой связи «очень важно сохранить национальные и религиозные традиции, которые устанавливались веками» и которые

¹²⁸ Всемирный конгресс татар. Стенографический отчет. 19 июня 1992 г. – Казань, 1992. – С.162.

¹²⁹ Хакимов Р.С. Стержневая проблема история государственности//Татарлар хазерге дөнъяда. – Казан, 1998. – Б.513–514.

¹³⁰ Его же. Асимметричность Российской Федерации. – С.67.

¹³¹ Набиев Р.А. Межконфессиональная ситуация Республики Татарстан в системе общественно-политических отношений//Религия и общество. Справочник. – Казань, 1998. – С.121.

¹³² Шаймиев М.Ш. Выступление на I Курултае мусульман РТ//Шәһри Казан. – 1998. – 20 февраль.

¹³³ Лихачев В.Н. Ислам в России: традиции и перспективы//Религия и общество. Справочник. – Казань, 1998. – С.119.

«необходимо превратить в духовное богатство» для «целенаправленного воспитания мусульман» и «ведения содержательной воспитательной работы»¹³⁴.

Четвертая проблема связана с обновлением ислама. Ислам современными государственными руководителями рассматривается как явление, претерпевающее обновление¹³⁵. Они выступают за реформированный ислам (евроислам), как это было показано в предыдущем параграфе.

Пятая проблема – это проблема взаимоотношения государства и религии. Этот вопрос встал на повестку дня в связи с подготовкой к I Курултаю (съезду) мусульман Республики Татарстан, где основную организационную роль сыграло правительство, хотя по Конституции РТ религия отделена от государства. На вопрос: «Почему правительство вмешивается в религиозные дела?», Президент Татарстана М.Шаймиев ответил, что «хотя религия отделена от государства, но религиозные организации не отделены от общества. Народ един так же, как едины мусульмане; и речь не идет о вмешательстве в деятельность религии, а речь идет о совместном служении народу»¹³⁶. Эту точку зрения отстаивает и Р.Набиев, подчеркивая, что регулирование межконфессиональных отношений является важным направлением целенаправленной работы Совета по делам религий при Кабинете Министров Республики Татарстан¹³⁷.

Наконец, последняя проблема возникает в связи с опасением руководителей республики, связанным с темой общенациональной идеологии Российской Федерации, которая одно время активно обсуждалась в российской печати. Руководители Татарстана считали, что при этом не учитывались особенности духовной жизни всех народов, населяющих Россию, и прежде всего своеобразие их культуры, религиозного опыта. Как отмечал В.Лихачев, «невозможно представить общенациональную российскую идеологию без такой составляющей, как ислам»¹³⁸.

Автор раздела считает, что для таких опасений были все основания. В современной России православная религия старается оказывать воздействие на политику. Так, «русская православная церковь пытается оказать давление на государственные органы, распространяя при этом дух нетерпимости к малым религиям», «становится опасным, когда кто-то начинает добиваться прямой го-

¹³⁴ Лихачев В.Н. Ислам в России... – С.124.

¹³⁵ Шаймиев М.Ш. Выступление на I Курултае мусульман РТ//Шәһри Казан.–1998.– 20 февраль.

¹³⁶ Там же.

¹³⁷ Религия и общество... – С.126.

¹³⁸ Лихачев В.Н. Ислам в России... – С.117.

сударственной поддержки той или иной конфессии, добиваться на этой основе различных привилегий»¹³⁹.

Иная картина наблюдается в Татарстане. Как справедливо отмечает В.Лихачев, в Республике Татарстан, в отличие от Центральной России и многих других регионов, «ислам и в равной мере православие взаимно уравнивают друг друга», здесь «празднуется как Рождество, так и Курбан-байрам в качестве государственных праздников», и правительство «не проводит особой мусульманской политики, ориентируясь прежде всего на светские властные органы. Общественные деятели и политики практически не участвуют в религиозных обрядах и праздниках»¹⁴⁰.

В современном Татарстане сделаны лишь первые реальные шаги в формировании новой религиозной политики государства, но она находит поддержку у большинства населения республики. Можно сказать, что принципы этой политики, разумеется, в упрощенной форме, а часть в бессознательной форме, находят отражение в этнонациональном сознании и татар, и русских, и других народов республики. Эти принципы фактически становятся новыми структурными элементами обновляющегося этнонационального сознания народов Татарстана.

Вместе с тем необходимо отметить и наличие оппозиции. Это вызвано в немалой степени образованием идеологической пустоты из-за отсутствия общей как для всей России, так и для Татарстана национальной идеи в качестве духовного объединителя, где религиозному фактору уделялось бы должное внимание. Неопределенность политики государственных структур в отношении ислама, адаптированного к этнической жизни татарского народа, вызвала недовольство у некоторой части населения республики. Медлительность в принятии решения руководством республики по созданию самостоятельного Духовного управления мусульман Татарстана (ДУМ РТ) (1992–1998 гг.) и игнорирование проблем, возникших в среде мусульманских общин, иногда приводили к неоправданным действиям религиозных организаций и общественно-политических формирований. Лишь в феврале 1998 года Президент Республики Татарстан на I Курултае мусульман республики открыто заявил, что «поскольку мы избрали путь самостоятельности, мы, мусульмане, должны сплотиться для решения этой задачи и впредь рука об руку служить на благо родной земли Татарстана, на благо интересов народа»¹⁴¹. На наш взгляд, к такой точке

¹³⁹ Набиев Р.А. Межконфессиональная ситуация.– С.125.

¹⁴⁰ Лихачев В.Н. Ислам в России...– С.119.

зрения правительство Татарстана подтолкнул кризис центральной российской власти. Но не только политические, но и экономические интересы, связанные с назревшей необходимостью выхода республики на восточные рынки, побуждали руководителей Татарстана настаивать на идее самостоятельности.

* * *

Анализ деятельности национальных общественных организаций, партий в плане их отношения к проблеме места и роли ислама в общественно-политической и культурной жизни татарского народа дает возможность отчетливее представить религиозную ситуацию в Республике Татарстан, содержание, формы и структурные элементы современного этнонационального сознания татарского народа.

Программные документы организаций и партий татарского национального движения по отношению к исламу показывают, что они различны по содержанию и типологии своих идеологий. Можно выделить умеренное (Всетатарский общественный центр) и радикальное, внутри которого выделяются радикально-религиозное («Иттифак», Милли меджлис) и радикальное крыло («Азатлык»); по другому основанию выделяется секулярное (ВТОЦ) и антисекулярное («Иттифак») направления. Они также отличаются друг от друга по вопросу отношения к суверенитету татарского народа: за суверенитет исламской нации выступают Милли меджлис и «Иттифак»; за государственный политический суверенитет, за суверенное государство в форме, установленной Конституцией Татарстана, выступает ВТОЦ. Если ВТОЦ придерживается патриотической идеологии, регионального национализма, то «Иттифак» и Милли меджлис – идеологии исламизма, исламоцентризма.

Легко заметить, что столь противоречащие друг другу идеологические установки организаций и партий татарского национального движения противоречиво воздействуют и на этнонациональное сознание татарского общества, углубляя его неоднородность, гетерогенность, противостояние его различных структурных элементов.

¹⁴¹См.: Шаймиев М.Ш. Выступление на I Курултае мусульман РТ//Шәһри Казан.– 1999.–20 февраль.

§ 3. Утопизм исламо-центристских и сепаратистских направлений

Выше мы наметили типологию современных организаций и партий в татарском национальном движении. Теперь следует проанализировать, как различия между течениями проявляются в сфере теории и идеологии и в каком направлении воздействуют на этнонациональное сознание.

Если для лидеров радикального крыла татарского национального движения основу мировоззрения и политической культуры татарского народа должно определять учение ислама, то для идеологов умеренного направления такой призыв является возвращением к кадимизму, к изоляции татарского народа от окружающей современной действительности. Лидер ВТОЦ Рашат Сафин пишет, что сегодня требуется «дополнять религиозность идеями самоопределения, насыщать мусульманство татаризмом и подчинять воспитание целям свободы, укрепления государственности»¹⁴². Он, в духе секуляризма, считает, что «было бы неправильно путать земные дела с потусторонними»¹⁴³ и понятие «народ» смешивать с понятием религия. «Хотя религия, – пишет Сафин, – с географической точки зрения охватывает большую территорию, чем народ, она не может с функциональной стороны полностью удовлетворить запросы нации, ее интересы. Нации существовали, меняя религию, а религия без народа, без нации существовать не может. Вот почему нация первична, а религия вторична»¹⁴⁴.

Продолжая свою мысль и ставя превыше всего интересы татарской нации, Р.Сафин утверждает: «Ислам является общечеловеческим учением, он вечен и универсален для всех наций. Однако, подобно другим религиям, ислам в практических вопросах (законах шариата) должен учитывать диалектическое развитие каждой нации, приспособленной к географическим и климатическим жизненным условиям в соответствии с достижениями цивилизации. Иначе ислам из-за несоответствия результатам национального и общечеловеческого развития может быть отвергнут ...Навязывать нам религию на арабо-тюркской основе без ее отатаривания будет неправильно». Поэтому Сафин отводит религии второстепенную роль на данном этапе развития общества. Он считает, что татарам «надо усвоить ислам в плане философских взглядов на все-

¹⁴² Сафин Р. Татар проблемасы//Панорама-форум.– 1997.– №13.– Б.83.

¹⁴³ Его же. Милли хэрәкэт һәм дин//Панорама-форум.–1997.– №13.– Б.94.

¹⁴⁴ Там же.– Б.83, 94.

ленную, как источник культурного наследия предков, духовной силы нации и нравственных канонов»¹⁴⁵.

Тем не менее Рашат Сафин признает специфическую роль ислама в формировании татарской нации, в достижении ее политических целей. По его мнению, «каждой нации необходимо иметь «свой ислам». Наш «татарский ислам» должен быть таким, чтобы татары не растворились в среде других мусульманских народов». Сафин также отмечает, что после добровольного принятия ислама наши предки пропустили свет ислама через «татарское сито»; они смягчили его «арабский жар»; приспособили для поволжских земель и татарской природы, усовершенствовали соответственно имеющейся ситуации и «хотелось бы, чтобы такой татарский ислам был бы и сегодня»¹⁴⁶.

«Подобно тому, как в христианских странах Запада в христианстве в связи с капитализмом появилось протестантство, – пишет Сафин, – так и наш джадидизм стал нужен для сохранения и развития нации в новых условиях». Отмечая, что история повторяется и в России снова существует капиталистический строй и религии предоставлена свобода, Р.Сафин призывает изучать джадидистское движение, которое является «национальным движением», «отатариванием» ислама, приспособленным к потребностям национальной независимости. Таким образом, он связывает ислам с местно-временными условиями¹⁴⁷.

Бывший лидер ВТОЦ З.Аглиуллин также считает, что «религия не заменяет нацию, это – различные понятия. С одной стороны, религия разъединяет нацию (например, во взаимоотношениях с татарами-кряшенами) и объединяет нацию, заменяя свой национальный облик «интернациональным» качеством, заимствованным у арабского Востока – с другой»¹⁴⁸.

Концепция «отатаривания» ислама подвергается резкой критике со стороны правых радикалов в национальном движении. Так, по заявлению Ф.Байрамовой, сегодняшние татарские ученые якобы неправомерно смотрят на религию, в первую очередь как на нравственно-философское понятие. По их мнению, религия нужна, для воспитания масс, но с условием, что она будет приспособлена к существующему режиму, к национальной жизнедеятельности, к цивилизации. Они готовы, иронизирует Байрамова, загнать ислам в рамки евроислама, неустанно призывают к религиозным

¹⁴⁵ Сафин Р. Милли хәрәкәт һәм дин. – Б.95–96.

¹⁴⁶ Там же. – Б.99.

¹⁴⁷ Там же. – Б.94–95.

¹⁴⁸ Әһлиуллин З. Бүреләр һәм этләр//Мирас. – 1993. – №10. – Б.96.

реформам – новому джадидизму, мечтают о национализации ислама. Во главе таких «учено-вредных», «неверующих исламоведов» Байрамова ставит Р.Хакимова, утверждая, что его идеи «в писанинах этнографа Д.Исхакова еще более сгущаются»¹⁴⁹. Акцентируя свое внимание на том, что «татаризм не сможет сохранить нацию от исчезновения, ассимиляции», Байрамова считает, что «спасти нацию можно лишь путем возврата ее к исламским законам, предписаниям»¹⁵⁰. По утверждению Фаузии Байрамовой, главным лозунгом партии «Иттифак», которая борется «за будущее, за независимость и счастье ... народа, за возвращение татар в лоно ислама», является лозунг: «Независимость государства – дело рук нации, независимость нации – вера, религия!»¹⁵¹. При этом приверженность исламу считалась своего рода формой самозащиты от дискриминации и угрозы исчезновения татар с лица земли.

В «Кануннамэ» указывается, что если татарский народ хочет сохранить себя как нация, внести ощутимый вклад в мировую цивилизацию и радовать других своим существованием, он неукоснительно должен в своем учении и практической деятельности руководствоваться законами Корана, сунны и шариата; создать семью, обучать и воспитывать детей на основе ислама, национальных обычаев и нравов; верить в правоту мусульманской религии и бороться с ее врагами¹⁵². Лидеры этого направления национального движения ратуют за единство татарского народа на базе религиозной и этнонациональной общности; в их идеологии преобладают исламизированные формы национализма.

С Ф.Байрамовой солидарен Гаял Муртазин – председатель политсовета президиума ВТОЦ, который, отмечая отход местного ислама от Корана, пишет, что «ислам может существовать без изменений, в чистом виде, как он ниспослан... Чистый ислам должен бороться за национальный и государственный суверенитет»¹⁵³.

Лидер Набережно-Челнинского отделения ВТОЦ Тази Фаик также призывает не заниматься модернизацией ислама в соответствии с учетом местно-временного положения татарского народа, духовного состояния современной молодежи, и в духе фундамен-

¹⁴⁹ Байрамова Ф. Гасырларга тин фажига//Аргмак.– 1998.– №2.– Б.9.

¹⁵⁰ Ее же. Ислам дине һәм татар милләте дәверләр үсешендә. Кульязма. 1997.

¹⁵¹ Ее же. Партия «Иттифак» – вчера, сегодня, завтра//«Иттифак» партиясе – кичә, бүген, иртәгә.– Чаллы, 1997.– Б.3.

¹⁵² Кануннамэ.– Казан, 1996.– Б.30.

¹⁵³ Муртазин Г. Низамнамэ. Милләтне саклап калу һәм үстерү...– Казан, 1998.– Б.94.

тализма призывает измениться всем в соответствии с велениями Корана и пророка Мухаммада¹⁵⁴.

Лидеры умеренного, секулярного направления в татарском национальном движении руководствуются в своей деятельности патриотическим принципом татаризма, т.е. идеологией национализма, которая в качестве самого высокого типа исторической общности считает нацию, а национальное единство рассматривает как фундамент государственности.

Как отмечалось выше, понятие *национализм* в процессе утверждения понятия *миллят* (нация) вместо понятия *умма* (религиозная общность) проникает в татарскую общественную мысль в условиях подъема национально-освободительного движения в начале XX века. В 80–90-е гг. XX столетия содержание лозунгов нынешних представителей татарского национального движения о национальной свободе, равных условиях для развития своего народа и создания равных возможностей для функционирования национального языка и культуры определяется создавшейся социально-политической ситуацией в Российской Федерации.

Лидер праворадикальной, исламоцентристской партии «Иттифак» Фаузия Байрамова апеллирует к национализму, но вкладывает в это понятие другое содержание, нежели поборники секулярного направления. Она подчеркивает, что «национализм рождается как ответная реакция на шовинизм и имперскую идеологию там, где не решаются национальные проблемы, где еще жива нация, где есть силы бороться за самосохранение»¹⁵⁵. Для Рашата Амирханова – одного из идеологов партии «Иттифак» – «быть националистом – значит стремиться поставить свою нацию, свой народ как равноправный с другими народами. Это идеология угнетенной нации, которая на определенном этапе своего развития рассыпается ...Конечно, с высот развитых наций национализм – это идеология ограниченная. Она ставит лишь одну задачу – достижение национального суверенитета. Но не ценой борьбы с другими нациями»¹⁵⁶. Бывшим лидером «Иттифака» Р.Мухаметдиновым национализм приравнивается к патриотизму. Он пишет, что в основе идеи суверенитета Татарстана должна лежать идея татарского патриотизма¹⁵⁷. Таким образом, лидеры партии «Иттифак» призна-

¹⁵⁴ Тажи Фаик. Исламны үзгәртүме, әллә шайтан «бисмилләсем»? // Алтын Урда. – 1998. – №4. – Б.3.

¹⁵⁵ Байрамова Ф. Феномен национализма в России (причины развитие, следствие) // «Иттифак» партиясе – кичә, буген, иртәгә. – Чаллы, 1997. – Б.33.

¹⁵⁶ Амирханов Р. История в многоцветье красок // Вечерняя Казань. – 1990. – 25 июня.

ют национализм как идеологию, необходимую для достижения суверенитета. В программе «Иттифака» указывается, что «в теперешнее смутное время религия должна защитить нацию, и наоборот – нация должна защитить религию»¹⁵⁸. Но при этом на первое место ставится все-таки религия, а не нация. В «Кануннамэ» подчеркивается, что «самое важное – признать господство конфессионального права над национальным»¹⁵⁹.

По-иному расставлены акценты у сторонников секулярного направления. По мнению лидера ВТОЦ Рашата Сафина, «религия усиливает стремление к жизни, помогает готовить себя к будущему (к потустороннему миру – к вечности), жить ради детей (то есть будущего), воспитывать их по законам природы (по велению Аллаха). Религия заставляет помнить законы жизни и сохранения потомства. Поэтому народ без религии существовать не может. Безбожный народ обречен на смерть». Но особый акцент Сафин делает на том, что «религия должна служить нации, а не наоборот. Т.е. – религиозное движение – это одна из ветвей национального движения»¹⁶⁰.

* * *

В современном татарском национальном движении тюркизм не получил широкого распространения. Но это не значит, что этот принцип не обсуждается идеологами движения. По замечанию бывшего лидера ВТОЦ З.Аглиуллина, «мы, татары смотрим на Запад и стараемся приспособиться к Европе; смотрим на Восток и осваиваем арабо-персидские обычаи. Но не забудем и то, что мы еще и тюрки»¹⁶¹.

В «Кануннамэ» принцип тюркизма тесно увязывается с принципом исламизма и незавидное положение татарского народа объясняется ослаблением тюркского мира. Представители этого направления национального движения выступают за тюрко-исламское единство и считают, что «татарский народ борется за признание татарской нации неотделимой частью единой тюрко-мусульманской нации»¹⁶².

¹⁵⁷ Мухаметдинов Р. Межнациональные отношения и государственная идеология // Межэтнические конфессиональные отношения в Республике Татарстан... – Ч.1. – Казань, 1993. – С.41.

¹⁵⁸ «Иттифак» татар милли бэйсезлек фиркасы программасы. – Чаллы, 1993. – Б.3.

¹⁵⁹ Кануннамэ. – Б.19.

¹⁶⁰ Сафин Р. Милли хәрәкәт һәм дин. – Б.93–99.

¹⁶¹ Әһлиуллин З. Буреләр һәм этләр // Мирас. – 1993. – №10. – Б.96.

¹⁶² Кануннамэ. – Б.16–25. // Панорама-форум. – 1997. – №13. – Б.16–25.

* * *

В 80– начале 90-х годов резко обозначалось стремление как официальных властей Татарстана, так и разных группировок в национальном движении к обособлению от российской государственной системы. Одной из главных причин обособления официальных властей Татарстана и национального движения служило отсутствие национальной, а точнее наднациональной, объединительной идеологии в России на общей территориальной основе с многоэтническим и поликонфессиональным населением. Как подчеркивает государственный советник по политическим вопросам при Президенте РТ Рафаэль Хакимов, «исторически Россия складывалась как конгломерат различных территорий и народов. Сегодня ... их поведение во многом определяется этническими интересами и выражается в требованиях федерализации и ясной национальной политики»¹⁶³.

Хотя Российская Федерация не является мононациональным русским государством, тем не менее на данном этапе, как и в прежние советские времена, всеобщую интегративную функцию в объединении народов России выполняет российский государственный национализм, выражающий на деле преимущественно интересы наиболее сильного как в политическом, так и экономическом отношении народа – русской нации. «К сожалению, – пишет Рафаэль Хакимов, – сегодня нерусские народы не имеют возможности защищать свои интересы через федеральные законодательные и исполнительные органы. Россия, хотя и называется многонациональной федерацией, во многом несет черты унитарного государства»¹⁶⁴. Как бы в противовес центральной власти официальная идеология Татарстана нацелена на равенство двух основных конфессий – ислама и христианства.

В идеологии же радикальных национально-религиозных организаций преобладает стремление превратить татар в единственный, государственнообразующий этнос. Правда, есть исключения. По мнению бывшего лидера партии «Иттифак» Рафаэля Мухаметдинова, в Татарстане два основных этноса: государственнообразующий – татарский и русский. Поэтому, согласно его взглядам, государственная идеология Республики Татарстан в духовнообразовательном аспекте должна основываться на исламе, мусульманской философии для татар и на православии и русской фило-

¹⁶³ Хакимов Р.С. Асимметричность Российской Федерации... – С.61.

¹⁶⁴ Его же. Стержневая проблема – история государственности. – С.514.

софии для русских¹⁶⁵. Таким образом, в отличие от нынешних лидеров «Иттифака», Р.Мухаметдинов не игнорирует равенство двух основных конфессий в республике, сложившееся в результате долгого совместного проживания на одной территории.

Другая причина обособления от российской политической системы официальных властей Татарстана и национального движения – несоблюдение властями российского государства Законодательства РФ «О свободе совести, вероисповедания и деятельности религиозных объединений», в частности статей 14, 19, 29. Прежде всего это проявляется в постоянной демонстрации руководителями Российского государства своей православной ориентированности, в официальном утверждении о единственном – православном – прошлом, настоящем и будущем России, о христианской основе ее культуры; в стремлении отдельных политических кругов объявить православие государственной религией России; в формировании через средства массовой информации негативного отношения к исламу и мусульманам, связывая их с различными террористическими актами и всякого рода конфликтами.

Безусловно, такие политико-идеологические промахи справедливо подвергаются критике со стороны руководителей Республики Татарстан, лидеров разных группировок в национальном движении и мусульманского духовенства. А на уровне массового национального сознания подобная политика отождествляется с русификаторской, игнорирующей равенство конфессий. В «Кануннамэ» прямо утверждается, что «в России христианство превратилось в русскую национальную религию, в орудие колонизации, крещения, русификации»¹⁶⁶. По мнению Ф.Байрамовой, «православная религия уже фактически является государственной религией Российской Федерации. Она везде – на радио, телевидении, в печати, на улицах и площадях»¹⁶⁷.

В «Низамнамэ» – новой концепции ВТОЦ по сохранению и дальнейшему развитию нации – также отмечается приоритетная роль православия в России в сравнении с исламом¹⁶⁸.

Критикуя политику российского руководства в отношении ислама, президент Татарстана Минтимер Шаймиев призывает обратиться к опыту межконфессиональных взаимоотношений, сложившихся в Та-

¹⁶⁵ Мухаметдинов Р. Межнациональные отношения и государственная идеология Татарстана. – С.44.

¹⁶⁶ Кануннамэ. – Б.15–16.

¹⁶⁷ Байрамова Ф. Феномен национализма... – С.36.

¹⁶⁸ Мортазин Г. Низамнамэ – Б.92.

тарстане, и перенести его на всю Россию, где «должно быть место и исламу, и православию»¹⁶⁹.

Отсутствие общей для всей России общенациональной идеи, учитывающей, наряду с другими факторами, религиозный (исламский), дает повод лидерам праворадикальных направлений татарского национального движения объявить ислам в качестве единственной объединительной национальной идеи для татар. Например, Ф. Байрамова рост исламского радикализма в Татарстане прямо связывает с «православным фундаментализмом» России. «Если и дальше в России православная религия будет господствовать над всем, – подчеркивает она, – можно будет ожидать резкий радикализм и со стороны мусульманских движений»¹⁷⁰.

Как видно из вышеизложенного, отсутствие общенациональной идеологии в России и придание центральной властью приоритета православию по сравнению с другими религиями, привело, с одной стороны, к разработке и становлению более умеренной, более сбалансированной политики официальных властей Татарстана по отношению к религии, с другой стороны – к усилению радикализма в татарском национальном движении.

Напрашивается вывод: объединительная общероссийская национальная идея не должна быть результатом прагматизма, как это наблюдается у современных руководителей России, она не должна ориентироваться лишь на достижение сиюминутных политических целей. Она должна быть стратегически обоснованной и учитывать интересы всех народов, ее составляющих. Только при таком условии влияние политики Центра на этнонациональное сознание народов Федерации будет вполне адекватным.

Выше отмечалось, что одним из оснований разделения национального движения в Татарстане на различные течения является разное понимание его идеологами роли конфессионального фактора в политике. Эти различия проявляются и в теоретических концепциях этих идеологов. По мнению Рашата Сафина, нужно провести четкую грань между политикой и религией, так как это разные вещи. Отмечая значительную роль религии в национальном движении и рассматривая религиозное и национальное движения во взаимосвязи, он пишет, что «религия – это идеология, а руководство национальным движением – дело политиков, точнее националистов... Среди нас нет Галимджана Баруди, Мусы Бигиева, Ризы

¹⁶⁹ Шаймиев М. Вера присутствует в каждом доме // Мусульмане. – Москва, 1999. – Январь-февраль. – № 1(2). – С. 13.

¹⁷⁰ Байрамова Ф. Феномен национализма... – С. 36.

Фахрутдинова и других, которые отличались своей всесторонней образованностью, считали ислам мировоззренческим учением. В настоящее время у тех, кто в религиозности образован, низкий уровень национализма, и наоборот – у политически подготовленных националистов – религиозность низка. Среди служителей культа мало интеллигенции. Ислам к нам возвращается не на философском уровне, а в варианте, приспособленном к мистическим запросам сегодняшнего времени. Итог такого явления может оказаться печальным. В Программе, принятой II съездом ВТОЦ (1991 г.), были слова об исламском фундаментализме. Общественность тогда не придала этому должного внимания. Сегодня фундаментализм превращается уже в актуальную проблему»¹⁷¹.

В острую политическую проблему в национальном движении превратился вопрос об обучении религии на родине или за рубежом. Многие лидеры национального движения обращают внимание на необходимость воспитания мусульман у себя на родине, делая таким образом акцент на уникальности ислама в Татарстане, который должен продолжать традиции татарских теологов конца XIX – начала XX вв. Примечательно, что по этому вопросу определенное единодушие проявляют не только лидеры национального движения, но и официальные власти Татарстана.

Фаузия Байрамова подчеркивает, что вокруг религиозных деятелей Татарстана сегодня крутятся и те, кто обучался в Иране и исповедует шиизм; и те, кто обучался в арабских странах и утверждает, что «в религии нет нации»; и те, кто обучался в «Турции и беззаветно поклоняются шейхам, суфиям, могилам; и еще представители разных новых течений. Правда, они далеки от народа, у них нет будущего. Однако надо быть начеку, осторожными ... Сегодня как воздух, как никогда нужны образованные религиозные деятели, за которыми последовал бы народ»¹⁷².

Остановившись на вопросе о деятельности зарубежных миссионеров, муфтий Татарстана Гусман Исхаков пишет: «Зачастую наши молодые люди, не знающие историю Ислама, культуру и наследие своего народа, попадают в сомнительные зарубежные учебные заведения, где происходит их первое знакомство с религией. Вернувшись на родину, они могут наломать немало дров. Поэтому в Саудовскую Аравию и некоторые другие страны можно направлять для повышения квалификации только тех, кто уже получил

¹⁷¹ Сафин Р. Милли хәрәкәт һәм дин... – Б. 94–95.

¹⁷² Байрамова Ф. Гасырларга тиң фажиға. – Б. 10.

первоначальные исламские знания у себя на родине, чтобы, вернувшись, они могли принести пользу, а не способствовать распространению фитны (смуты)»¹⁷³.

Президент Татарстана М.Ш.Шаймиев солидарен с лидерами национального движения и муфтием по указанному вопросу. Он говорит: «Мы не отрицаем и не осуждаем путь развития исламских стран, где часть нашей молодежи получает духовное образование. Но нам надо у себя готовить духовных лиц. Потому что у нас несколько иные условия, ведь Татарстан – самая северная республика с распространенным исламом (где распространен ислам). Для России подготовка в Татарстане духовных лиц – самый приемлемый вариант. Человек, подготовленный в условиях Татарстана, больше подошел бы как духовное лицо нашему российскому мусульманскому менталитету»¹⁷⁴.

В настоящее время, по мнению автора, вопрос об отношении ислама и политики сводится к вопросу о том, насколько мусульманская религия в современном Татарстане сможет проникнуть в политику и подвергнуть тем самым общество клерикализации. Автор считает, что одним из возможных путей проникновения ислама в политику может стать распространение идей евроислама. И поэтому автор выступает за модель «татарского ислама», за последовательное проведение секуляризации, за отделение религии от политики и от национального движения, за то, чтобы за религией остались только культурологические функции.

§ 4. На пути к формированию цивилизованного «татарского ислама»

Некоторые ученые считают, что ислам сегодня развивается в трех направлениях: фундаментализм, традиционализм, реформаторство.

Известно, что основным требованием фундаментализма является глубокое знание существующих положений мусульманской религии и восстановление ее фундаментальных (основных, сущностных) принципов. Есть и сторонники, рассматривающие фундаментализм как один из видов реформаторского течения¹⁷⁵.

¹⁷³ Исхаков Г. Быть первым – не главное // Мусульмане. – 1999. – № 1(2). – Январь-февраль. – С. 10.

¹⁷⁴ Шаймиев М. Вера присутствует в каждом доме. – С. 13.

¹⁷⁵ Полонская Л.Р. Современные мусульманские идейные течения // Ислам. Проблемы идеологии, права, политики и экономики. – М., 1985. – С. 8.

По мнению нынешнего имама – хатиба мечети Булгар Казани Фа-рида Сальмана, «у татарского народа всегда существовали свои обы-чаи, что не отрицается исламской религией, так что нам не пристало включаться в различные «фундаментальные» религиозные течения». Развивая свою мысль, он писал: «Призывы фундаменталистов вернуться к временам пророка – потеря своей специфики – самый близкий путь к уничтожению татар»¹⁷⁶.

И по мнению Рашата Сафина, на современном этапе восхваление чистого ислама к успеху не приведет, «поскольку фундаментализм пугает мир». «Именно поэтому... его неприятие мы включили во вто-рую платформу ВТОЦ, – пишет он»¹⁷⁷. А вот другой лидер И.Амирханов считает, что «стремление выдвинуть на первый план вероучение, религию будет считаться фундаментализмом, если рассматривать их с социальных позиций; Запад пугает сама возможность использова-ния ислама в социальных целях»¹⁷⁸.

Традиционалисты же вообще выступают против каких-либо но-вовведений и различных форм религиозного реформаторства, защи-щая традиционалистские устои ислама.

Современная общественная и религиозная жизнь Татарстана со всей очевидностью показывает отсутствие какой-либо особой поч-вы для развития традиционализма, хотя вполне его угроза не устранена; ибо в последние годы стремление к изучению арабско-го языка, изданию религиозной литературы на татарском языке все более возрастает и установлены тесные контакты с зарубежными мусульманскими странами, теологами и преподавателями религиоз-ных дисциплин, более того, молодежь получила возможность учиться основам ислама непосредственно в арабо-мусульманских странах и в Турции. Но, оставаясь верными своим исторически сложившимся традициям, современное мусульманское татарское духовенство пред-почтение отдает «внутренним» духовным силам и не одобряет дея-тельность зарубежных миссионеров»¹⁷⁹.

В современных условиях в Татарстане появились довольно зна-чительные возможности для возрождения ислама в реформирован-ном и цивилизованном виде. Возрожденцы в основном выступают за адаптацию религиозных воззрений и норм поведения к современным условиям и в этой плоскости готовят почву для определенной соци-альной прослойки.

¹⁷⁶ Магърифат. – 1993. – 18 декабрь. – №14.

¹⁷⁷ Сафин Р. Милли хәрәкәт һәм дин. – Б.95.

¹⁷⁸ Ватаным Татарстан. – 1994. – 22 гыйнвар.

¹⁷⁹ Исхаков Г. Быть первым – не главное. – С.10.

В Казани это ярко проявилось в своеобразных, не свойственных для мусульманского мира формах чтения молитв со сцены, в проведении в театрализованном виде мероприятий Рамазан, Махди, Ураза-байрам, Курбан-байрам на Центральном стадионе, во Дворце спорта, зрительных залах, у башни Сююмбеки. Вполне понятно, что основная цель таких мероприятий – разбудить национальное самосознание и привлечь внимание широкой общественности к мусульманской религии. Наглядно проявилось возрожденчество в стремлении открыть в Казани мечеть для женщин.

Второй особенностью, свойственной татарскому религиозному возрождению, является то, что для мусульманина выполнение своего долга перед Богом так же важно, как и его ответственность перед соотечественниками, народом и нацией. Это проявилось в призывах к верующим принять активное участие в работе Всетатарского общественного центра, движения «Суверенитет», «Иттифак», Милли Меджлис; отдать голоса на выборах в пользу представителей этих организаций; проявилось оно и в выступлениях против строительства в Татарстане АЭС.

Еще одной отличительной особенностью современного возрождения ислама является распространение духа мусульманства во вновь образованных молодежных организациях. Деятельность организации «Иман» тому яркий пример.

Часть руководителей национального движения отождествляет реформаторство ислама с джадидизмом. Лидер ВТОЦ Р.Сафин, определяя свое отношение к реформаторству, пишет, что «наши деды пережили джадидизм. Они избавились от не отвечающей времени и выступающей против нации части ислама. Как одна из новейших религий, ислам очистился от многочисленных недостатков. Мы должны претворять его на философском уровне и в мыслях и в нравственной жизни»¹⁸⁰.

Сторонники религиозного возрождения стремятся приспособить нормы ислама к современному экономическому развитию. Утверждая, что «ислам категорически выступает против обогащения путем воровства, разбоя, спекуляции, коррупции, эксплуатации чужого труда, процентомании, продажи спиртных напитков, проституции, азартных игр»¹⁸¹, они призывают отказаться от запрещенных мусульманской верой способов заработка.

¹⁸⁰ Ватаным Татарстан.– 1994.– 22 гыйнвар.

¹⁸¹ Садыков Х. Ислам динендә тыелган кәсеп юллары//Татарстан яшьләре.– 1993.– 15 июль.

Религиозное возрождение сегодня заметно и в области просвещения, не смотря на то, что у татар по-настоящему образованных теологов практически нет. Как отмечает Ф.Байрамова, в Татарстане, из-за искусственно прервавшейся связи времен, почти нет своих ученых, которые смогли бы на татарском языке дать объяснения каждой суре, каждому аяту, каждому слову Корана, приводя поучительные примеры из реальной жизни; служители культа не имеют светского образования, а у тех, у кого оно и есть, отсутствует религиозное образование¹⁸².

Необходимо подчеркнуть, что безграмотность мусульман делает их объектом влияния различных тоталитарных, деструктивных сект, экстремистских движений и организаций, в том числе международных. Поэтому вопрос религиозного воспитания и образования населения с целью формирования цивилизованного понимания ислама и обеспечения естественной преемственности в его исповедании для лидеров духовенства, национального движения и правительства республики очень актуален. В этой связи в Татарстане активно развивается сфера мусульманского образования. В мечетях организуются учебные курсы, действуют религиозные учебные заведения разных ступеней: начальное (медресе или мектебы при мечетях; а мечетей в Татарстане более 850), среднее (имеются 10 средних медресе в г.Казани, 2 медресе – мужское и женское – в г.Набережных Челнах, по 1 медресе в г.Нижнекамске и г.Нурлате), высшее образование (медресе Мухаммадия, им. 1100-летия принятия Ислама – в Казани, Исламский институт – в г. Набережных Челнах, Исламский институт им. Р.Фахретдинова – в г.Альметьевске). В столице республики начало свою деятельность учреждение высшего профессионального религиозно-светского образования – Российский исламский университет, учрежденный Духовным управлением мусульман Республики Татарстан, Советом муфтиев России и Институтом истории Академии наук Татарстана. Муфтий ДУМ РТ Гусман-хазрат Исхаков будущее данного университета видит как мощный научно-образовательный мусульманский центр России¹⁸³.

В Уставе Российского исламского университета основной целью и главными задачами определены «повышение духовного потенциала и укрепление нравственных устоев общества, создание соответствующей основы в обществе для подготовки гармонично развитых и высокообразованных личностей; подготовка специа-

¹⁸² Бэйрэмова Ф. Гасырларга тиң фажиға. – Б. 9–10.

¹⁸³ Мир ислама. – 1999. – №1. – С. 23.

листов высшей квалификации для религиозных организаций и образовательных учреждений всех уровней, обладающих высшими духовными знаниями и необходимым знанием светских наук на уровне высшего университетского образования; подготовка учебно-педагогических и научных работников в области религиозных и светских наук»¹⁸⁴.

Исламский институт г.Набережные Челны также готовит специалистов с высшим образованием по государственному стандарту – преподавателей теологии для учебных заведений и учителей татарского языка и литературы (дополнительная специализация). Здесь, наряду с религиозными науками, студенты изучают психологию и педагогику, высшую математику и информатику, историю, экономику.

Кроме того, в общеобразовательных татарских школах, гимназиях, лицеях и колледжах введен на факультативных началах курс истории религии, в том числе истории ислама. Союз татарской молодежи «Азатлык» требует от Министерства образования РТ внести в школьную программу изучение истории религии в качестве обязательного учебного предмета, открыть при Казанском государственном университете исламский факультет¹⁸⁵.

Учитывая вышесказанное, можно заключить, что мусульманское татарское духовенство, национальное движение, правительство РТ едины в отношении к религиозному образованию, которое должно соответствовать духу времени и внести существенный вклад в гармонизацию межрелигиозных и межнациональных отношений в Республике Татарстан и в России в целом.

По справедливому замечанию как лидеров мусульманского духовенства, так и национального движения, ученых-исламоведов, современное религиозное исповедание в значительной мере носит у татар обрядовый характер, понимание значимости ислама с точки зрения философской, социальной, экономической и нравственно-правовой пока остается на втором плане. Поэтому деятельность религиозных учебных заведений предстоит еще совершенствовать, чтобы они способствовали главной цели – формированию в Татарстане цивилизованного ислама.

Еще одной из особенностей религиозного возрождения в современном татарском обществе является усилие определенных кругов духовенства во главе с муфтием Центрального Духовного Управления мусульман России и европейских стран СНГ (ЦДУМ) Тал-

¹⁸⁴ Устав учреждения высшего профессионального образования Российского исламского университета.– Казань, 1998.– С.2–3.

¹⁸⁵ Юлдашев Р. «Азатлык» – это свобода.– Казань, 1998.– С.56.

гат-хазрат Таджутдином, направленное на ежегодное посещение города Булгара в день принятия Ислама предками татар – булгарами и стремление превратить эти посещения в разновидность своеобразного паломничества. Начало этому мероприятию было положено в 1989 году, когда в дни празднования 1100-летия официального принятия ислама Волжской Булгарией было организовано многоярусное посещение г.Булгара. Однако руководителями ДУМ РТ это явление оценивается как отступление от традиционного ислама, как еретическое нововведение. Возникшее таким образом противостояние по поводу массового посещения Булгара в день официального принятия ислама предками современных татар между лидерами ЦДУМ и ДУМ РТ воспринимается простыми верующими-мусульманами болезненно. Автор считает, что руководителями ДУМ РТ не в должной мере учитывается специфика распространения ислама и утверждения его наиболее либерально-ханафитского мазхаба среди булгар. При этом всегда надо помнить, что ислам многим древним верованиям и обычаям местного болгарского населения придавал религиозную окраску и приводил их в соответствие с требованиями мусульманской жизни. В этом аспекте должны рассматриваться свойственные современной татарской среде почитание предков; чтение отдельных сур Корана в виде молитв за успокоение душ умерших во время посещения кладбищ, а также проведение на третий, седьмой, сороковой, пятьдесят первый день со дня смерти. Сегодня посещение Булгара – это дань глубокого уважения могилам предков, разрушенным мусульmano-булгарским святыням, булгаро-татарской культуре; оно способствует развитию национального самосознания. День официального принятия ислама Волжской Булгарией должен быть включен в список памятных дат РТ и массовое посещение Булгара должно организовываться усилиями ДУМ РТ с учетом исторических традиций, значимости такого мероприятия в деле воспитания молодого поколения. Лидеры мусульманского татарского духовенства должны отбросить в сторону личные амбиции и помнить, что наличие разногласий среди них способствует разобщению верующих-татар, проникновению нетрадиционных идеологий.

Религиозное движение возрождения выражается и в пропаганде мусульманской культуры, издании и распространении религиозной литературы на татарском языке.

Несомненно, самым значительным религиозным событием за последние десять лет явилась подготовка и проведение торжеств, посвященных 1100-летию принятия Булгарским государством ислама. Во Всетатарском общественном центре под руководством Г.Файзрахманова была организована комиссия, которая работала

совместно с представителями религии. В это время печатались объявления, пригласительные билеты, шились национальные знамена, готовились обращения, проводились встречи с гостями, приводились в порядок территории возле мечетей.

Духовным Управлением мусульман европейской части СССР и Сибири, мутаваллиятом мечети Марджани Казани, обществом Ш.Марджани совместно со Всетатарским общественным центром была составлена программа праздника. В плане пропаганды мусульманской культуры и истории ислама особого внимания заслуживает проведенное 22 августа на Центральном стадионе зрелище «Дастан древнего Булгара» («Махди»), в котором отмечалось, что «до 20-х годов нашего столетия болгаро-татарская культура в неразрывной связи с исламской религией служила обновлению жизни, сознания, души народа. Существовала опасность в годы культа личности потерять эту почти тысячелетнюю культуру. Однако народ, знающий, что такое государственность, помнящий древнюю историю и свое величие, вышел из этой беды. В центре данного дастана – глубокие раздумья о философии жизни, истории, о своих корнях и о возвращении к ним.

В 1989 году комиссией по религиозным делам под редакцией Фаузии Байрамовой начала издаваться газета «Иман» («Вера»). На ее страницах публиковались статьи, относящиеся к национальным проблемам, мусульманской этике, культовым обрядам.

Большим событием для мусульман республики явилось в 1992 году издание Всетатарским общественным центром совместно с мутаваллиятом Закабанной мечети толкования Корана на современном татарском языке – «Коръэн тәфсире» по образцу толкования Ногмани. Вместе с тем следует отметить, что современное толкование значительно уступает подлиннику.

В настоящее время можно с уверенностью сказать, что в РТ становление мусульманской печати состоялось, о чем свидетельствует издание мусульманских газет «Иман» (Вера), «Вера», «Ислам нуры» («Луч ислама»), «Дин вә мәгыйшәт» («Религия и жизнь» – официальный орган ДУМ РТ) и журналов «Иман нуры» («Луч веры»), «Мәслимә» («Мусульманка»), «Мир ислама» (первый номер вышел в 1999 году, издается Центром исламоведческих исследований при Институте истории Академии наук Республики Татарстан). Эти издания включены во всероссийский каталог периодической печати.

Кроме того, на страницах республиканских газет «Ватаным Татарстан» («Родина моя – Татарстан»), «Шәһри Казан» («Город Казань»), журналов «Мирас» («Наследие»), «Татарстан» и др. постоянно под рубрикой «Дин вә мәгыйшәт» публикуется подбор материалов,

касающихся проблем религиозного воспитания, новостей из жизни мусульман республики и России, СНГ и мира; деятельности ДУМ РТ; философского, социального, экономического и нравственно-правового аспектов ислама и т.п. На канале телевидения РТ еженедельно по пятницам показывается программа «Дин һәм тормыш» («Религия и жизнь») при непосредственном участии представителей духовенства. Издаётся разнообразная религиозная литература, в основном популярного и ознакомительного характера. Большую деятельность в этом направлении проявляет издательство «Иман» под руководством первого заместителя муфтия РТ Валиуллы Якупова. Отрадно то, что данным издательством заметное внимание уделяется пропаганде местного материала – наследию татарских теологов-мыслителей, результатам научных исследований по исламу современных философов, социологов, историков.

Определенную почву для возрождения ислама создала и широкая пропаганда христианства через средства массовой информации (телевидение, радио, периодическая печать). В целях противостояния этим средствам и выполняя требования верующих, татарское духовенство вынуждено изыскивать новые способы распространения мусульманства. В борьбе с христианскими миссионерами у движения возрождения появляются свои современные способы деятельности.

Проведенный анализ позволяет сделать главный вывод: мусульманское татарское духовенство и идеологи национального движения подходят к исламу не только как к религиозному феномену и религиозному мировоззрению, но и как феномену культуры, этничности, как к серьезному фактору национального движения и политической борьбы.

При этом у лидеров татарского правого радикально-религиозного крыла национального движения преобладают исламизированные формы национализма, идея единства татарского народа на основе религиозной общности, тогда как светские политологи Республики Татарстан в качестве государственной идеологии выдвигают наднациональную идею татарстанизма, направленную на соблюдение баланса между этническими группами и религиозными конфессиями в РТ и призванную сплотить граждан республики вокруг идеи суверенитета Татарстана. Праворадикальное, исламоцентристское крыло национального движения эту идеологию не воспринимает, считает ее недемократичной и главным образом опирается на ислам, объявляя его единственной объединительной идеей татар на пути возрождения утраченной государственности, завоевания национальной независимости.

Лидеры Всетатарского общественного центра, как и идеологи официальных властей РТ, утверждают, что татары, чтобы не раствориться в среде других мусульманских народов, должны иметь свой «татарский ислам», учитывающий исторические традиции и менталитет народа. Такой ислам они называют евроисламом, или джадидизмом, и ратуют за развитие джадидизма на современном этапе.

Но необходимо подчеркнуть, что сторонниками «современного джадидизма» недостаточно учитывается нынешняя общественно-политическая ситуация как в России, так и в Татарстане, уровень национального самосознания татарского народа и его религиозности, степень эрудированности и образованности духовенства. Если джадидизм в конце XIX – начале XX вв. означал широкое реформаторское движение, связанное с «татаризацией ислама», приспособление к условиям буржуазной России, с обоснованием при помощи ислама развития национальной экономики, политических, гражданских и религиозных прав в рамках российского общества, то в конце XX века, после более чем 70-летнего перерыва, говорить об исламе как основе культурно-политической жизни татарского общества нереально. Такой широкомасштабной роли, как джадидизм на рубеже XIX–XX вв., современный ислам в Татарстане играть не может. Тем не менее автор заключает, что в современных условиях в РТ появились значительные возможности для возрождения и функционирования цивилизованного ислама, который и в обозримом будущем явится одним из наиболее существенных структурных элементов этнонационального сознания татарского народа.



ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Татарская религиозно-философская мысль, с одной стороны, продолжила традиции арабо-мусульманской, общетюркской и татарской философии, с другой – традиции западноевропейской и русской философии. Это двойственное влияние характеризуется двумя эпохами – средневековьем и Новым временем.

Для татарской духовной культуры средневековье приходится на IX – третью четверть XVIII века. Это время формирования и развития собственно татарской общественно-философской мысли. Средневековая татарская общественно-философская мысль имеет свои особенности. Главные из них следующие.

Общественно-философская мысль Поволжья, Приуралья, части Средней Азии и Кавказа в IX–XVI веках образует единое культурное поле, в котором этническое начало переплетается с мусульманским. Подобный этноконфессиональный синкретизм позволяет считать многих средневековых мыслителей, таких, как Ю.Баласагуни, А.Ясави, Ашик-паша, С.Сараи, в равной степени общими классиками тюрко-татарской, тюрко-узбекской, тюрко-азербайджанской, тюрко-казахской и тюрко-киргизской духовной культуры. Другая особенность татарской философской мысли средневековья – ее социально-этическая и в некоторой степени собственно философская направленность, сформировавшаяся под непосредственным влиянием арабо-мусульманской философии и тюркской общественной мысли как составной ее части. Несмотря на то, что арабо-мусульманская философия уже к XIII веку окончательно утрачивает доминирующее положение в мировой культуре, для татарской духовной культуры она продолжает оказывать цивилизаторское воздействие вплоть до середины XVI века. С середины XVI до третьей четверти XVIII веков ислам, арабо-мусульманская культура выполняли охранительную функцию, позволяя сохранить татарский этнос и его духовную культуру.

Средневековая татарская общественно-философская мысль явилась одним из главных компонентов формирования татарской религиозно-философской мысли Нового времени.

Конец XVIII – начало XIX веков – эпоха, предшествующая Новому времени для татарской духовной культуры. Это время

начала цивилизаторского влияния русской, западноевропейской культуры на татарскую духовную культуру, время начала секуляризации татарского общества, появления татар-первопроходцев, связанных с европейским образованием (семья Хальфиных, Кукляшев), и личностей из среды мусульман, осознающих необходимость реформы религии (А.Утыз-Имяни, А.Курсави).

Вместе с тем эпоха Нового времени для татарской духовной культуры приходится на вторую половину XIX века, когда происходит непосредственное знакомство интеллектуальной элиты татар с русской, западноевропейской культурой Нового времени, когда появляются татарские мыслители и предприниматели, осознающие себя представителями татарского народа и стремящиеся поднять его культурный уровень на современный европейский. В первых рядах этого движения были Х.Фаизханов, Ш.Марджани и К.Насыри.

Татарская религиозно-философская мысль Нового времени имеет два составляющих начала: религиозное реформаторство и просветительство. Деятельность одних (А.Утыз-Имяни, А.Курсави) автор соответствующей главы квалифицирует как религиозно-реформаторскую, других (Х.Фаизханов, К.Насыри) как просветительскую. Творчество Ш.Марджани автор относит как к религиозному реформаторству, так и просветительству, считая его мировоззрение синкретичным. Первые татарские религиозные реформаторы – А.Утыз-Имяни и А.Курсави были пионерами в критике традиционализма в исламе, противопоставляя оппонентам свой метод – *открытие дверей иджтихада*. Причем реформаторство Курсави было более радикальным: он выступил с концепцией *открытия дверей абсолютного иджтихада*.

Призывая к обращению к источникам времени пророка Мухаммада как «идеальному» для мусульман, они тем не менее отрицали сочинения многих мусульманских теологов средневековья. Такой подход: против любых средневековых новшеств, но за рационализм в исламе – открытие дверей иджтихада – ставит Утыз-Имяни и Курсави в ряды первых татарских религиозных реформаторов, стремившихся изменить духовную жизнь татарского народа в соответствии с требованиями времени. Реформаторские идеи Утыз-Имяни и Курсави не были развиты их непосредственными последователями. Общество не выдвинуло из своей среды личностей, способных продолжить дело первых религиозных реформаторов, оно было еще не готово поддерживать новаторские идеи религиозных реформаторов.

Только во второй половине XIX века эстафету первых татарских религиозных реформаторов принял Шихабалдин Марджани. Реформаторство этого периода было качественно иным. Время диктовало необходимость овладения татарским населе-

нием знанием Нового времени. Поэтому Марджани выступал за соответствие религии науке, за изучение светских наук, обосновывая свои идеи концепцией «открытия дверей иджитхада». Свои религиозно-реформаторские идеи он подкреплял прекрасным знанием ислама и авторитетом духовного служителя, призывая татарский народ к приятию новой жизни. Культурно-просветительская деятельность семьи Хальфиных, Вагапова, Кукляшева – предыстория татарского просветительства. Это время открытия 1-й Казанской гимназии (1758 г.), университета (1804 г.), в стенах которых татары впервые получают возможность получить светское образование. Первые татары-преподаватели, во главе которых были Хальфины, Вагапов и Кукляшев, сыграли большую роль в становлении татарского просветительского движения второй половины XIX века в Казанском крае.

Татарское просветительство, являясь составной частью татарской философской мысли Нового времени, возникло во второй половине XIX века. Оно явилось ярким выражением духовной перестройки эпохи крушения средневековых схоластических традиций, постепенного утверждения новых общественных идеалов. Среди первых борцов за новое во всех сферах интеллектуальной жизни общества были Х.Фаизханов, Ш.Марджани и К.Насыри. Их творчество, не различаясь по сути, имеет свои особенности. Просветительское направление Фаизханова и Насыри более светское, т.к. они испытали особенно сильное влияние русской и западноевропейской культуры, чем направление Марджани. Тем не менее направление Марджани занимало ведущее положение в татарской просветительской мысли, т.к. пользовалось большим успехом у населения.

Значение наследия Фаизханова, Марджани и Насыри для татарской культуры велико и неопределимо. Их творческая деятельность свидетельствует о бескорыстном служении своему народу, который они пытались приобщить к современным достижениям цивилизации и культурным ценностям прошлого, западноевропейской, русской и восточной культуры. Фаизханов, Марджани и Насыри – предвестники джадидистского движения в России. Именно они заложили его основу – реформу преподавания в медресе, необходимость пропаганды знаний Нового времени через периодическую печать, усвоение татарским народом передовых достижений мировой культуры и науки. Они, будучи преподавателями, не только стремились поднять культурный уровень татарского народа, но и выполняли цивилизаторскую миссию по отношению ко многим тюркским народам России. Так, Фаизханов некоторое время учил детей в Бухаре, а его учитель Марджани более восьми лет преподавал в Бухаре и Самарканде. Педагогическую деятельность татарских просвети-

телей среди тюркских народов Средней Азии наследовали их ученики. В их ряду особое место принадлежит выпускникам медресе Марджани. Татарская молодежь, воспитанная Фаизхановым, Марджани и Насыри, в начале XX века играла просветительскую роль по отношению к народам Средней Азии. Казахский акын Омар Шипин писал: «В годы, когда казахи не знали русского языка, не читали русских книг, наши казахские юноши через татарские медресе, татарских учителей, татарскую книгу познавали мир»¹.

Если татарское религиозное реформаторство как общественно-философское направление оформилось во многом под влиянием восточных традиций, то просветительство – благодаря западным, русским, формируя татарскую философскую мысль Нового времени. Татарская религиозная философия конца XVIII–XIX веков оформилась в самобытную философскую мысль – наиболее интеллектуальную область духовной культуры народа, что свидетельствует о достаточно высоком для своего места и времени развитии татарской культуры эпохи Нового времени.

На протяжении веков ислам являлся одним из главных компонентов сознания татарского народа и пронизывал все сферы его жизнедеятельности, оказывая влияние на формирование национального движения татарского народа.

Исламизация массового сознания повлияла на раннюю стадию этногенеза татар в Поволжье и Приуралье, предопределило наличие важнейшего – исламского – аспекта в татарской национальной идеологии. Ислам, возведенный в ранг государственной религии, явился катализатором, инициировавшим ускорение процесса этнического «складывания» различных племен, проживавших на территории Волжской Булгарии, в единый народ, оказывал в течение многих веков важнейшее консолидирующее влияние и во многом определил основы того многовекового процесса, который привел в конце XIX – начале XX веков к оформлению татарского национального самосознания.

Национальная идея в силу особенностей социально-экономического развития татарского общества к началу XX века все еще оказывается под некоторым воздействием религиозной идеи. В это время сознание татарской интеллигенции поднимается на качественно иной уровень, который предполагает необходимость создания политической партии. Самой крупной политической организацией стал «Иттифак ал-муслимин» («Союз мусульман»), оформившийся как партия в результате трех всероссийских мусульманских съездов, прошедших в течение 1905–1906 годов.

¹ Кудаш С. Яшьлек эзләре буйлап. – Казан, 1964. – Б. 8.

Однако в этот период татарской элите не удалось довести дело до создания самостоятельной политической организации, выражающей национальные интересы: основные политические устремления татарских деятелей не выходили за рамки культурно-национальной автономии для мусульман, что полностью соответствовало национально-демократическому этапу татарского национального движения.

С конца XVIII века до начала 1920-х годов татарский этнос предпринимает многочисленные попытки создания организационных форм выражения своего самосознания. Имея политические программы, квалифицированные кадры и высокую степень самосознания и сплоченности, татарский этнос оказался, однако, не в состоянии ни создать стабильные национальные организационные формы ни на одном этапе своего развития, ни консолидироваться на уровне классических наций. После репрессий 1920–1930-х годов, в результате масштабной атеизации татарского населения, в 30-е годы и в первую половину 40-х годов наблюдается застой в религиозной жизни мусульман-татар СССР.

Вторая мировая война способствовала усилению религиозности мусульман и некоторой либерализации религиозной политики со стороны советской власти. Однако в начале 50-х годов атеистическая пропаганда усиливается, особенно после принятия ЦК КПСС Постановления «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения» (7 июня 1954 г.). В 60–70-е годы основными направлениями антирелигиозной работы официальных властей стало закрытие мечетей, умножение препятствий для проповедческой деятельности мусульманских служителей культа, борьба против религиозных обрядов и традиций в повседневном быту.

С конца 80-х годов следствиями радикальных изменений идеологической жизни в СССР стало возрождение ислама в татарском обществе, возвращение к традициям теологов рубежа XIX–XX вв. Возрождение религии обусловлено ростом национального и гражданского самосознания татарского народа, всего населения Республики Татарстан. В это время появились такие известные общественные организации татарского национального движения, как Всетатарский общественный центр, общество им. Ш.Марджани, Союз татарской молодежи «Азатлык», партия татарской национальной независимости «Иттифак», Молодежный центр исламской культуры «Иман», комитет «Суверенитет», национальный парламент – Милли меджлис и другие. Эти организации своей главной задачей в деятельности считают достижение независимости татарской нации и возрождение государственности.

Исторический подход дал возможность проследить различные исторические ступени структурных элементов развития этнонационального самосознания татарского народа, процесс появления различных компонентов этого сознания и изменение соотношения между ними. Это возникновение первой формы регионального национализма – волжско-булгарского «национализма», переплетавшегося с исламом, ставшим одним из главных факторов, определивших духовное развитие булгарской народности; выделение предков булгаро-татар из тюркской общности: установление духовных связей с арабо-мусульманской культурой; и появление в сознании лидеров татар новых структурных элементов: светского элемента, социально-политического и религиозного свободомыслия и осознания связи судеб татарского народа с судьбами других народов; возникновение религиозного реформаторства как формы модернизации религиозного сознания; процесс вытеснения понятия умма (религиозная общность) понятием *миллят* (нация), что означало выдвижение в сознании татар на первый план собственно этнического компонента; включение в сознание передовых татарских деятелей «русской» и «западноевропейской» составляющих, способствовавших становлению «всеобщего сознания» у татар; возникновение противоречия между наднациональным принципом исламизма и патриотическим принципом татаризма, а также между суперэтническим принципом тюркизма и тем же принципом татаризма, что способствовало уменьшению роли религиозного и общетюркского факторов и упрочению этнонационального сознания татар на естественной этнической основе.

Анализ движения национализма и исламизма на мусульманском Востоке и сравнение соответствующих процессов с историей развития национального движения татар позволили выявить общее и особенное в этих движениях, и в частности закономерный характер возникновения в татарском национальном движении противоречия между принципом татаризма и принципами исламизма и тюркизма.

Татарские общественно-политические деятели Садри Максуди и Мирсаид Султан-Галиев оказали определенное влияние на развитие национально-освободительного движения в некоторых странах мусульманского Востока. Максуди в начале XX века, будучи одним из идеологов татарского национального движения, внес значительный вклад в идеологию тюркизма в Турции. Идеи Султан-Галиева о некоторой общности идей ислама и социализма нашли воплощение в теории исламского социализма на мусульманском Востоке.

Если на мусульманском Востоке идеология национально-освободительного движения на разных этапах своего развития

включала три компонента: исламизм, арабизм и регионализм, то в современной идеологии татарского национального движения основными являются исламизм, тюркизм и татаризм. Однако тюркизм, во многом напоминающий по своим функциям арабизм, не получил широкого распространения в татарском национальном движении.

Современное этнонациональное сознание татарского народа является неоднородным, гетерогенным, объединяющим различные течения, группировки и партии, которые по-разному влияют на этнонациональное сознание татарского народа, на динамику развития его структурных элементов.

Хотя современное национальное движение и национальное самосознание татарского народа развивается противоречиво и в нем есть некоторые негативные аспекты, в целом национальное движение и ислам в Татарстане отражают процессы демократизации и реформ в России, способствуют развитию татарской культуры и нации в условиях поликонфессиональной и многонациональной суверенной республики.

Проведенный анализ основных направлений в татарском национальном движении привел автора к определенным выводам о возможных перспективах дальнейшей эволюции национального движения и его направлений. Авторы вполне присоединяются к мнению академика В.С.Степина, который справедливо отмечает, что когда старое уже разрушено, а новое еще не сформировалось, то прогнозировать – дело неблагоприятное, ибо есть множество возможных линий развития. Тем не менее некоторые возможные линии развития можно было бы предположить. В современном Татарстане вряд ли имеет перспективу исламский фундаментализм и традиционализм, тем более такие одиозные формы, как ваххабизм. В республике вполне обозначался процесс формирования цивилизованного ислама. На ближайшее будущее имеет перспективу официальная идеология татарстанизма, являющаяся сильным противоядием против этнического национализма и утопических стремлений создать исламское государство или моноэтническое татарское государство. Но в отдаленной перспективе, по мнению автора раздела, «татарстанская нация» не имеет будущего и возникнет вопрос о татарской нации как этнокультурном единстве. Пока наиболее перспективным, по мнению автора книги, является движение ВТОЦ (Всетаатарский общественный центр) – умеренное направление национального движения. Опираясь на личный опыт участия в движении ВТОЦ и на теоретический анализ программных документов и трудов идеологов различных направлений этого движения, авторы пришли к выводу, что в настоящее время прежняя острота вопроса о государственном суверенитете Татарстана отпала. В сознании граждан республики и многих идеологов национального движения все более утверждается мысль об утопично-

сти образования совершенно независимого как исламского, так и светского татарского государства. Вырисовывается концепция сочетания татарской государственности в духе Конституции РТ и договоров с Центром о разграничении полномочий и национально-культурной автономии. Эта концепция представляется наиболее реалистической для нации, 3/4 которой проживают вне республики, в которой 52% населения составляют татары².

Авторы считают своим долгом теоретически подкрепить проводимую нынешним руководством Татарстана политику и идеологию, направленную на то, чтобы всемерно способствовать гармоничному развитию и татарского народа, и всех народов Республики Татарстан в рамках Российской Федерации.



² Сагитова Л.В. Этничность в современном Татарстане.– Казань, 1998.– С.5.

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Предисловие</i>	3
Раздел I. Классическая арабо-мусульманская философия	
Глава I. Калам	6
§ 1. Основные школы	6
§ 2. Рационалистическая ориентация	11
Глава II. Фальсафа	20
§ 1. Главные представители	20
§ 2. Метафизика эманации	31
Глава III. Суфизм	36
§ 1. Дофилософский этап	36
§ 2. Ишракийя	53
§ 3. Вуджудийя	63
Раздел II. Татарская религиозно-философская мысль X–XIX веков	
Глава I. Средневековая татарская духовная культура и философия (X – третья четверть XVIII вв.)	72
§ 1. Духовная культура в Волжской Булгарии и Казанском ханстве IX – середины XVI вв.	72
§ 2. Духовная культура татарского народа 1552 г. – третьей четверти XVIII в.	81
§ 3. Татарская религиозно-философская мысль X – третьей четверти XVIII вв.	82
Глава II. Татарская философская мысль рубежа XVIII–XIX веков	89
§ 1. Влияние западной цивилизации на становление татарской философии Нового времени	89
§ 2. Предыстория татарского просветительства (вторая половина XVIII – первая половина XIX вв.)	92
§ 3. Татарское религиозное реформаторство конца XVIII – начала XIX вв. – раннереформаторский период (А.Утыз-Имяни, А.Курсави)	96
А. Реформаторские взгляды А.Утыз-Имяни	97
Б. Реформаторские взгляды А.Курсави	104
§ 4. Татарская религиозная философия конца XVIII – начала XIX вв.	108
А. Калам в трудах А.Курсави	109
Б. Суфизм в Поволжье и Приуралье	113
В. Суфизм в историко-философских взглядах А.Утыз-Имяни	117
Глава III. Татарская философия Нового времени (вторая половина XIX – начало XX вв.)	121
§ 1. Татарское просветительство XIX века	121

§ 2. Татарское религиозное реформаторство второй половины XIX в.	125
А. Религиозно-философские взгляды Ш.Марджани	125
Б. Эволюция джадидизма (на пути к светскому образованию)	137

Раздел III. Ислам и татарское национальное движение в XX веке

Глава I. Татарское национальное движение в мировом мусульманском контексте	154
§ 1. Развитие идеологии национализма и национальных движений на мусульманском Востоке	156
§ 2. Идеология исламизма и мусульманский традиционализм	173
§ 3. Роль татарских мыслителей в формировании идеологии национальных движений мусульманского Востока	185
А. Исламский социализм Мирсаида Султан-Галиева	185
Б. Садри Максуди: от либеральной идеи к идее туркизма	193
Глава II. Национальная идея и ислам в современном Татарстане	198
§ 1. Доктрина «татарстанизма»	198
§ 2. Государственная религиозная политика	206
§ 3. Утопизм исламо-центристских и сепаратистских направлений	212
§ 4. На пути к формированию цивилизованного «татарского ислама»	221
<i>Заключение</i>	230



Научно-популярное издание

*Ибрагим Тауфик Камиль
Султанов Фарит Мирзович
Юзеев Айдар Нилович*

**ТАТАРСКАЯ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ
В ОБЩЕМУСУЛЬМАНСКОМ КОНТЕКСТЕ**

Редактор *Гатин М.С.*
Художественный редактор *Шамсутдинов Р.Г.*
Техническое редактирование и компьютерная верстка *Нуриевой С.Н.*
Корректор *Хамитова А.Г.*

Лицензия на издательскую деятельность
№ 04184 от 6 марта 2001 года.

С оригинал-макета подписано в печать 31.10.2002. Формат 60×90^{1/16}.
Бумага ВХИ. Гарнитура «Сувенир». Печать офсетная.
Усл.печ.л. 15,0+вкл.4,5+форз.1,0. Усл.кр.-отт. 34,50.
Уч.-изд.л. 14,62+вкл.4,05+форз.0,39. Тираж 2000. Заказ Б-607.

Татарское книжное издательство. 420503. Казань, ул.Баумана, 19.

**<http://tatkniga.ru>
e-mail: tki@tatkniga.ru**

Государственное унитарное предприятие издательско-полиграфический комплекс
«Идел-Пресс». 420066. Казань, ул. Декабристов, 2.