



ИСЛАМ И ФИЛОСОФИЯ
Ответственный за рубрику: Смирнов А.В.
© Исламоведение. 2024. Т. 15, № 4 (62)

ISLAM AND PHILOSOPHY
Person in charge of the section: Smirnov A.V.
© Islamic Studies (Islamovedenie). 2024. Vol. 15,
no. 4 (62)

DOI: 10.21779/2077-8155-2024-15-4-66-79

УДК 297.1

Содержание статьи

Информация о статье

Д. Р. Гильмутдинов¹ Введение
Татарское богословие как отражение
реальности в условиях европейского
модернизма и «салафизма»
Хронология «падения»
Мнимая парадоксальность
Заключение

Поступила в редакцию: 11.10.2024.
Передана на рецензию: 15.10.2024.
Получена рецензия: 07.11.2024.
Принята в номер: 25.12.2024.

**Татарское богословие как исторический феномен, или в чём секрет фиаско
татарского мусульманского эпистемологического проекта**

ГБУ «Центр исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан»;
Российский исламский институт (г. Казань); ascoldan@gmail.com

Аннотация. В статье ставится вопрос о трансформации религиозности (веры) и образа ислама в период всеобщей секулярности на рубеже XIX–XX вв. в татаро-мусульманском обществе. Тезис представленного материала таков – богословие периода *джадидизма* не отражает религиозно-богословскую систему татар, сложившуюся за предыдущие тысячу лет. Можно ли было избежать профанизации сознания татарской интеллигенции, приведшей к краху мусульманского эпистемологического проекта? Для ответа на этот вопрос описывается религиозная атмосфера Московского (а позднее Российского) государства, а также элементы неисламского мировоззрения, оказывающего влияние на внутриобщинное исламское сознание. Данные наблюдения фундируются концепциями современных арабо-мусульманских философов об отличии мусульманской формы мышления и мировоззрения от распространившейся по всему миру европейской. В заключение делаются выводы о том, что секулярные *джадиды* занимали радикальный полюс татарской общественной мысли и были ответом на жёсткую религиозно-национальную политику власти, а также *клерикальную* атмосферу до появления *печатного капитализма* у татар-мусульман.

Ключевые слова: эволюция татарского богословия, Фахретдин, Баруди, мусульманский эпистемологический проект, *джадидизм*.

¹ Данияр Рустамович Гильмутдинов – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан, научный сотрудник Российского исламского института (г. Казань).

DOI: 10.21779/2077-8155-2024-15-4-66-79

UDC 297.1

Content of the article

Information about the article

*D. R. Gilmutdinov*²

Introduction (Tatar theology as a reflection of reality in the conditions of European modernism and “Salafism”).
The chronology of the “fall”.
An imaginary paradox.
Conclusion.

Received: 11.10.2024.
Submitted for review: 15.10.2024.
Review received: 07.11.2024.
Accepted for publication: 25.12.2024.

Tatar Theology as a Historical Phenomenon, or What is the Secret of the Tatar Muslim Epistemological Project Fiasco

State institution “Center for Islamic Studies of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan”; Russian Islamic Institute (Kazan); ascoldan@gmail.com

Abstract. The article raises the question of the transformation of religiosity (faith) and the image of Islam in the period of universal secularity at the turn of the 19th – 20th centuries in the Tatar-Muslim society. The core message of the presented material is as follows: the theology of the *Jadidism* period does not reflect the religious and theological system of the Tatars that had developed over the previous one thousand years. Was it possible to avoid the revolutionary profanation of consciousness among the Tatar intelligentsia, which led to the collapse of the Muslim epistemological project? To answer this question, the religious atmosphere of the Moscow (and later Russian) state is described, as well as elements of a non-Islamic worldview that influenced the intra-communal Islamic consciousness. These observations are based on the concepts of modern Arab-Muslim philosophers regarding the difference between the Muslim form of thinking and worldview from the European one that has spread throughout the world. The author concludes that secular *jadids* represented radical Tatar public thought and were a response to the hard-line religious and ethnic policy of the authorities, as well as the the clerical atmosphere before the appearance of “print capitalism” among Muslim Tatars.

Keywords: evolution of Tatar theology, Fahretdin, Barudi, Muslim epistemological project, Jadidism

Введение

Татарское богословие как отражение реальности в условиях европейского модернизма и «салафизма»

В центре нашего исследования судьба мусульманского богословского наследия на территории современной России. Главный тезис – попытка создания целостной и гармоничной картины мироздания, объединяющей пророчество и повседневность у тюрков-мусульман после завоевания осколков Золотой Орды и включения их территорий в состав Московского государства, провалилась. Причинами этого могут быть названы объективные факторы – интеллектуальная стагнация после завоевания, политическая подчинённость немусульманскому правителю, теологическая зависимость от соседей-бухарцев и т. д. Они были настолько сильны, что у богословов в каждый из периодов истории, существовал достаточно ограниченный выбор позиции. Необходимо было определить главную проблему, выделить её приоритет для общины и предложить ответ,

² *Daniyar Rustamovich Gilmutdinov* – Cand. Sc. (History), assistant professor, Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, Russian Islamic Institute (Kazan).

который, как правило, давался, исходя из конкретно-исторических обстоятельств. Более дальновидные критиковали более авторитетных и популярных, корректируя их метод с точки зрения сохранения религиозных основ. Наше время мы предлагаем представить в виде закономерного конца развития татарской богословской традиции (не отрицая её восстановления на новых основаниях), что дает нам возможность проследить её эволюцию в полном объёме.

Татары живут в западной части центральной России. Войдя в симбиоз с русско-православной цивилизацией, они обнаружили себя одним из самых территориально близких к Европе мусульманских сообществ. Европейская и русская мысль с этих пор стала историческим фоном развития татарской богословской школы, а также её историографии. Татарское богословие изучается давно, ещё с дореволюционных времён. В качестве примера можно привести биографии Г. Баруди (Акчура, Йосыф. Дамелла Галимжан Эл-Баруди: тәржемәи хәле, 1904) и Ш. Марджани (Шараф, Шәһәр. Мәр-жанинең тәржемәи хәле, 1914), сборник статей о взглядах Ш. Марджани (Сборник статей к 100-летию Шихабутдина Марджани, 1915) и т. д. В советское время появилась порочная «просветительская» методология, исходящая из истории европейской мысли о прогрессе народов, которая сохраняет влияние в среде историков, религиоведов и философов.

Мы предлагаем новый подход – изучение не субъективных мнений улемов (учёных-богословов), а выявление необходимости в развитии татарской исламской теологии в общем корпусе идей, циркулирующих в конкретное время в инациональных среде, обществе и властных структурах. Влияние соседних и конкурирующих идеологий сделало эти богословские концепции включёнными во внутриобщинный дискурс лишь в определённой степени. Мы исходим из многофакторности истории. Роль политики, отдельных лидеров может трансформировать формы проявления, выражения неких невидимых механизмов, но полностью исключить их появление не может. Преемственность лидеров не настолько постоянна и осознанна, как коллективное ощущение истины. Это в полной мере относится и к татарскому богословию. Оно было одновременно продуктом истории, то есть внутренней политики Российской империи, и феноменом, противостоящим ей.

Взаимодействие государства и религиозных лидеров было нелинейным. Со времени подчинения сословия мусульманского духовенства государственной системе имамы исключили политические вопросы в открытой форме из повестки. Большинство теологических трудов носило комплементарный характер. Главный тезис этих памфлетов часто не только не отражал основную их мысль, но и противоречил ей. В нашем исследовании мы пытаемся показать объективные черты истории татарской религиозной мысли в виде парадоксов, то есть фактов, имеющих место и констатируемых в исторической перспективе, хотя фактически не наблюдаемых. Основная цель демонстрации этих парадоксов – доказательство невозможности изучать мусульманскую мысль в Российской империи по образцу мировых мусульманских регионов. Движущие факторы, формирующие эти концепции совсем иные. Поэтому здесь некорректно использовать прямую аналогию, простое описание декларируемых идей³.

Ближний Восток двойственно влиял на мировоззрение татаро-мусульманской элиты. Основным было европейское секулярное начало, в религиозной сфере проявляющееся через причинность (реформаторские взгляды) общей картины мира и буквалистскую методологию Корана и хадисов. Если первая в той или иной мере

³ Мы не исключаем повторения подобной ситуации в османском Египте или Хиджазе, мусульманских общинах могольской Индии и других регионах этого периода. Однако в Российской империи подобная ситуация является неким постоянным фактором, превратившимся в национальную особенность.

использовалась эпонимами татарской богословской школы Ш. Марджани и А.-Н. Курсави, то последняя категорично отрицалась.

Хронология «падения»

Для начала ограничим объект изучения – тысячелетнюю традицию богословия предков тюрко-мусульманских народов России. Ислам в Волжской Булгарии принимается в 922 году. Крайними точками можно назвать произведения XI в. «Зухрат ар-рияз...» (Красота садов и утешение страждущих душ) Сулеймана ас-Саксини и «Ислахат диния» (1913) [9] Парвазетдина ал-Камали или «Шаригать эсаслары» (1917) Мусы Бигиева. Первая книга состоит из 66 собраний (маджлис), т. е. рассмотрений отдельных выражений из Корана, демонстрирующих суть ислама. Книга носит суфийский характер. Это прообраз тафсира. На наш взгляд, здесь выбраны самые общие, непротиворечивые аяты, которые объясняют те или иные основные положения религии (хотя возможно, что считающиеся сегодня бесспорными аяты в то время нуждались в более чётком определении). Удивительно, но одни из самых последних теологических произведений тоже были связаны с общими основаниями ислама: они много цитируют Коран. Однако меняется объект рассмотрения. Сулейман б. Дауд делает наставление, привлекает людей к коранической мудрости. Позднейшие же теологи ищут в Коране удовлетворение социальной необходимости. Предпочтение отдаётся общечеловеческим правилам общежития. В аятах о наделении благами «бану Исраил» Сулейман б. Дауд видит необходимость благодарности за это [5, с. 598–604], а М. Бигиев – личную свободу всех людей [7, с. 74].

Коран для указанных *халыфов* (последних татарских теологов) лишь один из источников мудрости, который можно интерпретировать в близком к своему мировоззрению варианте. Мы не идеализируем и «булгарский» след. Автор указанного сочинения мог быть переселенцем разрушенного в 965 г. русским князем Святославом Хазарского каганата. Его суфийская оболочка – формой отстранения от реальности. Однако в подобном положении находились татары-мусульмане после включения в состав Московского государства во все времена. Только в период печатного «просвещения», когда у национальной элиты появились возможности влиять на массу населения сверху, характер теологических работ изменился – авторы стали писать воображаемой аудитории, конструируемой по своему образу. Произведения лишились остроты, тематической широты и глубины личного отношения.

На наш взгляд, важно показать условия формирования «необходимого» богословия у татар. Главные черты, сделавшие его столь зависимым от чуждой социальной реальности – отсутствие собственных образовательных институтов и слабая общая институционализация общества. Имеющиеся медресе были скорее показателем интеллектуальной зависимости от бухарской образовательной системы. Созданный муфтият (ОМДС) был не приспособлен для решения сложных задач по переосмыслению прошлого богословского наследия.

После легитимизации ислама в Российской империи (основания ОМДС) отдельные произведения трансформировались в религиозно-богословскую систему (РБС), то есть комплекс религиозных вопросов и ответов на них, актуальных синхронно и диахронно. Именно с этого времени мы можем вести речь о соответствии взглядов того или иного учёного-богослова татарской богословской школе, главными фигурами которой стали Курсави и Марджани. Для тюрко-мусульманской РБС характерны вопросы, объединённые пониманием России как «своей» (*Дар ул-ислам*)

или «чужой» (*Дар ул-харб*) территории. Речь идёт не о какой-либо форме самоопределения, социальной идентичности или религиозном экуменизме, а лишь о возможности принять статус-кво, являясь верующими и практикующими мусульманами. В особенности этого принятия входят образ единобожия (соотношение Аллаха и его сыйфатов), Коран (его переводопригодность и метафоричность), хадисы (использование их с разной степенью достоверности), отношение к суфизму (степень погружённости, глубина понимания, важность приближения к Аллаху и очищения сердца, отношение к шейхам), отношение к мазхабам (проблема «иджтихада/таклида»), «усуль-фикх» (соотношение норм фикха и условий их выполнения, ранжирование их по обязательности), т. е. самые необходимые для мусульман как общины представления. Нужно сказать, что уже с самого начала оформления РБС взгляды богословов носят элемент парадоксальности – они принимают Россию за «территорию ислама» по умолчанию, но отказывают в важных чертах. Например, Курсави возлагал ответственность за религиозное спасение на отдельного верующего (не рассчитывая на муфтия) [2, с. 218–219], а Марджани поддерживал сопротивление имама Шамиля (10, с. 91). Однако это лишь отдельные вопросы социальных предпочтений, связанных с практикой ислама. На исламскую «картину мира» это не влияло.

Всё меняется, когда появляются проблемы национальных языка и идентичности, а затем и национальной культуры. Торговцы (баи) начинают лоббировать собственную повестку создания системы образованной элиты. Этому сословию оппонирует появившаяся группа социалистов. Метафизические вопросы уходят на второй после социальной реальности план, но терминологический аппарат остаётся религиозным. Шамсутдин Культияси довольно умело связывает его с научной картиной мира. Однако этот механизм используют лишь единицы. Он не превращается в конвейер по замене религиозных элит на секулярные. Уже с начала XIX в. важную роль в отходе от чисто религиозного мировоззрения играют идеологические лидеры. Первое поколение богословов (Курсави, Утыз-Имяни, Ялчыгол) призывало отказаться от средневековых трактатов по *калам*, т. к. они не соответствуют истине, и перейти к иджтихаду. Главным движущим механизмом второго поколения (Марджани) становится борьба с *такфиром* (выводом из ислама), который останется неписанным правилом и у третьего, *джадидитского* поколения религиозных деятелей. Религиозный *иджтихад* мог приводить к *такфиру*, что нельзя было допустить. Поэтому у «*джадидов*» он принял чисто секулярную форму – форму социальной необходимости. Последний феномен оставлял пространство для воображения. Связывать призывы с сакральными текстами можно было уже чисто формально. «*Анти-такфир*» был наследован от Марджани, вместе с опорой на науку (органы чувств) и историзмом⁴. У эпонимов же татарской богословской школы самой сильной была «антирациональная» тенденция (они боролись против вытеснения «божественности» священных текстов человеческими представлениями), однако данная идея во времена *джадидизма* почти не заметна.

⁴ В исторических произведениях Ш. Марджани идея эволюции, развития незаметна – он писал в жанре биографий. Для него «времени» в объективном смысле не существует, однако есть понятие «достоверной» истории, выраженной в памятниках прошлого. Призыв к опоре на достоверные знания, связанные с органами чувств, а также идея конструирования прошлого по материальным и культурным источникам могли привести к пониманию того, что материальная реальность объективна. На наш взгляд, уже у *джадидов* сформировалось понимание, что всё, что люди воспринимают через органы чувств – это и есть объективная реальность. Отсюда и всеохватывающий закон причинности. По сути, это современное понимание мироустройства, основа отчуждения от всего «нематериального».

Мнимая парадоксальность

В мусульманском эпистолярном богословии можно всегда заметить некую традицию. Даже если новое поколение не принимает идеи предыдущего, оно продолжает выбранные предшественниками темы, давая свою собственную интерпретацию. Будем считать, что после ухода *сахабов* и *табиитов* и появления мутазилитов и других школ богословия, были написаны основополагающие произведения по вероучению, логике и практике ислама, формирующие мировоззрение мусульман. В том или ином виде эти произведения благодаря бухарским учёным составили учебный канон медресе периода Нового времени у татар. Татарские богословы с конца XVIII в. поставили многие утверждения под вопрос. Они призывали к возвращению к *иджтихаду*, Корану и Сунне. После Марджани и в период *джадидизма* на первое место вышла материальная объективность и практическая деятельность. Перегибы в этой области были откорректированы возвращением внимания к традиции, духовности и трансцендентности М. Рамзи, Г. Баруди и З. Расули. В наше время научность *гуманитарной сферы* уступает место *теории*, позиции, поскольку объективная истина уходит в сферу совершенствования в технической сфере, её применения к жизни. Мы полагаем, что этот перегиб сегодня может быть откорректирован исламской этикой.

Обратимся к знаковым понятиям. В Коране, хадисах и богословском языке есть выражения, которые являются олицетворением этих текстов. Особенно это характерно для теологических трудов. Такие понятия, как *иджтихад*, *возвращение к Корану и Сунне*, *достоверное знание*, являются некой лакмусовой бумажкой, демонстрирующей понимание ислама религиозной элитой у татар (с начального периода легитимного существования ислама до современности). Но они меняли свой смысл, зачастую на прямо противоположный.

Иджтихад – от таклида (следования) к занн (мнению).

Человеческая цивилизация возникает с появлением зачатков религии, мифологии и осмысления мира. Эти черты, связанные с философским анализом окружающей действительности, являются главной движущей силой человеческого развития и сегодня. Можно упомянуть такие формы человеческого мышления, как описательность и анализ, с которыми мы сталкиваемся каждый день или по несколько раз в день. Считается, что описательность – признак низкого уровня образования и мышления. Она связана с традиционными обществами. Действительно, концепции требуют логического структурирования неких законов, часто объединяющих мышление и реальность. Сегодня вычленение законов мироздания является основной чертой принадлежности к человеческому виду. Натурфилософия и теософия, учение о бытии, *картезианское* мышление и марксизм – всё это звенья одной цепи, связанные с нахождением вечного и неизменного закона жизни. Однако это лишь элементы культуры человеческого мира, коллективная системная интеллектуальная реакция на внешние ощущения (раздражители). Она универсальна. Данные мыслеформы свойственны всем людям, и они разными путями проникли и в религиозные верования.

Ислам изначально возникает как восстановление божественного закона и строгого монотеизма. Люди должны подчиниться и принять. Однако к VII веку нашей эры человечество уже создало и укоренило пласт культуры, некий интеллектуальный стандарт, который был основан на логике и привычном образе жизни. Он цементировал и объединял в этническую общность и цивилизацию. Арабо-мусульмане сумели подчинить большие территории, где была объявлена новая

религия. Однако глубина принятия, осмысление и практика ислама не могли стать коллективным шаблоном. Местные культы и обычаи давали о себе знать. Да, ислам никогда не входил в детали, не был тоталитарной идеологией. По своей природе – это личное подчинение божественным законам. Действительно, на протяжении всей истории именно на землях мусульман представители других исповеданий чувствовали себя более свободно. Это стало одной из причин слабости и социальной дискретности арабских халифатов. Чуждые идеологии с помощью властей или вопреки им проникали в сознание мусульман. Учёные для самосохранения стали систематизировать исламскую доктрину. Это был вынужденный ответ, «нововведение» было использовано, чтобы избежать больших изменений. Были созданы труды, систематизировавшие вероучение (доктрину), формы поклонения (фикх), важность и статус конкретных элементов религии (*усуль фикх*) и т. д. Одновременно происходило формирование канонов *хадисов*. Вся эта детальная фиксация имела одну цель – максимально сохранить пророческий ислам. Конечно, это было ограничение свободы мысли, а точнее её оформление и уточнение. В эти канонизированные формы уже успели «просочиться» сомнительные труды, в своём ядре имеющие те же самые идеи, борьба с которыми являлась целью создания большинства жанров богословия, что было результатом некой халатности, и стало причиной отсутствия глубокого понимания ислама у потомков. Наличие и использование в образовании этих небесспорных книг – основные причины появления идеи борьбы за свободу мысли.

Идеи *иджтихада* и *муджтахид* в своей основе являются частью ислама. Однако в период реформаторства они не только изменились, но и получили противоположный смысл. «Приходящий» в умму каждое столетие *муджтахид* должен исправлять ислам, возвращать его к первоосновам (если такие серьёзные искажения появились). Во второй половине XIX в. *иджтихад* приобрел характер некой идеологической борьбы, связанной с подменой и дискредитацией понятий. С этого времени мы уже не сможем избавиться от негативной коннотации слов *таклид*, *мазхаб*, *урф* и *адат* (традиция). Если для имама Газали *таклид* связывался с копированием древней языческой мудрости эллинов, то в новое и новейшее время – со следованием мусульманским авторам (хотя они, используя сомнительные идеи философов, дискредитировали жанр трактатов). «Закрытие врат *иджтихада*» и опора на *таклид* в Средние века были связаны с боязнью нанесения большего вреда исламскому мировоззрению. В итоге, борьба с ним привела к ещё более сильному искажению священной религии и ассимиляции исламского и общечеловеческого мировоззрений.

После вхождения в состав России на татар и башкир влияние оказала традиция «обновителя второго тысячелетия» Ахмада ас-Сирхинди, или имама Раббани. Призывая к *иджтихаду*, имам Ахмад ас-Сирхинди имел в виду сохранение единобожия в борьбе с попыткой объединения ислама и индуизма [3, с. 289]. В период создания собственной богословской традиции после легитимизации ислама в России в 1789 г. использование терминов *таклид* и *иджтихад* было подчинено сохранению аутентичного ислама. Исламоведа Н. Спаннаус и М. Кемпер пишут, что между *иджтихадом* Курсави и *таклидом* Утыз-Имяни не было большой разницы [2, с. 129]. С этого момента мусульмане центральной России начинают критиковать бухарскую схоластику. Главным её критиком в середине XIX века станет Ш. Марджани. Одновременно с этим для всех вышеперечисленных главных представителей татарской богословской школы самыми авторитетными считались произведения имамов Газали и Раббани. Критика лидерами бухарского образования и то же время

фактическое его доминирование, привели к поляризации *таклида* и *иджтихада* в период *джадидизма*.

В татарской академической среде советского периода совмещение *иджтихада* и просветительства было главной темой религиозных исследований. Научность, борьба с религиозным «мракобесием» (*таклидом*), материализм, стремление к прогрессу стали чертами, которые светские учёные заимствовали у богословов «*джадидизма*». И это было закономерно. Ведь в модернизовавшемся мире призыв мусульман к *иджтихаду* в противоположность *таклиду* обозначал выход за пределы исламской традиции, что не осознавали религиозные лидеры *джадидизма*. У нас до сих пор с *таклидом* ассоциируются консерваторы-кадимисты, а с *иджтихадом* – прогрессивные *джадидисты*. В реальности это очень упрощённая схема. *Кадимистов* правильнее было бы назвать *такфиристами* (выводящими из ислама). У них не было осмысленной традиции, они лишь выводили из лона ислама по очень непринципиальным основаниям, описанным в трудах, которые не основывались на исламских источниках. Последним же сторонником исламского мировоззренческого нарратива (именно так мы предпочитаем называть *таклид*) был Ш. Марджани. Главные его исторические труды – биографии учёных, т. е. списки значимых для татар религиозных авторитетов. Главными его богословскими трудами являются толкования классических средневековых книг по ханафитскому мазхабу, хотя *джадидитские* лидеры, интерпретируя наследие Ш. Марджани, писали, что через архаические формы он пытался донести мысль о необходимости изучения наук, русского языка, создания национальной идентичности, истории и т. д. Такие наметки тоже были, но ставить их на первое место было признаком времени и искажением взглядов мыслителя.

К чему привела идея *иджтихада* в исторической перспективе? В реальности – к выходу за рамки мусульманской традиции. Под *иджтихадом* стали пониматься любые идеи, мнения отдельных деятелей. Это закон информационного общества – отсутствие критики и ассоциации с предшествующей интеллектуальной традицией, концентрация только на собственных взглядах, что делает маргиналом не только в своей религиозной традиции, но и в мировом интеллектуальном наследии. Главной причиной возвышения «мнения» (*зани*) стала идея «антропоцентризма». Именно она дала право М. Бигиеву отдалиться от практики и взять из религии только принятие Творца⁵, З. Камали – принять только поклонение, имеющее практическую цель (см. [9 и др.]), Р. Фахретдину – изменить понимание этики как подчинения божественным правилам и закономерностям на удобство для партнёров и соседей⁶ и т. д.

Сегодня в российском и европейском исламоведении важной методологией считается изучение «мусульманской субъективности», «мусульманских миров» [8]. Речь идёт о мнении отдельных этнических мусульман в условиях секулярного общества и отсутствия фундированного серьёзными мусульманскими источниками образования. Это экзотика для мусульманского сознания, продукт отсутствия требуемой защиты мировоззрения в критических культурных, национальных, экономических условиях. Что касается *таклида*, следование авторитетам является

⁵ Наш анализ большинства работ Бигиева см.: Гильмутдинов Д. Р. Между прессом «казённой религии» и прессой «Сенного базара»: публичная сфера мусульман Центральной России в дореволюционный период. ИКНСР 2024, 14. – С. 33–38.

⁶ См. брошюру Р. Фахретдина «Тәрбияле хатын» (Воспитанная жена) (Фәхретдин Р. Тәрбияле хатын: Хөрмәтле галимнәр эсәренән җыелды. – 4нче басма. – Оренбург: Нашире: Кәримов, 1909).

условием самосохранения и развития ислама. Он требует усидчивости, интеллектуальных усилий, самоконтроля, эрудированности, глубокой внутренней работы.

Коран и Сунна (от ихтыята – отдаления от сомнительного до селективности)

Будем исходить из того, что к мусульманам внутренней России идеи возвращения к Корану и Сунне пришли из традиции имама Раббани. За несколько столетий апелляция к ним приобрела другой смысл. Утыз-Имяни выбирал важные формы отстранения даже от дозволенного, в определённых обстоятельствах способного быть запретным. К рубежу XIX–XX вв. Коран и хадисы использовались для доказательства неких предположений мыслителя, т. е. богословы вышли за перечень традиционных для религии вопросов. Речь шла о казуистике не для поиска «безопасности», а для обоснования «возможности». Коран превратился в некую энциклопедию правил, написанную общим языком, которую каждый может интерпретировать в нужном для себя ключе.

Татарские богословы принимали Коран как назидание, а не набор научных истин. Марджани писал, что недопустимо делать буквальный перевод священной книги мусульман [4, с. 346]. Курсави тоже был против буквализма, хотя и сделал перевод седьмой части (Хафтияка) и первой половины Корана. С другой стороны, допустимость метафорического толкования могла привести к падению значения смыслов священной книги в целом. На искажение восприятия населением божественных истин большое влияние оказали *кадимисты*, которые своими разоблачающими публикациями и доносами только подтверждали бытующую в народе мысль об их паразитарной природе. Распространение грамотности и знаний об окружающем мире также направило сознание единоверцев на осязаемые объекты. Итак, Коран «превратился» в проповедь и некие легенды (истории о прошлых пророках и народах). Люди стали интересоваться подтверждёнными наукой сведениями. Истина без практического применения или доказательств вызывала раздражение или даже злобу. Если Марджани несколько раз повторяет хадис «Первым сделал "кыяс" (суждение по аналогии) шайтан» [4, с. 453], то Р. Фахретдин в книге «Дини вә ижтимагый мәсьәләләр» возвышает субъективные мысли (*занн*), разделяя их на «противоречивые» и «непротиворечивые» [11, с. 9].

Есть ли вина Марджани в открытии «ящика Пандоры» материализма? Марджани лишь следовал духу Корана, а также Абу Ханифы, принимая только самые достоверные (*мутаваतिр*) хадисы. Он пробудил в людях интерес к материальному миру, не пренебрегая и религиозными знаниями, которые поставил на третье место (первое отдал разуму как рассудку, то есть принятию Творца, а второе – чувствам [4, с. 9]). Для понимания идей Марджани только в научном смысле была нужна серьёзная протестная составляющая.

Марджани чутко и тонко чувствовал искажения ислама. Главным из них был философский подход к вероучению у поздних ашаритов, комментарии которых являлись главными пособиями в медресе. «Печатный капитализм» и научные закономерности также формировали комплекс некоторых правил, которые могли быть применены в религиозном поле. Для начала религию стали воспринимать как общечеловеческий феномен. Большинство *джадидов* было очень толерантно (если не учитывать сугубо богословские личности, наподобие Г. Баруди или З. Расулева). У богословов *джадидизма*, в отличие от Марджани, не было чётко выраженной позиции по отношению к внутриисламским сектам, другим конфессиям, язычникам. Это

происходило из-за невнимания к вероучению (*акыде*), а также преобладанию антиевропейской, антиколониальной повестки, неким общефилософским правилам монотеизма, которые появились у лидеров богословия татар-мусульман. Таким образом, исламская теория познания эволюционировала в некий исламский экumenизм или идеологически аморфное мировоззрение.

Мы посвятили эволюции отношения к главным элементам ислама несколько своих статей⁷. Нужно сказать, что у главных представителей РБС у татар-мусульман селективность незаметна. Зато чётко просматриваются расставленные Священным Кораном приоритеты – борьба с попытками людей оправдать или возвысить себя и своё мнение в отношении, не связанном со временем их системы ценностей. Однако даже между Курсави и Марджани были явные различия, связанные с описываемым влиянием европейских идей. В частности, Марджани был значительно более приземлён – принимал только достоверные хадисы и был менее склонен к суфийской экзальтации.

Достоверное знание: от логики единобожия («инклюзивный» минимум) к картине мира (биологии и органам чувств).

Понятие достоверности утверждалось в мировоззрении постепенно. Оно было связано с критическим подходом к священному тексту, приведшему в дальнейшем к реформаторским идеям. В корне этого явления был протест. Курсави протестовал против запутанных книг. Марджани принимал только абсолютно достоверные хадисы. *Джадиды* написали некие компендиумы, схемы по основам ислам, которые были довольно субъективными, большое внимание уделяющими социальности, коллективности ислама. Превращение ислама в публичную религию отдалило его от веры и этики.

Для Курсави, как и для большинства прежних богословов, после ухода «достоверных» поколений (*сахабов* и *табионов*) знание было закреплённой формой «правильного» мировоззрения, доказательства единобожия. Он специально разработал логическую систему, описывающую «сущность Аллаха» (*зат*) и атрибуты. Марджани добавил к этой достоверности несомненные *хадисы* и данные органов чувств. Это был неплохой задел для доведения мусульманской эпистемологии до совершенства. Однако сфера религиозных знаний была сильно урезана сразу после издания первых газет и журналов. Затем это обосновывается новой идеологией *джадидизма*, которая ассоциировалась с более успешными методами в разных областях. Превращение религии в одну из многих «групп по интересам», один из социальных институтов, а в дальнейшем отделение её от государства, превратили её в духовный атавизм, эхо уходящего Средневековья.

«Ахляк» как главный принцип иджитхада (деконструкция публичности, возвращение к конкретности, обозреваемости и телеологичности)

До революции были в основных чертах сформированы информационное общество и публичная сфера. Как и у многих других мусульманских народов, последняя в большей степени опиралась на новое понимание божественного послания, основывающееся на общечеловеческих ценностях и политическом

⁷ См.: Гильмутдинов Д. Р. Специфика единобожия (таухида) как «вещи-в-себе»: к проблеме эволюции исламского богословия в Новое время. – *Minbar. Islamic Studies*, 2021. 14 (4): 866–882; Его же. О татарском социально-богословском "усуле"(методе): от первого перевода "Хафтияка" до репрезентации ислама в дореволюционных татарских печатных СМИ // *Из истории и культуры народов Среднего Поволжья*. 2021. Т. 1, № 11. – С. 40–54.

единстве. Главным принципом общественной деятельности и основной категорией мышления стал антропоцентризм.

Для создания более чёткого представления следует сравнить мировоззрение двух личностей, творчество которых поможет нам понять исламскую картину мира лидеров дореволюционной публичной сферы. Р. Фахретдин, на наш взгляд, был воплощением выхолащенного религиозного сознания, тогда как Г. Баруди сохранил правильные приоритеты. Первый редко определяется как богослов. Он и сам сторонился чисто религиозных тем, хотя написал сочинения по *sure* Пророка, хадисам, истории списка Корана и его печати и т. д. Ни в одной из книг не сохранилась идеалистическая, живая связь с Творцом. В них не описываются способы укрепление веры (имана), цели и мотивы поклонения. Внимание к пророческой, самодостаточной истине Корана и послания в целом практически отсутствует.

Целостность религиозной картины мира в период *джадидизма* сохраняли лишь немногие интеллектуалы, одним из которых был Г. Баруди. Его реформаторство заканчивалось возможностью истинности некоторых элементов поклонения из других мазхабов. Кроме этого, он был открыт использованию новых педагогических методов и технологий. Но Баруди не был открытой фигурой, скорее он был воплощением приватной сферы, нежели нарождавшейся публичной. Именно поэтому он был для «коллег» *джадидов* недореформированным, не до конца цивилизованным. Несмотря на это, его фигура оказалась компромиссной, соответствующей образовательным, бюрократическим и нравственным ожиданиям широких слоев, вследствие чего он был избран муфтием в демократический межреволюционный период.

Татарская публичная сфера, сложившаяся до революции, была связана с секуляризацией, а не возвращением к религиозности. Общественные деятели от ислама говорили о необходимости приспособления религиозных норм к ритму человеческой жизни. Г. Баруди же сохранил религиозную методологию последнего Пророка. Считал *риба харамом*, а советских атеистов язычниками (подобными иранским огнепоклонникам во время пророческой миссии) [6, с. 84]. Он не политизировал ислам и был сторонником личной религиозности. И это отношение стало моделью, которая мало коррелирует с общественно активными идеями эпонимов татарской богословской школы. Более того, она стала единственно работающей, дошедшей до нас, аутентично воспринимаемой и уважаемой. Это непреклонная личная религиозность, приоритет собственной религиозной традиции, забота о религиозном просвещении масс и вовлечённость в городскую (мещанскую) жизнь окружи.

Из Г. Баруди трудно сделать главного теолога или национального идеолога. В отличие от них, он не призывал к возврату к Корану и Сунне, а жил по ним и транслировал свои знания и образ жизни в массы. Тем не менее, как и большинство общественных деятелей, он был лишь отдельной личностью, а его преданность всему исламскому стала визитной карточкой советского официального ислама. Однако преподавание основ ислама было приоритетным как у дореволюционных, так и у постсоветских рассмотренных групп.

Для сохранения основ религии требовалось отстраниться от публичного дискурса, особенно по политическим, философским вопросам, т. е. от европейской повестки. У Марджани это получилось сделать, но следующему поколению уже не хватило морального авторитета – социальная ответственность взяла верх, а идеология западного модернизма восторжествовала.

Таким образом, исламское богословие Волго-Уралья исходило из общественного запроса – все поднимаемые вопросы были жизненно важными для сохранения минимума исламскости, соответствия классическому пониманию ислама.

В чём же заключается исламский путь существования? Сегодня в арабском мире есть две концепции, структурирующие арабомусульманскую логику, – Мухаммада ‘Абида ал-Джабири и Таха ‘Абдуррахмана. Первый ставит на один уровень идеи Корана и общую пользу [1, с. 23]. Этика, по его мнению, нужна для социального престижа и не играет большой роли [1, с. 22–24]. Главное это рациональность. Таха Абдуррахман считает, что не стоит поддаваться рационализму. Суть модернизации – быть приспособленным ко времени [1, с. 78]. Таха говорит, что нужно разделить дух модерности и её выражение [1, с. 79]. Три принципа модерности – принцип большинства (просвещённость), состоящий из личной рациональной ответственности и креативности (старое превращать в новое), принцип критики (отделение зоны веры от зоны вне веры [1, с. 81] т. е. отделение от естественного, природного) и принцип универсальности (идеи свободы, техники и т. д.). Руками самих мусульман европейцы боролись с «трансцендентальностью» Корана. Мусульманские учёные были обвинены в жёсткости и стагнации (сегодня это утверждают Мухаммад Аркун и Мухаммад Абу Зайд ал-Даманхури). Они предлагали следующие принципы исламского модернизма: сосредоточение на людском; причинность, а не послание (пророческая миссия) в образовании; прикрепление к миру [1, с. 126]. Это не до конца понятая, другая методология.

Т. Абдуррахман, по словам известного американского исламоведа Вайля Халлака, предлагает свой вариант. Для исламского миропонимания важно не событие само по себе, а его интерпретация (мораль). [1, с. 135] В разделении (анализе) для ислама важна цель, а не сама структура [1, с. 135]. Глобализация, по мнению Т. Абдуррахмана, это не состояние или условие существования, неотделимое от мира, а сконструированное действие, влияющее на мир в его целостности [1, с. 136]. Сначала мудрость, затем планирование, сначала надо задуматься о последствиях, а затем о состоянии вещей в современности. [1, с. 146]. Характеризуя современность, Т. Абдуррахман для современности вводит понятие «цивилизация речи». Модерность отделила этику от всех онтологических форм [1, с. 218]. Внутреннее же регулирование внешних связей более эффективно, чем государственное принуждение и индивидуализм. Не стоит разводить поклонение и принципиальную нетрансцендентность [1, с. 236–237]. Трансцендентность и менеджмент в исламе являются однопорядковыми явлениями [1, с. 253]. Эта концепция преодолевает принцип представительства, господствующий в европейской политической модели [1, с. 263]. Но эту исламскую систему нужно дополнить важным правилом: «жить в мире, а не над ним» [1, с. 268], т. е. нельзя отстраняться от повседневности. Т. Абдуррахман вводит понятия «эпистемология и онтология ответственности», что отличается от секулярных аналогов [1, с. 268]. Более того, он считает, что дискурсов (разных конкурирующих мировоззрений) в исламе не существует [1, с. 16], поскольку все мусульмане готовы отказаться от собственных мнений в понимании истины.

Заключение

Татарское богословие стало неким общественно-политическим феноменом у татар в условиях отсутствия другой формы проявления своей самобытности и социальной субъектности. Это было признаком интеллектуального роста и европеизации верхних слоёв населения, однако на исламскую сферу оказало негативное влияние – она приобрела форму бюрократического института, не оказывающего влияния на общество. Для характеристики отдаления от метафизико-трансцендентальной сферы мы применили понятие «мусульманский

эпистемологический проект», то есть присутствие информации об исламе без апелляции к вере в сокрытое. Данная трансформация сознания была характерна для определённых высших слоёв, заинтересованных в практической необходимости подготовки кадров для практико-коммерческой сферы. Публичность (публичная сфера) стала механизмом секуляризации сознания грамотных представителей общества, которая достигла максимальной степени именно в досоветский период. И это выхолащивание сознания было обусловлено как объективными, так и субъективными причинами. Такой раскол общества на светскую национальную интеллигенцию и религиозную молодёжь характерен для многих мусульманских досоветских и постсоветских обществ. Главным «лекарством», следуя арабо-мусульманским философам нашего времени, является возвращение к приоритету морали и этики, связанным с Всевышним и посмертным воздаянием.

Литература

1. Hallaq Wael B. *Reforming Modernity: Ethics and the New Human in the Philosophy of Abdurrahman Taha*. – New York: Columbia University Press, 2019.
2. Spannaus N. *Islamic Thought and Revivalism in the Russian Empire: An Intellectual Biography of Abu Nasr Qursawi (1776–1812)*: diss. – Montreal: McGill University, 2012. – 228 p.
3. Ал-Мактубат ли имам әл-галим ар-раббани ал-муджаддид ли-л-әлф ас-сани Ахмад ал-Фаруки ас-Сирхинди. – 1т. Истанбул. – 384 с. (На араб. яз.).
4. Ал-Марджани Ш. Хизмат ал-хаваш ли идаха ал-гаваш. – Казань, 1889. – 453 с. (На араб. яз.)
5. Ас-Саксини С. Зухрат ар-рияд ва нузхат ал-кулюб әл-марад. – Болгар: Болгарская исламская академия, 2022. – 943 с. (На араб. яз.)
6. Баруди Г. Хатирә дәфтәре: 1920 елның октябреннән алып 1921 елның ноябренә кадәр / Басмага әзерләүче А. Гайнетдинов. – Казан: ТР ФА Ш. Мәрҗани исем. Тарих институты, 2018. – 272 б.
7. Бигиев М. Основы шариата. – Москва: Медина, 2022. – 192 с.
8. Документы образовательной программы «Мусульманские миры в России (История и культура)» // <https://www.hse.ru/ma/mw/documents> (дата обращения 10.10.2024).
9. Кәмәли, З. Дини тәдбирләр. – Уфа, 1913. – 77 б.
10. Назир ад-Дургели. Услада умов в биографиях дагестанских ученых (Нузхат ал-азхан фи тараджим 'улама' Дагистан). – Москва: Изд. дом “Марджани”, 2012. – 204 с.
11. Фәхреддин, Р. Дини вә иҗтимагый мәсьәләләр: сайланма хезмәтләр / Ризәддин Фәхреддин. – Казан: Рухият, 2011. – 344 б.

References

1. Hallaq Wael B. *Reforming Modernity: Ethics and the New Human in the Philosophy of Abdurrahman Taha* – New York: Columbia University Press, 2019.
2. Spannaus N. *Islamic Thought and Revivalism in the Russian Empire: An Intellectual Biography of Abu Nasr Qursawi (1776–1812)*. Diss. McGill University, 2012. – 228 p.
3. Al-Maktubat li imam әl-galim ar-rabbani al-mudzhaddid li-l-alf as-sani Ahmad al-Faruki as-Sirhindi. 1t. Istanbul. – 384 s. (na arab. jaz.).
4. Al-Mardzhani Sh. Hizamat al-havashi li idaha al-gavashi. – Kazan', 1889. – 453 s. (na arab. jaz.)
5. As-Saksini S. Zuhtrat ar-rijad va nuzhat al-kuljub әl-marad. – Bolgar: Bolgarskaja islamskaja akademija, 2022. – 943 s. (na arab. jaz.)

6. Barudi G. Hatirə dəftəre: 1920 elnuң oktjabrennən alyp 1921 elnuң nojabrenə kadər / Basmaga əzerləyche A. Gajnetdinov. – Kazan: TR FA Sh. Məržani isem. Tarih instituty, 2018. – 272 b.
7. Bigiev M. Osnovy shariata. – M.: Medina, 2022. – 192 s.
8. Dokumenty obrazovatel'noj programmy «Musul'manskie miry v Rossii (Istorija i kul'tura)» // <https://www.hse.ru/ma/mw/documents> (vremja obrashhenija 10.10. 2024).
9. Kəmalı Z. Dini tədbirlər. – Ufa, 1913. 77 b.
10. Nazir ad-Durgeli. Uslada umov v biografijah dagestanskih uchenyh (Nuzhat al-azhan fu taradzhim 'ulama' Dagistan). – Moskva : Izd. dom «Mardzhani», 2012. – 204 s.
11. Fəhreddin, R. Dini və ixtimagyj məs'ələlər: sajlanma hezmətlər / Rizajeddin Fəhreddin. – Kazan : Ruhijat, 2011. – 344 b.