

*Гильмутдинов Д.Р. (ЦИИ АН РТ, Казань)*

## ВОЛГО-УРАЛЬЕ В ИСЛАМСКОЙ ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ МИР-СИСТЕМЕ

**Аннотация:** В публикации впервые произведена попытка рассмотрения татарского богословия сквозь призму исторической социологии, в русле понимания Ислама как мир-системы в трудах разных ученых гуманитарного профиля. Показана комплиментарность их взглядов пониманию своего места лидерами татарского богословия рубежа XIX – XX веков.

**Ключевые слова:** исламская мир-система, Марджани, исламские общества, дискурсивная мир-система, мир-система «таухида».

### **Volga-Urals in Islamic theological world-system**

**Abstract:** This publication for the first time observes the Tatar theology through the methodology of ‘historical sociology’, e.g. as world-system, that was stated by several of scholars. We showed the absence of contradiction between their views and of Tatar theological outlook in the edge of the XIX century.

**Key words:** Islamic World-System, Marjani, Islamic societies, discursive World-System, World-System of ‘Tawhid’.

Сегодня мусульманские народы Российской Федерации как никогда раньше не себе испытывают давление космополитического Ислама в разных вариациях. Давление усиливается по мере удаления от источника активности. Россия не находится в «эпицентре» человеческой истории. Вся «интрига» российской

истории связана с заимствованием и применением основных достижений европейских соседей. Большая часть населения руководствовалась слухами и была удалена от науки и реальной жизни. То же самое можно сказать и о внутренней и внешней политике. Они издавна были основаны на желании правителя, его характере и образе будущего. Для истории населяющих Россию народов же характерно мифологизирование своей истории, создание коллективной идеологии – они либо идут в направлении развития Европы, либо противопоставляют себя ей в поисках собственного пути. То же самое можно сказать и о мусульманских народах, вошедших в состав России после XVI в, по отношению к «Дар ал-Ислам». Эти народы настолько плотно населяют восточную (евразийскую) часть России, что известный путешественник и общественный деятель Абдурашид Ибрагимов говорит о большом поясе тюрков-мусульман от Волги до Китая. Из-за большой территории и сложности передвижения общение мусульман ограничено своим регионом. Тесная связь с русской и европейской культурами сделала татар и, например, турок более критичными, чем, например, жителей Бухары. Последняя являлась главным

экономическим партнером и образовательным узлом для татар-мусульман. Близость территории и культурное родство сделали эти города поистине замкнутой мир-системой. Однако к середине XIX века для многих великая Бухара напоминала «дряхлого старика». Борьба с ее влиянием для татар стала основной идеей религиозного (теологического) самоопределения. В начале века бухарский эмир обращался к стамбульским властям за моральной поддержкой в богословской борьбе против Казани и Хивы. Однако сам же эмир жаловался на индийские исламские книги, сеющие болезни, прислал необходимый список религиозных книг. Из этого списка Стамбул не нашел ни одной, но прислал некоторые аналогичный. Действия против оппонентов Бухары Стамбул не одобрил, считая, что все эти территории, включая Бухару, находятся под русским владычеством и «спасти» их невозможно [1, с. 22]. Данная ситуация говорит о том, что общения между разными крупными центрами исламского мира в начале XIX века было осложнено взаимной самодостаточностью после распада единого Аббасидского халифата. Каждый хотел самосохраниться, сохранить своих приверженцев и свое доминирование на терри-

тории. Все хотели сохранить свою территорию как центр социальных связей с мусульманами других регионов. Насколько территория бывшей Золотой Орды, а в середине XIX века Российской империи была центром исламского мира, когда даже такие в прошлом уникальные для исламского мира города как Бухара или Хива были обозначены со стороны политического центра исламского мира Стамбула как «утерянные» для Ислама? Каково место отдаленной территории в геополитической глобальности, идейном развитии мира Ислама?

Османская империя отличалась от других исламских регионов величиной своей территории и глубиной истории. Однако бóльшим религиозным авторитетом обладали территории сакральных для мусульман регионов. Этим и воспользовались жители Хиджаза. Это был выход на современное информационное общество. Саудиты смоделировали историческую ситуацию периода пророчества. Однако необходимы были ресурсы для превращения этого региона в информационный центр, обетованную землю истинного Ислама. О первенстве традиционных исламских центров никто из «провинциальных» исламских ученых не спорил. Вопрос стоял об их приоритете

и о ценности местных территорий. Является ли отдаленный от мировых исламских центров Ислам лишь плохой копией или хорошим учеником центров, возглавляющих Умму? Реальность же такова, что «территория» никогда не будет полностью равна «карте» (Священному писанию), а разные «территории», особенно отдаленные от центров, будут также не равны друг другу. Они будут представлять собой конкурирующие и взаимодополняющие «антипериферии», разным образом сочетающие в себе теологическую уникальность и реформаторскую успешность. История после Пророка не может претендовать на целостность. Хотя запись Корана и хадисов привела к некоей системе. Эта система не может четко совпасть с реальностью, тем более с современной реальностью глобализации, когда господствуют гегемоны, исламские и неисламские. Исламские проекты на местах претендуют на центр силы, но смотрят на общеисламскую традицию. Ислам сегодня представляет громоздкую, но стабильную систему, одновременно усложняющую личную жизнь необходимостью договора с реальностью и облегчающую повседневную рутину.

До недавнего времени понятие мир-система примени-

тельно к Исламу использовались только историками, имело исторический контекст. Например, Ира Лапидус в 1988 году писала «в XVIII в. на всем азиатском, африканском и восточно-европейском пространстве возникает глобальная система Исламских обществ, каждое из которых находилось во взаимодействии с ближневосточным исламским государством, религиозные и корпоративные институты были связаны с местными социальными институтами и культурами, и в каждом случае взаимодействие продуцировало разный тип исламского общества. Несмотря на то, что каждый тип общества был уникальным, он повторял один другого по форме, они были взаимосвязаны в виде политических и религиозных контактов и разделяемым всеми ценностям. Поэтому они создали Мировую систему исламских обществ» [4, с. 490]. В 1994 году известный американский историк суфизма Джон Волл в статье «Ислам как особая мир-система» писал: «В XVI в. Исламский мир был межцивилизационным феноменом, не автономной «цивилизацией» ... Не экономический обмен дал этому Исламскому образованию его идентичность или базовые формы... Оно было основано на разделяемых все-

ми источниках Исламского опыта, который обеспечивает основу для взаимно признаваемого дискурса между всеми, кто идентифицирует себя с мусульманами, живущими на территории Ислама (Дар уль-Ислам) ... Можно сказать, что мир Ислама – это большой специфический тип «дискурсивного общества» ... Соответственно, можно сказать, что мусульмане создали «Исламскую мир-систему», отличающуюся по четкому списку общественных и моральных символов, раскрывающих правильные человеческие взаимоотношения» [5, с. 217-220]. Итак, в XVI-XVIII вв. была создана система исламских обществ, имеющих общую ценностную шкалу и мировоззрение, где приоритет отдавался исламским нормам. Дж. Волл педалирует идею совпадения по времени расцвета колониализма и Ислама. По-видимому, это лишь наблюдение, так как объяснения этому автор не приводит. Наверное, колонизаторы не помогали сознательно Исламу. Эти два процесса шли параллельно. Однако прежнее дискурсивное единство кануло в Лету...

Сам этот главенствующий дискурс (или превалирующая парадигма) на протяжении всей истории Ислама сильно менялся, причем почти одновременно в разных регионах

мира. На наш взгляд можно выделить три стадии этой эволюции:

1. Деление на блоки – «Дар уль-Ислам» и «Дар уль-харб».

2. Период модернизации, который привел к формированию вышеуказанной «дискурсивной» мир-системы. Этот этап (если модернизация будет взята в широком смысле – как «ответ» на интеллектуальный и материальный «вызов» соседей) начался еще в первые века расширения Халифата, когда арабы познакомились сначала с византийско-иранским культурным наследием, а затем и с влиянием греческой философии).

3. Этап «деколонизации» и образования национальных государств, тесно связанный с освоением, открытием всех уголков земли (то есть глобализацией и формированием информационного общества).

Итак, мир-система средневековья выделялась двумя качествами – особостью отдельных культур (с близостью по языковому признаку, например, тюркский мир Ислама) и дискурсивным характером. В современных условиях первое было заменено национально-государственными идеологиями без определяющей культурной составляющей. А главные темы исламского дискурса заменились «ответа-

ми» мнимой исламской ортодоксии в мировом масштабе. Борьба за интересы Ислама и уммы используется, в основном фанатичными группами с политическими целями. Общая культурная матрица превратилась в наступление, нажим на основы нравственности, приличия, человеческого лица. Государства с более догматизированным (обнуленным) мировоззрением стремятся стать лидерами мусульман всего мира, расширяя не только общепринятые Коран и сборники хадисов, но и свое мировоззрение, которое подразумевает не включенность в дискурс, а исключение всего, не имеющего к нему отношения из структуры личности.

Современная концепция об исламской мир-системе повествует о целостности знания. Профессор по экономике в Омане Масудуль Аман Чодури говорит о «таухиде» как «моральной воле для сосуществования» [2, с. 13]. Он противопоставляет Исламскую мир-систему своему оригиналу – марксистской (валлерстайновской) мир-системе – в присутствии равенства, консенсуса, интеграции, стабильности значения и стандартов. Как известно, классический марксизм, как и неомарксизм, основывают закономерность своей теории на социальной

борьбе, связанной с борьбой за ресурсы или средства производства. По мнению М. А. Чодури принцип «таухида» противоречия сглаживает. Целью существования всех станет единство как осознание своего места в божественном плане. Он предлагает принять систему единобожия не в метафизическом, а в инженерном смысле, то есть в смысле практики применения законов Всевышнего в жизни.

Современный технологический прогресс и электронизация личной сферы приводят к замыканию человека своими аккаунтами. В лучшем случае он ограничивается общением в своей узкой группе людей. Информационный мир не даст системе «таухида» стать глобальной идеологией, как описывает М. А. Чодури.

Однако информационная составляющая современных глобализационных процессов тему Ислама выдвигает в одну из самых актуальных. Причиной этого в современном мире является, наверное, появление ИГИЛ. ИГИЛ – это глобальный фактор общественной напряженности в замыкающемся на личном пространстве отдельных индивидуумов мире. Феномен ИГИЛ можно назвать движением исламской антипериферийности. Ваххабитский проект Саудовской Аравии был очень заинтере-

сован в борьбе на «окраинах» (географически и ментально) исламского мира, он борется за права исламской диаспоры поскольку в странах исламского большинства он вынужден быть маргинальным и чуждым. Современный феномен ИГИЛ продолжает его и порождает формирование исламских вариативных проектов, как альтернатив бескомпромиссности ИГИЛ, даже там, где численность мусульман очень незначительна. Многие из крупных мусульманских государств озаботились своим мусульманским «лицом», столкнувшись с такой варварской интерпретацией Ислама, вызвавший сочувствие многих мусульман именно на периферии исламского мира, где знаний об Исламе скорее всего не хватает для формирования сильной местной культурной традиции. Об этом говорит современный политолог Сергей Градировский: «Теракты – это, по сути, весьма удачная попытка создать адекватный инструмент присутствия в глобальном информационном пространстве» [6]. Как в средневековье, Ислам не создал собственную экономику, способную противостоять тем, кто ушел вперед. Однако Ислам может стать для мира «передышкой в тысячу лет» для перехода к постиндустриальному (информационному)

обществу, основывающемся на знаниях. Этот сценарий реализации Ислама как мирового стабилизатора еще более реален в результате войны, которую поведет ослабевающий запад за мировое превосходство. Итак, Ислам – это «пакет» стабильности, образ жизни, включающий поведение, мировоззрение, круг дозволенных вещей, саморазвитие, то есть создание некоего стабильного микроклимата, условий, которые могут сосуществовать и даже продуцировать другие «среды». Таким образом, когда-то закрытая система Ислама открывается. Ее ориентиры известны, а развитие предсказуемо. Сегодня исламский мир и мусульмане проходят противоречивую трансформацию, сталкиваясь с доселе неизвестными явлениями и отношениями. Они вновь продуцируют дискурс. Решения сегодня уже не так зависимы от территории «Дар уль-Ислама» (стран исламского пояса), как раньше. Под угрозой существования остается только региональная идентичность и местный многовековой исламский колорит...

Период постоянных политических угроз и завоеваний средневековья когда-нибудь должен был закончиться. В евразийском регионе гегемония «белого царя» была естественной – она гаранти-

ровала стабильность. Однако будущее многонациональной российской общности до сих пор туманно. Элита государства сплочена и есть патриотическая идеология, что само по себе закономерно. Однако Россия оказывается запертой в рамках своей национально-культурной общности. Если исламская мир-система открылась и пытается занять весь религиозный кластер, то в России исламская идея фильтруется (цензурируется) государственной прагматической идеологией. Таким образом в России культивируется бездискурсивный традиционализм, консерватизм ханафитского мазхаба, парадоксальным образом принимающий все новое, технику, облегчающую и «радующую» жизнь, фокусируя современный исламский дискурс на традиционных вопросах – правильности образа жизни в виде поклонения, этики и общения. Таким образом, Ислам, также, как и экономическая и политическая системы, приспособился к климату, местным, региональным особенностям. Произошла глобализация, полное освоение суши. Но эта «теснота» мира не привела к унификации. Она привела к сосуществованию разных моделей Ислама. Таким образом, современная мир-система Ислама сохранилась. Более того, она сохрани-

ла упомянутую И. Лapidус и Дж. Воллом специфическую «цивилизационную» составляющую.

Россия никогда не ставила идеалы индивидуального развития на первое место. Татары-мусульмане традиционно желают друг другу спокойствие, отсутствие потрясений, обычного семейного и человеческого счастья. Естественно, возможность дополнения этого набора жизненным успехом поощряется, однако часто данный факт дополняется утерей личностной идентичности, а потому вызывает опасения. Только выдающийся личности периода культурно-религиозной автономии смогли сформулировать национально-религиозную стратегию татар-мусульман внутренней России. Их опыт достаточно интересен... Он говорит о критичности, индивидуалистической направленности местной религиозной традиции. Подобная направленность татарского послесредневекового ислама, на наш взгляд, сближает Ислам татарской диаспоры, например, с Дамаском периода доминирования монголов и времени Ибн Таймии, а также современной европейской мусульманской диаспорой. Татарская же «дискретность» (отсутствие «хозяина», самодостаточности) продолжалась очень длительное время.

Она была связана с заменой государств и ассимиляцией народов, а также с ощущением ненадежности существования уже в царское и имперское время. Потеряв политический руль, татары «ушли в себя», сконструировав ориентацию на крупнейшие исламские центры, а также на самые радикальные аяты из Корана и Сунны. Индивидуализация Ислама у татар не дошла до степени Ибн Таймии и Ибн Абд уль-Ваххаба. Они не смогли на коллективном уровне противостоять бухарской догме и ашаритско-матуридической доктрине. Однако на уровне отдельных богословов (Курсави, Марджани) они достигли высокой степени индивидуального богословско-схоластического искусства. Идея Марджани о божественных атрибутах очень напоминает критику ашаритской доктрины Ибн Таймией. Однако сам Марджани на него не ссылается, говоря, что продолжает точку зрения Курсави. Это была салафитская критика, критика теологического рационализма прагматико-рационалистическими методами. Эти взгляды, как мы покажем ниже, практически повторяли идеи современных ученых о дискурсивном (демократическом) и практическом характере мира Ислама, исламской мир-системы.



Политическая зависимость от русского, по преимуществу, государства не ставилась как проблема. Автономность мусульман обозначалась прямолинейно – описанием «комьюнити», то есть культурно однородного единства в исторической ретроспективе (пусть это была и социальная, по преимуществу, история). В теологии проблемы разграничения вообще не существовало – государство в нее не вмешивалось. Подобный аналог индийской «политики неприсоединения» не мог быть абсолютно непротиворечивым, поскольку институты государства неизбежно участвовали в жизни татаро-мусульманского сообщества, а после отмены крепостничества стали разрывать единый религиозный дискурс «комьюнити». Появление Ш. Марджани в этот момент, на наш взгляд, оказалось совсем неслучайным.

Попробуем выделить коллективную связь татарского Ислама с мировым. Все элементы Ислама, естественно, имеют корни за рубежом. Коран был значительно более распространен, чем хадисы, причем то же самое наблюдается и в Бухаре (что являлось одной из причин ее отсталости). Таким образом, дело, возможно, было в мазхабе. Ханафитский Ислам, ставший основой местных идентичностей в Бухаре

и Казани, был заимствован из Аббасидского халифата, из центра исламского мира – Ирака и Ирана. По мнению А. Ибрагимова наличие множества центров Ислама гарантировало сохранность списка Священной книги. Мусульмане на Средней Волге и Бухаре балансировали между ханафитской и исключительно коранической традицией. Это особенно характерно для периода Нового времени, когда всем стало очевидно отставание регионов ханафитского центра. Крупные богословы Волго-Уралья не держались за границы ханафитского мазхаба очень жестко. В отличие от мощной богословской базы Бухары, им не приходилось мучительно совмещать социальную действительность с религиозными нормами. Татары не отстаивали приоритет влиятельного класса, исходя из мазхаба. Они больше защищали имеющийся и практикующийся Ислам, опираясь, в основном, на коранические аяты. По мнению исследователя ханафитской схоластики Бабера Йохансена, бухарская исламская догматическая система имела тесную связь с социальной структурой. Часто новая интерпретация старых норм была связана с усилением определенного слоя населения. Лавирование происходило между кораническими

и ханафитскими принципами [3, с. 155]. Подобный принцип не действовал в потерявшей политическую самостоятельность мусульманской общине внутренней России. Именно здесь возникает желание «исправить» бухарскую теологию в соответствии с исконными источниками – Кораном и сунной.

В каждой из идей исламских богословов из числа татар просматривается идея автономности. Особое лицо татарской исламской теологии можно впервые наблюдать в 17 веке у Юнуса Иваная, имама деревни Служилая Ура, родившегося в 1639 году. По мнению Ш. Марджани он первым из мусульман внутренней России получил образование в Бухаре. Проецируя их атмосферу на реалии татар он говорит о необходимости экономической независимости, утверждая об обязательности («ваджиб») выплаты мусульманской десятины («ушр») для всех российских мусульман [8, с. 187]. Начало имперского периода характеризуется появлением довольно специфических персонажей татарской богословской традиции – мулл Мурада и Батыршы. Первый выступал за объединение всех религий в одну, говоря, что имел непосредственные контакты с Богом, а второй призывал к военному джихаду всех от мала до

велика. Оба персонажа тесно контактировали с казахскими племенами. С лидерами этих племен встречался и Ю. Иванай. Однако, по отзывам османов казахи конца XVIII века не очень то хотели конфликтовать, а тем более воевать с Россией. После основания ОМДС появляется местная богословская школа, самым ярким представителем которой стал Ш. Марджани. Изначально она ориентировалась на Бухару. Данная ориентация, не смотря на категоричность в этом вопросе самого Ш. Марджани, до конца так и не была преодолена, сохраняясь до конца существования Советского Союза. Однако взаимное распределение полномочий было определено в первые десятилетия существования ОМДС. Два вопроса продуцировали разные позиции – вопрос о необходимости ночной молитвы в северных регионах, где не наступает полная темнота, и вопрос о божественных атрибутах. По мнению Ш. Марджани, эмир Хайдар согласился с мнением о необходимости чтения пятой молитвы, но был непреклонен в вопросе об атрибутах. Османскому же султану Хайдар пишет, что казанцы, хоть и являются родственниками бухарцам, свернули с прямого пути. Он ждал что султан подержит его в этом вопросе, но,

по-видимому, этой поддержке так и не дождался. Султан просто сказал о необязательности шариата для Бухары, так как рядом с ней находится сильное христианское государство Российская империя.

Однако Бухара не была согласна с этим статусом. Хотя она сама нуждалась в исламских рукописях, она продолжала оставаться безальтернативным благодаря своим опробованным методике и содержанию исламского начального образования (в первую очередь исламской догматике). Именно как учебники использовались среднеазиатские поэмы. Самой известной из них можно назвать «Субат ал-аджизин» (Крепость слабых). Здесь излагается традиционный среднеазиатский взгляд о 8 атрибутах Аллаха. В своей комментарии к этому труду татарский ученый Таджетдин Ялчыгол не подвергает этот пункт сомнению, хотя негативная интерпретация бухарской учености видна в этом комментарии очень четко. Вопрос атрибутов был вопросом, разделившим даже татарских богословов. Галимджан Баруди и Мурад Рамзи не поддержали линию Курсави-Марджани в вопросе об их неопределенности. Однако сторонники Курсави использовали административный ресурс. Известный бизнесмен

Муса Апанаев рекомендовал поддержать Курсави ахуну Казани Ибрагиму Худжашу. Последний известен тем, что собрал мнения османских ученых относительно обязательности пятой молитвы (то есть в этом вопросе, по-видимому, мир-системой был найден консенсус). Однако наследники И. Худжаша продолжали клеймить ученость Бухары. Его сын Фахретдин аргументировал свою позицию не салафитской ориентацией Курсави и Марджани: «Мусульманин-ханафит не может руководствоваться ничем, кроме ханафитского фикха. Муфтии Бухары ничего в нем не смыслят. Они не использовали свое понимание и чтение на практике, они ставили печати, не обращая внимание на содержание фетвы, однако они не забывали подписаться «имама Ислама». Затем они пишут 2-3 предложения на фарси, затем любые 2-3 предложения на арабском. В конце текста они пишут: «чтение пятой молитвы не допускается», что выглядит как мусорная корзина, так как не имеет доказательств. В этом документе нет ничего интересного, кроме имени хозяина печати. Это глупость и безответственность идти в Бухару или ждать оттуда ответа на свои письма». Итак, своей упертостью Бухара распространила о

себе очень негативное мнение. Систематичную критику Бухары, на наш взгляд, предложил только Марджани.

На наш взгляд Бухара долгое время формировала свою систему образования. Казань не могла сравниться с ней по сроку настройки этой системы. Поэтому только произведения Марджани стали альтернативой неменяющимся трактатам бухарских ученых в медресе, а Курсави, например, мог писать только классические трактаты. Марджани в этом смысле по форме (а часто и по содержанию) являлся продолжателем средневековой мир-системы в связке с Бухарой, тогда как Курсави ломал эту дискурсивную мир-систему.

Марджани не был буквалистом или религиозным радикалом. Он предлагал вернуться к Корану и сунне потому, что Коран является источником многих разных культур. Это неиссякаемый источник интерпретации и понимания. Нам важно остановиться на том, что он был за принятие данности, формы Ислама на территории Волго-Уралья. В своих комментариях на классические ханафитские книги по каламу «Акыда Насафия» и «Мелла Джаляль» он предлагал принять социальную норму. Рационализация религии приводит к отходу от

традиции и практики жизнедеятельности. Его критика Бухары была именно в направлении отсутствия «закрытия» системы Ислама. Эта критика шла по трем основным пунктам:

1. Иррационализм
2. Исламская демократическая мир-экономика
3. Проверка практикой.

По мнению Ш. Марджани причинно-следственная связь зачастую обманывает разум человека. Необходима проверка результатов мышления с помощью опыта, а также Корана и сунны. Мышление – замкнуто, а вселенная и Аллах – безграничны. Наше же мышление не только зачастую основывается на нашем скромном опыте, а часто даже пропускает и этот критичный для формулирования утверждения этап. Таким образом, для мусульман очень важно успокоиться и принять реальность, перестав беспокоиться об обществе. Делая аналогию с Ибн Таймией и даже Абу Ханифой, они понимали, что политическая власть в их период была не самой ортодоксально исламской, но не видели решение этой проблемы изменением политического строя. Главное – соблюдать исламские принципы на индивидуальном уровне. Ш. Марджани можно назвать первым из татарских богословов, от-

крыто принимавших общую норму многонационального государства, империи.

Очень показательно раскрывает личность Марджани его отношение к мировой исламской политике. Он не выражал, как большинство современных ему имамов, озабоченность сохранением Османской империи. Он даже не называл ее халифатом. Идеалом исламского государства для него был Аббасидский (Багдадский) халифат. Омейядский халифат он сравнивает с Андалусией – маленьким и незначительным государством в мире, навязывающим свою политику. По-видимому, Аббасидский халифат объединял весь исламский мир своего времени, при этом оставаясь демократичным [9, с. 115]. Многие удаленные области, политически не подчиненные Багдаду, признавали верховенство халифа, противопоставляя свою легитимность соседним шиитским династиям. Таким образом до монгольского завоевания по мнению Ш. Марджани исламский мир был не разделен по национальному и этно-религиозному типу, внешне представляя собой единое культурное поле или дискурс. Именно он остался последним легитимным халифатом, а Багдад он называет «Дар уль-хияфа» [8, с. 218, с. 233]. Марджани

демонстративно воздерживался от политики в свое время, поскольку она уже тогда стала противоречивой. Мурад Рамзи же, взял очень четкую арабскую позицию о необходимости политической власти для Уммы. Он называл территорию местожительства татар Андалусией современности, считая, что мусульмане постепенно сгоняются с этой территории.

Наконец, ориентация на практику сквозит в жанровой структуре произведений Марджани. Даже произведение по каламу в комментариях Марджани становится похожим на работу по «Усуль фикх». Этот жанр, по-видимому, был более популярным у татарских богословов, исключая «чистых» суфиев. После Марджани, во время «джадидизма», практикоориентированный характер богословия еще более усилился. Современная эволюция, трансформация Ислама из локальной в мировую мир-систему напрямую касается опыта. Как Дж. Волл, так и М.А. Чодури говорят об опыте, однако это два разных опыта. Дж. Волл говорит об опыте понимания и практики Ислама разными цивилизациями, в результате чего формируется единый дискурс. Чодури же пишет о мировоззрении как основе практики и взаимоотношений в рамках всего чело-

вечества. Если первый не связан с рационализмом, а часто, как у Марджани, противопоставит ему, то второй, основанный на взаимодействии разных в культурном отношении людей и народов, основан на мыслительной проекции личного внутреннего мира на повседневный мир межкультурных взаимоотношений. Этот уровень можно сравнить с экономикой, а точнее с моральным пластом взаимовыгодных экономических взаимоотношений. То, что отсутствовало во время, описанное Дж. Воллом и С. Градиловским, по мнению Чодури появляется сегодня и является единственно возможным вариантом самых успешных экономических взаимоотношений. Однако автор не описывает методику преодоления недоверия и барьера, отделяющего мусульманское население от немусульманского. А это, на наш взгляд, самое главное! Глобализация порождает глобальное замыкание государств, народов, а также личностей. Для преодоления этого замыкания необходим отказ от культурного багажа в пользу личного экономического успеха. Бедные страны выбрасывают на рынок дешевой рабочей силы массу своего населения. Этот процесс идет не по «плану» Чодури. Мигранты для выживания готовы на любые условия работы. Они не

имеют рычагов конструирования реальности, то есть люди, потерянные для своей культуры и традиции, потеряны и для исламской мир-системы. Экономика не возвысила, а «унизила». Мирные мигранты являются послушными слугами богатых господ в богатых странах. Они могут создать многочисленную диаспору, однако «лишенные» земли они не могут стать субъектами истории. Таким образом, исламская теология в практике повседневной экономической жизни не работает. Это лишь личностные приоритеты.

Татарский пример демонстрирует утопичность «исламского проекта» Чодури. По мнению Д. Исхакова, татары и русские не дали друг другу сформироваться как современные нации. В процессе глобализации элементы исламской структуры мира могут быть заимствованы и переинтерпретированы, однако это не говорит о его распространении. Больше возможностей представляет объединение с цивилизационно близкими народами, что и составляло дискурс средневековья. И. Валлерстайн считал, что Османская и Российская империи являются полуперифериями единого европейского капиталистического мира. Понятно, что Россия ориентировалась на Европу напрямую.

А куда открывалась татаро-мусульманская цивилизация внутренней России? Периферией какой «полупериферии» было мусульманское Волго-Уралье? Географическое и геополитическое положение позволило татарам иметь некие культурные, политические буферы. Россию и Анатолийский полуостров можно считать таковыми. Татары общались с Европой, как правило, через посредников. Османская империя была таким посредником как со странами исламского мира, так и с Европой. Однако это продолжение исламской дискурсивной мир-системности средневековья. Крайнее положение всей территории России сделало разные в религиозном и культурном отношении народы близкими. На наш взгляд, в теоретическом плане Волго-Уралье добилось больших достижений в «мир-системном» сосуществовании, создало модель таких взаимоотношений, чем предлагаемая Чодури мир-система «таухида». Чодури предлагает не что иное, как создание социального и экономического единства народов, живущих на одной территории [10, с. 25].

Итак, Волго-Уралье географически было самой северной точкой распространения Ислама. Здесь получила развития интеллектуальная и со-

циальная культура Ислама. Основу этой культуры составил общемусульманский свод канонических текстов. Марджани составил основу для самовосприятия себя татарами-мусульманами. Это в первую очередь ассоциация себя с исламским миром, который он воспринимал очень широко. Он предпочитал очерчивать теологические «границы» Ислама (которые были очень широкие), внутри которых каждый местный мусульманин мог найти свое положение. Для Марджани исламская мир-система не имеет государственных границ. Есть центры, но они характеризуются только возможностью и потребностью, большей, чем на периферии. В образовательном отношении он видел преимущество региона Ближнего Востока, однако в образе жизни, мировоззрении регион компактного проживания татар-мусульман не отличался от него в значительной степени. Взгляды же Марджани, пока еще систематически не исследованные, можно назвать воплощением всех перечисленных концепций исламской мир-системы. Он говорит об «иджтихаде», критикует догматизированную акыду «ашаритов», но критерием истинности видит лишь большой коллектив улемов. В отличие от М. Рамзи, который видит

всех мусульман единым «телом», Марджани хочет видеть их в контакте друг с другом, но оставляющим место для индивидуальной позиции, личного суждения. По-видимому, он не был жестким сторонником одной позиции, оставляя, также, как, например, Ахмад ас-Сирхинди, место для размышления. Это касается вопроса божественных атрибутов, которые все-таки может постигнуть исключительная личность [7, с. 26], а также, относительно двойственности правды – человеческой и божественной. Время и история, по Марджани, являются параметрами только «дольнего» мира. Итак, Волго-Уральская часть мусульманской мир-системы представляет собой в-целом модель мусульманского мира – если не в настоящем, то в будущем!

Теологическая мир-система Ислама имеет теологические границы. Для определения их требуется использование рационального мышления. Оно также необходимо в применении его к общественной жизни, поскольку каждый индивидуум, каждая социальная группа имеют свои интересы, которыми руководствуется в общественных взаимоотношениях. Мышление необходимо в теологии для самосохранения, то есть для четкого отделения тех элементов, которые

к ней не относятся. Однако система по отделению «зерен от плевел» находится на ручном управлении. Ее необходимо регулярно настраивать, поскольку общественная и материальная жизнь изменяются очень быстро. Для автоматизации этого процесса в некоторых уголках мусульманского мира была создана теологическая система замкнутого типа. Многие замечали негативные стороны бухарской схоластики. Однако можно сказать, что богословская система Бухары привела к жизни системную критику. Марджани говорил о неправильности мыслительной замкнутости этой системы. Эта теологическая открытость является частью критичности мировой исламской теологией всякой божественной ограниченности.

На наш взгляд Марджани руководствовался этим принципом неохватываемости божественной воли и в миру. Теологический релятивизм делает все существующие законы и границы достаточно условными. Марджани был за сохранение status quo во всех отношениях. Он был за сохранение исконного исламского «духа» – а для этого был готов даже к сохранению исламской «буквы». Посвятив всю жизнь борьбе за правильное вероубеждение («акыду») он не считал ее неверность выво-



дядей из Ислама. Например, известно, что в его медресе преподавание шло по бухарским книгам, которые он сам резко критиковал в своих произведениях. Некоторые русские миссионеры называли его «либералом» поскольку он был за индивидуальное целеполагание. Подобная «широкая узость» основанная на личном выборе, в практике основывалась на «примордиалистской» схеме. Поэтому он был очень увлечен историей, написал много исторических произведений. История для него (в частности, история татар) отображает замысел божий. Человек может ее изучить, зафиксировать, но не в состоянии познать ее цель. Эта мыслительная открытость помешала ему сформулировать собственный политический идеал. Он не искал политических врагов. Пытался восстановить картину истинного исламского мировоззрения. На этой почве, по-видимому, у него были конфликты как с имамами-консерваторами, не имеющими своего мировоззрения, так и с светскими татарскими просветителями (например, Каюмом Насыри). Отсутствие самостоятельной политической сферы, а также конфликт с влиятельным лидером общины Ибрагимом Юнусовым не сделало его панисламистом и пантюркистом.

Он был за демократический исламский джамаат, формирующий и продолжающий исламский дискурс в региональном и мировом масштабе. Власть имущие к этому дискурсу, по его мнению, не имеют отношения, да и не могут никак повлиять.

У разных исламских джамаатов может быть разное политическое устройство, однако они не должны навязывать свои взгляды другим и поддаваться политическим спекуляциям. Своей политической «неопределенностью» он пугал властей. Помимо его «либерализма» они не понимали почему он уделил русским лишь несколько страниц своего монументального труда по истории татаро-мусульманских общин и имамов «Мустафад ал-ахбар». Эта странная политическая иррациональность и пассивность является, на наш взгляд, единственной качественной формой мусульманской автономии в неисламском государстве. Это положение особенно актуально в наше время, в период глобального информационного общества, когда преимущество над государственным суверенитетом получают идеологические, дискурсивные связи и предпочтения. Сильная власть и порядок дают возможность для личного и профессионального роста, тогда как либе-

рализация же политического истеблишмента даст возможность для получения глубокого образования в исламских странах и т.д.

Таким образом, атомизированность российского общества, часто констатируемая в

научных и публицистических работах, была использована татарскими богословами в богословских дискуссиях. Именно в их позиции можно заметить апофеоз, воплощение того, что Аллах любит разнообразие мнений.

### Литература и источники:

1. Belgelerle Osmanlı -Türkistan li kileri (16.-20. Yüzyıllar). Ankara, 2005. – 197 s.
2. Choudhury M. A. The Universal Paradigm and the Islamic World-System (Economy, Society, Ethics and Science). Singapore: World Scientific Publishers. – 169 p.
3. Johansen B. Casuistry: Between Legal Concept and Social Praxis //Islamic Law and Society 1995. Vol. 2, no. 2. – pp. 135-156.
4. Lapidus I. M. A history of Islamic societies Cambridge University Press, 1988. 970 p.
5. Voll J. Islam as a Special World-System //Journal of World History. 1994. Vol. 5, no. 2. 213. – 26 pp.
6. Градировский С. Есть ли шанс у Ислама? (URL: <http://polit.ru/article/2006/03/15/islam/> – дата обращения 30.11.2016).
7. Марджани Ш. Ал-Хикма ал-балига ал-джанния фи шарх ал-акаид ал-Ханафия. Казан, 1888. 168 с. (на араб. яз.).
8. Мәржани Ш. Ал-кыйсм ас-сани мин китаб мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва Болгар. Казань: Тип.-литогр. Имп. ун-та, 1900. Ч. 2. – 365 б.
9. Мәржани Ш. Мөкаддимә китап вафият әл-әсләф вә тәхият әл-әхләф. Казан: Иман, 1999. – 118 б.
10. Рамзи М.М. Тальфик уль-ахбар. Бейрут, 2005. Ч. 2. – 497 с. (на араб. яз.).