

*Рафик Мухаметшин*

## РЕЛИГИОЗНО-МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ИСКАНИЯ В ТАТАРСКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ НАЧАЛА XX В.

Общественное сознание всегда в немалой степени зависит от унаследованных прежних представлений, культурных ценностей, традиций. Общество использует идейный материал прошлого как основу при осмысливании жизненной обстановки, привлекая его в поддержку своих идейных позиций. Рассматривая развитие татарской общественной мысли начала XX века, необходимо учитывать своеобразие, придаваемое ей исламом, который был не только системой религиозных догм, но во многом – системой норм частной и общественной жизни татар, накладывающей сильный отпечаток на их мировоззрение. По существу и в начале XX века вся борьба между “старым” и “новым” была постоянным вторжением в сферу традиционных взглядов и моральных устоев, основанных на религиозных принципах, в ходе этой борьбы проявлялось отношение к самому исламу. Поэтому идейно-политические течения, связанные с осмыслением роли ислама в духовной жизни общества в начале XX века, представляют огромный интерес. Татарская религиозная мысль этого периода должна была ставить и пытаться решать не менее актуальные проблемы, которые она рассматривала в конце XVIII-XIX вв.

Одной из особенностей религиозной мысли начала XX века стало перенесение центра тяжести с чисто богословских проблем на проблемы социальные и политические. Новый подход татарского религиозного реформизма проявлялся именно в постановке этих проблем. Его представители осознали, что татарскому обществу необходимо современное видение мира и стремились привести традиционные мировоззренческие системы в соответствие с требованиями эпохи. В новой ситуации интерес к религиозно-мировоззренческим проблемам попадал в возрастающую зависимость от формирования государственно-правовых и социально-экономических доктрин. Эта тенденция не могла не выявить ограниченности традиционных принципов осмысления основ общественно-политической жизни. Поиски ответов на усложняющиеся запросы жизни вынуждали вносить кардинальные изменения в свое представление о месте и роли ислама в жизни общества, использовать в религиозной идеологии заимствования из светских учений. Поэтому не случайно,

как уже отмечалось, в начале XX века в татарском обществе ислам играл немалую роль в формировании национальной идеологии и в национальной интеграции населения. Также не случайно, что татарские идеологи национализма старались связать его с религией, усматривая в ней важное средство утверждения национального единства. Закир Кадыри даже пытался выявить определенную закономерность в том, что “везде и во всех веках национальное движение сопровождается культурным подъемом. Если в одном месте загорается луч культуры, то вслед за ним является и свет национальности. Культурность и цивилизация везде, без исключения появляются после каких-либо религиозных движений. Так было в Европе и на Востоке... Среди русских тюрко-татар национальное движение возникло тем же естественным путем”<sup>1</sup>. Конкретизируя характер этих процессов у татар, З. Кадыри отмечает, что “эту эпоху национального движения мы провели следующим образом: в начале XIX столетия Европа стала быстро шагать вперед по пути к прогрессу... В то время мы были, как бы мертвыми: у нас не было ни просвещения, ни национального самосознания... Когда мусульманский мир находился в сладкой дремоте, среди русских мусульман появился Абд-ан-Наср Курсави... Он говорил: “вы не истинные и правоверные мусульмане. Вы отступили от Корана Аллаха и преданий Пророка...”. Этот голос стал блестящим в темноте невежества. Пользуясь этим светом, многие обновили свою религию, свою веру. Мысль, выраженная впервые Курсави, явилась первым камнем основания культуры и идеи национальности у русских мусульман. Этот подъем духа вызвал на свет Марджани, Насыри...”<sup>2</sup>.

М. Бигиев, рассматривая внутренние закономерности функциони-

рования, отмечает, что “политическая жизнь нации не похожа на естественную жизнь человека. Политическая жизнь нации, ее прогресс и упадок зависят от воли нации. В то же время, как человеческая жизнь подчинена естественным законам, политическая жизнь нации подчинена социальным законам, волевым факторам”<sup>3</sup>. Но М. Бигиев перспективы развития нации не связывает с социальным фактором, поскольку, “несмотря на большую силу этих идей в современном обществе, они также кажутся мне слишком поверхностными. Подобно тому, как в средние века господство религиозных идей было болезненно и в конце концов пало, также и современные социальные понятия болезненны, и несомненно наступит день, когда они уступят место другим идеям”<sup>4</sup>. Только ислам, аккумулирующий в себе естественные законы природы и общества, по словам М. Бигиева, имеет перспективу: “подобно тому, как человечество, подчиненное сначала законам природы, впоследствии само подчинило себе эти законы, и мусульманство... займет в конце концов центр господства в культурном мире”<sup>5</sup>.

Для национализма религия была необходима как важнейший инструмент обновления общества, как основа внутренней веры и комплекс этических предписаний. Для татарской национальной идеологии ислам был воплощением социальной общности татар, созидательных сил народа, его духовной энергии, культуры и одной из основ национального бытия. Неслучайно все, что было направлено на обновление татарского общества, включая и религиозно-мировоззренческие искания, рассматривалось как единое целое: “борьба с ложными понятиями в исламе, желание доказать, что ислам есть религия божественная и

общественно-научная, возникновение женского вопроса и новых способов обучения и воспитания, национальная культура, национальная история, решение политических, общественных и научных вопросов, - все это, сделанное в весьма короткое время, есть наши национальные дела”<sup>6</sup>. Возможно поэтому, татарские религиозные реформаторы начала XX века, в отличие от своих предшественников, стремились к формированию системы взглядов на социальную структуру современного татарского общества и России, на характер ее внутренних связей и механизма функционирования. При этом религиозные мыслители обращались и к традиционным представлениям, и к новым научным положениям, и к опыту западно-европейской цивилизации. Также не случайно и то, что практически все религиозные реформаторы принимали активное участие в политической жизни мусульманских народов России, в общественных и политических организациях. В своих публикациях они поднимали самые актуальные проблемы социально-экономического развития татар и России в целом.

Сущность и особенности татарской религиозно-реформаторской мысли начала XX века довольно четко проявляются в новом осмыслении проблемы соотношения веры и разума, религии и науки, таклида и иджитхада и др. Как уже отмечалось, разработка “исламского рационализма” XVIII-XIX вв. велась преимущественно в рамках догматики: татарские мыслители осуждали таклид, противопоставляли ему иджитхад, доказывали, что ислам – религия, призывающая руководствоваться здравым смыслом, способствующая свободе и возвышению разума и т.д.

Проблемой, которая стала ключевой для интеллигенции в начале XX

века, стало выявление причин застоя в обществе и определение путей выхода из него. Не случайно, что она стала центральной и в татарской религиозной мысли начала XX века, поскольку и причины застоя, и пути его преодоления мыслители связывали прямо и непосредственно с исламом. Х. Атласи, например, обратил внимание, что “основной причиной, погубившей мусульманство, явилось фаталистическое возлагание всех надежд и упований на судьбу и волю Аллаха и полнейшее пренебрежение самостоятельностью, ...к гибели ведет и возлагание надежды на одни лишь молитвы без малейшего проявления деятельной инициативы. Фактически, это несомненно так, но голова мусульманина, отставшего на несколько веков от культурного человечества в понимании всего полезного и важного в мире, не может усвоить себе истинного значения вопросов к молитве, о судьбе и о воле Аллаха. Суеверия унизили ислам и ослабили нас, и мы, руководствуясь святым стихом Корана “воздаянием за зло должно быть подобное же зло”, - обязаны истреблять все эти суеверия”<sup>7</sup>. Х. Атласи поднимает очень злободневную для татарского общества проблему религиозного невежества. Ее довольно обстоятельно рассмотрел Гатаулла Баязитов, который в последнее десятилетие XIX века выпустил несколько книг по различным аспектам бытования ислама не только в татарском обществе, но и в иноверческом окружении: ислам и прогресс, отношение к иноверцам, ислам и наука и т.д. Он считает, что нет “какого-нибудь тормоза к культурному развитию, препятствия, мешающего мусульманину стать в ряд культурных европейцев. Мы смело можем утверждать, что Коран, Шариат могут идти рядом со всеми благоразумными реформами”<sup>8</sup>. Но при этом он подчеркивает, что “несмотря

на благопрятие учения Ислама о совместимости его со всеми разумными гражданскими реформами, признанными потребностью времени, мы, к сожалению, не можем констатировать такого удачного разрешения вопроса<sup>9</sup>. Нет сомнения в том, продолжает Г. Баязитов, что враги ислама не могли “извне” подорвать его основы. Но нашлись силы, которые сумели подорвать его “изнутри”, “и XIII и XIV вв., по прекращении Аббасидских халифов, по чисто внешним, посторонним влияниям, мусульмане круто отвернулись от пути Аббасидских халифов, отключились от истинного духа Ислама, которым так славно держалась вся аббасидская история”<sup>10</sup>. Поэтому, считает Г. Баязитов, сегодняшний ислам превратился в оторванное от науки догматическое учение, в котором нет места логике, рациональному осмыслению и философскому анализу общественных реалий. Ислам, утверждает он, в прошлом “подвижное учение”, вооруженное логикой, “мудростью”, достижениями науки и искусства, отстал от времени.

Эта проблема обсуждалась и другими религиозными деятелями. Если Г. Баязитов выделил только одну из причин такого положения ислама - наслоение в нем косных традиций, пережитков, то другая причина - обучение исламу и его распространение через отставшие от времени “исламские дисциплины” (религиозно-комментаторская, богословская литература и проч.) - довольно бурно обсуждалась всей татарской интеллигенцией, поскольку имела прямое и непосредственное отношение к проблеме реформы системы народного образования и джиддизму в целом.

Проблема очищения религии от чуждых ей наслоений в теоретическом плане является довольно сложной. Попытка ее методологического

осмысления была предпринята Зией Камали. Он считал, что религия “подвержена прогрессу... Если рассматривать выход религий на историческую арену, несмотря на их божественное происхождение, они несут человечеству изменения и великие реформы”<sup>11</sup>. Но, по его мнению, это не касается ее содержания. Рассмотрение религии в контексте социально-культурного развития, безусловно, предполагает необходимость отделения её постоянного “содержания” от изменчивой “формы”. Иначе возникает опасность, что новые поколения верующих не смогут разобраться, где основа (религиозные принципы), а где временные наслоения (культ), и ошибочно сочтут второе неотъемлемой частью первого. Такой подход позволял не только З. Камали, но и другим татарским мыслителям определить объект “возрождения” (религиозные каноны, суть которых неизменна, вечна и постигается вне связи с историческим контекстом) и объект реформации (система догматов, привнесенных в религию в ходе ее исторического развития). З. Камали, будучи мударрисом медресе “Талия”, прекрасно понимал, что трудности в изучении и толковании ислама возникают из-за того, что те, кто занимается преподаванием исламских дисциплин, в большинстве своем не знакомы с новейшими достижениями науки. М. Бигиев, подчеркивая, что его самой главной целью “является очищение мусульманства от невежественной схоластики, возвышение священного шариата над всеми учениями и спасение Корана от забвения”<sup>12</sup>, в своей работе “Пост в длинные дни” уделил значительное внимание критике невежественных богословов и толкователей ислама. Это, безусловно, не просто критика отдельных представителей незначительной прослойки татарского духовенства, а определение путей преодоле-

ния тех препятствий, которые мешали достижению цели, которую перед собой поставил М. Бигиев. Эти представители духовенства, по его мнению, “восхваленную в аятах и хадисах смиренность толковали как слабость и инертность и насильственно повели мусульман по пути несчастья, бедности и рабства... Благодаря слабости, унижение заняло место достоинства... Мало того, что они сочли основой веры вопрос о предопределении, не имеющем значения для веры, они своими ложными толкованиями отняли у сердец мусульман желание, у их рук – силу, у их ног – движение. Инертность, мать всех зол, они украсили выражениями вроде “подчинения божьим решениям” и указали на нее, как на основу веры... Они запретили нашим глазам созерцать красоту, нашим ушам слушать красивые звуки музыки, нашим рукам заниматься искусством. Этим они лишили наши сердца высоких чувств и изящных нравов”<sup>13</sup>. Такая точка зрения наглядно показала расширение роли рационального познания в обосновании веры и поведения, что способствовало преодолению слепого принятия прежних догм и предписаний, пересмотру отношения к священным текстам и их толкованию. Конечно, полномочия разума в суждениях М. Бигиева были ограничены задачей поддержания веры в ее конечных основаниях. Памятуя долгую традицию ограничения роли разума в исламе, хотя и выступая последовательно за ее расширение, М. Бигиев все-таки считал, что “подобно тому, как человечество, подчиненное сначала законам природы, впоследствии само подчинило себе эти законы, и мусульманство, которое под влиянием социальных законов на протяжении тринадцати столетий переходит из одного вида в другой, займет в конце концов центр господства в культурном

мире”<sup>14</sup>. В данной ситуации важное значение приобретает обращение к самим священным текстам, а не только к комментариям на них. Поэтому необходимо было не слепое подражание религиозным авторитетам, а серьезное осмысление их наследия в контексте новых научных достижений. Не случайно М. Бигиев отметил, что “мы питаем глубокое уважение к богословским и юридическим книгам, составленным людьми учеными и к изложенным ими мнениям. Но мы на них смотрим не как на вечные путы, связывающие наши руки, наши ноги и наш ум, а только лишь как на научные сочинения, которыми при нужде мы можем питать свои умственные силы”<sup>15</sup>.

Высказанная М. Бигиевым точка зрения, безусловно, не была единственной в татарской богословской мысли. Представители татарского традиционализма и кадимизма придерживались совершенно противоположной точки зрения. Так, Ишмухаммат Динмухамматов (Ишми-ишан) - идеолог и один из самых ярких представителей кадимизма писал: “чтобы восторжествовала истина, очень важно дать верное толкование и вывести верное решение из аятов Корана и высказываний Пророка. Но это возможно только опираясь на высказывания высокообразованных улемов и религиозных деятелей. В исламе нужно использовать мысли известных ученых и крупных деятелей сахаба. Необходимо опираться на такие книги как “Сахих Бухари”, “Навадируль усул” и на другие сборники хадисов”<sup>16</sup>.

Татарские мыслители начала XX века прекрасно понимали, что проблема “рационализации” ислама имела разные аспекты, в том числе – опасность размывания основ самой религии. Поэтому выдвигалось требование очень серьезного подхода к проблеме разграничения сферы влия-

ния разума и веры. Об этом наглядно свидетельствует развернувшийся на страницах тюркской периодической печати спор вокруг книг Мусы Бигиева “Доказательства милосердия Аллаха” (1911), “Взгляд на верование людей в бога” (1911), “Пост в длинные дни” (1910) и “Основы богословия” (1910). Сразу же после их появления эти книги вызвали споры среди российских мусульман по принципиальным вопросам. В 1913 г. дискуссия вышла на общетюркскую арену: газета “Танин” от имени константинопольского шейх-уль-исламата напечатала заметку о том, что содержание этих книг противоречит “догматам мусульманства, содержит ряд ересей и ложных положений, противоречащих явному смыслу священных текстов и стремящихся к подтверждению ошибочных взглядов на мусульманство, распространяемых некоторыми исследователями истории этой религии, и кроме того, включает в себе по адресу имамов и улемов-толкователей оскорбления и издевательства, свойственные только неверующим, из чего становится ясным, что автор этих сочинений задался целью ввести мусульман в заблуждение, – шейх-уль-ислам пригласил министерство внутренних дел распорядиться о том, чтобы вышеуказанные книги были конфискованы, где бы они не находились”<sup>17</sup>. Нужно признать, что среди противников М. Бигиева были не только представители ортодоксального консерватизма и кадимизма, но и религиозные реформаторы умеренного толка, которых настораживали характерные для М. Бигиева высказывания типа “самой главной моей целью является очищение мусульманства от невежественной схоластики, возвышение священного шариата над всеми учениями и спасение Корана от забвения”<sup>18</sup>. Действительно, в высказываниях М. Бигиева довольно сложно уловить грани-

цы реформ в исламе: каких сфер они касаются, касаются ли основ самого ислама? Известный турецкий богослов Махмуд Асад, будучи в России, по поводу книг М. Бигиева высказал свое мнение, считая, что “Для нас особенно важной представляется юридическая сторона шариата. Мы должны приспособить закон к нашим современным потребностям и условиям жизни”, тем самым подчеркивая бесполезность “догматической реформы”, фигурирующей в высказываниях М. Бигиева<sup>19</sup>.

В связи с этим Махмуд Асад обратил особое внимание на то, что “мусульманству нужны реформы и самые широкие реформы, но они должны касаться не догмата и обрядов, а применения к жизни заповедей мусульманства. Одним словом, реформы нужны исключительно законодательные”<sup>20</sup>. Такая позиция устраивала основную часть прогрессивной мусульманской интеллигенции. Скорее всего, не случайно Риза Фахретдинов в журнале “Шура” перепечатал статью из египетской газеты “Аль-Муаяд”, где приводится программное высказывание Джамалутдина аль-Афгани по данной проблеме: “Нет надобности пояснять, что под религиозным движением я подразумеваю реформу мусульманства. Реформа религии представляет собой не добавление к ней чего-нибудь не возвещанного Пророком и не уничтожение или изменение каким бы то ни было образом мусульманских основ, а устранение того, что позднее люди прибавили к религии, возврат религии к тому первичному содержанию, в котором она народилась в первый век мусульманства”<sup>21</sup>. Такой подход к реформе в исламе, кажущийся на первый взгляд, довольно определенным, тем не менее, имеет три аспекта: призыв возвратиться к Корану и Сунне или строго следовать им; утверждение права на ид-

джихад в противовес таклиду; подтверждение истинности и уникальности опыта Корана. Возможно поэтому и этот подход оставляет место для разных, иногда совершенно противоположных толкований. В данном случае можно согласиться с мнением современного суданского ученого А.А. Ан-Наима о том, что “и Джамал ал-Дин ал-Афгани, и Мухаммад Абду призывали инкорпорировать в ислам достижения современной философии и естественных наук, чтобы показать, что ислам не противоречит современности. Однако попытки основателей исламского модернизма достичь каких-то конкретных результатов в сфере публичного права не могут не вызвать разочарования... Но неопределенность и двусмысленность его (Абду - Р.М.) позиции привели к тому, что на него могли ссылаться люди самых разных взглядов. С одной стороны, его позиция позволяла оправдать свободное принятие западных идей и институтов вообще без учета исламских ценностей. С другой стороны, эта же позиция позволяла оправдать возврат к раннему шариатскому государству”<sup>22</sup>. Что касается точки зрения М. Бигиева, то его радикализм скорее всего проявляется не столько в попытках “догматической реформы”, а в его широком понимании основы ислама. Он не сводит ее только к обрядам, а рассматривает как принцип справедливости и порядка: “по мере того, как прогрессирует человечество, мусульманство, которое представляет собой ничто иное как совокупность веры в истину, чистых нравов, основанных на принципе общего блага законов и освещающих пути счастья учений... Если когда-либо победит истина, то этим же самым победит мусульманское учение. Когда люди признают пользу таких добродетелей как чистота, справедливость и милость, то этим же самым мусуль-

манские нравы будут приняты всеми людьми. И если в управлении будет господствовать принцип справедливости, а в законах сознание общей пользы, то подобный порядок явится господством мусульманского шариата”<sup>23</sup>.

Проблема реформы ислама и степени ее охвата сферы религиозных отношений и общественной жизни теснейшим образом была связана с трактовкой понятия “иджтихад”. Эта тема не сходилась со страниц татарской периодической печати. Риза Фахретдинов, подчеркивая наличие различных подходов к данной проблеме, обратил внимание, что “кое-кто говорит: “Врата иджтихада уже закрылись, следовательно, в дальнейшем муджтахидов быть не может”. Некоторые заявляют: “Современные мусульмане должны следовать одному из четырех известных мазхабов”. Есть и такие, которые говорят: “Подчинение одному из четырех мазхабов является подчинением самому Посланнику Аллаха”. Есть и такие, которые считают людей, занимающихся Кораном и Хадисами и тех, кто провозглашает, что “врата иджтихада не закрыты”, – сумасшедшими, безбожниками и еретиками”<sup>24</sup>.

Показывая богословскую несостоятельность отрицания иджтихада, он подчеркивает: “поразительно, но после четвертого века хиджры в мире ислама стали считать, что невозможно появление из среды выпускников юридических факультетов исламских университетов ученых, подобных великим мудрецам древности. Когда до мусульман было доведено божественное откровение (вахий), что Посланник Аллаха является “Печатью пророков”, то это положение стало одним из обязательных пунктов исламской веры. Но в Коране и Хадисах нет ни одного положения, которое гласило бы, что он является “Печатью муджтахидов”. Можно ли в

таком случае провозглашать имама аш-Шафи'и “Последним из муджтахидов?” И каким образом можно обосновать необходимость веры в то, что после четвертого века хиджры не будет муджтахидов, зная, что божественного откровения с таким значением ниспослано не было?”<sup>25</sup>. Поэтому Р. Фахретдинов считает, что “бессмыслен диспут мусульман о проблеме допустимости или запрещенности иджтихада”, поскольку “под влиянием убеждения, что “иджтихад прекратился” в мире ислама умерли свободымыслие и гласность. Все, что бы ни делалось после этого правильного или ошибочного все это стало выражаться только лишь в сохранении архаичности и беспрестанного повторения древних догм. Религия ислама, низведенная для улучшения положения человечества и предполагающая постоянное обновление и реформирование, не имеет никакого отношения к традиции сохранения древностей”<sup>26</sup>. Габдулла Буби, мударрис известного новометодного медресе “Иж-Буби”, автор нашумевшей книги “Прошло ли время иджтихада?”, практически придерживаясь той же позиции, что и Р. Фахретдинов, считает, что отказ от иджтихада ведет к усилению невежества и фатализма, несущим обществу неисчислимы бедствия<sup>27</sup>, способствуют распространению таклида как образа мышления, как метода познания окружающего мира: “кто бы мог представить, что ислам, основа которого состоит из разума и мышления и в каждом своем постановлении обращающийся к разуму и мышлению, от свободы иджтихада будет брошен в подчинение таклиду и, полностью разрушив Коран и сунну, на их место будут поставлены слова отдельных людей?”<sup>28</sup>. Поэтому для Г. Буби таклид – неприемлемый для ислама метод, поскольку им нарушается принцип обращения Всевыш-

него к человеческому разуму и мышлению: “бездумный таклид – дело кяфириров, человек, не знающий свою религию с доказательствами и принявший ее простым признанием, не является му’мином”<sup>29</sup>. Только при условии реализации принципа иджтихада – главного стимула общественного прогресса и только “тогда мы сможем призывать к исламу цивилизованные нации. Если же мы скажем им сегодня: “Вот наш Шариат, он таков – составление его уже завершено муджтахидами, и поскольку времена понимания Корана и сунны уже прошли, то вы их понять не сможете. Поэтому вы должны принять слова факихов, даже если они противоречат Корану и хадисам. Действуйте согласно им, не взирая на то, соответствуют ли они интересам времени или нет. Вот, мусульманство ваше состоит в этом, а все, что противоречит этому – заблуждение”, – то появится ли у них симпатия к исламу? Согласятся ли они, отказавшись от своего разума и мышления, склониться перед словами старых факихов, считая себя невежами и глупцами? Если мы покажем свою религию в таких тесных рамках, в каких ее представляют люди таклида, мы не только иноземные цивилизованные народы к себе и к исламу не приблизим, но, не дай Бог, из своей же среды просвещенных людей от ислама отвлечем”<sup>30</sup>.

Подчеркивая негативную роль таклида в истории ислама, М. Бигиев обратил внимание, что в начале XX века формируется новый тип таклида: “Если традиционный таклид представлял собой жертвование Шариатом путем преклонения перед священностью мазхабов, то современный таклид стал отказом от ислама и принесением в жертву мусульманской уммы на фоне собственного самоуничтожения, возникшего из-за очарования величием западной цивилизации и ее политическими до-



стижениями<sup>31</sup>. Причины возникновения нового негативного явления он объясняет тем, что “были ослеплены блеском западной цивилизации, на фоне прогресса Запада наши мысли пришли в замешательство. Мы были словно пленены силой и мощью Запада... Любое явление и любое движение, имевшее там место, стало для нас священным. Мы отвергли все свое и возненавидели все, что было у нас. Для нас полностью потеряли священный статус наше самое дорогое состояние и самые лучшие стороны нашего бытия. И хотя мы не смогли последовать за Западом в том, что действительно было полезным, мы, тем не менее, стали подражать ему в большинстве не имеющих ценности и важности вещах. Мы не смогли перенять чего-то нового, но потеряли все то, что было у нас самих святого<sup>32</sup>. В этой связи М. Бигиева беспокоит то, что новый таклид постепенно превращается в методологический принцип осмысления всей истории мусульманских народов: “Страсть к новому таклиду не ограничивалась лишь нашим общественным состоянием. Мы стали подражать западной мысли и своим мышлением и своей историей. Мы придали истории ислама тот же вид, какой имела история христианства. Так, в мире ислама возникли идеи религиозной реформации. В головах некоторых наших мыслителей возникли мысли о реформации по западному образцу. Они словно хотели, чтобы и ислам не был бы лишен чести иметь свое движение, подобное движению Мартина Лютера, которое стало гордостью христианства<sup>33</sup>. Действительно, в мусульманской печати XIX-XX вв. довольно часто встречается упоминание Реформации и Мартина Лютера в связи с событиями, развернувшимися в исламском мире<sup>34</sup>. Например, известный представитель мусульманского реформизма Мухаммад Икбал

писал по этому поводу: “Сегодня мы переживаем время, сходное со временем протестантской революции в Европе, и мы должны извлечь урок из лютеровского движения, учитывая его начало и исход<sup>35</sup>. В таком же духе неоднократно писал и Р. Фахретдинов<sup>36</sup>. Но в данном случае М. Бигиев имел в виду другое: не проведение аналогии с европейской реформацией, а необдуманное следование всей мировоззренческой системе Запада: “Некоторые турецкие писатели стали считать ислам чем-то подобным протестантизму, возникшему в христианском мире, и провозгласили... пророка Мухаммада... реформатором, подобным Мартину Лютеру. Таким образом получалось, что самое важное в исламе – это его протестантская сущность! Получалось, что главное достоинство Великого Законодателя в том, что он был подобен Лютеру!<sup>37</sup> Не исключая возможности проведения исторических параллелей, М. Бигиев пишет, что “поиск всего хорошего на путях подражания иноземцам является отвратительной низостью. Позорно и низко закреплять за исламом титул протестантизма, а за Великим Законодателем честь лютерства<sup>38</sup>. Чтобы выйти из этого состояния считает М. Бигиев “необходимо свободомыслие и священный статус ислама<sup>39</sup>”.

Среди всех форм проявления таклида М. Бигиев особо выделяет следование какой-либо богословско-правовой школе - мазхабу: “по моему мнению, учение такой священной религии как ислам никаким образом не может быть ограничено узкими рамками мелких мазхабов. Ограничение ислама такими тесными границами, несомненно, является недостатком. В этом вопросе я, конечно же, отвергаю мазхабы<sup>40</sup>”. Дело, в данном случае, не в отрицании М. Бигиевым возможности разных подходов. Его не устраивала абсолютизация учения отдельного

мазхаба, которая в свою очередь приводила к противостоянию представителей различных мазхабов и, в конечном счете, к расколу в мусульманской умме: “Ислам никогда не терпел убытка от разногласий. Все беды, обрушившиеся на него, происходили от призывов к объединению в рамках одного мазхаба, к единомыслию”<sup>41</sup>. Поэтому его критика была направлена не против самих мазхабов, тем более, их основоположников, а против современной их трактовки. Возникновение мазхабов он рассматривает как естественный процесс в развитии мусульманского права. Он считает, что основанные первыми имамами мазхабы ставили целью “...показать каждому члену уммы пути применения Корана и сунны Пророка во всех ситуациях соответственно времени и целесообразности... Это... большое наследство, оставленное нам непорочными предками... в качестве образца...”<sup>42</sup>.

К проблеме мазхабов обращались и другие татарские религиозные деятели. З. Камали, по своим богословским взглядам считавшийся одним из самых радикально мыслящих, по данному вопросу практически придерживался такой же позиции, что и М. Бигиев. При этом он подчеркивал, что отдает предпочтение ханафитскому мазхабу, основатель которого Абу Ханифа доводил до последующих поколений правоверное мусульманское учение, исходящее от самого пророка Мухаммада<sup>43</sup>. Г. Буби также обратил внимание, что возникновение мазхабов означало свободу мысли и слова: “Между сподвижниками Пророка и великими имамами часто возникали разногласия по вопросам иджтихада, но ни один из них не обвинял другого в неверии и заблуждении и не считал его врагом”<sup>44</sup>. Но постепенно люди стали слепо подражать высказываниям древних, хотя и авторитетных факихов, не утруждая себя

достоверными доказательствами их правоты, “из-за того, что каждая группа придерживалась руководства только одного имама, усилился фанатизм в мазхабах... эти разногласия стали... проклятием народов ислама”<sup>45</sup>.

Р.Фахретдинов, всегда отличавшийся своей основательностью и избегавший резких оценок и крайнего радикализма, также высказался по этому вопросу. Он доказывал, что возникновение мазхабов является проявлением обновленческой сущности ислама, иначе “не могли бы появиться такие великие деятели как имам Малик и имам Шафик, Суфиян Саури... и, тем более, сложиться правовые школы-мазхабы, как, например, мазхаб имама Абу Ханифы, являющегося совершенным образцом воплощения свободомыслия”<sup>46</sup>. В дальнейшем, следуя одному из четырех мазхабов, необходимо “как можно плотнее и усерднее следовать за Кораном и Сунной. Ибо каждый из основоположников известных четырех мазхабов запрещал следовать за собой, пока ищущий сам не находил и не узнавал доказательств. Это требование хорошо выражено в знаменитых словах Абу Ханифы: “Запрещено кому бы то ни было, кто не знает моего доказательства, выносить постановления – фетвы, ссылаясь на мои слова”<sup>47</sup>. Р. Фахретдинов считает, что нет причин для абсолютизации мазхабов и по другой причине, поскольку “когда речь идет о... мазхабах, то следует знать, что основателями их не являются Абу Ханифа и Шафик, Малик и Ибн Ханбаль. Упомянутые мазхабы основаны другими людьми спустя много времени после смерти названных мыслителей. Поэтому... они не совсем бы согласились с тем, что к их именам привязываются такие мазхабы, что очень часто их именами спекулируют или прикрываются ими”<sup>48</sup>.

Воззрение на соотношение веры и

разума было тесно связано с разработкой проблем, касавшихся религии и науки. Признание того, что “ислам призывает людей использовать хотя бы часть своих неограниченных возможностей, добиться цели и даже подняться до невообразимых высот. Основным направлением достижения этих дел он (ислам - Р.М.) указывает получение правильного образования, работу ума и мысли, неприятие бездействия”<sup>49</sup>, конечно, не снимало многие проблемы, которые возникают в связи с постановкой этого вопроса. Наиболее приемлемой для татарских мыслителей начала XX века стала идея разделения сфер религии и науки, недопустимости их вмешательства в дела друг друга. Теоретическое обоснование идеи непротиворечивости науки и религии в свое время было разработано в трудах Р. Декарта и И. Канта. Татарские религиозные реформаторы довольно часто обращались к идейному наследию этих философов. Р. Фахретдинов, например, в статье “Декарт” отмечает, что ему присущ новый взгляд на религию<sup>50</sup>. М. Бигиев, рассматривая основные направления философской мысли с древнейших времен, особо выделяет учение Канта, считая, что он является основоположником “чувственной философии”. М. Бигиев в философии Канта, в первую очередь, выделяет его мысль о “невозможности определения сущности вещей умом и мыслями человека”. М. Бигиев считает, что если спорить, “то наши споры, исходя из философии Канта, в рассмотрении сущности духа должны обозначить конкретное направление, и объектом спора мы можем считать только то, что открыто единичной научной практикой. Использование этого метода нас освобождает от спора о сущности духа и тем более, от таких глупостей как отрицание существования самого духа”<sup>51</sup>.

В татарской религиозной мысли много внимания уделялось религиозно-этическим проблемам. Будучи издавна актуальными, в начале XX века они приобретают несколько иной оттенок, поскольку именно в этой сфере ислам сумел полностью сохранить свое непоколебимое положение. При этом татарские богословы исходили во-первых, из личностных толкований взаимоотношений человека и бога, что исключало любое посредничество, во-вторых, из принципа важности не только религиозного, но и общественного долга верующих, в-третьих, из осуждения тех устаревших морально-ценностных ориентиров, которые оказывались препятствием на пути современного развития.

По этой проблеме интересные мысли высказал Дж. Валиди. Он считает, что “в исламе можно выделить три составных части: вера, право, поклонение и нравственность”<sup>52</sup>. Касаясь последней, он отмечает, что “поклонение и нравственность имеют дело с сердцем человека... Светская наука и светская жизнь не должны противостоят принципам религиозной нравственности”<sup>53</sup>. Но при этом он подчеркивает, что “совокупность знаний и мыслей, присущих человеку, должна соответствовать нравственным ценностям, сохранившимся в его сердце. Только тогда возможно единство между мыслью и сердцем, между религией и жизнью”<sup>54</sup>. Иначе, по утверждению Дж. Валиди, неразвитая научная мысль может стать причиной сохранения устаревших нравственных ценностей<sup>55</sup>.

Безусловно, религиозная мысль начала XX века не могла функционировать как неизменная совокупность верований, ритуалов и отношений. Ей присуща социально-политическая и идеологическая разнородность течений и движений, возникающих в

рамках религии или принимающих на себя ее атрибуты. Р. Фахретдинов по этому поводу отмечает, что “После встречи европейской культуры и исламского мира в мусульманском обществе началась эпоха обновления, и как ее результат возникло очень много различных направлений”<sup>56</sup>. Среди них он выделяет правые, левые и умеренные.

Правые, по утверждению Р. Фахретдинова, считают, что “в свое время только благодаря религии мусульмане стали великой уммой, но из-за допущенных ошибок опустились до такого состояния. Как и раньше, они увлекаются таклидом, все неудачи в светских делах объясняют отходом от религии”<sup>57</sup>. Левые утверждают, что “причиной нашей нынешней отсталости является религия. Хотя она в свое время объединила нас в единую умму, то сегодня, как в Европе, рели-

гия должна уступать свое место науке и разуму”<sup>58</sup>. Умеренные “признают пагубность отказа от религии, но одновременно понимают и то, что ее сохранить можно только при отказе от устаревших обычаев и привычек, при использовании достижений техники и науки, при единстве духовного и материального”<sup>59</sup>. Безусловно, такое деление условно из-за того, что между ними трудно провести последовательную идейную и социальную границу. Деление не охватывает и всех различий, существовавших в идеологическом и тем более массовом сознании. Но оно дает возможность выявить основные направления эволюции религиозной мысли и, что немаловажно, идейно-религиозные ориентиры прогрессивных татарских мыслителей, отдававших предпочтение умеренному крылу религиозной мысли.

### ПРИМЕЧАНИЯ:

1. *Тормыш. – 1914. – № 29. – 9 февраля.*
2. *Там же. – 1914. – № 30. – 12 февраля.*
3. *Мир ислама. – 1913. – Т. 2. – Вып. 5. – С. 331.*
4. *Там же. – С. 333.*
5. *Там же. – С. 339.*
6. *Тормыш. – 1914. – № 30. – 12 февраля.*
7. *Хади Атласи. 4444 // Сибиряк. – 1913. – № 93. (Появление статьи под таким странным названием было связано с тем, что константинопольский шейх-уль-ислам опубликовал на арабском языке молитву о даровании победы турецкому оружию над балканской коалицией и дал распоряжение о распространении ее среди учеников начальных и средних школ, вменяя в обязанность каждому мальчику читать молитву 4444 раза: в целях обеспечения победы турецкой армии. Появление молитвы вызвало споры и среди российских мусульман, прогрессивная часть которых резко отрицательно реагировала на нее. Об этом см. более подробно: Мир ислама. – 1913. – Т. 2, вып. 2. – С. 65-77.*
8. *Баязитов А. Ислам и прогресс. – СПб, 1898. – С. 6.*
9. *Там же.*
10. *Там же.*
11. *Зыя Камали. Фэлсэфэи Исламия. – Б. 57, 65-66.*
12. *Мир ислама. – 1913. – Т. 2. – Вып. III. – С. 182.*
13. *Там же. – С. 182-183.*
14. *Там же. – Вып. V. – С. 339.*
15. *Там же. – Вып. III. – С. 180.*
16. *Игътикәттә ахыргы вакытта пәйда булган фикер—сүзләр темасына лекцияләр һәм фикер алышулар. Ишмөхәммәт Түнтәри эсәрләреннән. – Казань, 2000. – Б. 12.*
17. *Там же. – С. 171.*
18. *Там же. – С. 182.*
19. *Там же. – Вып. IX. – С. 620.*
20. *Там же. – Вып. VII. – С. 480-481.*

21. Шура. – 1913. – № 1. – С. 4.
22. Абдуллахи Ахмед Ан-Наим. На пути к исламской реформации. Гражданские свободы, права человека и международное право. – М., 1999. – С. 74-75.
23. Мир ислама. – 1913. – Т.2. – Вып.V. – С. 329.
24. Фәхретдинов Р. Дини вә иқтимағый мәсьәләләр. – Оренбург, 1914. – Б. 90.
25. Там же.
26. Там же.
27. Буби Г. Иқтиһад заманы монкарызмы, түгелме? – Казань, 1909. – Б. 5.
28. Там же. – С. 2.
29. Там же. – С. 8.
30. Там же. – С. 7-8.
31. Ил. – 1913. – № 3.
32. Там же.
33. Там же.
34. Об этом более подробно см.: Ислам в современной политике стран Востока. – М., 1986. – С. 35-44; Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике XIX-XX вв. – М., 1982. – С. 16-29.
35. Цит. по указ. соч.: Степанянц М.Т. – С. 22.
36. См., например: Ибне Тэймийя вә Лютер // Шура. – 1911. – № 13. – Б. 396-398.
37. Ил. – 1913. – № 3.
38. Там же.
39. Там же.
40. Бигиев М. Халык назарына берничә мәсьәлә. – Казань, 1912.
41. Бөек мәвзугларда уфак фикерләр. – Казань, 1914. – Б. 14.
42. Иль. – 1913. – 22 октября.
43. Камали З. Дини тәдбирләр. – Уфа, 1913. – Б. 4.
44. Буби Г. Иқтиһад заманы монкарызмы, түгелме? – Б. 3.
45. Там же. – С. 4.
46. Фәхретдинов Р. Дини вә иқтимағый мәсьәләләр. – Б. 93.
47. Там же.
48. Там же. – С. 94.
49. Фәхретдинов Р. Ислам дине... // Мирас. – 1991. – № 1. – Б. 60.
50. Фәхретдинов Р. Декарт // Шура. – 1915. – № 21. – Б. 641.
51. Муса Бигиев. Гыйльме әхваль рух // Мирас. – 1993. – № 8. – Б. 131.
52. Вәлиди Ж. Шәрәктән — Гарәбкә. – Аһ. – 1996. – № 3. – Б.
53. Там же.
54. Там же.
55. Там же.
56. Фәхретдинов Р. Дини вә иқтимағый мәсьәләләр. – Оренбург, 1914. – Б. 132.
57. Там же. – С.133.
58. Там же.
59. Там же. – С.134.