

МИНБАР

Исламские исследования

MINBAR

Islamic Studies

Информация об издании:

Научный рецензируемый журнал.
Основан в 2008 г. Свидетельство о регистрации СМИ
ПИ № ФС 77-33940 от 01.11.2008 г.
Периодичность издания – два выпуска в год.
Перепечатка материалов без согласия редакции не
допускается.

Учредитель и издатель:

Негосударственное образовательное учреждение высшего
профессионального образования «Российский исламский
университет».

420049, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Газовая, д. 19.

Редакция:

420049, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Газовая, д. 19.

Тел.: (843)277-64-06; (843)277-57-95.

Главный редактор:

Мухаметшин Р.М. – доктор политических наук, профессор, член-корреспондент Академии наук
Республики Татарстан, заведующий отделом общественной мысли и исламоведения Института Истории
Академии наук Республики Татарстан, ректор Российского исламского университета, Казань, Россия

Редакционная коллегия:

Адыгамов Р.К. – кандидат исторических наук, Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, Российский
исламский университет, Казань, Россия;

Батров Р.Г. – проректор по научной работе, Российский исламский университет, Казань, Россия;

Закиров Р.Р. – кандидат филологических наук, Российский исламский университет, Казань, Россия;

Ислаев Ф.Г. – доктор исторических наук, Институт развития образования Республики Татарстан,
Казань, Россия;

Хайрутдинов А.Г. – кандидат философских наук, Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ.



Мыслители Ислама

МАССИМО КАМПАНИНИ Абу Хамид Мухаммад ибн Мухаммад аль-Газзали.....	4
СЕЙЙЕД ХОССЕЙН НАСР Мулла Садра и его учение.....	19
ИСМАГИЛ ГИБАДУЛЛИН Жизнь и личность аятоллы Мортазы Мотаххари (1920-1979)	37
ШЕЙХ АБДУЛЬКАДИР ГЕЙЛЯНИ 2-Й МАДЖЛИС.....	47

Ислам в зеркале современной общественной мысли

МОРТАЗА МОТАХХАРИ Западный национализм и понятие национальности в Исламе1	52
АЗИЗОЛЛА МАХРИЗИ Фитра (врожденное естество человека).....	74
АЙРАТ БАЕШЕВ Хиджаб.....	83
СЕРГЕЙ БОГДАН «Всевышний создал тебя свободным»: Путь Али Шариати к исламской революции и республике.....	94

Ислам в судьбе татарского народа

ЛЕНАР ГАЯЗОВ Национальное возрождение татарского народа и Ислам.....	104
РАШИД МАЛИКОВ Буинскому медресе - 205 лет.....	110
ФӘТХУЛЛИНА АЙГӨЛ Ислам - ул яшәү рәвеше.....	116

Ислам на стыке эпох и культур

АЙДЫН АЛИ-ЗАДЕ Распространение и развитие Ислама в Азербайджане (краткий историко-культурный обзор)	119
АЛЕКСАНДР ФИЛИППОВ Концепция «вечного арабского Послания» в идеологии М.Афляка.....	144

Содержание

МАРАТ САЛАХОВ

Христианский миссионер Е.А. Малов и процесс становления
российского исламоведения в конце XIX – нач. XX века..... 152

МӨХӘММӘТЖАНОВ ИЛҖАС

«Хөсрәү вә Ширин» поэмасының тарихын күзәтү
һәм проблеманың куелышы..... 156

Массимо Кампанини

АБУ ХАМИД МУХАММАД ИБН МУХАММАД АЛЬ-ГАЗЗАЛИ

Если мы хотим как-то обозначить место аль-Газзали в истории исламской философии, мы должны сделать несколько предварительных замечаний. Было бы правильным начать с того, что аль-Газзали сам не считал себя философом и не любил слыть таковым среди других. Тем не менее интересно то, что христианские мыслители Средневековья, читая принадлежащий ему «Аль-Макасыд аль-фалясифа» (Цели философов), рациональное и объективное представление основных философских вопросов того времени, рассматривали его как *фалясуфа*, наподобие Ибн-Сины или Ибн-Рушда. Это не только означает, что аль-Газзали изучил и глубоко освоил философию, хорошо зная о ее теоретическом очаровании и структурной силе, но также приводит нас к уверенности в том, что философия должна была иметь, по меньшей мере, опосредованное влияние также и на его мистические идеи. Более того, хотя аль-Газзали и был по своей сути богословом, мистиком и правоведом, резко выступавшим против философии и стремившимся продемонстрировать ее противоречия, было бы неверно не признавать, что его мистицизм и богословие являются не просто практическими и религиозными доктринами, а обладают весьма заметной теоретической глубиной.

Вторая важная проблема возникает в связи со строго философским вопросом о взаимоотношении между истиной и убежденностью, вопрос, который аль-Газзали рассматривал как насущную проблему для каждого ученого. Он утверждал, что философия не может гарантировать истину, поскольку она не вызывает убежденности, и бросил в адрес философии то же самое обвинение, которое Ибн-Рушд адресовал богословию, а именно подверженность колоссальным компромиссам относительно логической последовательности ее аргументов. В своем труде «Мункыз мин ад-даляль» аль-Газзали писал: «Они [философы, применяющие логику] составляют список условий, которые должны быть соблюдены при доказательстве и о которых известно, что они непременно обеспечивают уверенность. Все же когда они начинают подробно рассуждать о религиозных вопросах, они не просто не способны удовлетворить этим условиям, но даже допускают самые большие отступления» (аль-Газзали, 1967а, с. 36).

Фактически, по мнению аль-Газзали, отношение необходимости, которое существует между посылками и заключениями силлогизма, не способно убедить одновременно и разум, и сердце. Истинное знание – это следствие озарения (*ильхам*), божественного вдохновения. Аль-Газзали говорит, что «когда Бог проявляет заботу о сердце..., грудь просветляется и тайна духовного царства (*малакут*) раскрывается, а покров заблуждения рассеивается, и в сердце блистает реальность божественных вещей» (аль-Газзали, 1985, 3, с. 81). Однажды сердце становится обладателем истины, тогда разум приобретает уверенность: «необходимые истины интеллекта были еще раз приняты, когда я достиг уверенности в их несомненности и достоверном характере. Это произошло не путем систематического доказательства или упорядоченных аргументов, а благодаря свету, который Аллах Всевышний пролил в мою грудь» (аль-Газзали, 1967а, с. 25).

Это не означает, что аль-Газзали отрицал обязательный характер рассуждения (Мармура, 1965), в особенности математического и логического рассуждения¹; но важно отметить, что он рассматривал теоретическую убежденность как следствие некоего высшего знания, достигающего своего высшего уровня посредством мистического опыта и вкуса (*заук*). Таким образом, несмотря на то, что его начальная позиция была философской, аль-Газзали приходит к заключениям, достаточно далеким от обычных философских идей.

Абу Хамид Мухаммад ибн Мухаммад аль-Газзали родился в Тусе, одном из городов Хорасана, в Персии в 450/1058 году. Он получил хорошее традиционное образование сначала в Джурджане, а затем в Нишапуре, провинциальной столице, где он посещал лекции самого выдающегося бо-

гослова своего времени, ашаритского Имам аль-харамайна Абу-ль Ма'али аль-Джувайни. Под его руководством аль-Газзали усвоил основные принципы ашаритского *калама*, которому он остался верен вплоть до конца своих дней².

Такие принципы, как Единобожие (*Таухид*) и реальность Божественных Атрибутов, которые следует отличать от самой Сущности Бога, вместе с другими характерными темами Ашаритского богословия имели своего последователя также и в лице аль-Газзали: вера в вечность Корана, принятие на веру самым очевидным образом антропоморфичных коранических описаний Бога, о котором говорится, что Он обладает зрением, слухом и телом, хотя мы и не можем узнать, каким образом³; уверенность в том, что все благодетельствованные в следующей жизни увидят в Раю Лик Бога, как «луну в ясную ночь»; повторяющееся утверждение о том, что единственный способ познать Бога – это откровение, потому что человеческий разум слишком слаб, чтобы постичь такие возвышенные реальности; и признание того, что преемственность четырех праведных халифов (*ар-рашидун*) является легитимной в порядке степени нравственности.

Все эти заявления отчетливо противоположны доктринам мутазитов и могут считаться «ортодоксальными», хотя в известной степени нелегко понять истинный смысл ортодоксии в Исламе. Некоторые ученые отрицают, что ашаритство должно рассматриваться как главная ортодоксальная школа в исламском мире (аль-Макдиси, 1963 и 1983) и даже утверждают в отношении аль-Газзали невозможность отождествления ашаритства с шафи'итским *мазхабом* (Макдиси в ЮНЕСКО, 1987). В данном случае решение этой проблемы не так важно. Существенно важный момент заклю-

чается в том, что аль-Газзали превратил ашаритский *калам* в диалектический базис своего религиозного возрождения, сделав его фактически каркасом своих философских и в некоторой степени мистических рефлексий.

В 478/1085 году аль-Газзали присоединился ко двору Низам аль-Мулька, могущественного визиря сельджукского султана Малик-шаха, и стал близким другом визиря. Низам аль-Мульк назначил его преподавателем шафиитского права в багдадском медресе Низамийя (484/1091), и вскоре аль-Газзали собрал вокруг себя большое количество учеников. Через несколько лет аль-Газзали уже был интеллектуальным, если не придворным, представителем двора. Находясь на этом посту, он оценивал испорченность и безнравственность власти, компромиссы ортодоксальных улемов и факихов с развращенными правителями и эмирами, постепенно вынашивая свои политические идеи (см. Laoust, 1970; Watt, 1963).

Аль-Газзали заявлял о своей искренней лояльности халифату, признавая законность правления Аббасидов. Тем не менее он доказывал, что халифы и султаны вынуждены сотрудничать, чтобы принести мир и безопасность в мусульманскую империю. Халифы, которым была дана полная религиозная власть, должны были принимать присягу в верности от султанов, на которых покоилась высшая политическая власть. Султан обладал обязанностью не только защищать халифат, но и подавлять любые возможные революционные тенденции (см. Binder, 1955; бумаги, собранные в Лэмбтоне, 1980). Прежде всего, политическая позиция аль-Газзали была вдохновлена некоторого рода квиетизмом, так как он клеймил любое восстание, будь оно даже направлено против тирании злого монарха (Laoust, 1970, с. 386 и далее). Эта позиция была выведена

им исходя из частного значения взаимоотношения между внешним и внутренним мирами. По сути, политический квиетизм весьма способствует возрождению религиозных наук. Никто – и уж точно не ученый или мистик – не может заботиться о своей совести, если внешний мир охвачен войнами и несправедливостью. Исправление сердца нуждается в социальном мире и гармонии, даже несмотря на то, что ценой этого спокойствия является деспотичная власть. Мудрый человек, невзирая на все это, может закрыть окна этого мира, чтобы открыть двери своей души.

Можно очевидным образом доказать, что этот квиетизм был оправдан страхом и нелюбовью по отношению к исмаилитскому шиизму, который в конце V/XI века казался столь же сильным в Фатимидском Каире и энергично распространялся по всему Ближнему Востоку после того, как Хасан Саббах основал в Аламуте батинитское государство воинствующих отшельников, известных под весьма неточным названием «Ассасины». Тот самый Низам аль-Мульк был в конце концов убит ассасином в 485/1092 году. Фарид Джабр интерпретировал развитие почти всех идей аль-Газзали в свете его антибатинитской полемики (Jabre, 1958). Этот тезис вне всякого сомнения слишком прост, но верно то, что аль-Газзали рассматривал исмаилизм как реальную угрозу для ортодоксального Ислама как в политическом смысле, так и в догматическом. Таким образом, он посвятил множество трудов опровержению исмаилизма, самой известной среди которых был, наверное, «Фадаих аль-батынийя ва аль-фадаиль аль-мустазхирийя» или «аль-Мустазхири» («Бесчестия батинитов и достоинства мустазхиритов»), написанный в 487-488/1094 году и посвященный новому халифу аль-Мустазхиру.

Ядро антибатинитской критики аль-Газзали составляет подчеркивание абсурдности и еретических нововведений, следующих за слепым подражанием (*таклид*), которое демонстрируют батиниты по отношению к авторитарному учению (*та'лим*) своих Имамов. На самом деле единственным живым руководством для мусульман должен быть Пророк Мухаммад, чьи деяния и высказывания составляют тело хадисов и Сунны, они обязательны и достаточны для того, чтобы руководить жизнью исламской общины. Ортодоксальный мусульманин, как говорит аль-Газзали: «претендует на знание только двух вопросов: один из них - существование Творца, необходимо существующего, не нуждающегося в другом создателе и распорядителе; а второй из них – истинность Посланника. А что касается всех оставшихся вопросов, нам достаточно слепого следования за Пророком, чтобы познать их (аль-Газзали, 1980а, с. 250).

Несмотря на то, что в данном случае кажется, будто аль-Газзали заменяет слепое следование одному авторитету другим авторитетом, заслуживает быть отмеченным то, что аль-Газзали обвиняет батинитов в том, что они – плохие богословы, слабо использующие логику и произвольно меняющие смысл священных текстов. Аль-Газзали считает обманчивым и противоречивым попытку свести на нет интеллектуальное рассуждение с помощью аподиктического доказательства, основанного на возвеличивании непогрешимости Имамов (аль-Газзали, 1980а, с. 218). В самом деле, если мы выражаем безусловное одобрение высказываниям Имамов, как мы можем строить нашу доктрину на рассуждении? Та'лим состоит в оппозиции к интеллекту (аль-Газзали, 1980а, с. 249).

Это достаточно интригующий мо-

мент. Хотя аль-Газзали продолжает высказываться против гносеологической правомерности рассуждения, он не перестает подчеркивать большую рациональность своей собственной позиции. То же самое отношение аль-Газзали демонстрирует в «Тахафут аль-фалясифа» («Непоследовательность философов»), знаменитом труде, непосредственно направленном против философии. С догматической точки зрения, философия также опасна, как и исмаилизм, и в «Тахафут» аль-Газзали намеревается показать, что философы не способны доказывать религиозные истины с теоретической точки зрения. Так или иначе, он не воюет с философами с помощью орудий власти и божественного откровения, а оперирует теми же техниками, которые использует философия (см. Leaman, 1985, chapters 1-3; Bello, 1989, chapters 6-8). В этом смысле аль-Газзали занимает возможно гораздо более рационалистическую позицию, чем Ибн-Рушд, который в своих «Фасль аль-макаль» и «Тахафут ат-тахафут» пытался превратить философию в доктрину, которая, если и не близка к религиозному праву, то по крайней мере не противоречит ему, вместо того, чтобы описать богословие как рационалистическую дисциплину (см. Campanini, 1989 : Introduction). Аль-Газзали, напротив, сохраняет значительное разделение между религией и философией, прекрасно осознавая существенную несводимость этих двух позиций друг к другу.

В «Тахафут аль-фалясифа» он доказывает, что философы не могут привести доказательства ни сотворения мира Богом, ни духовной сущности человеческой души. В частности, он утверждает, что философы становятся неверующими по трем вопросам: вечность мира (тезис, характерный для Аристотеля); невозможность

знания Бога о частных вещах (тезис, которого строго придерживался Ибн-Сина); отрицание телесного воскрешения и смертность человеческой души, натуралистическая теория, которая не является чисто Аристотелевой. Все эти три предмета достаточны для того, чтобы трансформировать философское послание в потенциально разрушительную теорию. В конце концов, если даже нельзя было в целом обвинить величайших философов в неверии (аль-Газзали, 1928, с. 6-7), их доктрины приводили многих людей к «отрицанию отдельных частей религий и вероучений и вере в то, что это всего лишь созданные людьми законы и изобретения» (аль-Газзали, 1928, с. 5).

Правильная и ортодоксальная стартовая позиция должна начинаться с признания Бога как высшего Существа и как фактически единственной действующей Воли. С одной стороны, «в Боге существуют Истина (*хакикат*) и Сущность (*махият*), и эта Истина равнозначна его Бытию, то есть Аллах свободен от небытия и нужды в чем-то. Тем не менее его Бытие не является дополнением к его Сущности... Никакая действующая сила не породила Бытия Бога, который не имеет конца и извечен без какой-либо побудительной причины» (аль-Газзали, 1928, с. 196). С другой стороны, «Первопринцип всезнающ, всемогущ и властен над всем. Он действует так, как Он пожелает, и решает так, как Ему угодно. Он создает все творения и виды, так как Он пожелает и в той форме, в которой Он пожелает» (аль-Газзали, 1928, с. 131).

Аль-Газзали упорно делает акцент на Воле Бога, качестве, которое трансформирует само себя в потенциальность (или актуальность) действия. С точки зрения этих посылок, имеется ли в системе аль-Газзали место для естественных причин или *causae*

secundae? Проблема каузальности возможно является наиболее хорошо рассмотренной в историографической литературе, посвященной нашему мыслителю. Не так давно несколько ученых столкнулись с этим вопросом (см. Goodman, 1978; Alon, 1980; Abrahamov, 1988).

Было бы неправильным считать, что аль-Газзали полностью отрицал существование естественной причинности. Отрицать, что огонь сжигает хлопок, было бы глупостью. Аль-Газзали отрицает существование необходимой связи между причиной и следствием независимо от Воли Господа. Который создает сам факт горения. Если мир вероятностей – это также и мир возможности всего, то аль-Газзали утверждает, что эта возможность всего лишь принадлежит области свободного действия Бога. Трудность состоит не в объективном существовании вещей, которые являются конкретными только потому, что Бог создал их. Эпистемологическая проблема заключается в невозможности непосредственного возведения следствия к причине. Причины всегда могут быть гипотетическими, и единственное, в чем мы располагаем уверенностью, это то, что они являются следствиями Божьей Воли.

Всем известно, что аль-Газзали был предшественником Дэвида Юма в его теории о том, что цепочка причинности является только кажущейся и на самом деле это следствие человеческой привычки связывать вместе два события, которые проявляются в природе одинаковым образом: «Последовательность привычки (*'adat*), относящейся к ним [т.е. к вещам, которые кажутся необходимыми, но на самом деле только вероятны], со временем настолько сильно запечатлевает в наших умах [впечатление] потока (*джарайан*) в соответствии с прошлыми привычками, согласно которым [по-

следовательность] не может быть отделена от самих вещей» (аль-Газзали, 1928, с. 285).

Аль-Газзали выражает то же понятие и в других местах «Тахафут» (аль-Газзали, 1928, с. 277-278), но он всегда подчеркивает факт, что именно Бог создает сцепление между феноменами: «Что касается того, что возникает снаружи этой связи... оно зависит от предопределения (*такдир*) действия Богом – Да будет Он Славен! – который создает явления последовательно (*‘аля ат-тасавук*)».

Бог способен уничтожить законы природных возможностей и подчинить порядок функционирования природы совершенно новым закономерностям. Но это не означает того, что Бог действительно поступает подобным образом, или того, что Он не дает огню или воде природные качества, чтобы они могли сжигать и гасить. Все же стоит умерить скептическую ценность некоторых из утверждений аль-Газзали, например, следующего: «Затем я принялся с крайним рвением размышлять над чувственным восприятием и над необходимыми истинами, чтобы понять, могу ли я заставить себя сомневаться в них. Исходом этой затянувшейся попытки вызвать в себе сомнение было то, что я больше не мог вообще доверять своему чувственному восприятию» (аль-Газзали, 1967а, с. 23).

Хотя иногда и кажется, что аль-Газзали привержен, в некотором роде, картезианскому методологическому сомнению, оно не подразумевает ни подлинного отрицания религиозных истин, ни отказа от реальности объективного мира. Скорее, сомнение носит преобладающий эпистемологический смысл и адресовано достоверности наук о человеке.

В 488/1095 году, вследствие духовного и психологического кризиса, правдивость которого не подлежит

сомнению (Poggi, 1967)⁴, аль-Газзали покинул Багдад и в течение двух или трех лет жил в Сирии и Палестине, также совершив паломничество в Мекку. Он вернулся в Персию до 493/1099 года и продолжал свое уединение вплоть до 499/1106 года, пока Фахр аль-Мульк, визирь сельджукского султана Санджара, не убедил его возобновить преподавание права в медресе Низамийя в Нишапуре. Возвращение аль-Газзали к общественной жизни длилось немногим более двух лет, поскольку в 503/1109 он в конечном итоге возвращается в Тус, где умирает в 505/1111 году.

Долгий период уединения свидетельствовал о глубокой трансформации его теоретических интересов и даже его *Weltanschauung*. Он больше не занимался философией и посвятил себя всецело суфизму, а также обновлению ортодоксальной религии. В «Мункыз», духовной автобиографии, написанной примерно между 501/1107 и 503/1109 годами, он обнаруживает в себе почти мессианское чувство уверенности в том, что Господь Всевышний обещал обновлять свою религию в начале каждого столетия (аль-Газзали, 1967а, с. 75). Аль-Газзали был уверен в том, что он был человеком, которому было предназначено осуществить эту задачу в свою эпоху, и следовал этой реформаторской цели, составляя огромный труд, чье название было таким же значительным: «Возрождение наук о религии» (*Ихйа ‘улюм ад-дин*), и исчерпывающее сокращение этого великого труда, а именно «Книга сорока принципов религии» (*Китаб аль-арба‘ин фи усуль ад-дин*), а также его персидское переложение «Кимийя-и са‘адат» («Алхимия счастья»).

Многие ученые утверждали, что аль-Газзали пришел к примирению суфизма и ортодоксии (среди последних: Glassen, 1981). Факт в том, что в

конце своей жизни он рассматривал суфизм как наилучшую доктрину по сравнению с философией и богословием, поскольку науки о человеке абстрактны и поверхностны. Суфизм же ведет познавшего к несомненно-му знанию о Боге и природе: «Я четко понял, что мистики – это люди, которые обладают реальным опытом, не люди слова, и то, что я уже продвинулся на столько, насколько это было возможно, путем интеллектуального познания. То, что осталось мне, должно было быть достигнуто не с помощью устного обучения и изучения, а только путем непосредственного опыта и благодаря следованию мистическому пути» (аль-Газзали, 1967а, с. 55).

Путь к Богу во всем суфизме – это живой опыт, который подобен восходящей параболе, начальной точкой которой служит «наука». В «Арба'ин» аль-Газзали интерпретирует «науку» как знание о Боге и Его Атрибутах, а также религиозных обязанностях, таких как молитва, паломничество и милостыня (аль-Газзали, 1970, с. 12-51). Но наука подобного рода, хотя и является необходимой, остается лишь пропедевтикой для оценки целого ряда последующих подготовительных этапов.

Прежде всего необходимость избежать незаконных и порицаемых поступков, таких как гнев, жадность, любовь к мирским благам и т.д., которые могут отвратить верующего и послушника (*мурид*) от прямого пути. В противоположность этим предосудительным деяниям аль-Газзали предлагает достойное поведение, в котором особой важностью обладают раскаяние, аскетизм и богобоязненность.

Раскаяние – это «путь возвращения от удаленности от Бога к близости с Ним» (аль-Газзали, 1970, с. 177; аль-Газзали, 1985, 4, с. 11-12). Аскетизм есть «нелюбовь души к материальному», нелюбовь, корни (*асль*) кото-

рой – наука и свет, который есть мистическое знание и вспышка, озаряющая сердце» (аль-Газзали, 1970, с. 211). Богобоязненность – это «боль в сердце и жжение в нем из-за ожидания будущих бедствий» (аль-Газзали, 1970, с. 205), и лучшим плодом этого ощущения является открытость внутренних дверей души безмолвной надежде (аль-Газзали, 1985, 4, с. 135). В конце концов под правильным поведением мистика подразумевается тихое удовлетворение предписаниями Аллаха. Как в «Ихйа», так и в «Арба'ин», аль-Газзали заканчивает свое изложение, говоря о *рида би-ль када*, которое сопряжено с искренней благодарностью за все блага (но также и все страдания), которые Бог решает дать человечеству.

Достигнув наилучшего из возможных состояний нрава, мурид приступает к правильному продвижению к Богу (Campanini, 1991). Первый шаг – это искреннее намерение поклоняться (*нийя*), но два других главных момента – *зикр* и *таваккуль*. Зикр – это постоянное поминание Имени Бога (Gardet and Anawati, 1961, part 4), которое приводит мурида к погружению и растворению (*фана*) в Боге. Тем не менее фана, или экстатическое восприятие, есть всего лишь короткое и быстрое мгновение (аль-Газзали, 1970, с. 62) и не имеет какого-либо отношения к *хулуль*, то есть нисхождению Бога или воплощению Бога в мистике. Аль-Газзали строго осуждает любые неумеренные претензии некоторых суфиев, такие как теофатические высказывания аль-Халладжа или аль-Бистами, так как они опасны и могут привести к непониманию, а через него к ереси и многобожию (*ширк*).

Скорее аль-Газзали подчеркивает важность любви (*махабба*) (Siauve, 1986), что, несомненно, отражает элемент своеобразия аль-Газзали по сравнению с некоторыми други-

ми исламскими суфиями. В «Арба'ин» аль-Газзали пишет, что «настоящий ученый любит только Бога Всевышнего; а если он любит кого-то, кто не является Богом, он любит его ради Бога, Всевышнего и Всемогущего» (аль-Газзали, 1970, с. 257). Высшая степень любви включает в себя полное доверие Богу: в этом и есть смысл *таваккуль*, такой полной веры в Творца, что верующий вверяет себя Ему, подобно «покойнику в руках того, кто его омывает» (аль-Газзали, 1970, с. 249; аль-Газзали, 1985, 4, с. 242-243).

Некоторые ученые отрицали, что мистицизм аль-Газзали представлял собой настоящий экстатический опыт, подчеркивая практические и технические аспекты его теории (Jabre, 1958), хотя сами суфии рассматривают его как наиболее выдающегося своего представителя. Достаточно трудно прийти к взвешенному решению этой проблемы, если подходить к ней с внешней стороны. Важным будет указать, что суфийский путь для аль-Газзали не предполагал отрицания ортодоксальных практик поклонения и неукоснительного исполнения сунны (аль-Газзали, 1967а, с. 71-72). Аль-Газзали был убежден, что внешнее ведет к внутреннему (аль-Газзали, 1970, с. 102), так что Макдиси был прав, когда говорил, проводя параллель между аль-Газзали и Ибн Таймией в отношении суфизма, что они оба критиковали крайности некоторых суфиев, поскольку суфизм часто занимает позицию, противоположную религиозному закону и обесценивает внешний (или социальный) смысл этого закона (Макдиси, 1983, с. 55).

В конце концов суфизм является для аль-Газзали не просто индивидуальным путем достижения совершенства, но и цельной концепцией жизни, включающей этику и мораль, поведение и веру, космологию и метафизику. В этом смысле, возможно, и

вправду мистицизм аль-Газзали – это не просто переживаемый опыт, но и рациональная конструкция, с помощью которой познавший может вкушать красоту экстаза без того, чтобы отказываться от удовлетворения своего теоретического любопытства.

Уже в «Мизан аль-'амаль», составленном в последний год пребывания аль-Газзали в Багдаде, прослеживается тенденция интеллектуального истолкования мистического образа жизни. Комментируя этот труд, Лауст пишет: «аль-Газзали увязывает метод суфиев с методом спекулятивных богословов, в частности ашаритов» (Laoust, 1970, с. 73). Таким образом, мы можем понять, что не было полного разрыва в его концепции этики между периодами до кризиса 488/1095 и после него. Разум и мистицизм никогда не разделялись в сознании аль-Газзали.

Даже в работах, посвященных преимущественно религиозной реформе, например, «Ихйа» и «Арба'ин», мы находим отчетливо выраженный образ Бога, который «в Своей Сущности уникален, неповторим, у Него нет сотоварищей, и нет ничего, что выглядело бы как Он... Он вечен, бесконечен в Своем бытии» (аль-Газзали, 1970, с. 13). Эта конкретная реальность Бога, как кажется, выражена абсолютным образом: «Он не является телом, обладающим формой; не является измеримой и определенной субстанцией. Ничего не выглядит подобно Ему, что касается измеримости и делимости на части. Бог – это не субстанция, и Его нельзя определить с помощью субстанций; Он не является акциденцией, и Его нельзя определить с помощью акциденций. Ни одно из живых существ не является похожим на Него и «ничто не сравнится с Ним» (Коран, 42:11). Бог не похож на вещи. Количество не способно ограничить Его; никакое пространство не может вместить Его; никакая сторона не может

охватить Его» (аль-Газзали, 1970, с. 14).

Такое описание Бога, с учетом его трансцендентности, очень близко мутазилитской негативной теологии, описанной аль-Аш'ари в труде «Макалат» (аль-Аш'ари, 1969, 1, с. 235), и обозначает несводимость Бога к природному миру и Его трансцендентность (Shehadi, 1969; Burrell, 1987). Подобного рода негативное богословие выводит Бога из природы и допускает Его неприкосновенность для недостатков или ограниченностей, смерти или разложения.

Но в мутазилизме явно присутствует некоторая опасность, а именно *та'тилъ*, то есть отрицание тех Божественных Атрибутов, очевидным образом антропоморфичных, которые, тем не менее, четко обозначены в самом Коране. Аль-Газзали хочет избежать подобного риска. Для него Божественные Атрибуты – это позитивная реальность, и они отделены от Сущности Бога: «Бог Всевышний знает посредством знания, живет жизнью, всемогущен посредством силы, распоряжается с помощью воли, говорит с помощью слова, слышит благодаря слуху, видит благодаря зрению. Он обладает этими характеристиками в качестве вечных атрибутов. Если кто-то [мутазилиты] говорит, что Бог знает без знания, он должен был бы сказать, что можно быть богатым без богатства, или то, что наука может быть без ученого, а познание – без объекта знания» (аль-Газзали, 1985, 1, с. 102-103).

Идея Бога, которой придерживается аль-Газзали, является строго исламской. Бог – это личность, живая и обладающая волей. Он определяет судьбу людей и животных и может заставить их страдать, не воздав им никакой награды (аль-Газзали, 1985, 1, с. 104). В любом случае, как мы уже указали ранее, эта деспотичная власть не означает иррациональной субъективности при выборе. Более того, в нескольких местах аль-Газзали буд-

то бы подходит близко к лейбницевскому понятию о «лучшем из всех возможных миров» (см. Ormsby, 1984). В «Ихйа» мы читаем: «Все, чем Бог наделяет человека... это... чистая правда, в которой не присутствует какой-либо неправды. На самом деле, это соответствует необходимо правильному порядку в соответствии с тем, что нужно, и так, как нужно, и в той мере, в которой нужно; и потенциально нет ничего, что было бы более великолепным и более полным, чем это» (аль-Газзали, 1985, 4, с. 229-230). А в «Арба'ин»: «Существуют различные пути постижения, с самым совершенным осознанием совершенства, щедрости и мудрости Бога. Один из этих путей – это размышление над тем способом, с помощью которого Бог организовал (*тафтиб*) причины, определяющие следствие. Можно рассматривать знание о судьбе (*када*), с помощью которого Бог создал все в мгновение ока, и знание о предопределении (*кадар*), которое является явной причиной (*сабаб*) всех деталей судьбы. Это наиболее совершенные и наилучшие из возможных [решения], и нет другого пути для того, чтобы действовать лучше и более подходящим образом» (аль-Газзали, 1970, с. 202).

Очевидно, что аль-Газзали не доказывает, что наш мир – лучший мир, который был способен создать Бог, а всего лишь говорит, что всемогущество Бога установило для этой вселенной самые совершенные правила функционирования, которые только возможны, даже если бы Он был способен творить бесконечно другие миры. Теория всемогущества Бога, выдвинутая аль-Газзали, возможно, сравнима с принятым на Западе в Средние века разделением между *potential absoluta et ordinata Dei*⁵, вопрос, с которым столкнулось большинство важнейших христианских мыслителей, таких как Дунс Скот, Фома Аквинский

и Уильям Оккам. С точки зрения аль-Газзали, Бог может действовать *extra legem*, но фактически Он не действует таким образом, поскольку Он обеспечивает существование мира после того, как Он сотворил его. Более того, аль-Газзали считает, что эти две *potentiae* представляют собой не два несходных между собой способа божественного действия, а результат одного и того же определяющего распоряжения.

Рациональность божественного творения ясно выражена только в «Максад аль-асна фи шарх аль-асма Аллах аль-хусна» («Высшая цель в толковании к Прекрасным Именам Аллаха»), книге, написанной приблизительно в то же время, что и «Ихйа», которая является текстом, занявшим свое место в длительной традиции исламских штудий по метафизическим, религиозным и даже космологическим смыслам девяности девяти Прекрасных Имен Бога (Gimaret, 1988). Таким образом, в «Максад» мы читаем, что «все, что возникает из небытия, нуждается, в первую очередь, в мере (*такдир*); а во-вторых, в том, чтобы существовать в соответствии с этой мерой; и, в-третьих, в том, чтобы приобрести правильную форму» (аль-Газзали, 1987, с. 75).

Все эти три действующие функции обозначаются тремя из Имен Бога: аль-Халик или «тот, кто дает вещам их меру»; аль-Бари или «тот, кто выводит вещи из небытия к бытию»; аль-Мусаввир или «тот, кто создает вещи в соответствии с их мерой» (аль-Газзали, 1987, с. 76). Что касается имени «аль-Мусаввир», аль-Газзали уточняет, что «Господь размещает вещи в самом лучшем порядке, который только возможен» (аль-Газзали, 1987, с. 77), так что из этого действительно трудно не сделать вывод о совершенном состоянии Вселенной.

С космологической точки зрения

мистика, эта вселенная является двусторонней: есть природный мир, подчиненный принудительной Воле Бога и названный у аль-Газзали *мульк*; и существует небесный мир, который называется малакут (Wensick, 1940, с. 1979). То есть *мульк* – это только тень настоящего мира. В «Арба'ин» аль-Газзали использует достаточно неоплатонические термины, утверждая, что «телесный мир не обладает реальным бытием (*вуджуд хакики*), но он по отношению к миру Приказания (*‘алам аль-амр*) подобен тени, отбрасываемой телом; тень человека не является истинной субстанцией (*хакики*) того человека, и таким образом, индивидуальное бытие на самом деле не существует, а представляет собой тень настоящей субстанции» (аль-Газзали, 1970, с. 62).

Даже будучи лишен метафизической независимости, мир не является простым фантомом. Иначе мы бы не могли понять следующего высказывания: «Все существа этого мира – следствие Всемогущества Бога и света Его Сущности. Нет тьмы более мрачной, чем небытие, и нет света более яркого, чем бытие. Бытие всех вещей – это свет Сущности Всевышнего Бога» (аль-Газзали, 1985, 4, с. 398).

Все существа этого мира получают причитающееся им озарение от Бога, который есть абсолютное Бытие и абсолютный Свет. На самом деле, Бог полностью проявлен в этом мире, но Божественный Свет так ослепительно ярок, что он скрывает свой изначальный источник (аль-Газзали, 1987, с. 136-137, о Прекрасных Именах: *аз-Захир* и *аль-Батин*). Аналогично этому свет солнца, которое светит на весь мир, не может быть воспринят наблюдателем, который смотрит только на предметы и не обращает свой взор к небу. За этим символом присутствует мистическая идея: все мирские вещи – ничто по сравнению с Твор-

цом, согласно известному кораническому аяту: «Всякий живущий на земле — смертен. Вечен лишь Лик Господа твоего» (Коран, 55 : 26-27).

Путь, по которому мы следовали до сих пор, может быть, наводит нас на мысль, что идеи аль-Газзали в значительной степени однородны. Возможно, это будет верным, если мы имеем дело с метафизическими проблемами, но перспектива меняется, если мы рассматриваем эпистемологические проблемы. Мы уже признали веру аль-Газзали в рассуждение, но в предисловии или *мукаддима* к «Тахафут аль-фалясифа» он доказывает, что нельзя судить о естественных науках и физических высказываниях на основе контраргументов богословия или священного писания. Аль-Газзали даже говорит, что тот, кто пытается оспорить математические доказательства с помощью буквального истолкования хадисов и сунны, нанесет урон религии, так как методы религии отличаются от методов естественнонаучного исследования (аль-Газзали, 1928, с. 7-8). Здесь кажется, будто аль-Газзали разделяет те же эпистемологические позиции, которые выдвинул Галилей в своем известном письме, датированном 21 декабря 1613 года и адресованном Бенедетто Каstellи, о том, что священные писания не подходят для научных дебатов⁶. Так или иначе, мусульманский ученый тут же добавляет: «Теоретическая ценность естественнонаучных вопросов по сравнению с познанием Бога - все равно что спрашивать о том, сколько слоев имеет лук или сколько семян у граната. Единственная по-настоящему важная вещь, на которую следует указать, это то, что все это — деяния Бога» (аль-Газзали, 1928, с. 8).

В «Ихйа», написанном после психологического кризиса, который привел к обращению аль-Газзали в су-

физм, о естественных науках сказано как о потенциально опасных для религии, кроме таких практик, как медицина, полезная для заботы о человеческой жизни (аль-Газзали, 1985, 1, с. 27). Аль-Газзали говорит об интеллекте как о самом благородном атрибуте человека, но из контекста следует, что он рассматривает интеллект (*'акль*) в качестве исключительного инструмента для восприятия божественного озарения и для познания мистической науки *dévoilement* (*мукашафа*), науки раскрытия сердца для экстатического знания о Боге (аль-Газзали, 1985, 1, с. 19, 25).

Имели место некоторые сомнения, и начало уединения после 488/1095 года обозначило глубокую ментальную трансформацию. Таким образом, последнее суждение об отношении аль-Газзали к знанию и науке остается неясным. По меньшей мере, одна вещь известна наверняка: единственное важное и истинное знание — это знание о Боге и Его Деяниях, так как мир значим постольку, поскольку он является следствием Божьей Воли. Более того, хотя глубокое проникновение в тайну реальности может быть даровано исключительно озарением, исходящим от Бога, было бы глупо полностью вычеркивать доказательное рассуждение. Во-первых, имеется необходимость защищать религию от всех ее врагов, многие из которых опасным образом искушены в убедительности доказательств. Как мы с вами увидели, философия может быть использована против философии, если апологетическая цель является ведущей. Что касается необходимости науки, с точки зрения аль-Газзали, знание о мире и его законах является стоящим, но, если пользоваться строго юридической терминологией, является излишним.

Познавшие люди не могут не знать Бога и не оценивать Его всемогуще-

ство и провидение. Но это познание не подходит для масс. Во многих местах аль-Газзали выступает против желательности широкого разглашения эзотерического знания среди простого народа (аль-Газзали, 1970, с. 31; аль-Газзали, 1967а, с. 39)⁷. Глубокое постижение тайн веры и богословия не поможет в приобретении вечно-го спасения. Аль-Газзали писал в своей самой последней работе «Ильдхам аль-‘авамм ‘ан ‘ильм аль-калам» («Отстранение простолюдинов от науки калам») о том, как много рисков и как они велики, если пропагандировать науку среди людей, когда они не готовы воспринять ее. Тем не менее Ибн-Рушд обвинял аль-Газзали в намерении разглашения знания неучам, недоумение аль-Газзали относительно неконтролируемого распространения знания по меньшей мере равносильно противодействию своего великого оппонента из Кордовы.

Мистическая беседа с Богом для аль-Газзали вне всякого сомнения представляет по своей сути *soliloquium* (лат. внутренний монолог – прим. И.Г.): мистик находит в себе все ответы и несомненные факты, в которых нуждается его душа. Но существование других людей и необходимость обращения к ним не могут быть исключены. Аль-Газзали слишком хороший правовед, чтобы отрицать какой-либо из столпов исламского образа жизни и традиции, например, общепринятые молитвы по пятницам, или утверждение о том, что исламская община не может быть единогласна в заблуждении. В этом смысле знание, разделяемое улемами и факихами, обладает очевидной социальной значимостью, определяющейся правовы-

ми предпосылками. Высказывания *ахль ас-сунна ва-ль джама’а*, то есть ортодоксальной общины, обязательны для каждого. Для Ибн-Рушда столпы веры представляют собой выдающиеся образцы для философов и простолюдинов в равной степени. Характерно, что аль-Газзали часто называет ортодоксию «срединным путем», лежащим между двумя противоположными крайностями (аль-Газзали, 1970, с. 16-27), *medietas*, связанный с учением Пророка Мухаммада.

Значимость позиции аль-Газзали в том, что он одинаково обвиняет и того, кто слепо подчиняет себя принципу авторитета, и того, кто вступает в крайность, полагаясь на разум. Оба они отклоняются от подчинения закону и правовым предписаниям религии, которые важны, потому что они имеют задачей регулирование общественных отношений.

Аль-Газзали повсеместно известен как «довод Ислама» (*худжджат аль-Ислам*), и эта характеристика обладает смыслом только в том случае, если мы признаем, что его работа – это сознательный синтез трех главных аспектов исламской концепции рациональности: теоретическое и философское исследование, юридическая деятельность и мистическая практика. Возможно, подобного рода рациональность представляется нам весьма отдаленной от западной рациональности. Несмотря на это, широта взглядов аль-Газзали означает, что его можно рассматривать как прототип мусульманского интеллектуала (Watt, 1963)⁸.

Перевел с английского И.Р.Гибадуллин

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Есть множество отрывков (например, аль-Газзали, 1967а, с. 33; аль-Газзали, 1928, с. 11-12), в которых он защищает авторитет математических наук; более того, он написал такие трактаты, как «Ми'йар аль-'ильм» («Стандарт науки»), чтобы продемонстрировать полезность логики для отличия истинных посылок от ошибочных и придания необходимой силы рассуждению.
2. Важно помнить о том, что аль-Газзали написал только один трактат, относящийся исключительно к каламу, а именно «Аль-иктисад фи-ль и'тикад», составленный, когда он в последний раз был в Багдаде в качестве преподавателя медресе Низамийя.
3. Это и есть известный вопрос балькафа или биля кайфа, особенно характерный для ашаритов (см. Gardet and Anawati, 1981, с. 52; Caspar, 1987, с. 174).
4. Вероятно (согласно утверждению Джабр), длительное уединение аль-Газзали было вызвано также и политическими причинами, но не только ими, например, страхом перед батинистской угрозой или враждебностью султана Беркийарука, который nasledовал своему отцу Маликшаху в 488/1094 году. Было бы несправедливым недооценивать более глубокие религиозные мотивы.
5. По этой проблеме в западной философии см. T. Rudavsky (ed.), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy* (Dordrecht and Boston, 1985); W. Courtenay, *Covenant and Causality in Medieval Thought* (London, 1984); M.T. Fumagalli Beonio-Brocchieri (ed.), *Sopra la volta del mondo: omnipotenza e potenza assoluta di dia tra medievo e eta moderna* (Bergamo, 1986).
6. См. G. Galilei, *Opere*, ed. by F. Flora (Milan and Naplea, 1953) : 988-989. Твердая позиция Галилея в защиту независимости науки от религии возмущала церковь и официальные власти. Следует отметить, что скорее всего случайное высказывание аль-Газзали всегда оставалось незамеченным учеными, которые изучали его идеи.
7. В «Мизан аль-'амаль» (аль-Газзали, 1945, с. 35) мы читаем, что большинство людей нуждаются в действии (т.е. подчинении религиозным и правовым нормам) гораздо больше, чем в размышлении. Важна именно Истина, потому что «доктрина» всегда меняется (аль-Газзали, 1945, с. 148).
8. Необходимость рассмотрения аль-Газзали в качестве прототипа мусульманского интеллектуала и мыслителя была также подчеркнута Веччией Вальери (Veccia Vaglieri, 1970), и это важно для правильного понимания позиции аль-Газзали, так что его суфийские убеждения не перечеркивают смысла человеческих действий, не выходящих за рамки закона и исторической ценности Ислама.

БИБЛИОГРАФИЯ:

- Abrahamov, B. (1988) "Al-Ghazali's Theory of Causality", *Studia Islamica*, 67 : 75-98.
- Abu'l Qasem, M. (1978) *The Ethics of al-Ghazali* (New York).
- Alon, I. (1980) "Al-Ghazzali on Causality", *Journal of the American Oriental Society*, 100 : 397-405.
- Arkoun, M. (1970) "Révélation, vérité et histoire d'après l'oeuvre de Ghazali", *Studia Islamica*, 31 : 53-69.
- Al-Ash'ari, A. (1969) *Maqalat al-islamiyyin wa ikhtilaf al-musalliyin*, ed. M. Muhyi al-Din Abd al-Hamid (Cairo, 2 vols.).
- Asin Palacios, m. (1934-1941) *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano* (Madrid and Granada).
- Badawi, A. (1961) *Mu'allafat al-Ghazzali* (Cairo).
- Bakar, O. (1986), "The Meaning and Significance of Doubt in Al-Ghazali's Philosophy", *Islamic Quarterly*, 30 : 31-44.
- De Beaurecueil Laugier, S. and Anawati, G. (1959) "La Preuve de l'existence de Dieu chez Ghazali", *Melanges de Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire*, 3 : 207-258.
- Bello, I.A. (1989) *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy: Ijma' and Ta'wil in the conflict between al-Ghazali and Ibn Rushd* (Leiden).
- Binder, L. (1955) "al-Ghazali's Theory of Islamic Government", *Muslim World*, 45 : 229-241.
- Bouyges, M. (1959) *Essai de chronologie des oeuvres de al-Ghazali* (Beirut).
- Burrell, D. (1987) "The Unknowability of God in al-Ghazzali", *Religious Studies*, 23 : 171-182.

- Campanini, M. (1989) *L'intelligenza della fede: filosofia e religione in Averroè e nell'Averroismo* (Bergamo).
- Campanini, M. (1991) "Una via a Dio nel pensiero mistico di al-Ghazali", *Rivista di Storia della Filosofia*, 46 : 463-479.
- Caspar, R. (1987) *Traite de theologie musulmane* (Rome).
- Frank, R. (1994) *Al-Ghazali and the Ash'arite School* (Durham, N.C.).
- Gardet, L. and Anawati, G. (1961) *Mystique musulmane: aspects et tendances, experiences et techniques* (Paris).
- Gardet, L. (1981) *Introduction à la théologie musulmane* (Paris).
- Al-Ghazzali, Abu Hamid (1891-1892) *Iljam al-'awam 'an 'ilm al-kalam* (Cairo).
- Al-Ghazzali (1928) *Tahafut al-falasifa*, ed. by M. Bouyges (Beirut).
- Al-Ghazzali (1929) *El justo medio en la creencia*, trans. M. Asin Palacios (Madrid).
- Al-Ghazzali (1937) *al-Mustasfa min 'ilm al-usul* (Cairo).
- Al-Ghazzali (1945) *al-Mizan al-'amal*, trans. H. Hachem (Paris).
- Al-Ghazzali (1961) *al-Maqasid al-falasifa*, ed. S. Dunya (Cairo).
- Al-Ghazzali (1962) *al-Iqtisad fi'l I'tiqad*, ed. H. Atay and İ.A. Cubukçu (Ankara).
- Al-Ghazzali (1964a) *Jawahir al-Qur'an*, ed. by M. Mustafa Abu'l 'Ala (Cairo).
- Al-Ghazzali (1964b) *Nasihah al-muluk*, trans. F. Bagley (London).
- Al-Ghazzali (1964c) *Mi'yar al-'ilm fi'l mantiq* (Beirut).
- Al-Ghazzali (1967a) *al-Munqidh min al-dalal*, trans. W.M. Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazali* (London).
- Al-Ghazzali (1967b) *Bidayat al-hidayah*, trans. W.M. Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazali* (London).
- Al-Ghazzali (1970) *Kitab al-arba'in fi usul al-din*, ed. M. Mustafa Abu'l 'Ala (Cairo).
- Al-Ghazzali (1972) *Tahafut al-falasifa*, ed. S. Dunya (Cairo).
- Al-Ghazzali (1973) *Al-Mizan al-'amal*, ed. M. Mustafa Abu'l 'Ala (Cairo).
- Al-Ghazzali (1980a) *Fada'ih al-batiniyya wa fada'il al-mustazhiriyya*, trans. R.J. McCarthy, *Freedom and Fulfillment* (Boston).
- Al-Ghazzali (1980b) *Munqidh min al-dalal*, trans. R.J. McCarthy, *Freedom and Fulfillment* (Boston).
- Al-Ghazzali (1980c) *Faysal al-tafriqa bayn al-Islam wa'l zandaqa*, trans. R.J. McCarthy, *Freedom and Fulfillment* (Boston).
- Al-Ghazzali (1980d) *Al-Qistas al-Mustaqim*, trans. R.J. McCarthy, *Freedom and Fulfillment* (Boston).
- Al-Ghazzali (1985) *Ihya' ulum al-din*, ed. A. 'Izz al-Din al-Sirwan (Beirut).
- Al-Ghazzali (1986) *Mishkat al-anwar*, ed. A. 'Izz al-Din al-Sirwan (Beirut).
- Al-Ghazzali (1987) *Al-Maqasid al-asna fi sharh asma Allah al-husna*, ed. B. 'Abd al-Wahhab al-Jabi (Limassol).
- Al-Ghazzali (1989) *The Remembrance of Death and Afterlife*, trans. and int. T. Winter (Cambridge).
- Al-Ghazzali (1992) *The Ninety Nine Beautiful Names of God*, trans. and int. D. Burrell and N. Daher (Cambridge).
- Gimaret, D. (1988) *Les Noms divins en Islam* (Paris).
- Glassen, E. (1981) *Der mittlere Weg: Studien zur Religionspolitik und Religiosität der späteren Abbasiden Zeit* (Wiesbaden).
- Goodman, L. (1971) "Ghazali's Argument for Creation", *International Journal for Middle Eastern Studies*, 2, 67-85; 168-188.
- Goodman, L. (1978) "Did al-Ghazali Deny Causality?", *Studia Islamica*, 47 : 83-120.
- Hourani, G. (1958a) "The Chronology of Al-Ghazzali's Writings", *Journal of American Oriental Society*, 79 : 225-233.
- Hourani, G. (1958b) "The Dialogue between al-Ghazzali and Philosophers on the Origin of the World", *Muslim World*, 48 : 183-191; 308-314.
- Hourani, G. (1984) "A Revised Chronology of Al-Ghazzali's Writings", *Journal of the American Oriental Society*, 105 : 289-302.
- Jabre, F. (1954) "La biographie et l'oeuvre de Ghazali réconsidérées à la lumière des *Tabaqat de Sobki*", *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire*, 1 : 71-102.
- Jabre, F. (1956) "L'Extase de Plotin et le Fana' de Ghazzali", *Studia Islamica*, 6 : 101-124.
- Jabre, F. (1958) *La Notion de certitude selon Ghazali dans ses origines psychologiques et historiques* (Paris).

- Lambton, A. (1980) *Theory and Practice of Medieval Persian Government* (London).
- Laoust, H. (1970) *La Politique d'al-Ghazali* (Paris).
- Laoust, H. (1983) *Les schismes dans l'Islam* (Paris).
- Lazarus-Yafeh, H. (1975) *Studies in al-Ghazali* (Jerusalem).
- Leaman, O. (1985) *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy* (Cambridge).
- Makdisi, G. (1962) "Al-Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History", *Studia Islamica*, 17 : 37-80 (part one).
- (1963) "Al-Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History", *Studia Islamica*, 18 : 19-39 (part two).
- (1983) *L'Islam hanbalisant* (Paris).
- Marmura, M. E. (1965) "al-Ghazali and Demonstrative Science", *Journal of the History of Philosophy*, 3: 183-204.
- (1975) "Ghazali's Attitude to the Secular Sciences and Logic", in G. Hourani (ed.), *Essays on Islamic History* (Albany).
- (1988) "Ghazali and the Avicennian Proof from Personal Identity for an Immaterial Self", in R. Link Salinger (ed.), *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture* (Washington DC).
- Morabia, A. (1993) *La Notion de Jihad dans l'Islam médiéval des des orgines à al-Ghazali* (Paris).
- Nakamura, K. (1973) *Ghazali on Prayer* (Tokyo).
- Obermann, J. (1921) *Der philosophische und religiöse Subjectivismus Ghazalis* (Vienna).
- Ormsby, E. (1984) *Theodicy in Islamic Thought* (Princeton).
- Poggi, V. (1967) *Un classic della spiritualita musulmana: Saggio sul Munqidh di al-Ghazali* (Rome).
- Qumayr, Y. (1969) *Ibn Rushd wa-l Ghazali: Tahafutan* (Beirut).
- Sawwaf, A. (1962) *al-Ghazzali: Etude sur la réforme ghazalienne dans l'histoire de son développement* (Fribourg).
- Shalhut, V. (1957) "al-Qistas al-mustaqim wa'l ma'rifat al-'aqliyyah 'ind al-Ghazzali", *al-Mashriq*, 51: 551-581.
- Shehadi, F. (1964) *Ghazali's Unique and Unknowable God* (Leiden).
- Sherif, M.A. (1975) *al-Ghazzali's Theory of Virtue* (Albany).
- Siauve, M.L. (1986) *L'Amour de Dieu chez al-Ghazali* (Paris).
- Stern, M.S. (1979) "Notes on the Thology of al-Ghazali's Concept of Repentance", *Islamic Quarterly*, 23 (2): 82-98.
- UNESCO (1987) *al-Ghazali: la Raison et le miracle* (Paris).
- Van den Bergh, S. (1957) "Ghazali's Gratitude towards God and its Greek Sources", *Studia Islamica*, 7: 77-98.
- Van Leeuwen, A.T. (1958) "Essai de bibliographie d'al-Ghazali", *Institut des Belles Lettres d'Algiers*, 2 : 221-227.
- Veccia Vaglieri, L. und Rubinacci, R. (1970) "Introduzione" to *Scritti scelti di al-Ghazzali* (Turin).
- Watt, W.M. (1952) "The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazzali", *Journal of the Royal Asiatic Society*: 24-25.
- (1961) "The Study of al-Ghazzali", *Oriens*, 13-14: 121-131.
- (1962) *Islamic Philosophy and Thology* (Edinburgh).
- (1963) *Muslim Intellectual: a Study of al-Ghazzali* (Edinburgh).
- Wensick, A.J. (1940) *La Pensée de Ghazzali* (Paris).

АННОТАЦИЯ

Данная статья посвящена жизнеописанию выдающегося ученого исламского мира Абу Хамида Мухаммада аль-Газзали. Уникальное наследие аль-Газзали представляет собой синтез трех главных аспектов исламской концепции рациональности: теоретико-философское исследование, юриспруденция и мистическая практика.

Массимо Кампанини (Милан, Италия) – итальянский историк-ориенталист, специалист по Ближнему Востоку и исламской философии, преподает на факультете философии Университета Вита-Салуте Сан Рафаэле (Università Vita-Salute San Raffaele) в Милане.

Сеййед Хоссейн Наср

МУЛЛА САДРА И ЕГО УЧЕНИЕ

Садр ад-Дин Ширази, известный как Мулла Садра, родился спустя почти тысячу лет после подъема Ислама, и его труды представляют собой синтез тысячелетия исламской мысли, предшествовавшего ему. Он досконально изучил Коран и хадисы, исламскую философию и богословие, суфизм и даже историю исламской мысли, и, должно быть, имел доступ к необычайно богатой библиотеке. Ко всем его знаниям следует добавить его интеллектуальную мощь как философа и визионера и его интуитивные способности как гностика (*'ариф*), который был способен непосредственно переживать высшую реальность того, что в более поздней исламской философии и теософии называлось «гностицический опыт» (*таджруба-йи 'ирфани*). Его знание богооткровенных источников Ислама возможно было намного шире, чем у какого-либо другого исламского философа. Оно включало близкое знакомство не только с Кораном, но и известными комментариями, не только с пророческими хадисами, но и высказываниями шиитских Имамов, философское значение которых он раскрыл первым. Его коранические комментарии и «Шарх усуль аль-Кафи» (комментарий к «Усуль аль-Кафи» Кулайни), а также комментарий к Аяту Света (*айат ан-нур*) входят в число самых первых шедевров исламской мысли и подтверждают его невероятное владение Кораном и сунной.

Мулла Садра и более ранняя исламская философия

Мулла Садра также обладал познаниями, в самом глубинном смысле этого слова, в школах исламской философской мысли, предшествующих ему. Он знал близко перипатетическую (*машша'и*) философию, особенно учение Ибн-Сины, к труду которого «Шифа» он написал большой комментарий. Он был также хорошо знаком с более поздними перипатетиками, такими как Насир ад-Дин ат-Туси и Асир ад-Дин аль-Абхари, к труду которого «Аль-Хидайя» («Наставление») он написал комментарий, ставшим одним из самых популярных его трудов, особенно в Индии. Он также был мастером учения *ишраки* и переписал своей собственной рукой несколько визионерских рассказов Сухраварди, а также написал большой комментарий в форме примечаний к «Хик-

мат аль-ишрак» («Теософия восточного озарения») самого мастера «школы озарения». Он также был хорошо обучен суннитскому и шиитскому каламу или богословию, особенно трудам аль-Газзали и Имама Фахр ад-Дина ар-Рази, которых он особенно часто цитирует в «Аль-Асфар» («Четыре путешествия»), которая считается его шедевром и подобна матери всех остальных его книг. Более того, он был хорошо знаком с шиитским каламом, включая двенадцатеричный шиизм, к которому он принадлежал, и исмаилизм, труды которого он внимательно изучал, в том числе такие философские трактаты, как «Раса'иль» («Трактаты»), принадлежавшие Ихван ас-Сафа.

И наконец, важно осознать степень владения Муллой Садром доктринами суфизма или гнозиса, особенно в том виде, как они излагались Ибн-Араби. В определенных вопросах, таких как эсхатология, он заимствует идеи у Андалусского учителя, и последняя книга «Аль-Асфар», в которой он имеет дело с *аль-ма'ад* или эсхатологией, фактически насыщена огромными цитатами из «Футухат аль-маккийя» («Мекканские озарения») Ибн-Араби. Более того, он питает особую любовь к персидской суфийской поэзии и цитирует ее величайших мастеров, таких как Аттар и Руми, даже в середине своих арабских трудов. Часть этого знания получена от более ранних мастеров Исфаханской школы, к которой принадлежал Мулла Садр, таких как ее основатель Мир Дамад. Однако его знание в этих вопросах выходит далеко за пределы познаний любого из его учителей и отражает широкое изучение им самим основных трудов и источников исламской мысли¹.

Синтез предыдущих школ мысли и способов познания

Мулла Садр синтезировал не только различные школы исламской мысли, но и различные пути человеческого познания. Его собственная жизнь, основанная на великом благочестии, глубоком философском самонаблюдении, размышлении и очищении своей внутренней сущности до тех пор, пока не откроется «глаз сердца» и он не будет способен непосредственно наблюдать духовный мир, подтверждает единство трех главных путей познания в его личности. Согласно ему, эти три пути заключаются в откровении (*аль-вахй*), доказательстве или интеллектуальной деятельности (*бурхан, та'акуль*) и духовном или «мистическом» видении (*аль-мукашафа, аль-мушахада*). Или, если использовать другую терминологию, преимущественно использовавшуюся в его школе, он следовал пути, который синтезировал *аль-Куран, аль-бурхан* и *аль-'ирфан*, которые соответствуют вышеприведенным терминам.

Эпистемология Муллы Садра непосредственно связана с эпистемологией Сухраварди и «школой озарения» в целом, в которой разделяются концептуальное знание (*'ильм аль-хусули*) и «присутственное знание» (*'ильм аль-худури*)², две формы знания, которые объединены в сущности обладателя знания самого высокого уровня, личности, которую Сухраварди называет *хаким мути'аллих*, буквально мудрый человек, философ или теософ, который наполняется Божественными Качествами и становится «богоподобен». Концептуальное знание получается с помощью понятий того, что должно быть познано, в разуме, в то время как присутственное знание подразумевает присутствие самой познаваемой реальности в человеческом интеллекте без посредничества умственных понятий, например, когда

кто-либо познает самого себя, интеллектуальной или божественные реальности. Такое знание иллюминативно и лежит за пределами рационального мышления, но оно не лишено интеллектуального содержания. Мулла Садра принял этот ишракинский тезис, к которому он добавил значимость откровения как фундаментального источника знания философского и теософского порядка. Традиция исламской философии Персии полностью восприняла эту истину и наградила Муллу Садра титулом «*Садф аль-Мута'алихийн*», то есть выдающийся среди тех, кто, согласно Сухраварди, принадлежит к высшей категории обладателей метафизического знания. В контексте этого мировоззрения, в котором функционировала более поздняя исламская философия, нельзя никому дать более высокого титула.

В любом случае, великий синтез исламской мысли, порожденный Муллой Садра, основан на синтезе этих трех путей познания, посредством которых он смог интегрировать более ранние школы исламской мысли в единое мировоззрение и создать новую интеллектуальную перспективу, известную как *аль-хикмат аль-мута'алийя*, которую некоторые ведущие исследователи исламской философии, которые писали о нем на европейских языках, такие как Анри Корбен и Тосихико Изуцу, перевели как «трансцендентная теософия»³, хотя многие другие ученые выступили против использования такого термина⁴. В любом случае, «трансцендентная теософия» обозначила рождение новой интеллектуальной перспективы в исламском мире, которая обладала глубоким влиянием на протяжении последующих веков в Персии, а также в Ираке и Индии, в то время как термин «*аль-хикмат аль-мута'алийя*» использовался в более общем и менее определенном смысле некоторыми из

более ранних исламских мыслителей, например, Кутб ад-Дином Ширази⁵. Анализируя различные аспекты учения Муллы Садра, в реальности мы изучаем хикмат аль-мута'алийя, которая стала отдельной школой исламской мысли, наподобие перипатетической (*машша'и*) и иллюминативистской (*ишраки*) школам. На самом деле Мулла Садра был настолько предан этому термину, что использовал его как часть названия одного из своих главныхopusов, «Аль-Асфар аль-арба'а фи хикмат аль-мута'алийя» («Четыре путешествия по трансцендентной теософии»).

Основой «трансцендентной теософии» и всей метафизики Муллы Садра является наука о бытии (*вуджуд*), которое использовалось им как для обозначения существования, в смысле существования объектов, так и существования, которое не является каким-либо образом отрицательным, но которое включает в себя Божественный принцип, Чистое Бытие и даже Абсолют, который лежит за пределами бытия, как это обычно понимается. Большая часть его сочинений, включая почти всю первую книгу «Асфар», посвящена этому вопросу, и он вновь и вновь возвращается к нему в таких книгах, как «Аш-Шавахид ар-рубубийя» («Божественные свидетельства»), «Аль-Хикмат аль-'аршийя» («Престольная мудрость»), «Аль-Мабда' ва-ль ма'ад» («Начало и возвращение») и особенно в «Китаб аль-маша'ир» («Книга метафизических озарений»), которая является самым важным изложением подхода к этому вопросу в его сочинениях⁶.

Изучение бытия

В самом центре всего философского учения Муллы Садра стоит гностицистское переживание Бытия как Реальности. Наше обычное переживание мира – это переживание вещей, ко-

торые существуют, этот обыкновенный опыт служит основой Аристотелевой метафизики, которая опирается на существующие вещи (*мауджуд*). Что касается Муллы Садр, у него сложился взгляд, с точки зрения которого он видел все сущее не в качестве существующих предметов или вещей, а как единственное бытие (*вуджуд*), чье разделение благодаря разнообразным сущностям (*махийя*) приводит к появлению множественности, которая «существует» вместе с различными существующими предметами, независимыми друг от друга. Хайдеггер сетовал на то, что западная метафизика отклонилась от верного пути во времена Аристотеля, принявшись изучать существующее (*Das Seiende*), если пользоваться его вокабулярием, а истинным предметом метафизики было само бытие или *Das Sein*, начав изучать которое, он открыл новую страницу в западной философской мысли⁷. Что касается исламской философии, то такое разделение было сделано за три столетия до Хайдеггера Муллой Садр, который, по его собственным словам, воспринял посредством вдохновения такое видение реальности, в котором все представлялось актами бытия (*вуджуд*), а не существующими предметами (*мауджуд*). Колоссальное развитие метафизики Муллы Садр основано на базовом переживании Реальности и последующих концептуальных разделениях, вносимых на основе этого переживания *вуджуд*, как единого бытия, многоступенчатого и первичного.

Мулла Садр четко разделяет понятие бытия (*мафхум аль-вуджуд*) и реальность бытия (*хакикат аль-вуджуд*). Первое – это самое очевидное из всех понятий и наиболее доступное для понимания, в то время как второе – наиболее сложное, так как оно требует широкой ментальной подготовки, а также очищения своей сущности,

чтобы позволить интеллекту внутри нее функционировать полностью, без покровов страстей, чтобы суметь разглядеть вуджуд как Реальность. Вот почему один из самых известных последователей Муллы Садр Хаджи Мулла Хади Сабзивари написал в «Шарх альманзума», представляющей собой изложение доктрин его учителя:

Понятие о нем (*вуджуд*) – одно из известнейших вещей,

Но его глубинная реальность в крайнем сокрытии⁸.

Следствие гностического переживания бытия – осознание его единства, которое называется *вахдат аль-вуджуд*. Эта фундаментальная доктрина суфийской метафизики связана с именем Ибн-Араби, но затем получила множество интерпретаций, от крайней интерпретации андалусского суфия и философа Ибн-Саб'ина, согласно которому реален только Бог, а всего остального не существует, интерпретации Ибн-Араби, который рассматривает явленный порядок вещей как теофании (*таджаллийат*) Божественных Имен и Качеств на зеркале небытия, до взгляда Муллы Садр, который понимает единство бытия и множественность бытия как солнце и его лучи. Солнечные лучи не есть солнце и в то же самое время они не являются ничем, кроме солнца. В «Асфар», который включает в себя историю исламской философии⁹, а также его собственные учения, Мулла Садр часто обращается к различным пониманиям этой центральной доктрины, перед тем как изложить собственные взгляды¹⁰. В любом случае, *вахдат аль-вуджуд* – это краеугольный камень садрианской метафизики, без которой распадается все его мировоззрение.

Сопутствующей ей доктриной является *ташхик аль-вуджуд* или градация бытия. Бытие не только едино, оно

также участвует в градации или иерархии бытия, начинающейся от Бытия Бога и заканчивающейся существованием гальки, лежащей на берегу. Каждый высший уровень бытия содержит в себе всю реальность, манифестированную на более низком уровне. В этом отношении Мулла Садр основывается на доктрине разделения и градации Сухраварди, согласно которому вещи могут быть отделены друг от друга посредством самого элемента, объединяющего их, например, свет свечи и солнечный свет, которые едины в том, что они оба являются светом, но все же отделяются друг от друга также самим светом, который проявляется в этих двух случаях с разной степенью интенсивности. Бытие напоминает свет в том, что оно обладает степенями интенсивности, оставаясь при этом единственной реальностью¹¹. Следовательно, вселенная во всей своей колоссальной множественности является не просто единой, но совершенно иерархичной. Можно сказать, что Мулла Садр воспринял идею «великой цепи бытия», которая была так долго жива на Западе, начиная от Аристотеля и до XVIII века, однако делает это в свете доктрины единства бытия, что придает совершенно другой смысл доктрине космической и универсальной иерархии.

Его взгляды на *вуджуд* дополняются принципом *асалат аль-вуджуд*, то есть главенства бытия. Чтобы понять эту доктрину, прежде всего нужно обратиться к существующему в исламской философии классическому разделению между бытием (*вуджуд*, в значении бытия, относящегося к миру множественности) и *махиййя* или сущностью (*quiddity*), которая в своей оригинальной латинской форме произошла непосредственно от арабского *махиййя*¹². Все предметы состоят из этих двух компонентов, первый из

которых отвечает на вопрос «есть ли оно?», а второй – на вопрос «что это?». Вопрос, поставленный в более поздней исламской философии, особенно Муллой Садром, заключается в том, какой из этих элементов является главным и придает предмету реальность. Учитель Муллы Садра, Мир Дамад, и Сухраварди считаются сторонниками школы главенства сущности (*асалат аль-махиййя*), а Ибн-Сина считается последователем *асалат аль-вуджуд*, хотя в его случае эта доктрина приобретает совершенно другой смысл, чем у Муллы Садра, так как первый не верил в *вахдат аль-вуджуд*.

Во всяком случае, в годы своей молодости Мулла Садр следовал за своим учителем Мир Дамадом, и только после другого визионерского и гностического опыта пришел к пониманию того, что именно *вуджуд* придает реальность вещам, и что *махиййат* (мн. ч. *махиййя*, сущности – И.Г.) сами по себе не являются буквально ничем и выводятся абстрактно умом исходя из разделения отдельных актов *вуджуд*. Когда мы говорим, что лошадь существует, то, следуя здравому смыслу, мы считаем, что лошадь – это некая реальность, к которой добавили существование. Однако то, что мы воспринимаем, в действительности есть отдельный акт *вуджуд*, который самим фактом того, что он манифестирован, ограничен определенной формой, которую мы воспринимаем как лошадь. Для тех, кто осознал истину, факт того, что лошадь существует, превращается в реальность того, что акт бытия манифестировал себя в качестве отдельной формы, которую мы называем лошадью. Форма или *махиййя* не обладает своей собственной реальностью, но получает всю свою реальность от акта *вуджуд*¹³.

Таким образом, реальность – это ничто иное, как *вуджуд*, которое одновременно едино и многоступенчато и

наделяет бытием все другие вещи. Метафизику Муллы Садра фактически можно понять не только путем понимания этих принципов, но и путем понимания их взаимосвязи. *Вуджуд* не только едино, но и многоступенчато. И оно не только многоступенчато, но и также является главным, то есть тем, что придает реальность всем сущностям, которые сами по себе вообще не обладают реальностью. Эта огромная метафизическая система, созданная Муллой Садра, и вся его теология, космология, психология и эсхатология, опираются на три принципа *вахдат аль-вуджуд*, *ташхик аль-вуджуд* и *аса-лат аль-вуджуд*, и его остальные доктрины можно понять только в свете этих двух принципов.

Трансубстанциальное движение и сотворение мира

Одной из наиболее поразительных доктрин Муллы Садра считается его «трансубстанциальное движение» (*аль-хакакат аль-джаухарийя*), которое является базисом в его объяснении многих сложнейших проблем традиционной философии, включая сотворение мира и весь смысл становления в свете Незыблемого и Вечного¹⁴. Как хорошо известно, более ранние философы, особенно Ибн-Сина, следовали Аристотелевой натурфилософии в восприятии движения (*аль-хакака*) только относительно категорий количества (*камм*), качества (*кайф*), ситуации (*уад'*) и места (*'айн*), все из которых являются акциденциями, и отчетливо отрицали возможность движения в отношении категории субстанции. Главным аргументом Ибн-Сины было то, что движение требует субъекта, который будет двигаться, и если сама субстанция предмета меняется путем трансубстанциального движения, тогда уже не будет субъекта движения.

Мулла Садра напрямую выступил против этого тезиса, утверждая, что любое изменение в акциденциях предмета фактически требует изменения его субстанции, так как акциденции не обладают независимым по отношению к субстанции бытием. Он говорит, что всегда имеется «какой-либо предмет» (*мауду'ун ма*) для движения, даже если мы не способны зафиксировать и отграничить его логически. Мулла Садра утверждает, что все физические, психические и воображаемые вселенные, которые простираются до Незыблемого или световых архетипов, пребывают в постоянном движении или становлении. Если бы это было иначе, изливания (*файд*) Бытия не могли бы достичь всех вещей. Это трансубстанциальное движение, которое Анри Корбен называет «*l'inquietude de l'être*» («беспокойство бытия» - ИЛГ), относящееся к существованию мира на уровне ниже интеллигибельных и архетипических реальностей, что, однако, не следует смешивать с повторным творением мира в каждый момент времени, как этому учат суфии¹⁵. В суфийской доктрине вселенная в каждый момент уничтожается и создается заново. Предыдущие формы возвращаются к Божественному Порядку и в качестве теофании манифестируются новые формы. Именно поэтому эта доктрина называется *аль-лабс ба'д аль-халь'* (букв. *одевание форм после их раздевания*).

Доктрина Муллы Садра в противоположность была названа *аль-лабс ба'д аль-лабс* (то есть *одевание после одевания*). Это подразумевает, что форма и материя существующей вещи становятся материей для новой формы, и что этот процесс продолжается постоянно, как если бы кто-то клал одну одежду поверх другой. Все существа в этом мире движутся вертикально в результате трансубстанциального движения, пока не достигают полноты своей архетипической реальности. Семя

становится зародышем и со временем принимает форму ребенка, который затем рождается и продолжает расти, меняя одну форму на другую, пока он или она не достигает своей зрелости, и тело становится все слабее, а душа – все сильнее, пока он не умирает и не достигает «мира образов» и в конце концов Божественного Присутствия. Каждое состояние этого движения включает в себя формы более ранних состояний бытия, в то время как на протяжении всех этих этапов продолжается транссубстанциальное движение.

Важно подчеркнуть, что динамичное видение Муллой Садром мира, находящегося в постоянном становлении, что подразумевает постоянную интенсификацию акта бытия (*вуджуд*) в определенном существе, нельзя ни в коем случае смешивать с эволюцией Дарвина. Для Муллы Садром существа этого мира – это манифестации света бытия (*вуджуд*), падающего на их архетипические реальности, который через арку нисхождения (*аль-каус ан-нузули*) приводит различные творения в область физического существования. Транссубстанциальное движение обозначает арку восхождения (*аль-каус ас-су'уди*), посредством которой всевозрастающая интенсивность света бытия (*вуджуд*) позволяет существам вернуться к своим архетипическим реальностям в небесной сфере. С точки зрения дарвинизма, наоборот, не существует таких вещей, как архетипические реальности, а виды далеки от того, чтобы отображать небесные архетипы, и являются всего лишь формами, порожденными потоком материи во времени. Более того, с точки зрения эволюции, роль *вуджуд*, его единства, градации и главенства, бессмысленны, в то время как для Муллы Садром эти принципы составляют самые основы его метафизики. Также для Муллы Садром транссуб-

станциальное движение телеологично и играет важную духовную роль. Вселенная движется в направлении к совершенству, которое является ее целью и конечным итогом, и духовный прогресс человечества также достигается посредством транссубстанциального движения. Святой не просто более совершенен, чем другие. Можно сказать, что он более других, а точнее акт бытия (*вуджуд*) в нем проявляется более интенсивно, чем в других менее совершенных существах. Таким образом, было бы грубой ошибкой со стороны некоторых мусульманских мыслителей-модернистов ставить знак равенства между *аль-хафакат аль-джаухарийя* и эволюцией Дарвина.

Доктрина транссубстанциального движения является для Муллы Садром ключом к решению многих проблем, включая сотворение мира, которое на протяжении восьми веков до него было предметом споров исламских философов и богословов. Как нам хорошо известно, *фаласифа* верили, что у мира нет начала во времени, он был сотворен Богом вне времени и поэтому вечен (*кадим*), в то время как *мутакаллимы* утверждали, что мир был сотворен во времени (*хадис*), этот вопрос рассматривался во многих классических трудах исламской мысли, например, «Тахафут аль-фаласифа» аль-Газзали¹⁶. Философы утверждали, что если мир был сотворен во времени, это потребовало бы изменения в Божественной Природе, что невозможно, так как Бог неизменен. Богословы верили, что если бы мир был *кадим*, то нечто извечное существовало бы помимо Бога и не было бы даже им вызвано. Различные исламские ученые стремились разрешить эту проблему различными путями, включая учителя самого Муллы Садром, Мир Дамада, который нашел ответ в идее *аль-худус ад-дахри*, которое означает возникновение мира ни во времени (*заман*), ни

в вечности (*сармад*), а в *дахре* или зоне, и он стал известен тем, что выдвинул эту доктрину¹⁷.

Муллы Садра полностью отрицал эту дихотомию взглядов, указывая на доктрину транссубстанциального движения. Если космос меняется в каждое мгновение, в каждый момент своего существования он отличается от того, каким он был раньше и каким он является сейчас, ранее он был несуществующим (*масбук би-ль 'адам*). Таким образом, мы можем принять доктрину о том, что мир был сотворен из ничего (*ex nihilo*), и при этом принять непрерывное излияние (*файд*) света Бытия, который есть ничто иное, как Божественный Свет¹⁸. Таким образом, Мулла Садра стремится дать философское объяснение одному из самых сложных вопросов не только в исламской мысли, но также и в христианской и иудейской мысли.

Единство интеллекта и интеллигибелии

Одна из других важнейших доктрин Муллы Садра вновь неразрывно связана с оставшейся частью метафизики, это доктрина единства интеллекта и интеллигибелии (*иттихад аль-'акиль ва-ль ма'куль*). Эта доктрина была выдвинута Абу-ль Хасаном аль-Амири в IV/X веке, но была решительно опровергнута Ибн-Синой и другими более поздними исламскими философами. Однако она была возрождена Муллой Садра и получила новый смысл в контексте единства бытия (*вуджуд*) и транссубстанциального движения. Согласно его мнению, в момент интеллектуального познания форма интеллигибелии (*ма'куль*), обладатель интеллекта (*'акиль*) и даже сам интеллект (*'акль*) становятся едины таким образом, что один становится другим до тех пор, пока длится акт познания¹⁹.

Доктрина не только важна в теории

познания Муллы Садра, но и обладает большим значением для понимания роли знания в совершенствовании человека. С помощью транссубстанциального движения акт познания возвышает само бытие познающего. Согласно хадису Пророка, «знание – это свет» (*аль-'ильм нурун*), принцип, который также является основополагающим для учения Муллы Садра²⁰. Единство познающего и познаваемого в конце концов предполагает единство познания и бытия. Бытие человека трансформируется с помощью света знания и бытия. Бытие человека трансформируется с помощью света знания, и наш образ бытия также определяет наш образ знания. В этой глубокой взаимосвязи следует искать ключ к пониманию значения знания для Муллы Садра и идеи того, что знание трансформирует наше бытие даже в посмертном состоянии. Сочинения Муллы Садра наполнены различными проявлениями этой доктрины, и он вновь и вновь возвращается к принципу конечного единства бытия и знания.

Мир образов и архетипы

Муллы Садра принимал реальность архетипов (*аль-'айан ас-сабита* или *аль-мусуль ан-нуриййя*) в соответствии с воззрениями Сухраварди и вопреки высказываниям таких мусульманских перипатетиков, как Ибн-Сина. И он привел множество философских аргументов, чтобы опровергнуть тех, кто их отрицает²¹. Фактически, не может быть никаких сомнений относительно того, какую важную роль играли в учении Муллы Садра архетипы или «Платонические идеи», чистые интеллигибелии, принадлежащие области незыблемого, которые многие путали с формами мира образов, которые, будучи за пределами материи, тем не менее участвуют в становлении и транссубстанциальном

движении. Последние играют ключевую роль в «трансцендентной теософии», но никоим образом не заменяют незабываемые архетипы и световые «идеи» в Платоническом смысле.

Что касается отсутствия мира образов в западной философии на протяжении веков, необходимо глубже вникнуть в смысл *'алам аль-хайаль*, *mundus imaginalis*, который Корбен и я перевели как «мир образов» (*imaginal world*), а не как «воображаемый мир» (*imaginary world*), учитывая пренебрежительный оттенок, который этот термин имеет в европейских языках. Традиционная иерархия бытия в основном направлении западной мысли следует от сферы материального бытия к психике, к интеллигбельному и ангельскому миру со своей собственной огромной иерархией, и наконец, к Богу, который есть Чистое Бытие и, согласно некоторым европейским метафизикам, к Потустороннему Бытию (*Beyond-Being*). Этой схеме более или менее следовали ранние исламские философы, правда, внося в нее некоторые корректировки, имеющие отношение к тому факту, что они жили и философствовали в исламской вселенной. Сухраварди был первым, кто заговорил о мире образов, по крайней мере, в масштабе микрокосма. Вскоре после него был Ибн-Араби, который тщательно разработал эту тему и расширил понимание мира образов, сделав его центральным стержнем своей метафизики²². Таким образом, мир образов стал частью понимания исламской вселенной, о которой многие суфии и философы писали важные трактаты.

Тем не менее именно Мулла Садр первым дал систематическое и философское объяснение этому миру. Он добавил к точке зрения Сухраварди то, что этот мир связан с микрокосмической реальностью человека (*хайаль аль-муттасиль*), тезис о том, что мир об-

разов также обладает макрокосмической и объективной реальностью, независимой от человека и не связанной с ним (*хайаль аль-мунфасиль*). Он подчеркнул, что этот мир обладает даже большей реальностью, чем физический мир. Что касается его характеристик, это мир, обладающий формами, называемыми *ас-сувар аль-хайалийя* (образные формы), которые не сочетаются с материей, по крайней мере не с материей физического мира. Вот почему их также называют *аль-мусуль аль-му'аллака* (подвешенные формы). Тем не менее это формы, имеющие цвет, форму, запах и все, что ассоциируется с формами в этом мире. Это мир конкретных реальностей, которые все же не являются физическими, мир, находящийся непосредственно над физическим миром, мир, отождествлявшийся с мифическими городами Джабулька и Джабульса, мир, который узревшие могут переживать в этой жизни и в который люди входят в момент смерти. Это мир, в котором мы обладаем тонкими или образными телами (*аль-джисм аль-хайали*) подобно тому, как мы обладаем физическими телами в этом мире²³.

Эсхатология и воскрешение

Ни один исламский философ не рассматривал так подробно вопросы эсхатологии и воскрешения (*аль-ма'ад*), относящиеся как к космосу, так и к человеку. Четвертая книга его труда «Асфар», основанная по большей части на Ибн-Араби, представляет собой самое большое и подробное в исламской философии исследование души (*нафс*) от самого ее рождения до ее конечной встречи с Богом, которое включает также элементы, относящиеся к феноменологии смерти. Если мы захотим найти что-либо наподобие «Тибетской книги мертвых» среди исламских источников, то, возможно,

именно четвертая книга «Асфар» будет наиболее достойным кандидатом. Более того, и в других своих основных сочинениях, таких как «Аль-Мабда' ва аль-ма'ад» и «Шавахид ар-рубубийя», Мулла Садра уделил этой теме больше места, и написал отдельные трактаты, посвященные только этой теме, например, «Рисалат аль-хашр»²⁴.

Полностью основываясь на традиционном исламском описании посмертных состояний и эсхатологических событий, Мулла Садра стремится истолковать такие термины, как Мост или *Сират*, Весы и более низкие райские и адские состояния, оперируя понятиями мира образов. Все эти события, относящиеся к смерти, суду и всему подобному, как о них упоминается в Коране и хадисах, происходят в этом мире, который сам по себе является промежуточной сферой (*аль-барзах*) между физическим миром и миром чистых ангелических и интеллигибельных субстанций. Более того, этот мир состоит из многих промежуточных сфер (*баразих*), простирающихся от *баразих аль-а'ла* или высших промежуточных сфер до *баразих аль-асфаль* или низших промежуточных сфер. Высшие сферы составляют райские состояния, но все же не высшие небеса и не низшие адские состояния. Эта сфера фактически представляет собой чистилище, через которое души переходят к своему вечному блаженству или проклятию.

Мулла Садра говорит о доктрине, которая на первый взгляд кажется достаточно странной и может быть понята только в свете его доктрины транссубстанциального движения. Он утверждает, что душа сотворена вместе с телом, но становится бессмертной или духовной только благодаря Духу, или, выражаясь его собственными словами, *нафс* или душа – это *джисманийят аль-худус ва руханийят аль-бака'*. Ее вертикальное восхо-

ждение посредством транссубстанциального движения фактически не прекращается в этом мире, а продолжается и после смерти, когда душа путешествует по различным промежуточным сферам в соответствии с родом деяний, которые она совершала и ее способом бытия в этом мире.

В великом споре относительно того, является ли воскрешение духовным (*рухани*) или телесным (*джисмани*), Мулла Садра категорически поддерживает телесное воскрешение, но указывает на то, что после смерти люди наделяются тонкими телами (*аль-джисм аль-латиф*), которое во многом соответствует астральному телу Парацельса. Таким образом, после смерти они являются не просто бестелесными душами, но обладают телами, которые «сотканы» из деяний, которые они творили в этом мире. Они также вступают в мир, который соответствует их внутренней природе. В известном смысле душа грешника выбирает ад по причине характера своего бытия в момент смерти. Более того, реальность тела в этом мире – это форма тела, а не его материя. Во время последнего воскрешения все уровни чьего-либо бытия соединятся, включая форму физического тела, которая является реальностью тела, так что определенно можно принять телесное воскрешение, как об этом говорится в Коране и хадисах, и в то же самое время дать ему интеллектуальное доказательство на основе общих принципов садрианской метафизики.

Божественное знание о мире

Другой сложный вопрос, обсуждавшийся многими исламскими философами и богословами, это вопрос о Божественном знании этого мира. Аль-Газзали фактически рассматривал мнение перипатетиков о том, что Бог знает только универсалии, но не

частные вещи, как один из взглядов философов, который является не просто ошибочным, но и еретическим. В своем труде «Асфар» Мулла Садра рассматривает и опровергает семь различных точек зрения более ранних исламских мыслителей, относящихся к этому вопросу²⁵, а в «Шавахид ар-рубубийя»²⁶ он утверждает, что Бог знает все особым образом, который был открыт ему Богом, и по причине его сложности и трудности его понимания огромным большинством людей, он находит благоразумным не раскрывать его полностью²⁷. В других сочинениях, включая его письмо своему учителю, Мир Дамаду, он настаивает на том, что получил полное знание об этой великой тайне посредством вдохновения (*ильхам*), откровения (*кашф*) и «глаза убежденности» (*'айн аль-йакин*)²⁸.

То, что Мулла Садра раскрывает из Божественного знания об этом мире, основывается на тезисе о том, что если *вуджуд* не смешивается с небытием и не сокрыто в нем, оно проявлено в себе и не отсутствует в себе. Таким образом, сущность этого бытия (*вуджуд*) знает себя, и его сущность является и знанием о себе, и познаваемым через себя, и так как свет бытия (*вуджуд*) един, завеса, скрывающая реальность вещей, есть ничто иное, как небытие. И так как Необходимое Бытие обладает Сущностью, которая превыше всякого разделения и случайности, оно находится на самом высшем уровне восприятия и восприимчивости, познания и познаваемости. Это означает, что, поскольку в конце концов будет только одно бытие (*вуджуд*), которое есть бытие всех вещей, то есть Его Сущность знает все вещи, которые существуют, и нет ни единого атома, о котором Он бы не знал, как это и утверждается в Коране. Само присутствие Божественной Сущности в себе есть ничто иное, как недиф-

ференцированное знание, которое в то же самое время есть дифференцированное знание. И дифференцированное знание Бога есть ничто иное, как их бытие (*вуджуд*). Божественное знание о существующих вещах – это и есть причина их осуществления (*existentiation*, фил. «наделение бытием», «придание существования чему-либо» - И.Г.).

Мулла Садра также утверждает, что Божественное знание о вещах обладает своей собственной иерархией. Во-первых, существует уровень заботы (*аль-инайя*), которая есть Его знание о вещах на уровне его Сущности. Второй уровень – это недифференцированное предопределение (*аль-када аль-иджмали*), которое истолковывается как Перо (*аль-Калам*). Что касается форм, которые существуют благодаря аль-Каламу, их существование представляет собой существование путем появления (*аль-кийам ас-судури*), так как аль-Калам обладает полной властью над всеми нижестоящими формами. Третий уровень – это Скрижаль (*аль-лаух*), также называемая дифференцированным предопределением (*аль-када ат-тафсили*), которое содержит архетипы и платонические идеи вещей, и их отношение к формам этого мира представляет собой отношение принципов к их отражениям. Четвертый уровень – это предназначение посредством знания (*аль-кадар аль-ильми*), включающее в себя мир образов и мир подвешенных форм, рассмотренный нами ранее. Пятый уровень – это предназначение посредством объективизации (*аль-кадар аль-айни*), которое состоит из форм физического мира. Мулла Садра считает этот уровень ниже уровня непосредственного Божественного Знания, так как он охарактеризован смешением форм и материи. Но он является непосредственным объектом Божественного знания, так как

принципы этих форм принадлежат высшим мирам, о которых Бог знает в непосредственном и абсолютном смысле. Более того, каждый уровень, упомянутый Муллой Садром, обладает бытием (*вуджуд*), которое придает ему реальность и, согласно приведенному выше аргументу, так как существует только одно бытие (*вуджуд*), как это понимается в доктрине *вахдат аль-вуджуд*, Бог знает обо всех существующих вещах благодаря знанию своей Сущности, которая есть ничто иное, как абсолютное бытие (*вуджуд*).

Некоторые другие принципы учения Муллы Садр

Есть еще много других принципов, которые изложил Мулла Садр и которые представляют собой элементы «трансцендентальной теософии». Хотя мусульмане фактически унаследовали около двухсот тем греческой философии, Мулла Садр рассматривает свыше шестисот тем, большинство которых взяты из дальнейшего столкновения между философией и исламским откровением, а другие представляют собой философские и теософские размышления над высказываниями шиитских Имамов, а также Кораном и хадисами. Здесь, из-за ограничений в объеме, мы упомянем только два наиболее известных его принципа, которые до сих пор нами не были рассмотрены. В первых, знаменитый тезис о том, что «Истина в своей простоте содержит все вещи» (*басит аль-хакика куль аль-ашийа*), который является прямым следствием единства и главенства бытия (*вуджуд*). Под этим принципом Мулла Садр подразумевает то, что истина (*аль-хакика*) в своем состоянии чистой простоты и перед тем, как «соединиться» с сущностью (*аль-махийя*), которая есть Чистое Бытие, содержит все вещи, так как реальность вещей –

это их бытие, а Чистое Бытие – это источник всего бытия (*вуджуд*) и поэтому оно в некотором смысле содержит в себе реальность всех вещей. Мулла Садр обращается к этому принципу во многих своих сочинениях при решении многих сложнейших философских вопросов.

Другой известный принцип – это «душа в своем единстве есть все ее способности» (*ан-нафс фи вахдати-хи куль аль-кува*). Он также является следствием его онтологии, а также транссубстанциального движения. Он означает, что все способности души не являются чем-то вроде акциденций, добавленных к субстанции души. Скорее душа – это каждая из ее способностей, когда она отождествляет себя с той или иной функцией, относящейся к определенной способности. Вот почему совершенствование какой-либо одной способности оказывает воздействие на саму душу в ее единстве, а совершенствование души посредством транссубстанциального движения также воздействует на ее способности. Он также подчеркивает единство души превыше и находится вне всего того, что можно найти в психологии способностей перипатетиков.

Также многие старые проблемы философии полностью меняются, если смотреть на них через призму метафизики Муллы Садр. Ярким примером послужит вопрос о причине и следствии или причинности (*аль-‘илла ва аль-ма’уль* или *аль-‘иллийя*). Мулла Садр принимает Аристотелеву доктрину о четырех причинах и комментарии к ней, сделанные Ибн-Синою и другими ранними исламскими философами, но преобразует их полностью с учетом взаимосвязи между причиной и следствием в свете доктрины главенства бытия (*вуджуд*). Таким образом, он совмещает вертикальную и горизонтальную причину,

и изложение им этой темы во всех его сочинениях²⁹ содержит некоторые наиболее возвышенные гностические (*'ирфани*) толкования. Изучая их, мы достаиваемся знания, которое удовлетворяет и разум, и сердце, и практически может ввести в состояние экстаза тех, кто способен его понять и имеет склонность к гнозису и мудрости. Есть еще много других принципов, которые были преобразованы метафизикой Муллы Садра и которые мы не можем рассмотреть здесь из-за ограничений в объеме. То, что мы представили здесь вашему вниманию, это всего лишь пример.

Коранические комментарии Муллы Садра

Ни один из философов на протяжении всей истории исламской философии не уделял столько внимания Корану как источнику философского и теософского знания, и ни один из них не написал столько комментариев к Корану, как Мулла Садра, комментарии к Корану которого представляют собой продолжение его «трансцендентной теософии», а сама «трансцендентная теософия» - это органичное следствие внутреннего смысла Корана, как это понимал Мулла Садра, который снова и снова высказывается о гармонии между откровением (*аль-вахй*) и интеллектом/разумом (*аль-'акль*). Он фактически утверждает, что интеллект, чьим отражением в ментальной плоскости является разум, есть внутренний пророк человечества, который манифестирует себя только в тех, кто, говоря языком Корана, «крепко укоренен в знании» (*ар-расихун фи-ль 'ильм*)³⁰.

Муллы Садра написал комментарии к нескольким сурам и аятам Корана: «аль-Фатиха» («Открывающая»), «аль-Бакара» («Корова»), *аят аль-курси* (Престольный Аят), *аят ан-нур* (Аят Света), «Саджда» («Поклон»), «Йа Син»,

«аль-Ваки'а» («Событие»), «аль-Хадид» («Железо»), «аль-Джум'а» («Собрание»), «аль-А'ла» («Всевышний»), «ат-Тарик» («Утренняя звезда») и «аз-Зальзаль» («Землетрясение»)³¹. Более того, он написал несколько работ по науке толкования Корана. Сюда входят «Аль-Асрар аль-Айат» («Тайны аятов»), в котором особенно много места отводится вопросам эсхатологии, о которых говорится в Коране; «Муташабих аль-Кур'ан» («Метафорические аяты Корана»), посвященный тем аятам Корана, внешний смысл которых неясен, в противоположность *мухкамам* или «твердым» аятам, внешний смысл которых ясен; и «Мафатих аль-гайб» («Ключи к невидимому миру»), являющийся одной из важнейших его книг, в которой он рассматривает методы толкования Корана³².

Муллы Садра проводит грань между теми комментаторами, которые видят только внешний смысл Священного текста и которые подобны тем, кто видит только скорлупу ореха и пренебрегает находящимся внутри него ядром, и теми, кто уделяет внимание тому, что они считают внутренним смыслом, пренебрегая при этом их внешней формой. Он выступает против обоих методов и утверждает, что если бы существовал только один выбор, он предпочел бы экзотерические комментарии, потому что они хотя бы сохраняют внешнюю оболочку откровения. Однако лучший метод – это обращение к внутреннему смыслу без противоречия внешнему смыслу тех слов Корана, как он понимается исламской общиной. И он добавляет, что только те, кого Коран называет «укрепившимися в знании» (*ар-расихун фи-ль 'ильм*), которые получили свое знание путем божественного вдохновения без какого-либо намека на сомнения в их умах и сердцах, имеют право заниматься духовной герменевтикой (*та'виль*) Слова Божьего.

Муллы Садра считает Коран таким же, как само бытие. У бытия, как и у Корана, есть буквы (*хуруф*), которые являются «ключами к невидимому миру», и из их сочетания возникают аяты, а из них – суры Священной Книги. Затем из сочетания сур возникает «Книга бытия» (*китаб аль-вуджуд*), которая проявляет себя двумя путями: в качестве *аль-фуркана*, или распознавания, и в качестве *аль-кур'ана*, или чтения (оба эти термина являются названиями Корана). Относящийся к *фуркану* аспект Книги – это макрокосм во всей его дифференциации, а относящийся к *кур'ану* аспект Книги – это духовная и архетипическая реальность человека, который называется совершенным человеком (*аль-инсан аль-камил*). Таким образом, ключи (*мафатих*) к невидимому миру, насколько это относится к ниспосланному Корану, также являются ключами к пониманию невидимого измерения мира внешнего опыта, внутреннего бытия человека и наоборот. Коранические комментарии Муллы Садра занимают возвышенное место в анналах толкования Корана, а также философской герменевтики священного текста, и жаль, что им уделялось столь мало внимания в западной науке³³.

Влияние Муллы Садра

Колоссальный синтез, порожденный Муллой Садра, оказал глубокое влияние на последующее развитие персидской мысли, в том числе в Индии и Ираке. Было бы неправильно сказать, что его учение доминировало на всем философском пространстве Персии, потому что вплоть до наших дней у нее были свои клеветники, но это определенно было самым важным влиянием на интеллектуальный климат Персии на протяжении последних трех с половиной столетий. Временно уйдя в тень после его смерти из-за неблагоприятных политиче-

ских обстоятельств, «Трансцендентная философия» была возрождена в каджарский период как в самом Исфахане, старинном центре исламской философии, так и в Тегеране, который теперь становился самым передовым центром изучения *хикмы*³⁴. Возродившись усилиями великих учителей Исфахана, Муллы Али Нури и Муллы Исмаила Хаджуи, она была продолжена другими более поздними авторитетами школы Муллы Садра, такими как Хаджи Мулла Хади Сабзивари в Хорасане и Мулла Али Мударрис в Тегеране. Они продолжили эту традицию во многом подобно Мулле Садра, хотя начали писать больше на персидском, чем на арабском, в соответствии с общей тенденцией этого периода, переживавшего возрождение персидского языка как языка философии. И эта традиция продолжает свое непрерывное существование и сегодня с таким размахом, что многочисленная группа студентов, изучающих исламские предметы в традиционных медресе, особенно в медресе Кума, и интересующихся «интеллектуальными науками» (*аль-'улум аль-'аклийия*), в большинстве своем являются последователями Муллы Садра.

В Индии влияние Муллы Садра стало проявляться, начиная с середины XI/XVII века, то есть почти сразу же после его смерти. Его сочинения, особенно его «Шарх аль-хидайя» (Комментарий к «Наставлению» Асир ад-Дина аль-Абхари), стали широко распространены, а последняя книга стала известна как «Садра»; люди добивались почета, утверждая, что они изучали «Садра». Эта традиция повлияла на многих людей и дожила до сегодняшнего дня. Интересно будет вспомнить, что Маулана Маудуди, основатель «Джама'ат-и ислами» в Пакистане и Индии, заложивший основы одного из важнейших религиозно-политических движений в исламском

мире в XIV/XX веке, в молодости перевел несколько отрывков из «Асфар» на урду. Что касается Ирака, учение Муллы Садр всегда преподавалось там на протяжении трех последних веков, особенно в таких центрах шиитского образования, как Наджаф. Один из выдающихся исламских мыслителей Ирака в XIV/XX веке, Мухаммад Бакир ас-Садр, типичным образом показывает влияние Муллы Садр на современных иракских религиозных ученых с философским уклоном.

В заключение было бы интересно отметить, что возрождение исламской философии в Иране в период Пехлеви, особенно начиная с 1950-х годов, затронувшее даже полумодернизированные круги, было в первую очередь завязано на фигуре Муллы Садр, многие труды которого были отредактированы и изданы в течение последних сорока лет, в то время как делались многочисленные попытки анализа «трансцендентной теософии» как на персидском, так и на арабском языках. В то же самое время Мулла Садр теперь представлен Западу и другим частям неисламского мира та-

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Я подробно рассмотрел интеллектуальные и философские истоки Муллы Садр в моей *“The Transcendent Theosophy of Sadr al-Din al-Shirazi” (Tehran, 1978) : 19-29, 69-82. См. также Мухаммад Хаджави, Лавами’ аль-‘арифин фи ахваль Садр аль-мута’лихин (Тегеран, 1988), со с. 39.*
2. См. более подробное изложение этой темы одним из ведущих персидских философов современности и мастеров Школы Муллы Садр: *Ha’iri Yazdi, Mehdi (1992), The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy – Knowledge by Presence (Albany).*
3. Я также полностью одобряю перевод этого термина как «трансцендентная философия» и использовал его во многих своих исследованиях на английском языке.
4. Такие ученые, как Фазлур Рахман с его трудами, посвященными Мулле Садр, и Хосейн Зиани с очерками, имеющимися в этих томах и других, возражают, так как использование этого термина мешает западным философам воспринимать Муллу Садр всерьез как философа. Ответить на это возражение можно тем, что философия в определении представителей логического позитивизма, деконструктивизма и других современных школ, которые отрицают существование в философии даже самой категории истины в высшем смысле этого слова, будут пренебрегать Муллой Садр как философом, вне зависимости от того, как название его школы будет переведено на английский язык. Более того, термин «теософия» ныне вновь обретает авторитет, которым он пользовался до того, как этот термин начало использовать Теософское общество, основанное в конце XIX- начале XX веков. Многие мыслители Запада, например Якоб Бёме и Россмани, которые имеют гораздо больше сходства с Муллой Садр, чем, скажем, с Вольтером, Кантом, Контом и Кене, называются теософами в положительном смысле слова. Нет ничего зазорного в том, чтобы называть

кими учеными, как Анри Корбен, Тосихико Изуцу, С.Х.Наср и М.Мохаттег, в результате чего к этим трудам возник огромный интерес на Западе, а также в других частях исламского мира, таких как арабские страны, Турция, Индонезия и Малайзия, которые до недавнего времени не демонстрировали особого интереса к поздним исламским философам в целом и к Мулле Садр в частности. Более того, о нем и его школе пишутся многочисленные диссертации во всем мире. В любом случае, Мулла Садр – это не просто один из величайших интеллектуальных деятелей в исламской истории, но его учение в значительной степени является частью современного исламского мира и продолжает оказывать огромное влияние на многие аспекты современной исламской мысли, в особенности на философию, теологию и теософию.

*Перевел с английского языка
Гибадуллин И.Р.*

аль-хикмат аль-мута'алийя Муллы Садра «Трансцендентной теософией», чтобы отделить ее от чисто рационалистической и логической философии и увязать ее с более ранними течениями в западной мысли, по природе более близких к ней, течениями, которые сейчас стремительно возрождаются, особенно во Франции, Италии и Германии.

5. См. Nasr, Seyyed Hossein (1978) *The Transcendent Theosophy of Sadr al-Din Shirazi (Tehran)* : 85f.
6. См. Мулла Садра, Аль-Асфар аль-арба'а, / под ред. 'Аллама Мухаммада Хусайна Табатабаи (Кум, 1968) или Шавахид ар-рубубийя / под ред. Саййида Джалал ад-Дина Аштийани (Мешхед, 1967); *The Wisdom of the Throne*, trans. James Morris (Princeton, 1981); аль-Мабда' ва аль-Ма'ад / под ред. С.Дж.Аштийани (Тегеран, 1976) : от с. 10; *Kitab al-masha'ir, Le Livre des penetrations metaphysiques*, ed. and trans. H. Corbin (Tehran-Paris, 1964); см. также Саййид Джалал ад-Дин Аштийани, *Хаси аз назар-и фалсафа ва 'ирфан* (Мешхед, 1960), посвящена в значительной степени анализу метафизики бытия Муллы Садра.
7. См. предисловие Корбена к *Le Livre des penetrations metaphysiques* : 62f.; а также Toshihiko Izutsu, *Creation and the Timeless Order of Things* (Ashland, 1994) : 178f.
8. См. Mohaghegh, Mehdi and Izutsu, Toshihiko (eds. and trans.) (1977) *The Metaphysics of Sabzavari* (Delmar) : 31-32. О Сабзавари см. S.H.Nasr, "Sabziwari", in M.M.Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, 2 (Wiesbaden, 1966) : 1543-1556.
9. См. также S.H.Nasr, "Mulla Sadra as a Source for the History of Islamic Philosophy", in *Islamic Life and Thought* (Albany, 1981) : 169f.
10. См. Асфар, 1 : 23.
11. О ташик см. Асфар, 1 : 36, 427. См. также 'Allamah Tabataba'i, "Sadr al-Din Muhammad ibn Ibrahim Shirazi The Renewer of Islamic Philosophy in the 11th/17th century", in S.H.Nasr (ed.), *Mulla Sadra Commemoration Volume* (Tehran, 1962) : 22f., в которой один из крупнейших сегодня мастеров школы Муллы Садра излагает его метафизику и философию.
12. См. Nasr, "Existence (Wujud) and Quiddity (Mahiyya) in Islamic Philosophy", *International Philosophical Quarterly*, 29 (4) (December, 1989) : 409-428. Мулла Садра рассмотрел махийя в Асфар, 2 : со с. 2.
13. Мулла Садра предлагает многочисленные рациональные аргументы главенства бытия (вуджуд), которые были изложены Сабзавари в его «Шарх аль-манзума». См. Mohaghegh and Izutsu, op. cit. : 32ff.; Асфар, 2 : со с. 38.
14. О трансубстанциальном движении см. Асфар, 3 : 80.
15. См. Izutsu, *Creation and the Timeless Order of Things* : 119ff.
16. См. аль-Газзали, Тахафут аль-фаласифа / пер. Сабиха Ахмада Камали (Лахор, 1963) : 13.
17. См. S.H.Nasr, "The School of Isfahan", in M.M.Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, 2 : 916ff.
18. См. разъяснение взглядов Муллы Садра о взаимосвязи между Богом и миром: Fazlur Rahman, "The God-World Relationship in Mulla Sadra", in George Hourani (ed.), *Essays on Islamic Philosophy and Science* (Albany, 1975) : 238-253.
19. См. Мулла Садра, Асфар, 3 : 278; см. также Fazlur Rahman, "Mulla Sadra's Theory of Knowledge", *Philosophical Forum*, 4(1), (fall 1972) : 141-152.
20. Для более глубокого рассмотрения истины о том, что знание ('ильм) – это бытие и свет, а не просто отпечаток форм на скрижали души, см. Саййид Мухаммад Казим 'Ассар, 'Ильм аль-хадис (Тегеран, 1352/1973), глава 1, с. 1.
21. См. Мулла Садра, Асфар, 2 : 46; Шавахид ар-рубубийя : 159.
22. В одном из своих главных трудов «Творческое воображение в суфизме Ибн Араби» (H. Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, trans. Ralph Manheim (Princeton, 1981), Анри Корбен первым на современном Западе представил эту доктрину во всей ее полноте. Его объяснение оказало столь большое влияние, что во Франции философом Жильбером Дюраном был основан целый центр изучения мира образов или l'imaginaire, в то время как в Англии Кэтлин Рэйн был основан журнал «Теменос» для пропаганды искусства в его взаимосвязи с воображением, как это понималось мусульманскими мыслителями и как это видел Анри Корбен. О взглядах Ибн-Араби на мир образов, к которому он снова и снова возвращается в своих трудах, особенно в «Футухат аль-маккийя», см. William Chittick, *The Sufi Path of*

- Knowledge (Albany, 1989) : 112; William Chittick, *Imaginal Worlds* (Albany, 1994), especially part 2 : 67.
23. Корбен много раз обращался к этой теме в своем труде «Духовное тело и небесная земля» (H. Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth*, trans. Nancy Pearson (Princeton, 1977) : especially 164-170; сюда включен отрывок из «Китаб аль-хикмат аль-'аршийя» Муллы Садр, непосредственно относящийся к этой теме.
24. См. подробный анализ взглядов Муллы Садр на эсхатологию в связи с реальностью мира образов в длинном предисловии Саййида Джалал ад-Дина Аштийани к «аль-Мабда' ва аль-ма'ад» в его собственной редакции.
25. См. Асфар, 6 : 263.
26. См. Аш-Шавахид ар-рубубийя, с. 39.
27. Более подробно об этом вопросе см. Хаджави, Лавами' аль-'арифин, с. 79.
28. Мулла Садр часто обращается в своих сочинениях к трем степеням уверенности: 'ильм аль-'якин (знание уверенности), 'айн аль-'якин (глаз уверенности) и хакк аль-'якин (истина уверенности), которые обозначают иерархию знания в суфизме и соответствуют тому, чтобы слышать огонь, видеть огонь и быть охваченным огнем. См. Abu Bakr Siraj al-Din, *The Book of Certainty* (Cambridge, 1992).
29. Например, см. Асфар, 2 : 127.
30. См. краткий очерк о методе толкования Муллы Садр: Мухаммад Хаджави, Тарджума-и мафатих аль-гайб (Тегеран, 1984), с. 84.
31. Полный список его комментариев, включая аяты и суры, которые он прокомментировал см. в Nasr, *Transcendent Theosophy* : 48.
32. Впервые все комментарии Муллы Садр полностью были опубликованы Мухаммадом Хаджави в нескольких томах под названием «Тафсир аль-Кур'ан аль-карим та'лиф садр аль-мута'аллихин» (Кум, 1987).
33. См. L.S. Peerwani, "Qur'anic Hermeneutics: the Views of Sadr al-Din Shirazi", in BRISMES Proceedings of the 1991 International Conference on Middle Eastern Studies (Manchester, 1991) : 118-127. Комментарий к «Аяту света», который считается одним из выдающихся шедевров исламской мысли, был переведен и проанализирован Мухсином Салихом в его докторской диссертации в американском Университете Темпл (1993); однако он до сих пор не опубликован.
34. См. S.H. Nasr, "The Metaphysics of Sadr al-Din Shirazi and Islamic Philosophy in Qajar Persia", in Edmund Bosworth and Carole Hillenbrand (eds), *Qajar Persia* (Edinburgh, 1983) : 177-198.

БИБЛИОГРАФИЯ:

- Corbin, Henry (1963), "La Place de Molla Sadra dans la philosophie iranienne", *Studia Islamica*, 18 : 81-113.
- Corbin, Henry (1964), *Le Livre des penetrations metaphysiques* (Tehran-Paris). Французская часть этого издания за исключением арабского и персидского текстов была опубликована под тем же самым названием Вердые (Verdier, Paris, 1993).
- Corbin, Henry (1967), "Le Theme de la resurrection chez Molla Sadra Shirazi (1050/1640) commentateur de Sohrawardi (587/1191)", in *Studies in Mysticism and Religion – Presented to Gershom G. Sholem* (Jerusalem) : 71-115.
- Corbin, Henry (1972), *Molla Sadra Shirazi*, in *En Islam Iranien*, 4 (Paris) : 52-122.
- Corbin, Henry (in collaboration with S.H. Nasr and O. Yahya) (1993), *History of Islamic Philosophy*, trans. Liadain and Phillip Sherrard (London) : 342f.
- Ha'iri Yazdi, Mehdi (1992), *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy – Knowledge by Presence* (Albany).
- 'Abdul-Haq, Muhammad (1970) "An Aspect of the Metaphysics of Mulla Sadra", *Islamic Studies*, 9 : 331-353; "The Metaphysics of Mulla Sadra II", *Islamic Studies*, 10 (1971) : 291-317.
- Horten, Max (1913) *Das Philosophische System von Schirazi (1640)* (Strassburg).
- Izutsu, Toshihiko (1968) *The fundamental Structure of Sabzawari's Metaphysics* (Tehran).
- Izutsu, Toshihiko (1994) *Creation and the Timeless Order of Things* (Ashland).
- Mohaghegh, Mehdi and Izutsu, Toshihiko (eds. and trans.) (1977) *The Metaphysics of Sabzavari* (Delmar).

- Morris, James (eds. and trans.) (1981) The Wisdom of the Throne (Princeton).*
Nasr, Seyyed Hossein (1966) "Sadr al-Din Shirazi, 'Mulla Sadra'", in M.M.Sharif (ed.), A History of Muslim Philosophy, 2 : 932-961.
Nasr, Seyyed Hossein (1978) The Transcendent Theosophy of Sadr al-Din Shirazi (Tehran).
Nasr, Seyyed Hossein (1981) Islamic Life and Thought (Albany).
Rahman, Fazlur (1976) The Philosophy of Mulla Sadra (Albany).

АННОТАЦИЯ

Данная статья принадлежит видному мусульманскому мыслителю иранского происхождения, философу и историку науки Сеййед Хоссейну Насру. Автор рассматривает основные философские идеи выдающегося иранского философа и арифа XVII века Садр ад-Дина Ширази (Мулла Садра), принадлежащего направлению ишракийя и чей труд «Асфар аль-арба'а» вошел в золотой фонд исламской мысли. Принципиальное отличие философской позиции этого ученого от мусульманской перипатетической школы заключается в синтезе умозрительно-философского знания с глубокой духовной рефлексией.

Сеййед Хоссейн Наср (Вашингтон, США) – выдающийся исламский философ, профессор Вашингтонского университета.

Исмагил Гибадуллин

ЖИЗНЬ И ЛИЧНОСТЬ АЯТОЛЛЫ МОРТАЗЫ МОТАХХАРИ (1920-1979)

Исламская революция 1978-1979 годов в Иране была подготовлена достаточно длительным периодом развития революционного движения, в течение которого разворачивалась деятельность таких выдающихся личностей, как аятолла Мортаза Мотаххари. Идеология Исламской революции вызревала в условиях напряженной политической борьбы этих людей против монархического режима. М.Мотаххари был сверстником новой иранской династии Пехлеви, и свыше пятидесяти лет пребывания у власти шахов Резы и Мохаммад-Резы Пехлеви почти совпали с годами жизни иранского богослова и революционера. Он относился к новой генерации шиитских религиозных деятелей, которая стала руководящей силой в иранском революционном движении 1960-1970-х годов. В жизненном пути М.Мотаххари выкристаллизовались основные черты этой генерации. Он стал главным выразителем исламской революционной идеологии и разработчиком основных идеологических доктрин шиитского духовенства. Политическая и интеллектуальная биография Мотаххари позволяет понять, как происходило становление идеологии Исламской революции в Иране в конкретно-исторических условиях, какие факторы повлияли на ход этого процесса и какую роль сыграла в нем личность самого М.Мотаххари.

Аятолла Мортаза Мотаххари родился 13 бахмана 1298 г. по солнечной хиджре (3 февраля 1920 г.) в маленьком городке Фариман, расположенном в 70 километрах от священного шиитского города Мешхед с провинции Хорасан. Его отец, Шейх Мохаммад Хосейн Мотаххари, был видным представителем шиитского духовенства. Начальное образование он получил в родительском доме. Именно отец заложил в нем основы глубокой религиозности, набожности и благочестия. С 12 лет М.Мотаххари учился в богословской семинарии («хоузэ-йе эльмийе») Мешхеда, где изучал курс введения в богословские науки (могад-дама) и основы арабского языка. Во время обучения в Мешхеде он обнаружил в себе способности к религиозным наукам и жгучее желание совершенствовать свои познания. Как он вспоминал позже, «в возрасте тринадцати лет во мне произошел внутренний переворот, и я обнаружил в себе удивительную чувствительность в отношении вопросов, связанных с Богом. Вопросы, разу-

меется, соответствующие уровню моего интеллектуального развития в тот период, один за другим атаковали мое сознание»¹. В круг его чтения входили книги по философии, чтение которых требовало хорошей предварительной подготовки от простого семинариста.

Пора юности М.Мотаххари совпала со временем наиболее активных реформ Реза-шаха Пехлеви, имевших целью вытеснить религию и духовенство из всех сфер общественной жизни. Новые гражданский, уголовный и семейный кодексы лишили шиитское духовенство большинства привилегий в области судопроизводства и ограничили применение норм шариата в наиболее значимых сферах общественной жизни. Престиж духовного звания в иранском обществе падал, так что даже многие мullahы были вынуждены зарабатывать себе на жизнь мирскими профессиями². После посещения Турции в 1934 г. под впечатлением реформ Мустафы Кемали Ататюрка Реза-шах Пехлеви издал серию законов, целью которых было «разрушение религиозных традиций Ирана»³: запрет чадры для женщин, обязательное ношение европейской одежды для мужчин. Начиная с этого времени шах вел войну с духовенством на истощение. Выступления ревностных сторонников шариата топились в крови, подвергались репрессиям рядовые члены духовного сословия, организовывались убийства выдающихся деятелей из числа шиитских улемов (Модаррес). В 1938 г. произошел печально известный инцидент у мечети «Гоухаршад» в Мешхеде, когда шахские солдаты открыли огонь по протестовавшей толпе народа, вследствие чего погибли десятки людей и был казнен хранитель гробницы Имама Резы. В 1939 г. Реза-шах начал присваивать вакуфную собственность, лишая духовенство ма-

териальной основы существования и окончательно толкая его на путь антигосударственной борьбы.

В это непростое время, когда сама принадлежность к духовному сословию была опасна для жизни, М.Мотаххари исполнил желания стать человеком религиозного знания. Его родственники и друзья, опасаясь за его будущее, в основном были настроены против того, чтобы М.Мотаххари связывал жизнь с религиозными науками. Тем не менее он принял решение продолжить свое богословское образование и с этой целью в 1316 (1937 по григорианскому календарю – *И.Г.*) г. направляется в Кум – другой священный шиитский город, ставший в то время основным центром религиозных наук в Иране. Духовная семинария Кума была возрождена Великим Аятоллой («аятолла оль-озма») Шейх Хадж Абдолькеримом Хаери-Язди, которого М.Мотаххари не суждено было застать в живых, зато после его смерти руководство учебным заведением осуществляли другие видные улемы своего времени – Сейед Мохаммад Ходжат, Сейед Садроддин Садр, Сейед Мохаммад Таги Хансари.

В Куме он провел около 15 лет своей жизни, пройдя полный цикл богословской подготовки в «Хоузе-йе эль-мийе», дающий степень моджтахида.

В эти годы М.Мотаххари, будучи молодым семинаристом, сближается с членами тайной исламской организации «Федаян-е Эслам» («Преданные Исламу»), основателем которой был другой студент шиитской духовной семинарии Наваб Савави (1924-1955). Савави поставил перед своей организацией задачу «очистить общество»⁴ от противников Ислама, к которым причислялись некоторые деятели светской интеллигенции, критиковавшие духовенство и Ислам, а также политики шахского двора. Савави был верным учеником Хомейни, к ко-

тому он постоянно ездил в Кум за советами. «Федаян-е Эслам» прибегала к террористическим методам борьбы, устраняя физически не угодных духовенству людей. Были организованы удачные покушения на писателя и литературного критика Ахмада Кясрави (1890-1946), премьер-министра Ирана Абольхосейна Хажира (1899-1949), другого премьер-министра Али Размара (1902-1951) и др. Фетвы, узаконивающие эти убийства, давали аятоллы Боруджерди, Садроддин Садр, Р.М.Хомейни. Начало 1950-х гг. было временем подъема общественно-политической активности среди духовенства и выдвижения на передний план таких активных улемов, как аятолла Аболькасем Кашани, который учредил «Общество мусульманских воинов». Эта организация выступала за возвращение к шариатскому законодательству, отмененному Реза-шахом, и защиты национальных интересов Ирана от европейских колонизаторов, в связи с чем пошла на альянс с Национальным фронтом доктора Мосаддыка. В 1953 г. в результате отсутствия взаимопонимания между собой этот альянс распался, а А.Кашани оказался по другую сторону баррикад, но, тем не менее, все это продемонстрировало потенциал духовенства, способного мобилизовать народные массы.

Однако М.Мотаххари не стал активистом тайной организации «Федаян-е Эслам» и все свое время посвящал учебе. Он пишет, что в годы пребывания в Куме, «мысли так завладели им, что внезапно в нем пробудилась любовь к одиночеству». Молодой М.Мотаххари стремился проводить свободное время в своей комнате, много читал. Тем не менее М.Мотаххари был далеко не безразличен к общественной деятельности и вместе с молодым Х.А.Монтазери и другими семинаристами в 1947 г. ор-

ганизовал кружок, включавший 18 человек, для обсуждения проблем духовенства и упрочения связей с народом и различными политическими силами Ирана. В рамках этого кружка регулярно проводились встречи и собрания, которые давали М.Мотаххари пищу для размышлений. Участники этих собраний в будущем составили костяк революционного духовенства⁵.

В первые же годы учебы в Куме у М.Мотаххари проявился интерес к мистической доктрине «Ирфан», которую он особо выделял среди других дисциплин, казавшихся ему «сухими»⁶. Шиитский Ирфан, тесно связанный с суфизмом, в отличие от последнего носил больше теоретический, умозрительный характер⁷ и опирался на изучение литературного наследия персидских поэтов-суфиев и трактатов шиитских ариффов школы Муллы Садр (Садр-ад-Дин Ширази). Отношение к Ирфану в среде шиитских улемов было неоднозначным, так что были даже противники некоторых его принципов и положений⁸. Хомейни, Алламе Табатабаи и Али Ширази были сторонниками восстановления Ирфана в качестве семинарской дисциплины, полагая, что нельзя ограничивать богословское образование преимущественным изучением правовых наук (осуль-оль-фегх, фору-оль-фегх). Одной из причин успеха идей Р.М.Хомейни было влияние Ирфана, который переживал в этот период свое возрождение в лице многих ярчайших представителей шиитского богословия, которые осмысливали в духе современности эту многовековую доктрину⁹. Ирфан с его глубиной, нацеленностью на духовное совершенство и раскрытию возможностей человеческого духа, сыграл не последнюю роль в активизации духовно-психологического потенциала революционного поколения иранской мо-

лодежи. М.Мотаххари в Кумский период своего жизненного пути становится поклонником и популяризатором Ирфана, что прослеживается во многих его идеологических работах и выступлениях. Влияние Ирфана на формирование исламской революционной идеологии, продвигаемой Р.М.Хомейни и М.Мотаххари, могло бы стать темой отдельного исследования, которое наверняка прояснило бы причины парадоксального перелома в идеологическом развитии иранского общества в предреволюционный период.

В 1940-е гг. у М.Мотаххари пробуждается интерес и к материалистической философии, представленной в Иране некоторыми переводами марксистской литературы, сделанными членами иранской коммунистической партии «Туде». Позже он будет вспоминать: «Я всегда чувствовал в себе желание ближе познакомиться с идеями и мыслями материалистов, понять их взгляды и убеждения из их собственных книг»¹⁰. В 1946 г. М.Мотаххари прочитал несколько книг, выпущенных иранскими коммунистами (в частности, работы доктора Таги Эрани), а также какие-то египетские издания на арабском языке, написанные авторами-социалистами. Он изучал их с особой тщательностью, много раз перечитывая и конспектируя их содержание, так как сталкивался с трудностями понимания незнакомой терминологии. Таким образом, еще на раннем этапе обучения в богословской семинарии у М.Мотаххари был опыт знакомства с западной философской мыслью, которую он сравнивал с «Ирфаном» и исламской философией Ибн-Сины и Муллы Сафра. Впоследствии он всегда будет разделять философию на «божественную» (фальсафе-йе элахи) и «материальную» (фальсафе-йе мади). Первую он будет считать философи-

ей в истинном смысле слова, а вторую – «поверхностной философией» или «философией тех, кто не знает философии».

В 1331 (1952) г. М.Мотаххари переехал в Тегеран, где начал преподавать в медресе «Марви». В это время на факультете богословия Тегеранского университета был объявлен набор преподавателей-почасовиков (модаррес-е хагг-от-тадрис) из числа семинаристов и лиц духовного звания, с целью чего проводились письменный и устный экзамены для всех желающих поступить туда на работу. М.Мотаххари первоначально отказался от участия, несмотря на уговоры друзей и знакомых, но в конце концов подал заявку и пришел на экзамен. В результате из нескольких сотен работ, написанных испытуемыми, только работа М.Мотаххари произвела неизгладимое впечатление на экзаменаторов. На устном экзамене М.Мотаххари, отвечая на вопрос о философских взглядах средневекового мусульманского философа Моллы Хади Сабзивари, изложенных им в работе под названием «Манзуме», поразил профессоров факультета своей необычайно широкой эрудицией, так что вся экзаменационная комиссия приветствовала его как гения¹¹.

Начиная с этого времени М.Мотаххари начал читать лекции на факультете богословия и исламских наук Тегеранского университета, а в 1334 (1955) г. открыл заседание Исламского студенческого общества, в 1337-1338 гг. (1958-1959) становится главным лектором Исламского общества врачей (до 1972 г.). Уже в это время он приобрел известность как прекрасный оратор и полемист. Вокруг него начал расти кружок преданных учеников, многие из которых впоследствии стали революционными деятелями.

В 1962 г. умер марджа-э таклид¹²

Х.Боруджерди, бывший самым авторитетным факихом во всем шиитском Иране, и встал вопрос о преемственности «марджаият». М.Мотаххари и А.Х.Монтазери, бывшие самыми близкими учениками Р.М.Хомейни, начали кампанию агитации за передачу этой высокой степени их учителю и патрону¹³.

Аятолла Р.М.Хомейни, учеником которого был М.Мотаххари, приступил в 1960-е гг. к активной политической деятельности, направленной против реформ Мохаммада Реза-шаха Пехлеви. В 1963 г. М.Мотаххари принимал участие в оппозиционных выступлениях духовенства, возглавляемых Р.М.Хомейни и известных как события «пятнадцатого хордада», после чего его арестовали на 43 дня. Он избежал большего срока заключения только благодаря недовольству, выступлениям и акциям протеста со стороны провинциального духовенства, стекавшегося в Тегеран. Начиная с этого времени, М.Мотаххари стал активным участником антишахского движения.

После организации «объединенных исламских советов» (хейатхайте моталефе-йе эслами), Мотаххари вместе с несколькими другими улемами участвовал в руководстве над ними¹⁴. После убийства 21 января 1965 г. премьер-министра Хасан-Али Мансура членом одного из исламских советов, Мортаза Мотаххари подвергся аресту и оказался под следствием. Но и в этот раз он благополучно вышел на свободу, так как его дело попало в руки судьи, который некоторое время проходил обучение у Мотаххари в Кумской семинарии. Существует однако версия, высказываемая современным ирано-американским историком и публицистом Амиром Тахери, согласно которой М.Мотаххари вместе с аятоллой Мохаммадом Бехешти по поручению Р.М.Хомейни тайно руководили подготовкой это-

го террористического акта, однако какими-либо достоверными сведениями на этот счет мы не располагаем.

После этого случая начался период особенно активной работы М.Мотаххари по написанию своих трудов, выступлений в университетах, в «Обществе исламизации содержания исламского движения врачей» (бывшее «Исламское общество врачей»), чтения проповедей с минбаров мечети «Хидаят» и соборной мечети Нармака (один из пригородов Тегерана). В целом его деятельность сводилась к распространению и популяризации идеологии революционно настроенного духовенства, возглавляемого Хомейни, среди студенчества, светской интеллигенции, подверженных влиянию западных идей. Следует отметить, что еще в 1950-е гг. вместе с политически активным духовенством на арену вышла «исламская интеллигенция», пополнявшаяся за счет выходцев из традиционного сословия «базари», получивших современное светское образование и пытающихся выработать новый взгляд на учение Ислама. В 1960-1970-е гг. в этой среде появились идеологи, лидеры и организации, представлявшие потенциальную угрозу улемам, а иногда открыто оппонирующие духовенству (Али Шариати, Акбар Гударзи и т.д.). Свою идеологическую задачу Мотаххари видел в контроле над этой прослойкой, нейтрализации его «антиисламских» идей, борьбе с «искажениями и ошибками», включении его в «исламское движение», направляемое сторонниками Хомейни. Также он стремился придать «исламское содержание» любым формам протестного и оппозиционного движения, возникающим в этой среде.

Предотвратить проникновение западных идей и их распространение можно было только путем представления Ислама как ре-

лигии, обладающей универсальной и разносторонней системой философско-мировоззренческих принципов, действенной политической стратегией и идеологией. В 1346 (1967) г. он с помощью других видных улемов учредил «Хосейнийе эршад» - специальное учебное заведение для религиозного просвещения светской молодежи, в которое был приглашен Али Шариати. Но уже в 1349 (1970) г. М.Мотаххари ушел из «Хосейнийе эршад» из-за разногласий с Али Шариати относительно идеологических вопросов, и читал циклы лекций по исламским наукам в мечети «Аль-Джавад» до тех пор, пока в 1973 г. ее не закрыли власти.

В 1348 (1969) г. М.Мотаххари снова был задержан полицией и некоторое время провел в одиночной камере. Поводом к его задержанию стало объявление о сборе средств для помощи палестинским беженцам. После закрытия мечети «Аль-Джавад» и «Хосейнийе эршад» М.Мотаххари в очередной раз оказался за решеткой. По освобождению, он начал чтение проповедей в мечетях «Джавид», «Арк» и др.

Лекции М.Мотаххари собирали массовые аудитории, состоящие из студентов, преподавателей, молодежи. Однако шахские власти были крайне обеспокоены его успехами и создавали препятствия для его преподавательской и пропагандистской деятельности. В 1353 (1974) г. М.Мотаххари лишен права официального чтения проповедей в мечетях, и этот запрет не снимался с него вплоть до самой победы Исламской революции. Это дало ему возможность сосредоточиться некоторое время на исследовательской работе, а в 1977 г. он был вынужден уйти и из Тегеранского университета.

В 1970-е гг. среди иранского студенчества получили распространение левые идеи, что затрагивает и прослой-

ку «исламской интеллигенции». Появились «исламо-марксистские» кружки и организации. Наиболее крупной организацией такого рода стала «Сазман-е моджахедин-е хальг-е Иран»¹⁵ (Организация моджахедов иранского народа). М.Мотаххари переключил свое внимание на борьбу с идеями этой организации, предостерегая слушателей своих лекций от сотрудничества с ними, уличая ОМИН в лицемерии, предательстве и отходе от Ислама.

Как вспоминает нынешний Рахбар Исламской Республики Иран, бывший одним из младших товарищей и учеников М.Мотаххари, он был первым, кто выступил резко против идей ОМИН в то время, когда «их истинная сущность была неизвестна», и предсказал поворот в их настроениях, сделавший их врагами Хомейни¹⁶.

В 1971-1976 гг., когда шахский режим ужесточил свою политику в отношении исламских организаций, и исламские центры закрывались один за другим, Мотаххари перешел к подпольной деятельности, организовывая тайные собрания в Тегеране и Куме, в которых участвовало студенчество и улемы. Он настаивал на продолжении борьбы и сам лично помогал семьям политзаключенных, не оставляя при этом своего основного занятия – написания «книг для просвещения молодежи». В это время он прилагал «особые усилия для объединения двух групп – университетского студенчества и духовенства»¹⁷. Разумеется, эта задача была в первую очередь идеологической и решалась средствами религиозно-просветительской и идеологической работы.

В это время Мотаххари исполнял роль «чрезвычайного представителя» Р.М.Хомейни, поддерживая с ним контакты через третьих лиц. В 1977 г. М.Мотаххари вместе с аятоллами Сейедом Али Хаменеи, М.Бехешти,

А.Рафсанджани создает Общество борющегося духовенства Тегерана, переросшее со временем в общеиранскую организацию. В 1976-78 гг. он дважды ездил к Р.М.Хомейни, сначала в иракский город Ан-Наджаф, а затем в Париж, куда тот перебирается накануне своего возвращения в Иран. Вместе с Р.М.Хомейни они обсуждали текущие вопросы революционной борьбы, на Мотаххари возлагалась ответственность за формирование Исламского революционного совета – координирующего органа всего революционного движения (ноябрь 1978 г.), а также Комитета по организации встречи Имама¹⁸.

11 ордибехешта 1358 г. (2 мая 1979 г.), поздно вечером, выходя из здания Исламского революционного совета после затянувшегося заседания, Мортаза Мотаххари был застрелен боевиками вооруженной группировки «Форкан», стоящей на «исламско-марксистских» позициях. Очевидно, это была месть за методичную критику их идей, которую М.Мотаххари поместил в предисловии к своей книге «Причины стремления к материализму». «Форкан» представляла собой небольшую группу из 50-60 членов, большая часть которых была студентами или выходцами из торгового класса «базари». Их руководитель Акбар Гударзи, которому на момент их наиболее активной деятельности было чуть более 20 лет, проучился около 3-4 лет в семинариях Хансара, Кума и Тегерана. Он регулярно проводил так называемые собрания чтения Корана, на которых излагал свои взгляды относительно толкования священной книги Ислама. Со временем по итогам этих собраний стали издаваться комментарии к Корану, которые легли в основу идеологии данной политической группировки. С началом революции члены группы перешли к террористическим методам борьбы. В обстановке

хаоса и беспорядка первых дней революции они грабили банки, добывая наличные средства для покупки оружия, которого было предостаточно на улицах Тегерана¹⁹.

Лидеры «Форкана» были уверены, что возвышение духовенства во время революции носит временный характер, и поскольку у духовенства нет опыта политического управления и необходимых знаний для этого, стратегический перевес должен перейти к левым группировкам, среди которых преобладала интеллигенция. Более того, они видели в духовенстве реакционную и контрреволюционную силу, противостоящую истинному «тоухиду» (принцип единобожия в Исламе). М.Мотаххари должен был стать первой жертвой на их пути к отстранению духовенства от власти и утверждения подлинно справедливого общества, основанного на социальном равенстве. В одном из выступлений перед своими соратниками Акбар Гударзи объявил: «Мотаххари – это дьявольский элемент. Почему? Потому, что он сотрудничал с шахским режимом и был университетским профессором. Другой недостаток Мотаххари в том, что он ахунд (пренебрежительное обозначение представителя духовного сословия в Иране – И.Г.). Это ахунды встали во главе Исламского революционного совета, чтобы не позволить осуществляться революционному Исламу»²⁰.

Мученическая смерть Мортазы Мотаххари, прибавившая к его почетному именованию «Остад» (учитель) звание шахида, сделала его легендарной фигурой в истории Исламской революции. Очень характерна реакция на это событие Хомейни, возлагавшего на своего любимого ученика самые большие надежды. Сын Имама Хомейни Ахмад Хомейни вспоминал, что «никакое другое известие так не огорчило Имама»²¹.

Во время выступления по случаю трагической кончины Мортазы Мотаххари Хомейни произнес следующие слова: «Я выражаю свою скорбь и поздравления Исламу, Исламской нации и в особенности доблестно борющейся нации Ирана по поводу гибели великого мученика, мыслителя, философа, непревзойденного факиха Хадж Шейх Мортазы Мотаххари (да освятит Аллах его тайну!). Скорбь по поводу мученической смерти того, кто посвятил свою драгоценную жизнь целям Ислама, боролся с искажениями религии. Скорбь по поводу смерти человека, не имевшего себе равных в исламских науках... Я потерял моего дорогого сына, который был в числе плодов всей моей жизни... Я потерял сына, который был частью моей души...»²².

М.Мотаххари был действительно «плодом всей жизни» Хомейни, который до самого конца оставался для него наставником. Жизни двух выдающихся деятелей Исламской революции были тесно переплетены узлами взаимного уважения, любви и преданности. Незадолго до смерти Мотаххари вспоминал: «Приехав в Кум, я обнаружил в себе стремление к одному человеку. Я думал, что моя душа будет очищена с его помощью. Будучи 12 лет под его руководством, недавно съездив к нему (Р.М.Хомейни – И.Г.), я узнал о новых сторонах его личности, которые удивили меня и вместе с тем придали мне веры. Имам дал самосознание нашему народу. Он дал им истинную сущность и исламскую идентичность. Он смог возродить их веру тогда, когда она была утрачена, и заставить их поверить в самих себя»²³.

Как мы видим, М.Мотаххари принял самое деятельное участие в подготовке революционной борьбы, обеспечении победы Исламской революции, занимая руководящее положение в органах революционной власти и бу-

дучи лицом, особо приближенным к Иمامу Р.М.Хомейни. Однако следует учесть, что властные амбиции были абсолютно несвойственны ему. В личной беседе с аятоллой Мохаммадом Мофаттехом (1928-1979) он говорил: «Если Богу будет угодно, чтобы наш лидер Имам победил, я не хочу никаких постов, никакого положения. Та жизнь, которую я веду сейчас, моя библиотека есть для меня самое великое наслаждение. Я хочу заниматься написанием книг и исследованиями, защищая тем самым Ислам – вот моя цель»²⁴. Он до самой смерти так и не стал профессиональным политиком, предпочитая ученые занятия всему остальному. Скорее всего, труды, написанные М.Мотаххари, блестящие лекции, прочитанные в разных университетах, семинариях и центрах, были основным его вкладом в дело Исламской революции.

Биография М.Мотаххари свидетельствует о разностороннем характере его деятельности, которую несколько трудно отнести к какой-то определенной сфере. Он получил традиционное богословское образование в стенах одного из старинных шиитских учебных заведений - кумского «Хоузе-йе эльмийе», что давало ему степень моджтахида. Однако фикхом и иджтихадом Мотаххари не ограничивался, прекрасно понимая, что время, в котором он жил, предъявляло новые требования. На протяжении своей насыщенной событиями жизни М.Мотаххари выступал в разных ролях – педагога, ученого-богослова, философа, публициста, общественного и политического деятеля. Однако во всех этих ролях проступало его главное призвание – «защита и распространение Ислама», что понималось им как популяризация принципов исламского мировоззрения и богословского наследия «шиитской школы» (мактаб-е ташайо').

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Мотаххари М. Эллял-е герайеш бе мадигяри. Ком, 1372. С. 9.
2. Vanani A. *The Modernization of Iran, 1921-1941*, Stanford, 1961. P. 73.
3. М. Реза Годс. *Иран в XX веке. Политическая история*. М., 1994. С. 148.
4. Taheri, Amir. *The Spirit of Allah: Khomeini and the Islamic revolution*, Bethesda, 1985, С. 98.
5. Арманха-йе Шахид-е Мотаххари дар баре-йе хоузе. Режим доступа: <http://www.motahari.org/about/others.htm>, свободный. – Проверено 13.05.2008.
6. Хатерат. Тахавволат-е рухи. Режим доступа: <http://m-motahari.com/ba-khaterat/khaterat.asp>, свободный. – Проверено 24.04.2008.
7. Карл Эрнст, Суфизм. Режим доступа: www.sufism.ru/libr/txt/ernst/4.htm, свободный. – Проверено 02.02.2008.
8. Mark Sedgwick, *From Paris and Cairo to Tehran: Guénonian Traditionalism, the Iranian Revolution, and the Islamic Republic* / Edwards, *Historians in Cairo*. С. 267-286.
9. В 70-е годы наблюдается всплеск интереса к изучению дисциплины «Ирфан», переводятся с арабского на персидский язык многие трактаты шиитских мистиков севевидского периода (XVI-XVII вв.). См. «Тарджоме-йе мафатех оль-гайб» (под ред. М. Хаджави), Тегеран, 1979.
10. Мотаххари М. Эллял-е герайеш бе мадигяри, Ком, 1372. С. 10.
11. Азяр номреи балатар аз бист буд? Режим доступа: <http://www.rahrouyan.com/vizhe/motahari>, свободный. – Проверено 17.05.2008.
12. Марджа-э таклид (от араб. Марджа` ат-таклид – «Источник подражания») – высочайший ранг в иерархии шиитского духовенства, наделяющий его обладателя высшим религиозным авторитетом в среде улемов.
13. Зендегинаме-йе Аятолла Монтазери. Режим доступа: www.amontazeri.com/English/Zendegi_e.htm, свободный. – Проверено 12.03.2008.
14. Mahdi Purhossein, *Martyr Motahhari's Political Life/ Islamic Government*, №31, 2004. Режим доступа: www.nezam.org/islamicgovernment/31.html, свободный. – Проверено 13.03.2008.
15. ОМИН – революционно-экстремистская организация, возникшая в середине 1960-х годов в среде студентов-выходцев из «традиционного среднего класса» (базари). Идеология ОМИН изначально представляла довольно эклектичный сплав Ислама, марксистских идей и иранского национализма. После победы Исламской революции в Иране считаются наиболее организованной и подготовленной оппозиционной группой. Резко выступали против режима Хомейни и принципа «вেলাят-е факих». Организовали ряд крупных терактов против членов правительства ИРИ и руководства Исламской республиканской партии.
16. Аз дидгях-е дигяран. Режим доступа: <http://motahari.org/about/others.htm>, свободный. – Проверено 12.04.2008.
17. Шахид-е Аятолла Мотаххари. Режим доступа: www.irib.ir/occasions/Motahari/MotahhariEN.HTM, свободный. – Проверено 13.05.2008.
18. Зендегинаме-йе Шахид Остад Мотаххари. Режим доступа: <http://motahari.org/about/bio.htm>, свободный. – Проверено 12.02.2008.
19. Шахадат. Режим доступа: <http://www.motahari.org/about/shahadat.htm>, свободный. – Проверено 12.02.2008.
20. Говахи. Режим доступа: <http://www.rahrouyan.com/vizhe/motahari>, свободный. – Проверено 12.05.2008.
21. Хатерат. Андух-е Эмам. Режим доступа: <http://m-motahari.com/ba-khaterat/khaterat.asp>, свободный. – Проверено 13.05.2008.
22. Текст речи Имама Хомейни печатается на последней странице обложки всей серии книг Мотаххари, выходящих в издательстве «Садра».
23. Мотаххари М. Пейрамун-е энгелаб-е эслами. Техран, 1372. С.21.
24. Аз дидгях-е дигяран. Эляге бе тахзиг о моталез. Мосахебе ба Шахид-е Аятолла Мофаттех. Режим доступа: <http://motahari.org/about/others.htm>, свободный. – Проверено 14.05.2008.

АННОТАЦИЯ

Данная статья посвящена политической биографии выдающегося иранского религиозного деятеля, стоявшего у истоков Исламской революции в Иране – аятоллы Мортазы Мутаххари (1920-1979). В статье рассматриваются основные вехи формирования его личности и участия в антишахской политической борьбе 1960-1970-х гг.

Ключевые слова: аятолла Мортаза Мотаххари, Исламская революция, Иран, Имам Хомейни, «тоухидная идеология».

The life and personality of Āyat Allah Murtadhā Mutahhari (1920-1979)

SUMMARY

The paper deals with political biography of the outstanding Iranian religious thinker and activist who was one of the makers of Islamic revolution in Iran – Ayatullah Murtadha Mutahhari (1920-1979). The paper considers the main stages of formation of his personality and participation in anti-Shah political activities of 1960-1970s in Iran.

Keywords: Ayatullah Murtadha Mutahhari, Islamic revolution, Iran, Imam Khomeini, Towhidi Ideology.

Гибадуллин Исмагил Рустамович (Казань, Россия) – аспирант кафедры новой и новейшей истории Казанского государственного университета (КГУ). E-mail: ismagil4@yahoo.com

Шейх Абдулькадир Гейляни

2-Й МАДЖЛИС
(произнесен в медресе 5 дня месяца
Шавваль 545 г. по хиджре – 1150 г.)

Твоя небрежность (*гиббатуха*) по отношению к Аллаху уводит и отдаляет тебя от Него. Отстранись же от этой твоей небрежности до того, как по тебе ударит, унизит тебя и [полностью] завладеет тобой жизнь, [полная] бедствий и скорпионов. [Если] ты не вкусил бедствий, то в твоей жизни не будет недостатка в небрежности. Не радуйся всем тем [состояниям], в которых ты пребываешь, ибо они быстро проходят. Сказал Аллах [в Коране]:

«Тогда они возликовали, радуясь дарованному. Но Мы внезапно наслали на них наказание» (б:44).

Поистине, добиться тех [благ], что есть у Аллаха, можно только с помощью терпения, и поэтому Аллах постоянно повторяет приказание терпеть. Терпение и бедствия не могут сочетаться больше ни в ком, кроме верующего. Любящие [Аллаха] испытываются [бедствиями], проявляют терпение и получают вдохновения для совершения благих дел во время лишений; проявляют терпение, когда к ним вновь приходит [бедствие] от Аллаха. Если бы не терпение, вы бы не видели меня среди вас. Я словно сделан сетью, с помощью которой ловят птиц (поэтому я всегда желаю с вами говорить и тороплюсь к вам). Иногда ночами [я не сплю] и мои глаза открыты, а ноги не знают покоя, [поэтому] днем мои глаза слипаются, однако ноги [будто бы] застряли в сетях; это делается ради вашей пользы, а вы не знаете. Если бы не помощь (*мувафака=тауфик*) Хака, мог ли [вообще] жить в этом городе умный человек и общаться с его жителями, ведь охватили его (этот город) двуличие (*рийа*), лицемерие (*нифак*), несправедливость (*зульм*), сомнения и грехи (*касрат аш-шубха ва-ль харам*), умножилась неблагодарность (*куфран*) Аллаху за Его блага, Его помощь стала использоваться в распутстве и разврате (*аль-фиск ва-ль фуджур*), стало много таких, кто грешен (*иджиз*) у себя дома и [пытается выглядеть] благочестивым (*муттаки*) в своей лавке, кто безбожен [во время] выпивки и [притворяется] праведником, [сидя] на кафедре. Если бы не [одна] норма [шариата], я бы поговорил бы с вами о том, что [вы делаете] в своих домах, но у меня есть фундамент, который нуждается в строительстве; у меня есть дети, нуждающиеся в воспитании; если бы я раскрыл [вам] что-нибудь из того, что я знаю [о вас], мне было бы необхо-

димо расстаться с вами. В том положении, в котором я сейчас нахожусь, мне необходима [духовная] сила пророков и посланников, мне необходимо терпение, которым обладали мои предшественники от Адама и до настоящего времени, я нуждаюсь в божественной силе (*кувват ар-раббанийя*).

О мой Господь! [Одари нас] милостью (*лутф*), [дай нам] помощь и [удостой нас] своего довольства. Амин.

(О дитя!) Ты создан не для того, чтобы вечно пребывать в этом мире и наслаждаться им. Измени же [состояние], в котором ты находишься, откажись от ненавистных для Всевышнего Аллаха вещей (*макарих*). В своей покорности Аллаху ты удовлетворился словами: «Нет божества, кроме Аллаха, и Мухаммад – Его раб и посланник». Однако это не поможет тебе, пока ты прибавляешь к этому что-либо другое. Вера (*иман*) [состоит в] словах и деяниях. Они не будут приняты от тебя и не принесут тебе пользы, пока ты пребываешь в грехах (*ма'аси*), заблуждениях (*зиллат*) и противлении (*мухалифа*) Господу и упорствуешь в этом, оставляешь намаз, пост, садаку и благие деяния. Что в двойном свидетельстве (т.е. Ля иляха илля Аллах, Мухаммаду расуль Аллах)? Сказав «Нет божества, кроме Аллаха...», ты заявляешь [о своей вере], тебе говорят: «О тот, кто говорит [о своей вере], есть ли у тебя доказательство (*баййина*), каково твоё доказательство?». Повиновение приказам [Аллаха] (*имтисаль аль-амр*), отстранение от запретного, терпение в невзгодах (*сабр 'аля-ль афат*), смирение перед предопределением (*таслим иля-ль кадр*) – [все] это является доказательством такого заявления. И если ты делаешь все это, то твои дела будут приняты не иначе, как [при условии] искренности (*ихлас*) перед Аллахом, и не будут приняты слова, [не подкреплённые] делами, а дела – без искренности

и соблюдения сунны Пророка. Помогите нищим чем-нибудь из своего имущества. Не проходите мимо просящего, ведь вы в состоянии дать ему что-нибудь, будь этого мало или много, соответствуйте Аллаху в Его любви к дарам ('*ата*), и благодарите Его за то, как Он наделил вас всем и дал вам возможность одарять [других]. И горе тебе, если есть просящий, [а ведь это] подарок Аллаха, и ты в состоянии что-то дать ему, как же ты [можешь] отказываться от этого подарка, возвращая его тому, кто его подарил. [Когда ты со мной], ты слушаешь меня и плачешь, но [потом], когда к тебе приходит бедняк, твоё сердце черствеет, что свидетельствует о том, что твои слезы и прослушивание [моих слов] не были искренними ради Аллаха. У меня ты должен слушать сначала тайной (*сирр*), затем – сердцем, [и лишь] потом – органами чувств, в этом благо. Когда ты приходишь ко мне, оставь свои знания, деяния, язык и происхождение (*хасаб ва насаб*), также забыв о своём имуществе и семье, в моих руках ты должен освободиться (букв. обнажиться) от всего, что не есть Аллах (*ма сива аль-Хак*), пока Он не оденет тебя [в одежды] своей милости (*курб ва фадль ва манн*). И если будешь делать так, приходя ко мне, ты станешь подобным птице, которая утром уходит с пустым желудком, а вечером возвращается сытая. Свет сердца [исходит] от света Аллаха (*нуф аль-Хак*), и по этому поводу Пророк САВ говорит:

«Берегитесь пронизательности (*фираса*) верующего, ведь он смотрит с помощью света Аллаха».

О грешник (*фасик*)! Берегись верующего и не приходи к нему испачканным нечистотами своих грехов, потому что он видит с помощью света Аллаха то состояние, в котором ты пребываешь, твоё неверие (*ширк*) и лицемерие (*нифак*), видит твои дурные дела, скрытые под одеждой, ви-

дит [всю] твою гнусность и позор. Кто не видит спасшегося (т.е. праведника), сам не спасется. Ты состоишь из одной похоти (*анта хавасун*), и должен общаться с [такими же] похотливыми.

Один из присутствующих задал вопрос Шейху Абдулькадиру Гиляни: «Доколь может продолжаться эта слепота?». Шейх Абдулькадир Гиляни ответил: «До тех пор, пока ты не придешь к врачу и не положишь голову на его порог, будешь думать о нем только хорошее и устранишь из своего сердца [всякий] навет на него, возьмешь своих детей и сядешь у его двери, станешь терпеть горечь его лечения, тогда сойдет с твоих глаз слепота. Унизься перед Аллахом, забудь о своих насущных потребностях ради Него, и не делай никакого дела ради себя... Закрой [для себя] двери творения и открой двери между собой и Аллахом, признай свои грехи, проси у Него прощения за свои прегрешения (*таксир*), будь уверен, что никто не может причинить вред или пользу, дать что-то или помешать, кроме Него, тогда спадет слепота с глаз твоего сердца и придет прозрение и проницательность.

(О дитя!) Достоинство не в грубости твоей одежды и пищи, а в умеренности (*зухд*) твоего сердца. [Истинный] праведник сначала наденет рубище (*суф*) внутри себя, а затем наденет его снаружи, он наденет его на свою тайну, свое сердце, свой нафс, свои члены, пока не покроются они все в рубище, [тогда] придет (т.е. будет подана ему) рука сострадания, милости и благодеяния, она изменит его бедственное положение, снимет с него черные одежды и переоденет его в одежды радости; превратит бедствие (*накма*) в благо (*ни'ма*), ненависть (*бигда*) - в радость (*фарха*), беспокойство (*хауф*) - в безопасность, отдаление - в близость, а нищету - в богатство.

(О дитя!) Принимай свою долю

(*танаваль аль-аксам*) с умеренностью (*зухд*), а не желанием (*рагба*). Не сравнятся тот, кто берет свое пропитание и плачет, и тот, кто берет свою долю и смеется; ешь причитающееся тебе и будь сердцем с Аллахом, [в таком состоянии] ты будешь в безопасности от зла (этой еды); если ты принимаешь еду из рук врача - это лучше, чем если ты ешь один то, о происхождении чего не знаешь. Ваши сердца ожесточились [настолько], что от вас ушло доверие [друг другу] (*аманат*), от вас ушло милосердие [по отношению к друг другу], нормы шариата [были даны] вам в качестве залога (*аманат*), но вы откинули их в сторону; позор тебе, если ты не считаешь необходимым для себя [сохранение] залога, если так [будет дальше продолжаться], то на твои глаза ляжет пелена, на твои руки и ноги падет паралич, и Аллах закроет для тебя двери своей милости, Он внушит сердцам своих творений ненависть (*касават*) к тебе, и преградит для тебя [проявления] их щедрости (*'ата*). Берегите свои головы перед [мощью] Аллаха, берегитесь Его, ибо Его хватка крепка и мучительна, Он достанет вас в самом безопасном месте, в самом добром здравии, в вашем высокомерии и заносчивости (*мин ашификум мин батафикум*). Бойтесь Его, ибо Он - Повелитель небес и Повелитель земли. Стремитесь своей благодарностью сохранить Его благодеяния, принимайте Его повеления и предостережения с послушанием и покорностью, встречайте бедствия с терпением, а блага - с благодарностью, были те, кто предшествовал вам, из числа пророков и посланников [Аллаха], праведников, [которые] благодарны в милости (*на'м*) [Аллаха] и терпеливы в [Его] гневе (*накм*). Покиньте трапезу (букв. встаньте из-за стола) грехов и ешьте за столом покорности. Не преступайте грани (*ихфазу худудаху*), если к вам при-

шло облегчение (*йусф*), то благодарите Его, а если к вам пришло бедствие (*усф*) – раскаивайтесь в своих грехах и отчитывайте свои души (*накашу анфу-сакум*), ведь Аллах не притесняет своих рабов, представляйте (букв. поминайте) смерть и все, что [следует] за ней, поминайте Господа, как вы будете отчитываться перед Ним и как Он будет смотреть на Вас. Пробудитесь, до коль будет [продолжаться] этот сон, это невежество и сомнение, [погруженность] в ложь (*тараддуд фи-ль батыль*), существование вместе с нафсом, страстями и [дурными] привычками? Почему вы не вели себя в соответствии с поклонением Хаку и подчинением шариату? Поклонение – это оставление [дурной] привычки. Почему вы не последовали примеру Корана и пророческим изречениям (*калам ан-нубувват*).

(О дитя!) Не общайся с людьми, [пока в тебе есть] слепота, невежество, нерадивость и сон, общайся с ними, [когда в тебе есть] проницательность, знание и бдительность (*йакза*). Если видишь в них нечто похвальное, следуй за этим, а если видишь в них то, что тебе ненавистно, отстранись от этого [сам] и отстрани их. В общем, вы пребываете в нерадении (*гафлат*) относительно Хака, вы должны быть бдительными с Ним, вам нужно ходить в мечеть и совершать множество благословений (*кафрат ас-салят*) в адрес Пророка (САВ), который сказал:

«Если с неба низвергнется огонь, то не спасется никто, кроме [постоянных] посетителей мечетей (*ахль аль-масаджид*)».

Если вы совершаете намаз небрежно, то ваш намаз утрачивает связь с Аллахом, о чем Пророк (САВ) говорит:

«Раб ближе всего к своему Создателю, когда находится в состоянии земного поклона».

Позор тебе, сколько [ты еще можешь] искать [для себя] объяснения (*тавил*)

и разрешения (*рухси*) (букв. оправдывать свои поступки и искать легких путей), [ведь] стремящийся к объяснению (букв. ищущий легких путей) (*мутавиль*) является предателем (*гадиф*). Позор нам, если бы мы исполнились решимости (*'азима*), связали себя [узами] единодушия (*та'аллякна би-ль иджима*), были искренними в своих поступках, то мы [сразу же] получили бы спасение от Хака. Как [случилось], что, когда мы [стали] искать [для себя] легких путей, решимость ушла [от нас] и ушли обладатели [решимости], это не время решимости (*'азаим*) – это время послаблений (*рухас*), время двуличия (*рийа*), лицемерия (*нифак*) и приобретения имущества несправедливым путем (*ахз аль-амваль бигайфи хакк*). Стало много тех, кто совершает намаз, постится, отправляется в хадж, выплачивает закят и совершает благие дела ради людей (*хальк*), а не ради Творца (*Халик*). В этом мире самые великие дела творятся среди людей, но без Творца (*фи-ль хальк биля Халик*). Все вы мертвы сердцем и живы в своих нафсах и страстях (*ахвийа*), желаете этого мира (*дунья*). Оживление сердца [состоит] в оставлении людей (*хурудж мин аль-хальк*) и пребывании с Аллахом (*кийам ма'а-ль Хак*) с точки зрения смысла, поскольку на этой стоянке (*макам*) внешняя форма (*суфа*) не имеет значения; оживление сердца в подчинении приказам Аллаха и отстранении от запрещенного Им, терпение ради Аллаха в бедах и превратностях судьбы (*акдийа ва акдаф*).

(О дитя!) Предай себя Аллаху в том, что предопределено Им, после чего будь вместе с Ним. Это дело нуждается в фундаменте, а только потом в [самом] здании, не переставай [совершать усилия] для этого все время, и ночью, и днем. Жаль тебя! Размышляй в своих делах, [ибо] размышление (*тафакхур*) – [одно] из деяний сердца, и если ты увидишь в этом благо для

Мыслители ислама

себя, то благодари Аллаха, а если видишь в этом для себя зло, то раскайся перед Ним. Благодаря этому самому размышлению оживает сердце и умирает твой шайтан. Поэтому было сказано: «Один час размышления лучше, чем целая ночь поклонения (*кийам*).

О умма Мухаммада! Благодарите Аллаха, ведь Он принимает ваши деяния, которых мало по сравнению с деяниями тех, кто предшествовал вам. Вы (т.е. ваша община) самые последние, но вы [будете] первыми в Судный день (вы будете воскрешены раньше других). Тот, кто был среди вас праведным, подобного ему больше нет [в других общинах], вы – правители (*ума-*

фа), а другие общины – [лишь] паства (*ра'ийа*). [Пока] ты сидишь в доме своего нафса, своего желания и природного начала (*таб'*), ты не справишься [в лучшую сторону], пока ты споришь с людьми, [домогаясь] их имущества своим лицемерием и смутой, не будет тебе выздоровления. Пока ты питаешь страсть к этому миру – не будет тебе выздоровления. Пока ты привязываешь свое сердце к чему-то, помимо Аллаха – не будет тебе выздоровления.

О Аллах! Дай нам выздоровления вместе с Тобой (*арзукна сыххатака ма'ика*) и дай нам блага в этой жизни и в жизни следующей и сохрани нас от мук ада. (*Амин!*)

Мортаза Мотаххари

ЗАПАДНЫЙ НАЦИОНАЛИЗМ И ПОНЯТИЕ НАЦИОНАЛЬНОСТИ В ИСЛАМЕ¹

Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного!

Отношения, конфликты и столкновения между различными нациями в наше время стали повседневным явлением, приобретая гораздо большее значение, чем в любые другие периоды истории человечества. Одной из проблем, связанных с ними, а возможно, наиболее фундаментальной из них, является проблема национализма, его конструктивных элементов, его границ и пределов.

На протяжении двух или трех столетий множество новых наций появились на свет или приобрели новые имена и очертания, общее количество которых превысило пятьдесят. В некоторых случаях страна или нация были поделены на две части или более, каждая из которых следовала своим путем. В отдельных случаях нации, обладающие специфическими религиозными, идеологическими и географическими характеристиками, полностью поменяли свои философские и религиозные основы, заменив их абсолютно отличной от других системой идей и социальных институтов. Всем этим изменениям и сопровождавшему их рождению новых наций предшествовали долгие годы борьбы, сопротивления, стараний и кровопролития, потребовавшие невероятных затрат времени, энергии и способностей людей, призванных к многочисленным жертвам, великим и малым.

Разве недавно возникшие нации не существовали в прошлом? Разве эти нации, которые были разделены и поделены, не представляли собой реального и устойчивого социального образования в своем прошлом состоянии? Нации, поменявшие свою систему, но сохранившие большинство присущих им черт – язык, расу, природные условия и географические границы, представляют собой то же самое, чем они были в прошлом? Более того, все основные политические, социальные и военные проблемы современности сформулированы в терминах нации и национальных интересов. Национализм – это наиболее расхожая и популярная из всех современных идеологий. Даже те социальные и политические идеологии, которые противостоят националистическим тенденциям, или же иницируют некое движение, облачают себя в национа-

листические одежды и обращаются к националистическим лозунгам.

С другой точки зрения, для нас, иранцев, в современных условиях вопрос национализма также актуален, несмотря на то, что наша нация и родина не были атакованы или оккупированы иностранной державой, и мы видим множество различий и противоречий в интерпретациях, которые дают национализму различные деятели. В настоящий момент действуют два фактора: во-первых, расовый и наследственный фактор, имеющий отношение к нашей истории, предшествующей последним четырнадцати столетиям; во-вторых, фактор идеологических, религиозных, социальных и культурных традиций, сформировавшихся и развивавшихся на протяжении последних четырнадцати веков. Что касается наших расовых и антропологических корней, мы принадлежим к арийской расе, а что касается нашего идеологического и культурного устройства, традиций и социальных институтов, мы привязаны к Исламу, который пришел на нашу землю благодаря не-арийской расе. Если в нашем определении нации мы будем отводить больше места вопросам расы и наследственности, то при нынешних обстоятельствах в будущем это поведет нашу нацию в определенном направлении. С другой стороны, если социальные институты и идеологическая структура, которые господствовали на протяжении последних четырнадцати столетий, будут рассматриваться как наиболее значимые при определении нашей национальной специфики, наша политика и будущий курс будут несколько другими. Если в определении национальной идентичности иранцев мы отдадим приоритет арийскому фактору, это будет иметь последствием нашу большую привязанность к западному миру. Эта связь и бли-

зость с Западом окажет воздействие на нашу национальную и государственную политику, главным результатом которой станет разрыв связей с нашими соседями и не-арийскими мусульманскими нациями, что склонит нас в сторону Запада и Европы. В таком случае империалистический Запад станет нашим другом, а арабы-мусульмане будут для нас чужаками. И наоборот, если идеологическая система, религия и социальные институты последних четырнадцати веков воспринимать как решающий фактор в определении нашей национальной идентичности, это приведет нас к совершенно иному курсу и политике, которые будут основываться на вере. В этом случае арабы, тюрки, индийцы, индонезийцы и китайские мусульмане станут для нас родными, а немусульманский Запад станет нам чуждым.

Поэтому вопрос национальности не является чисто академическим; это реальный и жизненно важный вопрос, определяющий курс наших действий и политику, будущее и судьбу той социальной и политической единицы, которая на сегодняшний день известна как иранская нация. Следовательно, этот вопрос заслуживает самого серьезного отношения и требует ясного понимания.

Историческое происхождение

Национализм в его современной форме и настоящем смысле возник в Германии, являясь по существу последствием и реакцией на Французскую революцию, охватившую всю Европу. Французская революция в свою очередь была реакцией и восстанием против старого феодального мышления, которое не придавало никакого значения или ценности массам и простому народу. Именно начиная с этого времени понятия «на-

ция» и «массы», а также индивидуальные свободы и равенство между людьми стали центральными темами в сочинениях авторов, поэтов и философов. Свобода и равенство, которые были преподнесены авторами «Декларации прав человека» в качестве дара человечеству, сами по себе не признавали национальных границ. Именно благодаря этому универсальному посланию свет Французской революции менее чем за десятилетие пересек границы Франции и захлестнул всю Европу, в частности, оказав воздействие на Германию. Политические философы и писатели Германии были настолько заворожены идеями свободы и равенства, что посвятили всю свою энергию пропаганде этих идей. Немецкий философ Фихте стал одним из провозвестников этого нового духа.

Только потом немцы осознали, что свобода, провозглашенная в «Декларации прав человека», в Германии означала нечто, предназначенное исключительно для французов, а народ Германии не был к этому причастен. Фихте был первым, кто выразил свое недовольство этой дискриминацией. В своих знаменитых четырнадцати лекциях, прочитанных в стенах Берлинской Академии, он выразил протест против этой дискриминации как реакцию на присущую французскому характеру любовь к свободе и равенству, выдвинул миф о «германской нации» как о реальной и неделимой общности, которая благодаря своему расовому, географическому, лингвистическому и культурному характеру и традициям была наделена врожденным гением и исключительным статусом. Таким образом зародился германский национализм, который позже стал прародителем национализма во всем мире.

Национализм в восприятии его авторов на Западе рассматривает лю-

дей, принадлежащих единой расе, живущих в неких единых географических границах, обладающих общим историческим происхождением, языком, культурой и традициями, как фундаментальную и неделимую единицу. Соответственно, все, что принадлежит к сфере интересов, пользы, статуса и достоинства такой единицы и вносит в их развитие свой вклад, представляется «дружественным» и «своим», а все остальное признается «враждебным» и «чужим».

В девятнадцатом столетии возникло три основных подхода или реакции на принципы Французской революции: 1) националистический ответ; 2) консервативный ответ; 3) социалистический ответ.

Первые два направления, с точки зрения политических мыслителей, являются отклонениями и противоречат духу революции, в то время как третье направление, по их мнению, преследует цели справедливости и равенства².

После Фихте национализм нашел своих выразителей среди таких мыслителей, как Шарль Моррас и Морис Баррес³, которые в значительной степени сформировали и систематизировали философию и убеждения националистов в различных европейских странах. Моррас развивает идею неделимой национальной общности, доходя до того, что отстаивает мысль о том, что нация как реальная коллективная сущность должна управлять индивидуальной волей всех членов общества. Он усматривал воплощение этой коллективной личности в государстве. Именно эта идея стала источником тоталитарных режимов, обеспечив доктринальную основу нацизма в Германии и фашизма в Италии.

Таким образом, период, охвативший все девятнадцатое столетие и продлившийся до середины двадцатого столетия, был отмечен как эпоха

возникновения и развития национализма в европейских обществах. Хотя в социальной и политической сферах социалистические и консервативные тенденции продолжали оказывать влияние на мысль европейских интеллектуалов, все же национализм в европейских обществах стал настолько господствующим, что заслонил собой все остальные направления, включая либерализм, консерватизм и социализм Маркса. Этот же самый националистический дух европейских государств в своем крайнем проявлении перешел в идеологию этноцентризма и расизма, породив две мировые войны, тот самый европейский национализм, который, несмотря на все свои лозунги о свободе и равенстве людей, защищал и оправдывал колонизацию стран Азии, Африки и Южной Америки. Девятнадцатый век и первая половина двадцатого века, будучи периодом интенсивной и экстенсивной колониальной эксплуатации Азии и Африки, стали периодом, который совпал с формированием и распространением националистических идеологий.

В соответствии с теми же самыми замечаниями авторы и историки на Западе называют различные движения в других странах националистическими движениями. Интеллектуалы и мыслители Азии и Африки, вдохновившись культурой Запада и под влиянием западного образования, применяют этот термин к своим собственным народным движениям. Они судят о своих движениях, опираясь на все те же критерии, введенные западными мыслителями для различения и идентификации своих собственных наций. Хотя начиная с конца второй мировой войны национализм и национальные интересы привели к регионализму и региональным союзам – по меньшей мере, на уровне экономических и колони-

альных интересов и в некоторой степени и в социальной сфере, тем не менее каждая из стран Западной Европы и Северной Америки стремится обратить внимание приезжих и учащихся из восточных и африканских стран на свои национальные характеристики, чтобы убедить их в том, что национализм все еще является силой возрождения, играющей огромную роль в успехах, достигнутых людьми Запада и их культурой. Цель заключается в том, чтобы по возвращении в свои страны они последовали за националистическими идеями, проповедовали и пропагандировали их среди своих народов, так чтобы все страны третьего мира все время держались отдельно друг от друга, встав под знамена отдельных национальностей, рас, языков и наследий предков, находились в постоянных конфликтах и соперничестве со своими собственными соседями и другими странами, которые страдают от этого самого недуга, оставленного западным колониализмом.

В то же самое время западные страны со всей их мощью, культурным, политическим и экономическим господством будут объединяться друг с другом, чтобы эксплуатировать другие нации, страны третьего мира со всей их ущербностью, политической, культурной и экономической отсталостью, следующие разными путями, изолирующие их друг от друга.

Позвольте нам проверить, на самом ли деле принцип проведения демаркационных линий и разделения между различными социальными единицами человечества имеет какие-либо основания в конкретных условиях сегодняшнего мира. В случае, если он имеет реальные основания, тогда нам придется рассмотреть, являются ли эти критерии действительного разграничения такими, как нас учит западный национализм.

Классические критерии

Мы видим, что народы мира отличны и отделены друг от друга, начиная от Турции, Персии и Аравии вплоть до самых отдаленных уголков Европы, Азии и Африки. Они отличаются не только по цвету кожи, чертам лица, языку и физическим характеристикам, но и по своим нормам, традициям и культурам, своему образу мысли, а также по своему духовному и психологическому складу. Если мы захотим классифицировать различные типы народов по отдельным социальным группам, мы должны будем посмотреть, достаточно ли нам цвета кожи, расы, экологических условий и географических границ в качестве единственных критериев различия или же нам будет необходимо рассмотреть их традиции, историческое прошлое, культурные черты, а также другие факторы. Чувство национального, т.е. национализм, установлен благодаря наличию общего чувства, коллективного сознания среди членов группы, связанных воедино в политическую единицу, образующую нацию. Это коллективное сознание создает сильную внутреннюю связь и единство между членами общества, их предками и потомками, определяет характер взаимоотношений и связей между ними самими, а также с другими нациями, привнося гармонию в их устремления и надежды.

Согласно классическому западному определению, это коллективное сознание представляет собой продукт условий, детерминированных региональными и расовыми характеристиками, общим языком, специфическими традициями, историческим наследием и общей культурой. Более глубокое понимание природы социального и индивидуального поведения человека свидетельствует о том, что вышеперечисленные факторы не играют основополагающей и определяющей

роли при генезисе коллективного сознания и не способны служить постоянно в качестве цементирующей силы или связующего звена членов нации.

Язык

Очевидно, что на ранних стадиях зарождения национальности общий язык и традиции вносят свой вклад в объединение людей, придавая им чувство общей идентичности и выполняя роль канала, который обеспечивает связь между сердцами и чувствами людей, в итоге приводя к появлению коллективного и национального самосознания. Однако если рассмотреть прошлое народов, мы обнаружим, что общий язык не является определяющим элементом национальности, а скорее ее продуктом. Ни один из народов не обладал общим языком на ранних стадиях своего зарождения. С другой стороны, только после того, как они собрались вместе в определенном регионе и эмоционально привязались друг к другу, в процессе своего развития они выработали общий язык. Они постепенно на протяжении столетий развивали и совершенствовали его грамматические принципы. В процессе взаимодействия с другими языками их язык претерпел множество изменений, постоянно образуя новые формы, пока не приобрел свою настоящую форму.

В определенные периоды истории нации, например в период борьбы нации за свободу, ее язык и традиции находили более сильное выражение, становясь символом национальных надежд, как это случилось с хинди (имеется в виду урду – прим. пер.) в годы индийского освободительного движения или с арабским во время борьбы Алжира за независимость – этот феномен всегда носил переходный характер. В этих случаях язык использовался в качестве инструмента

для того, чтобы мотивировать массы к единым и совместным действиям.

Раса

Исследования в области истории и социологии показали, что все человеческие расы в одинаково благоприятных социальных и моральных условиях способны к развитию всех человеческих качеств. Как известно, арабы в доисламские времена были охвачены всевозможными предрассудками, межплеменными войнами, раздорами и суевериями, проистекавшими из нетерпимости; однако после принятия Ислама, когда они попали под влияние его моральных добродетелей, его революционного духа таухида, его страсти к социальной справедливости, они приобрели качества, которые охарактеризовали их как самое цивилизованное и продвинутое общество того времени. Если спустя некоторое время их старые расовые предрассудки вновь подняли голову и вновь заявили о себе, это произошло лишь из-за ухудшения условий, благоприятных для развития моральных, социальных и монотеистических ценностей, воспитываемых в людях Исламом. Это говорит о том, что не существует национальных черт, которые можно рассматривать в качестве постоянных и неизменных расовых характеристик. По сути, все черты и их влияние могут варьироваться при изменении социальных и моральных условий. Пример алжирского народа – самое последнее свидетельство в пользу этого факта.

Каковы факторы и обстоятельства, которые могут помочь сохранению желаемых социальных и моральных условий, и возможно ли вообще их сохранить – эти вопросы выходят за рамки нашего настоящего исследования. Тем не менее можно допустить, что фактор специфических расовых черт всегда играл жизненно важную и

эффективную роль в истории наций, их развитии и прогрессе или же вырождении и упадке. Однако допущение роли этого фактора не означает того, что он эффективен в объединении людей и сведении их индивидуальных умов в единое коллективное сознание.

Чаще всего общие элементы, возникшие благодаря расовым чертам, вместо того чтобы функционировать как фактор обеспечения единства и интеграции и служить источником коллективного самосознания и национальной идентичности, порождает внутренние разделения и антипатии, делая нацию слабой, неустойчивой и уязвимой. Нации, с самого начала обладавшие воинственными качествами и участвовавшие в постоянных войнах, нападая на другие народы и грабя их, находились в постоянных конфликтах либо с другими, либо с самими собой, пока не становились слабыми и обессиленными, или же пока по ходу истории в их жизни не появлялись какие-либо другие факторы, социальные и моральные по своей сущности, которые создавали почву для повторного обретения ими единства и сплоченности.

«Помните о милости, которую Аллах вам оказал, когда вы были врагами, а Он сплотил ваши сердца, и по его милости вы стали братьями...» (3:103).

И наоборот, нации, обладавшие качествами миролюбия и приспособляемости не только по отношению друг к другу или к условиям окружающей их среды, но и по отношению к другим народам – даже по отношению к захватчикам, с которыми они были склонны смешиваться, подлаживаться и приспособляться под них – такие народы не могли выработать чувства национальности и расового единства. А в случае, когда они вырабатывали в себе это чувство, оно было бледным, неэффективным и лишен-

ным жизненной силы, предрасположенным к слабости и упадку.

В своей основе одной из базовых характеристик любого человека является то, что он в своих рационально продуманных или эмоционально направленных отношениях стремится установить связи с теми, кто, удовлетворяя его внутренние желания и потребности, способен компенсировать его индивидуальные недостатки. Самая прочная любовная связь – это та, в которой любящий чувствует, что его самые основные и глубокие нужды могут найти свое удовлетворение в лице возлюбленного. Наш повседневный опыт дает нам немало свидетельств в пользу этого факта. Подобным образом сила внутренних социальных связей и эмоционального единства между членами группы обеспечивается только тогда, когда составляющие его различные единицы комплементарны друг другу и удовлетворяют нужды других людей. Именно в данном контексте расовый фактор со всеми его фиксированными данными и характеристиками не имеет никакого значения в том, что касается единства и сплоченности.

Традиции

У различных наций мы находим различные общие традиции, которые так же, как язык и раса, отличают их от других. Однако встает вопрос: насколько они эффективны при создании нации? Обычаи, традиции и даже культуры являются продуктами и результатами добровольной и осознанной деятельности людей предыдущих поколений. Если бы не существовало связи и отношений между прошлыми и нынешними поколениями и социальными установлениями, эти традиции не передавались бы из поколения в поколение. Пока не существует коллективного чувства и сознания единства, традиция и культура не могут

быть унаследованы следующими друг за другом поколениями. Таким образом, все существующие национальные традиции скорее сами являются продуктами национального самосознания, жизни людей и их активности в этом направлении, а не являются их основой и источником.

Более того, имеющиеся у нации социальные традиции бывают двух видов: во-первых, исходящие из возвышенных нравственных ценностей и высших устремлений и борьбы прошлого, олицетворяющие все священные человеческие добродетели, направленные на установление правления справедливости и добра; во-вторых, традиции, проистекающие от невежества и жажды мирских благ, происходящие от несправедливых социальных отношений. Традиции первого рода отвечают за продолжение жизни, развитие, прогресс и процветание народов, а традиции второго рода заканчиваются отсталостью, упадком, рабством и заблуждением народов, которые становятся инструментами и орудиями в руках богатых и правящих классов.

Поскольку справедливость, благочестие, прогресс и развитие являются двигателями жизни, хорошие и здоровые традиции исходят именно из этих ценностей и особенно важны для усиления жизнеспособности и устойчивости нации. С другой стороны, нежелательные или нездоровые традиции приводят к упадку нации или даже вызывают ее разрушение и гибель. Для доказательства этого утверждения достаточно взглянуть на историю и изучить судьбы таких народов, как народы Лута, 'Ад, Самуда, древнего Египта, Рима и Греции вплоть до современных народов мира.

В принципе, эволюция живых существ шла в направлении большей свободы от природных ограничений, условий внешней среды и внутренних

инстинктивных потребностей. Первобытный человек, возникший в результате длительного эволюционного процесса, из всех творений был самым свободным от пут природной необходимости.

Тем не менее эта свобода никогда не была абсолютной; она была относительно больше, чем та свобода, которой обладали другие творения, созданные до человека. Первобытные люди были по-прежнему движимы силой инстинктов и физической природы, силами, действующими снаружи и изнутри. Благодаря постепенному развитию человеческого сознания и его волевых способностей человек мог достичь все большей и большей свободы от физических и инстинктивных детерминант. Также и в человеческом обществе, на ранних стадиях его формирования и эволюции отношения людей определялись внутренними потребностями, а также природными и физическими условиями окружающей среды. В примитивных обществах в конституировании социального сознания наиболее действенными были в первую очередь физические и природные условия, а затем эмоциональные, семейные и племенные связи. Однако в развитых и продвинутых обществах, в формировании социального сознания которых и определении социальных взаимоотношений между членами участвуют новые факторы, роль физических факторов, включая фактор окружающей среды, постепенно падала, и они становились все менее и менее значимыми.

Сегодня мы находим большое количество государств и наций в каком-либо определенном регионе, живущих в схожих физических и географических условиях, которые не только не формируют единственной национальной общности, но и находятся в противоречии друг с другом,

а иногда и в состоянии прямой конфронтации друг с другом. На Индийском субконтиненте, индусская и мусульманская общины, несмотря на то, что живут в сходных условиях окружающей среды, не разделяют общих национальных чувств и не имеют объединяющего связующего звена, сущностно необходимого для национальной солидарности. Похожий пример мы находим у англичан и ирландцев, которые, несмотря на общее социальное, историческое и языковое наследие, не могут воспитать дух гармонии и взаимопонимания, который сделал бы их единой нацией. И наоборот, в наше время мы находим множество стран третьего мира, отдаленных на тысячи километров друг от друга и живущих в различных природных условиях, обладая значительными различиями в языке, расе и историческом наследии, которые обладают глубоким чувством солидарности. Например, алжирцы ощущают свое единство с народами Кубы, Вьетнама и Палестины.

Все вышеуказанные факторы, упомянутые западными авторами как определяющие элементы национальности, могут составить элементарные критерии для определения существующих народов и для их разграничения в качестве отдельных общностей так же, как каждый из сотен отдельных элементов, имеющих в природе, может быть отделен и определен в соответствии с его специфическими физическими и химическими характеристиками. Однако эти характеристики, которые являются фундаментальными и присущими в первую очередь поверхностному знанию о вещах, на более поздней стадии становятся существенными. Более глубокое понимание внутреннего мира атома открывает нам, что столь очевидные различия между элементами – это проявления опреде-

ленного количества электронов, которые и составляют атомы. Фактически именно количество электронов в атоме отвечает за появление и проявление разного рода элементов. Необходимо провести подобное исследование, чтобы выяснить более фундаментальные факторы, действующие на более низком уровне, чем различные факторы и элементы из рассмотренных выше, которые устанавливают, определяют и отграничивают друг от друга различные национальные единицы. Мы должны провести это исследование на более глубоком уровне, чтобы раскрыть еще более фундаментальные факторы, которые и являются определяющими для коллективного сознания или по крайней мере ближе к ним, чем все вышеперечисленные факторы. Всегда имеется более основополагающий и скрытый фактор, живой и действующий в сознании людей, который проявляет себя в жизненном потоке внешних форм. Время от времени он облекает себя во внешнюю форму, проявляясь в определенных языковых паттернах и специфических национальных традициях. Главная цель и задача любого исследования заключается в том, чтобы привести нас к этой основополагающей реальности и скрытому смыслу, лежащему в основе внешних феноменов, включающих в себя вещи и преходящие события, которые представляют собой только лишь внешние проявления.

Франц Фанон, африканский писатель и социолог, который провел проницательные психологические и социологические исследования по развитию национального самосознания у различных африканских народов, пришел к заключению, что факторы общей истории, языка и культурных традиций, наряду с географическими условиями, играют промежуточную роль в зарождении национально-

го самосознания; эти факторы не носят постоянного характера. Он приводит примеры наций, борющихся за свою свободу и независимость от империализма, и указывает на то, что в этих странах по-настоящему основополагающие человеческие идеалы и устремления иногда находят выражение в таких разделяемых всеми факторах, как традиции, история и язык. Однако это всего лишь средства для достижения желаемых целей. На самой заре независимости вновь возникают точки разделения и конфликты. Богачи нации, которые еще вчера боролись за свободу своей страны, отделяют себя от обездоленных этой нации. В то время как первые берут курс на занятие властных позиций, чтобы закрепить свои политические и экономические привилегии и извлечь пользу из лишений и страданий, которые они претерпели в годы борьбы за независимость, последние следуют по пути сопротивления и борьбы с первыми, чтобы добиться своих прав. В конце концов эти диаметрально противоположные пути отделяют их друг от друга, создавая новую социальную стратификацию и классовый конфликт. Вследствие этого конфликта нация вновь разделяется на два или более класса, следующих за разными идеалами, хотя ее члены имеют общий язык, общие обычаи, культуру и историю. Имеется немало примеров классовых конфликтов из религиозных разладов внутри существующих сегодня наций, которых достаточно для того, чтобы показать, что факторы общего языка, истории, культуры и традиции не имеют постоянной основы.

Политическая независимость, которая стала мощнейшим толчком для пробуждения националистических чувств и стала общим идеалом для всех наций мира, в нынешней ситуации потеряла свое значе-

ние – по крайней мере для стран третьего мира – благодаря присутствию мирового империализма. Во многих едва получивших независимость странах, а также в странах, которые имеют независимость в течение долгого времени, политические организации и даже политические структуры выставляют себя в качестве защитников национальных интересов, при этом действуя в качестве агентов иностранных держав и обслуживая их эксплуататорские интересы. Эти иностранные агенты, вооруженные и оснащенные «независимостью» и «национальным суверенитетом», служат иностранным интересам, хотя их организации, партии и органы власти состоят из представителей этой нации, которые имеют общий с народом этой нации язык, культуру и историю.

Даже в тех странах, которые на сегодняшний день являются развитыми и сильными, изначальный смысл и сущность политической независимости и территориального суверенитета потеряли свое былое значение. Теперь эти страны вновь объединяются в региональные группы. Такая перемена в их подходах свидетельствует о том, что эти страны считают свои лингвистические, традиционные, культурные и расовые различия незначительными или несущественными с точки зрения их нынешних интересов и целей. Наиболее ярко это единство проявляет себя в сфере экономического, социального и культурного сотрудничества. Нынешний западный мир в том, что касается его культуры и экономики, превратился в монолитную силу, противостоящую третьему миру. В итоге западные страны отбросили в сторону свою национальную идентичность и различия, по крайней мере в сфере общих экономических интересов в регионе. В странах третьего мира (в развивающихся и слаборазвитых странах), с

одной стороны, экономика и политическая элита находятся во власти экономических сверхдержав развитого мира, а с другой стороны, культурное господство в этих странах находится в руках так называемого класса интеллектуалов, который слепо следует за господствующей западной культурой и навязывает ее своим народам.

Роль интеллектуалов

В слаборазвитых обществах, находящихся под игом империализма, обычно именно интеллектуалы пытаются пробудить национальное самосознание у народа своей страны. А так как, по их представлению, языковые и культурные традиции их страны синонимичны и отвечают за действительные условия жизни нации, которые представляют собой сложное сочетание из неудач, отсталости, трудностей и лишений, они воздерживаются от акцентирования своей традиционной культуры. Таким образом, они просят людей отказаться от своего прошлого и обратиться к развитым и господствующим странам в качестве идеала и модели. Они пытаются насадить эти модели как идеальную цель, в направлении к которой должно развиваться национальное сознание.

Франц Фанон, просвещенный социолог, в своей книге, обладающей непреходящим значением, «Отверженные земли» (*Les Damnés de la terre, de la culture nationale*), в главе, посвященной национальной культуре, рассматривает процесс появления такого этноса у интеллектуалов в странах, охваченных колониализмом как первоначальную стадию кристаллизации национального самосознания у этого класса. На этом этапе, с его точки зрения, интеллектуал, принадлежащий обществу, охваченному колониализмом, будучи искренним в своем желании пробудить национальное

сознание, сам полностью погряз в колониальной культуре. Во всех отношениях его идеи – это точные копии его противников из империалистических стран. Иными словами, хотя на этом этапе мысль интеллектуалов из эксплуатируемых стран принадлежит области идей, она представляет собой ничто иное, как товар, завезенный из-за границы, из господствующих стран Запада. При таком стечении обстоятельств интеллектуал способен лишь переводить чуждую культуру на свой родной язык и претворять ее в действие.

Его уверенность в своих знаниях и содержимом его памяти обычно делают его надменным – это отношение усиливается общим невежеством и отсталостью народа его земли, что не дает ему открыто и критически изучать и анализировать реальные факты и события. Потребуется годы или даже столетия трагических событий, чтобы эти интеллектуалы и замороженные ими люди смогли пробудиться от неги самодовольства и осознать истинную цену своим идеям.

Кроме того, интеллектуалы этой категории направляют свои интеллектуальные и практические усилия на пробуждение национального самосознания только на ранних стадиях национального движения. Со временем, из-за природы их мысли и духа, они усваивают западный образ жизни и проявляют приверженность самым поверхностным аспектам западной культуры, которые побуждают их к изобильному и комфортному западному стилю жизни. Этот вынужденный уклон в сторону Запада заставляет их хранить молчание, а иногда даже толкает их на компромиссы с явлениями притеснения, эксплуатации и коррупции. В результате они растворяются в институциях империализма и становятся их послушными орудиями.

В исследовании Фанона вторая стадия состоит в решительных попытках интеллектуалов самым искренним образом всецело посвятить себя положению народа. Однако поскольку положение народа не представляет собой ничего, кроме нищеты, отчаяния, невежества и отсталости, он обращает свое внимание на те периоды в истории своей нации, в которых он видит величие, славу и мощь или хотя бы помпезность и блеск. Таким образом, он тотчас же порывает все свои связи с настоящим и принимается скакать по эпохам, которые вместе с жившими в них людьми и длинной цепью причин и следствий сформировали настоящее. Если он не может найти этот золотой век в реальной истории своей нации, тогда он обращается к мифам и легендам.

Единственная ценность идей и усилий этого класса интеллектуалов состоит в том, что они будут заключены в тома книг и некоторое время будут развлекать и тешить небольшую группу людей. Так как они проистекают не из нынешних страданий народа, они абсолютно не способны возбудить народное и национальное сознание в людях.

Третья стадия начинается, когда либерал освобождает себя от фантазий, приходит к согласию с людьми и знакомится с народными трудностями и страданиями. На этом этапе интеллектуал, осознавший глубину лишений и страданий простых людей, начинает делить с ними их надежды. Он с уважением относится к убеждениям и чувствам своего народа, сближается с ними и черпает в них вдохновение. Только на этом этапе интеллектуал способен играть ведущую роль в создании, подъеме и формировании национального самосознания своей нации, доказав, что он искренен и свободен от пустого подражания своим западным учителям. Чем более он пре-

дан и гибок, тем более стремительную и далеко идущую реакцию он может вызвать в сфере мысли и действия.

Настоящие линии демаркации

Теперь, когда факторы, которые, согласно классическому определению национализма, считались эффективными в обеспечении подъема национального единства и коллективного сознания, сегодня утратили свое значение, должны ли мы утверждать, что не существует больше никаких действительных демаркационных линий между различными социальными единицами человечества, и в таком случае все нации могут или даже должны слиться воедино и образовать единую нацию?

Опыт истории человечества и примеры конфликтов и переворотов свидетельствуют о том, что мир человечества разделен на множество групп и классов, отличных и отдельных друг от друга, следующих по разным путям, поэтому такое слияние маловероятно. Социальные, политические и культурные изменения, происходящие в наше время и уводящие Запад с каждым днем все дальше от стран третьего мира с точки зрения взаимопонимания и единства. Несмотря на все разговоры о сосуществовании, мире и единстве во всем мире, тяжелая реальность существующего положения и динамика изменений делают подобные идеи искусственными и несбыточными. Пока в мире существуют волки и овцы, единство между ними невозможно. Пока группа организуется в политическую общность, какова бы ни была ее основа, она вызывает зависть других групп и подвергается вторжениям и агрессиям. Поэтому она вынуждена защищать свои территориальные, политические и экономические интересы и оборонять свою культуру от нападений врагов.

Мы не заинтересованы в дальнейшем рассмотрении разнообразия наций; наша цель состоит в раскрытии элементов и факторов, формирующих национальное самосознание у групп людей и эмоционально объединяющих их, что способствует появлению нации.

Мы уже видели, что факторы, о которых обычно известно, что они отвечают за национальную интеграцию, таких как язык, культурное наследие, историческое прошлое и раса, хотя и являются эффективными на начальной стадии формирования нации, не могут служить в качестве базовой и постоянной основы национального единства. По этой причине мы не считаем их существенными; скорее они носят случайный характер. Люди, сражавшиеся вместе за свою независимость и достоинство против иностранцев, достигнув цели, снова разделялись между собой и вели войны друг с другом. Тот же самый народ и те же самые люди, которые были объединены общим коллективным сознанием, теперь теряют чувство общности из-за изменений в социальных отношениях. Вопрос, поднятый нами ранее - что является истинной основой и источником формирования национальной единицы или нации? - до сих пор остается без ответа. Какова природа той связи, которая скрепляет воедино сердца и чувства различных людей, в результате чего возникают общие устремления и идеалы?

Как и в случае с алжирским народом, когда они начали свою освободительную войну против французского колониализма, или в случае палестинцев, которые борются за восстановление своих законных прав и человеческого достоинства, или в случае с вьетнамцами, мы видим, что общепринятые факторы национальности, например, общие язык, наследие, территориальные и экономические

интересы были эффективны при создании чувства близости и взаимопонимания между представителями нации. Однако в то же самое время мы видим, что в различных частях мира имеются и другие народы, чья симпатия к Алжиру, Палестине и Вьетнаму так же велика, как и симпатия самих алжирцев, палестинцев и вьетнамцев. Сильное чувство единства и глубоко переживаемая связь сочувствия этим народам объединяет людей разных наций и регионов. Это чувство единства иногда заставляет группу людей забыть о своих женщинах и детях, своем окружении и стране и влиться в ряды тех, кто ведет борьбу за тысячи миль от их родины. Они даже иногда жертвуют своими жизнями за тех, с кем у них нет ничего общего – ни языка, ни культуры, ни исторического наследия. Если вы изучите историю этих освободительных движений, вы увидите в их рядах множество представителей других национальностей, которые воевали за их дело, даже совершали героические поступки и после победы становились частью освобожденных наций, сливались с ними и строили новую нацию.

С другой стороны, мы обнаруживаем различные группы внутри самой нации, разделяющие общий язык, культуру, традицию и географические условия, которые не связаны друг с другом чувством единения. Их идеалы и надежды на будущее не соответствуют друг другу и даже противоречат. Если имеется хотя бы видимость объединяющей их связи, она является всего лишь поверхностной и механической, придуманной для удовлетворения нужд повседневной деятельности. Их правительствами и правящими кликами ведется множество войн, о которых их народы совершенно ничего не знают или остаются к ним полностью равнодушными. В нашей собственной истории мы находим нема-

ло примеров такого безразличия народа. И наоборот, очень часто случается, что народы Африки и Индии выражают огромный интерес, солидарность и энтузиазм в отношении побед народов Палестины, Алжира и Вьетнама. Таким образом, можно заключить, что ни исторические, ни географические, ни политические, ни расовые, ни лингвистические границы не устанавливают барьеров между представителями человеческого вида, но и не создают между ними единства.

Общие трудности

Каким образом люди, раскиданные по разным уголкам Земли, способны вырабатывать эмоциональную связь и общие идеалы? Чего общего они имеют, что может объединять людей, настолько отдаленных друг от друга, от соседей и даже соотечественников? Этот остающийся под вопросом фактор можно охарактеризовать как переживание общих трудностей, общих страданий, исходящих от агрессии империализма.

Между прочим, рождение националистических движений у различных наций совпадало с тем периодом, когда массы испытывали общее чувство угнетенности и пустоты. Германский национализм возник благодаря дискриминации, исходившей от французов, вторгшихся в немецкие земли, что очень болезненно переживалось немцами. Национализм в Италии, Венгрии, Индии, Индокитае и Алжире также возник как движение в то время, когда эти нации или по крайней мере большая часть народа были охвачены всеобщим чувством боли и пустоты.

Западные исследователи иранской истории утверждают, что национализм и ощущение национального единства появились в Иране с начала табачного движения, когда часть иранского народа почувствова-

ла трудности колониализма. Поэтому в определенной группе людей, когда ими завладело чувство общей беды, а также общее устремление, возникло общее коллективное сознание, общее чувство национальности или национализм. Общее устремление дает начало общему идеалу, для достижения которого возникает движение среди людей, которые борются вместе и готовы вытерпеть все трудности и лишения. Именно это устремление в дальнейшем усилит их коллективное сознание на более поздних этапах, эмоционально объединит их и в конечном счете приведет к объединению нации.

Факторы единства

Если мы изучим трудности, которые сыграли ключевую роль в зарождении наций вплоть до наших дней и сравним их друг с другом, тогда мы обнаружим общий фактор, действующий среди всех наций.

Например, если мы рассмотрим обстоятельства, которые привели к тому, что Фихте начал свою настойчивую и полную энтузиазма кампанию по пробуждению национальных чувств немцев, или обстоятельства, которые заставили Ганди или Гарибальди бороться за независимость Индии или Италии, или же те условия, при которых народы Палестины и Вьетнама начали свой поход во имя независимости и свободы как средства исцеления тех болезней, которые мучили их – эти случаи, как и многие другие, показывают нам, что, где бы народ или его часть ни поднял мятеж и начал борьбу за свободу, во всех случаях обычно присутствовали два фактора: во-первых, чувство несправедливости в результате тирании и господства правителей и их учреждений; во-вторых, необходимость противостоять этому господству. Фихте хотел освободить Германию от поли-

тического и культурного господства французов; Ганди боролся за свободу от политической, культурной и экономической эксплуатации британцами его народа и страны; Алжир боролся против французской оккупации. Таким образом, общим для страданий и устремлений, приведших к образованию наций мира, было с одной стороны само чувство страдания, а с другой стороны – воля к искоренению несправедливости и установлению справедливого порядка.

Почему очень часто происходит так, что нации рождаются в периоды несправедливого обращения, лишений, угнетения, агрессии, эксплуатации и колониализма? Это происходит потому, что именно в трудные времена, в условиях лишений, отрицания самого человеческого достоинства и бесчеловечного обращения, в условиях усилий и борьбы на пути освобождения от этих обстоятельств, человеку открывается его истинная природа; он открывает свою истинную идентичность и осознает значение истинных человеческих ценностей и благ. Когда человек противостоит тирании, преступлениям, угнетению, неверию и разврату, будучи вынужден страдать и мучиться по их вине, в глубинах его сознания пробуждается жажда истины и справедливости. Эти ценности объединяют и сплачивают человечество. Человек – это существо, любящее справедливость, благочестие и истину. Эта истина проявляла и проявляет себя во всех формах и содержании, в любом пространстве и времени.

В этой связи я чувствую необходимость сказать, что именно чувство лишения, осознание пропасти между правителями и управляемыми является фактором, который отграничивает человеческие группы одну от другой и устанавливает между ними настоящие барьеры.

Трибурмунд⁴, западный автор и исследователь, также делит существующие нации мира на два лагеря - обездоленных и привилегированных, на отсталые и индустриально развитые страны. Это разделение и разграничение, хотя и относится к реальности нашего времени, не представляет собой всей правды. Если мы согласимся с разделением человечества на правящих и управляемых, мы должны посмотреть, все ли обездоленные нации находятся в одном лагере. Франц Фанон говорит по этому поводу:

«Черный шовинизм в литературе черных – это эмоциональный, а не логический антитезис тех унижений, которые свалились на голову человечеству благодаря белому человеку. Бунт против презрения белого человека в некоторых случаях самое лучшее средство для того, чтобы сбросить ограничения и унижения, навязанные черным. Интеллектуалы Гвинеи и Кении как никто другой столкнулись лицом к лицу с тотальным отрицанием и унижением колониальных сил, поэтому их реакцией стало самовосхваление; безоглядное оправдание африканской культуры пришло на место безусловного одобрения западной культуры. Поэты черного движения разворачивают старые и обветшалые силы против молодой Африки, противопоставляют болезненный разум поэзии, жестокую логику - кипучей силе природы. С одной стороны насилие, враждебность и скептицизм, а с другой - чистота, рвение, единство, свобода, плодородие и изобилие, но также и безответственность...»⁵

Безответственность, на которую указал Фанон, проистекает из того факта, что общие трудности и устремления, возникшие в африканском обществе, до сих пор слабы в плане восприятия общих целей и задач. Антиимпериалистическое движение

на Черном континенте, направленное против несправедливости и угнетения со стороны белых, стремится к искоренению несправедливости и дискриминации, а также отстаиванию человеческих прав, а поэтому оно священо; однако, принимая форму новой мести, гордыни, амбиций и стремления к привилегиям, оно в свою очередь тоже закладывает основы новой несправедливости, которая пока не имеет четких очертаний.

Поэтому вопрос целей также приобретает значение в том, что касается угнетения и рабства народов. Если черное движение хотело дозреть до преданности истине и справедливости, тогда бы ее плодом стало праведное и процветающее движение. Таким образом, движения и борьба, вызванные общими страданиями и устремлениями, следует классифицировать по их целям: управляются ли они праведностью, справедливостью и свободой или же их целью является господство, новые привилегии, получение выгод и преимуществ уже только себе. Это исходит из идеологии, убеждений и мировоззрения лидеров национального движения.

Западная культура исключает вышеназванные факторы из тех, которые определяют коллективное сознание и национальное самосознание. Восточный интеллектуал, будь он мусульманин или африканец, облакает свой национализм в тот же самый цвет и смотрит на него глазами Запада. Это подобно тому, как если бы он пытался построить и защитить свою нацию с помощью оружия, проданного ему его врагами. Как глупо покупать оружие у своего врага!

К счастью, во всех национальных движениях и в классовой борьбе наряду с осознанием общих трудностей и устремлений мы наблюдаем действие еще одного фактора – это жаж-

да и любовь истины, справедливости и свободы. Вместе оба эти фактора могут составить критерий правильности и легитимности движения. Германский национализм не мог вдохновить и воздействовать на народы других стран, потому что со времени его возникновения он преследовал цель расового превосходства и экспансии. Сионизм, который изначально возник как движение за освобождение евреев от бездомности и повсеместного унижения, сейчас принял форму агрессивной расистской и деспотической идеологии. Это движение, несмотря на то, что оно было выражением общих трудностей и устремлений евреев, из-за своей империалистической и эксплуататорской цели обеспечить интересы двенадцати миллионов евреев ценой лишений других народов мира не только не вызывает симпатии, но и возбуждает ненависть всех свобододолюбивых людей в мире. Националистическое сопротивление во Франции со всей его героической тактикой не смогло построить какую-либо идеологию или движение освобождения из-за своего источника, которым был французский шовинизм, и даже оправдало агрессию против Алжира, его эксплуатацию и безжалостное подавление его освободительного движения. Чем более выдающимися и господствующими являются элементы справедливости и праведности в националистическом движении, тем более широким слоям оно импонирует и тем больший вклад оно вносит в истоки и основы человеческой мысли и цивилизации.

Таким образом, для определения и выделения различных человеческих обществ с тем, чтобы определить их национальную идентичность и ее границы, мы должны принять во внимание все факторы, а именно: их трудности, уровень осознания ими угнетения, интенсивность пробуж-

денных ими устремлений и, наконец, его конечную цель и правильную перспективу. Тогда мы обнаружим, что это и есть факторы, которые составляют первоисточник жизни народа, его движения и динамизма.

Очевидно, что эти фундаментальные и необходимые факторы, воздействуя на коллективную душу и чувства народа, закладывают основы и куют дух национализма. Эти основание и дух нуждаются в форме и теле, которые неизбежно устанавливают условные природные и физические границы нации. Обеспечение безопасности этих фундаментальных и необходимых факторов зависит от безопасности тех границ перед натиском и нападениями иностранных элементов, противостоящих самой сущности нации, которые либо не понимают его трудности и целей, либо враждебны им.

Рождение новой национальности

В нашем поиске базовых факторов, создающих коллективное сознание, мы пришли к двум выводам: общие трудности и общие устремления перед лицом эксплуатации человека со стороны человека или неких институций. Мы также обнаружили, что эти факторы не являются постоянными объединяющими силами, пока они не испытывают воздействия стремления к справедливости, праведности и благочестия (в терминологии западных авторов гуманистические цели и цели прогресса). Именно эта жизненная сущность, которая, как и сама жизнь, живет и представляет собой двигатель жизни, *élan vital*⁶. Когда эта сущность проникает в тело человека или группы людей, она стимулирует коллективное движение, динамизм и эволюцию, которые приводят к творческому развитию его культуры и традиций, являющихся манифестация-

ми независимости нации и ее непосредственного характера.

На сравнительно большей части нашего мира мы наблюдаем различные нации с разными языками, традициями, расовым происхождением, живущие в географически разнообразных условиях и сформировавшие множество политических единиц, отдельных и независимых государств. Это исламские нации мира. С точки зрения классических западных критериев, они рассматриваются как отдельные национальности, столь же чуждые друг другу, как и другим странам и нациям. Соответственно, эти критерии требуют того, чтобы они сохраняли отдельные идентичности и оставались чуждыми друг другу. Последствия этого разделения и отчуждения заметны для всех. Однако, несмотря на очевидные различия, они обладают определенными общими элементами, которые их объединяют. Для всех этих народов наиболее выдающимся общим фактором является их вера – Ислам, который сам по себе является целым миром с богатой культурой и специфическими традициями.

Мы хотим увидеть, как их общая приверженность Исламу служит в качестве основания для общего сознания и единства; а именно, каким общим целям и задачам учит Ислам как вероубеждение и мировоззрение. Во вторых, нам необходимо найти общий недуг, который охватил эти нации, несмотря на их приверженность Исламу. Позвольте нам привести несколько цитат из Корана по этому поводу:

«Помимо Него, вы поклоняетесь лишь именам, которые придумали вы и ваши отцы. Аллах не ниспослал о них никакого доказательства. Решение принимает только Аллах. Он повелел, чтобы вы не поклонялись никому, кроме Него. Это и есть правая вера,

но большинство людей не знает этого» (12:40).

«О люди! Приводится притча, послушайте же ее. Воистину, те, кому вы поклонялись помимо Аллаха, не сотворят и мухи, даже если они объединятся для этого. Если же муха заберет у них что-нибудь, они не смогут отобрать у нее это. Слаб тот, кто добивается, и тот, от кого он добивается!» (22:73).

«И проявляйте [в служении] Аллаху достойное усердие: Он избрал вас и не наложил на вас в [исполнении обрядов] религии никакого затруднения. [Следуйте] вере отца вашего Ибрахима. Именно он называл вас муслимами прежде, [как зоветесь] вы в этом [Писании], чтобы Посланник (т. е. Мухаммад) был свидетелем вашим, а вы [соответственно] были свидетелями для людей. Совершайте же обрядовую молитву, раздавайте закят и держитесь Аллаха. Он — ваш покровитель. И как прекрасен покровитель, и как прекрасен заступник!» (22:78)

«О люди! Воистину, Мы создали вас мужчинами и женщинами, сделали вас народами и племенами, чтобы вы знали друг друга, ибо самый уважаемый Аллахом среди вас — наиболее благочестивый. Воистину, Аллах — знающий, сведущий» (49:13)

«Держитесь все за вервь Аллаха, не распадитесь [на враждующие группировки] и помните о милости Аллаха к вам в то время, когда вы враждовали друг с другом. Он примирил ваши сердца, и вы стали братьями по Его милости. А меж тем вы были на краю пропасти огненной, и Он спас вас от нее. Так разъясняет Аллах вам Свои знамения, — может быть, вы ступите [все же] на прямой путь» (3:103)

«Вы - лучшая из общин, созданная на благо людей; вы велите вершить одобряемое [по шариату и разуму], запрещаете творить неодобряемое и веруете в Аллаха. А если бы люди Писа-

ния уверовали [в ислам], это было бы лучше для них. Среди них есть уверовавшие, но большая часть — нечестивцы» (3:110)

Те, кто изучал историю освободительных движений, знают, что независимость наций и народов по сути зависит от человека или группы, какой бы малой она ни была, который полностью освободил себя от пут мирских соблазнов и привязанностей; это люди, которые говорят народу, что, если они хотят быть в подчинении и под властью мировых держав, они будут оставаться в этом положении и дальше, однако, если они захотят быть свободными, все обладатели богатства и власти растают подобно льду и будут уничтожены. Основой освобождения является убежденность угнетенных в их правоте и угнетенности с одной стороны и слабость и уязвимость несправедливых сил — с другой. Какая еще идеология может научить человечество основам свободы в более ясных и очевидных терминах? Таухид и Ислам означают свободу и освобождение, свободу от всех цепей и пут, открытие пути для эволюции человека и его восхождения к Аллаху.

Ислам говорит своим последователям, что все различия в цвете, расе и языке, которые мы наблюдаем среди народов мира и которые стали критериями их отделения друг от друга, являются второстепенными и не существенными сами по себе. В общем, благородны и достойны уважения те люди, которые следуют по пути совершенствования человека. Разнообразие цветов кожи, языков и традиций в человеческом обществе и все остальные отличия, наблюдаемые в природе, представляют собой проявления богатства и разнообразия бытия и являются формами единой реальности. Каждый цветок имеет свой цвет и аромат, обладает своими качествами

и особенностями. Однако все следует оценивать в соответствии с критерием их вклада в продвижение человека к Высшему Источнику.

Нельзя воспринимать эти отличия и разграничения как факторы разделения; ведь именно их сочетание и стремление к познанию друг друга (та'аруф) дает начало материальному и духовному развитию.

Какова бы ни была ваша раса, территория, язык, у вас есть общий Закон (дин), и ваша обязанность твердо защищать этот Божественный Закон и не позволять себе разделяться. Всегда помните о милости Аллаха, ведь вы были ранее врагами друг друга, но когда вам был внушен дух Ислама и таухид, вы стали едины. Плодом этого единства стал мир, наполненный знанием, доблестью и нравственным совершенством, которые вы принесли в качестве подарка всему человечеству. Если вы проповедуете и защищаете добродетель и боретесь против зла и нечестия, вы будете лучшей из наций. Или ваше материальное и общественное бытие приведут вас к агрессии против друг друга, к притеснению и эксплуатации друг друга, или же эти же самые материя и общественное бытие станут источниками вашей жизни, развития и роста.

«Когда же Он спасает их, они бесчинствуют на земле безо всякого на то права. О люди! Против вас же обернутся ваши бесчинства, [которые не что иное, как] наслаждение житейскими благами. Потом Вы предстанете передо Мной, и Мы сообщим вам, что вы вытворяли на земле» (10:23)

С другой стороны, это же самое материальное бытие является источником вашей жизни, ее развития и эволюции как на индивидуальном, так и на социальном уровнях.

«Жизнь в этом мире [с ее расцветом и увяданием] подобна воде, которую Мы изливали с неба и которую

затем впитали растения земли, идущие в пищу людям и животным. Когда же земля покрылась убором [трав и злаков] и приукрасилась и ее жители вообразили, что это они властны над ней, [внезапно] ночью или днем исходит Наше повеление, и Нашею волей уже сжат [урожай], словно его и не было вовсе. Так разъясняем Мы знамения для людей размышляющих» (10:24)

Поскольку ваше бытие в обществе представляет собой сочетание эволюции и прегрешения, дабы несправедливость и агрессия не имели никаких шансов на развитие, исцеление вашей болезни лежит в следующем: с полной и совершенной верой в единство и всемогущество Аллаха, с самоотверженностью и готовностью к самопожертвованию, возьмитесь за оружие и ведите постоянную, непрекращающуюся борьбу против господства богатства и против эгоизма.

«О, вы, которые уверовали! Указать ли вам на соглашение, которое спасет вас от мучительного наказания? [Оно — в том, что] вы веруете в Аллаха и Его Посланника, возлагаете на путь Аллаха свое имущество и жизнь свою. Это [самое] лучшее для вас, если только вы разумеете» (61:10-11)

Таким образом, основа вашей национальной принадлежности и определяющий фактор вашего коллективного сознания — это, во-первых, вера в Аллаха (цель), а во-вторых, ваш джихад (всеобщее стремление, которое на уровне действий переходит в восстание против неправды и готовность к самопожертвованию).

«А те, которые уверовали, переселились [в Медину] и боролись на пути Аллаха, и те, которые дали им приют и поддержали их, — воистину, они и есть подлинно верующие. Им уготовано прощение и щедрый удел [в будущем мире]» (8:74)

Изучайте историю и судьбы наций

прошлого и настоящего; чем бы они ни были и чем бы они ни становились — все это результат их индивидуальных и коллективных усилий; этот же самый закон правит и вами, мусульманами.

«Это — народ, который уже ушел. Ему — то, что он заслужил, а вам — то, что вы заслужили, и вы не в ответе за содеянное ими» (2:134)

В итоге ваша судьба как человеческих существ зависит от ваших усилий на пути возвышения к вашему Господу, который является высшим проявлением справедливости и истины, добродетели и красоты. Только после старания и усердия вы достигнете наивысшего успеха, заключающегося в созерцании Его.

«О, человек, воистину, устремись к Господу своему и предстанешь перед Ним» (84:6)

Различные мусульманские нации, несмотря на ту степень разделения, которая существует между ними на сегодняшний день, живут под влиянием этого завета в том, что касается их мировоззрения и целей. Именно этот завет формирует общую культуру этих народов. Именно эта исламская и таухидная культура произвела на свет героев и мучеников, сохранив наследие и достопамятные эпопеи, вплетенные в процесс формирования их коллективного исламского сознания.

В первое столетие эпохи Ислама принципы и цели исламского таухида были донесены до мира в столь ясных и недвусмысленных выражениях, что все цивилизованные люди того времени со всем рвением и осведомленностью восприняли эти заветы. Чуть позже возникла исламская нация. Вернее, исламское космополитическое общество. Однако это единство вскоре исчезло и возникли разделения, потому что люди, пришедшие к власти, не могли или не хотели

понять истинный смысл исламских целей. Международное исламское движение воспринималась как арабская империя или халифат – это восприятие было вопиющим нарушением исламских целей. По этой причине достигнутое единство вскоре было утрачено, за поражением последовали беспорядки, расслабленность и блуждания, пока в конце концов мусульмане не погрузились в глубокий и долгий сон.

Этот сон мусульманского мира совпал с пробуждением христианского Запада. В значительной степени используя исламские традиции культуры, социальной жизни и науки, Запад заложил основы своей собственной культуры, которая, несмотря на то, что позаимствовала многие традиции и научные успехи исламского мира, была движима мирскими амбициями, жадностью богатства, агрессией и стремлением к мировому могуществу. Впоследствии, спустя несколько веков, мусульманский мир подвергся нападению и эксплуатации со стороны врагов с Запада. Сначала оказалось под угрозой их культурное, моральное и религиозное бытие; а затем и их материальные и экономические ресурсы были разграблены. Длительное состояние сна, с одной стороны, и колониальные захваты, с другой стороны, усугубили рабское положение мусульманских наций, породив у них пораженческие настроения.

На протяжении уже целого столетия культурные, социальные и политические изменения в мире потрясают эти нации и бьют им тревогу. С одной стороны, они по-новому понимают важность таухида, Ислама и его целей, и перед ними открывается новый мир нераскрытых истин; с другой стороны, условия, в которых пребывают на сегодняшний день мусульмане, их страдания, лишения и отсталость порождают новые устремления

в мусульманских массах. Мы становимся свидетелями того, как пробуждаются и приходят в движение народы поработанных исламских стран. Освободительные лозунги и цели таухида и Ислама вдохновляют и активизируют не только мусульман, но и все угнетенные народы, которые знакомятся с учением Ислама. Как в новообразованных государствах Африки, так и в арабских странах, находящихся под игом империализма, Ислам превратился в воинственную идеологию восстания и борьбы за права всех угнетенных народов.

Западная цивилизация, которая на протяжении столетий открыто или тайно вела войну против Ислама, при появлении этого феномена вскочила на ноги. В результате буржуазный империалистический Запад предпринял тактику мирного сосуществования с марксистским Восточным блоком. Обладая врожденным родством с сионизмом, он создал в самом сердце мусульманского мира сионистское государство. С другой стороны, он старается завоевать сердца последователей других религий, таких как буддисты и зороастрийцы. Как оказывается, сегодня Запад занят тем, что объединяет все силы, противостоящие Исламу и справедливости, и вооружает их против мусульман. Именно по этой причине сегодня мы каждый раз становимся свидетелями того, что Западом предпринимаются меры и готовятся заговоры для того, чтобы ослабить влияние исламских лозунгов и заветов. Вследствие всех этих заговоров и сговоров среди мусульман зреет чувство общей боли, что укрепляет последующее формирование их коллективного сознания.

Исламское мировоззрение и чувство боли сегодня ширится, и исламская национальная общность переживает свое возрождение, национальная общность, которая выходит

за пределы традиционных границ и охватывает всех мусульман, и даже всех свободных и почитающих Аллаха людей. Эта национальная общность отвергает суверенитет любой нации, племени и семьи, основываясь на свободе человека от всякого рода интеллектуальной, социальной и политической зависимости и его восхождении к самым высотам божественной обители.

Такие люди, как 'Абд ар-Рахман аль-Кавакиби, Саййид Джамаль ад-Дин Асадабади, Мухаммад Абдо, Наини, Аллама Икбаль и Башир Ибрахими стали пионерами этого нового мировоззрения таухида и Ислама. Они первыми ощутили эту новую боль и пробудили в мусульманах это стремление; они были основателями нового представления о национальности, основанного на таухиде. Горестная песнь Икбала Лахори, подобно утреннему ветерку, пробуждает дремлющие сердца и объединяет разделенное сознание мусульманского мира, напоминая ему о миссии великодушного служения божественному творению и неся ему благовест об освобождении человека.

О, спящий бутон, проснись и распустись, подобно нарциссу над миром,

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. С фарси на английский перевел д-р Вахид Ахтар.
2. J. J. Chivallier, *les grandes oeuvres politiques troisieme partie.*
3. Шарль Моррас (Charles Maurass, 1868-1952) и Морис Баррес (1862-1923) – французские националисты, основоположники т.н. «интегрального национализма», учредители ультранационалистической организации «Аксьон Франсез» (прим. пер.).
4. См. Трибурмунд. Мир между страхом и надеждой.
5. Frantz Fanon, *Les damn'ees de la terre: de la culture nationale*
6. Фр. «Жизненный порыв» - термин, введенный Анри Бергсоном и использованный при переводе Вахидом Ахтаром.

Встань, ибо бедствие разорило нашу тихую гавань,

Пусть утренний крик петуха и призыв на молитву разбудят тебя,

Поднимайся, ведь пожиратели огня уже взялись за дело, и огненные шары повисли в воздухе,

Поднимись же от этого тяжелого сна, встань же от него!

Что же это за океан, который тише пустыни?

Что же это за океан, который не волнуется и пребывает в покое, словно озеро?

Что же это за океан, который не знает ни шторма, ни волн?

Встань, подобно приливной волне, несущейся из самой гряды океана!

Очнись же от этого тяжелого сна, встань же от него!

Берегись Запада и сторонись его чарующего кокетства!

Берегись его предательских чар и его маккиавелианского коварства!

Мир пришел в запустение из-за дикости Запада!

О строитель святилища, поставь перед собой задачу построить новый мир!

Очнись же от этого тяжелого сна, встань же от него!

Встань от своего тяжелого сна!

Перевел с английского Гибадуллин И.Р.

АННОТАЦИЯ

Данная статья принадлежит перу выдающегося иранского мыслителя аятоллы Мортазы Мотаххари (1920-1979), считающегося одним из главных идеологов Исламской революции в Иране. В данной статье он анализирует понятия национальности (меллият) и национализма с точки зрения ислама, приходя к выводу, что категория нации имеет духовные основания и в большей степени относится к общности мусульман как таковой, а не отдельным этническим группам и государственным образованиям мусульман.

Азизолла Махризи

ФИТРА (ВРОЖДЕННОЕ ЕСТЕСТВО ЧЕЛОВЕКА)

Чувство любопытства и врожденное стремление человека к нахождению причин постоянно побуждает его к такому феномену, как познание Бога. Таким образом, можно сказать, что этот сакральный феномен сопутствует человеку и его мысли с самого рождения. Однако, по мере интеллектуального развития человека, различные пути познания Бога с каждым днем принимают все более упорядоченный и устойчивый характер. Ускоряющийся прогресс в развитии интеллектуальных категорий и рациональный поиск прокладывают маршрут, который стремится избежать иллюзий, чтобы самым ясным и прозрачным образом отделить себя от предположений и фантазий. Стремление придать большую солидность интеллектуальным рассуждениям и аргументации, особенно при рассмотрении «доказательства бытия Бога», заставило исламских исследователей и мыслителей облечь врожденное знание о Боге в железные доспехи и представить его в жестких рамках рациональной философии.

В этой работе мы рассмотрим первый путь (врожденное знание о Боге) и изложим некоторые из разъяснений по поводу врожденного естества человека (*фитра*).

Специфика этих разъяснений, по причине которой мы и выбрали именно их, универсальность и доступность этих разъяснений. Автор надеется, что он справился с задачей их изложения, и эта проблема получила свое разрешение.

А) Лексическая характеристика понятия фитра.

В своем словарном значении *фитра* обозначает ту часть сотворенной человеческой природы (*халькат*)¹, которая:

не является приобретенной;

является исключительно новой и не имеет аналогов в прошлом;

содержит в себе знание об Аллахе.

Эти особенности представляют собой самые выдающиеся аспекты этого слова, которые можно встретить в определениях лексикологов. В «Акраб аль-

Маварид» первая особенность (неприобретенный характер) получает следующее разъяснение:

«Фитрой называют такое творение, в соответствии с которым сотворен ребенок в утробе матери»².

Затем говорится:

«Фитра есть такое качество, которое имеется в каждом существе с самого момента его сотворения»³.

Из двух вышеприведенных определений со всей очевидностью следует, что фитра является тем самым неприобретенным устройением, или природой. По распространенному выражению, *фитрой* называют все врожденное, то есть все то, что достается не с помощью приобретения и овладения.

В «Лисан аль-‘араб» говорится:

«Фитра – это некое новое создание или творение»⁴.

Автор «Лисан аль-‘араб», приведя данное значение слова *фитра*, вспоминает следующий рассказ Ибн -Аббаса. Рассказ состоит в следующем:

«Я не знал смысла выражения «Фатара-с самавати ва-ль ард», пока однажды не увидел двух арабов-кочевников, которые поспорили друг с другом из-за колодца. Один из них сказал второму: «Ана фатартуха ай абтада’ту хафраха»⁵, то есть «Я первым вырыл этот колодец».

Как Ибн- Аббас понял из этого арабского выражения, в самом слове и корневой основе понятия *фитра* имеется тонкое указание на новизну или новшество. Поэтому *фитра* означает некое новое создание, не имеющее никакого сколь-либо длительного прошлого.

То, что *фитра* включает в себя познание Бога и содержит в самой своей сути знание о Боге и стремление к Нему (третья особенность *фитры*), также можно понять из слов лексикографов. Ибн-Манзур в своей книге следующим образом излагает этот аспект *фитры*:

«Фитра – это то, в соответствии с чем Аллах создает людей, и что состоит из знания о Нем»⁶.

Из подобных определений следует, что *фитра* и знание о Боге, словно вода и влага, настолько смешались друг в друге, что одно невозможно без другого, и между этими двумя вещами имеется связь, которая никогда не ослабнет.

Б) Терминологическая характеристика понятия *фитра*.

После краткого рассмотрения лексической характеристики понятия *фитра* нам следует обратить внимание на его терминологическое определение, которое характеризуется свойственной ему неоднозначностью. Сперва мы изложим предложенное нами определение *фитры* с точки зрения богословских наук. Затем мы дадим определение и разъяснение таким терминам, как «природа» (таби’ат) и «инстинкт» (гариза), указав различие между этими двумя терминами и понятием *фитра*.

Опираясь на указания Корана и другие разъяснения, имеющиеся в религиозных текстах, можно предложить следующее определение *фитры*:

«Фитрой, которая имеет в арабском языке форму «фи’ла» (فِئْل), называют особый тип творения, которое: во-первых, не имеет прошлого; согласно корневой основе (*мадда*) слова «фитра». Во-вторых, связано с качеством особых свойств человека, согласно форме⁷ (*хай’ат*) и словообразовательной парадигме (*вази*). В-третьих, не предполагает изменения или превращения по причине, разъясненной самим Аллахом в Священном Коране.⁸

В-четвертых, его источником является человеческий дух (*рух*) по той причине, что фитра Аллаха не может иметь другого места, кроме человеческого духа. В-пятых, не может быть

приобретено, так как является исключительно новым творением Аллаха, а не продуктом человеческих усилий.

Можно добавить к этому, что фитра представляет собой особое стремление в глубине бытия самого человека, которое Аллах своей мощью заложил в человеческом сердце, и люди настолько тесно связаны с этой частью своего бытия, что расстаивание с ней означало бы отчуждение от своей человеческой сущности и своей подлинной природы. *Фитра* – это творение Аллаха и, подобно всякому другому творению, не подвластно чьей-либо воле и не может быть приобретено кем-либо. Согласно разъяснению, данному в вышеупомянутом аяте, люди были сотворены по устроению Аллаха, и этот великий дар не возник благодаря воле или некоему приобретению, так как это творение не имеет ничего общего с приобретением и находится за пределами человеческой воли. Конечно же, совершенствование и очищение сиятельного лица фитры от всего наносного относится к сфере практики и является одной из обязанностей человека. Человек хоть и не участвовал в сотворении собственной фитры, однако воспитание, обнаружение и проявление фитры подчинено воле и выбору самого человека.

Поскольку выделение фитры на фоне других близких к ней терминов проливает больший свет на смысл и понятие фитры, мы приступаем к рассмотрению двух других известных и распространенных терминов – природы (*таби'ат*) и инстинкта (*гафиза*).

Природа (Таби'ат)

Природой называют некоторое установление или состояние, в соответствии с которым были созданы материальные вещи. Особенностью этого термина является его применение для неодушевленных предметов, и

если это слово используется для обозначения одушевленного существа, то под ним понимается тот его аспект, который роднит его с неодушевленными предметами. Тем самым, давая определение понятию природы, к сказанному добавить ничего нельзя. Тем более, когда такие ученые, как Шахид Мотаххари, полностью придерживались этого определения. Данные хадисоведческой и лексикографической литературы также подтверждают правильность этого определения. Например, в «Маджма' аль-бахрайн» мы читаем:

«Природой называют организм (*мизадж*) человека, состоящий из [четыре] жидкостей»⁹.

С другой стороны, мы знаем, что организм человека рассматривается в качестве телесно-физической субстанции, которая является неодушевленной.

Автор вышеупомянутой книги, полностью приведя хадис, указывает на его разъяснения и толкования у некоторых комментаторов. Далее следуют интерпретации данного хадиса различными комментаторами:

«Природные свойства (*табаи'*) – это множественное число слова «природа» (*таби'ат*). Если добавить к нему слово «тело» (*джисм*), то получится *табаи' аль-джисм*, что обозначает физическое устройство человека, опирающееся на четыре основных элемента:

Воздух и дуновение, от которых зависит физическое существование человека и которые удаляют болезни и заразу из человеческого организма;

Земля, которая представляет собой порождение сухости (*йубусат*) и теплоты (*хафарат*); (теплота сохраняет тепло солнца для человека и согревает его).

Пища, которая служит материалом и источником крови в теле человека; по той причине, что пища, попадая в желудок человека, сначала ста-

новится мягкой, затем процеживается и становится чистой. В это время пищеварительная система (часть природы человеческого тела) забирает часть пищи, которая очистилась, а остальное – удаляет из тела.

Вода, которая создает слизь (*бальгам*).

Из вышеизложенного со всей очевидностью следует, что, в соответствии с указанным определением, природа имеет смысл только в рамках материальных и неодушевленных предметов.

Инстинкт (гариза)

Некоторые дают следующее определение инстинкту:

«Врожденная способность осуществлять определенные действия, например, строить гнездо (у птиц), запасать мед (у пчел) и плести паутину (у пауков), а также удивительные действия муравьев, термитов и многих других»¹¹.

Выражение «врожденная способность» в вышеприведенном определении указывает на неприобретенный характер этих вещей; то есть это силы и способности, имеющиеся у животных и человека от рождения и не требующие обучения и освоения.

Знаменитый английский социолог Энтони Гидденс¹² говорит по этому поводу:

«Большинство биологов и социологов единогласны в том, что люди не имеют никаких инстинктов. Эта теория не только противоречит гипотезам биологии и социологии, но и не соответствует убеждению большей части простого народа. Разве мы не делаем большое количество вещей чисто инстинктивно? Разве мы инстинктивно не зажмуриваемся и не отходим назад, когда кто-то направляет в нашу сторону кулак? На самом деле, если употреблять слово «инстинкт» в точном смысле, то этот пример не яв-

ляется инстинктом. Инстинкт, как он понимается в биологии и социологии, является сложным поведенческим паттерном, закрепленным генетически. В этом смысле половое поведение многих примитивных животных является инстинктивным. Например, анчоус (маленькая пресноводная рыба) совершает совокупность крайне сложных действий для спаривания, подчиненных определенным правилам, которые соблюдаются самцом и самкой. Каждая рыба производит серию изящных и точных движений, а другая рыба в ответ на них создает удивительный танец для привлечения партнера. Этот образец поведения генетически задан во всех рыбах этого вида. А самопроизвольное моргание или отдергивание головы при неожиданном ударе являются рефлекторными действиями (*reflex act*), а не инстинктами; эти действия представляют собой всего лишь простую реакцию, а не образец сложного поведения. Поэтому говорить об этом как об инстинктивном поведении в точном и научном смысле этого слова было бы неправильно»¹³.

Поэтому:

Во-первых, инстинкт является сотворенным и неприобретаемым;

Во-вторых, он является общим для всех представителей одного вида.

Перечисляют и другие особенности инстинкта, ни одна из которых не является конкретной и не заслуживает доверия. Таким образом, сложность и неоднозначность, в значительной степени имеющаяся в вопросе инстинкта, привела к тому, что многие его определения и научные объяснения ненадежны. Однако, как нам кажется, мы гораздо больше преуспеем в понимании его сути, если дадим определение инстинкту, опираясь на два ранее приведенных сущностных свойства.

«Инстинкт – это сотворенная, а не приобретенная вещь, присутствующая во всех особях одного вида; это сотворенная и неприобретенная вещь, побуждаемая стремлением продолжить свое материальное существование, проявляет себя различным образом в особях одного вида: иногда осознанно, а иногда неосознанно; иногда в процессе волевого акта и сознательного выбора, иногда самопроизвольно».

Мы будем не столь далеки от реальности, если станем утверждать, что на основе той концепции, которая следует из вышеприведенного определения, можно дать объяснение многим вещам в сложном поведении животных и человека. Нет необходимости в точном подсчете всех инстинктов человека; однако любое поведение или устремление, которое соответствует вышеприведенному определению, относится к инстинктам, а все то, что полностью не соответствует этому определению, не является инстинктом и относится либо к требованиям природы (*муктадайат ат-таби'ат*), либо к врожденным чертам (*фитрий-ат*), либо к чему-то еще.

Различия

Фитру отличают от природы и инстинкта, и их всех отличают друг от друга все те же особенности, упомянутые в их определении, там же коренятся и их общие черты.

Сотворенный характер *фитры* роднит ее с инстинктом, а ее неприобретаемый характер – отличает ее от инстинкта. Отличает *фитру* от двух других понятий ее возвышенность и надбиологический характер. Понятие *фитры* охватывает только мир людей и ограничивается рамками человеческой природы. *Фитра* содержит взгляд

на духовную, божественную и неживотную сторону человека так же, как и сама религия. Именно поэтому в Коране Аллах в том месте, где речь идет о божественной *фитре*, упоминая людей, использует выражение «*фатара-наса 'аляйха*». Категория «нас» (люди) настолько широка и всеобъемлюща, что распространяется на каждого человека в любом месте и в любое время, и никто не остается за рамками этой категории. С другой стороны, выражение «нас» в аяте о *фитре*, обозначая по сути всех людей, препятствует включению в него посторонних (не людей). Это обособление и ограничение выводит сферу *фитры* за пределы природы и инстинкта, ограничивая его рамками человеческого рода, в отличие от природы, которая не ограничивается никаким видом, кроме одушевленных и неодушевленных предметов, и в отличие от инстинкта, который, помимо человека, охватывает также и животных.

Другое важное различие, которое ставит *фитру* выше двух других понятий – это совершенствование и развитие, характерные для *фитры*. То, что подразумевается под инстинктом, не только не создает никаких трудностей, но и создает почву для полноценного развития *фитры*. Однако инстинкт сам по себе не возвышает и не развивает, и скатывание к инстинктам приводит человека к исчезновению и краху. Как сказал Мавлана Джалал ад-Дин Руми:

*Тарк-е шахватха ва лаззатха саха-ст
Хар ке дар шахват фору шод дар нахаст*

(В оставлении страстей и удовольствий – великодушные

Всяк, кто погрузился в сладострастие, не выбрался (оттуда).

Рефлекторные и простые действия

Краткое ознакомление с этими двумя человеческими феноменами существенно поможет нашему пониманию человека. Потому что многие люди не видят различия между тем, что представляет собой человеческий инстинкт, и тем, что имеет место в сфере рефлекторных и простых действий.

Рефлекторные действия (рефлекс). Этот вид действия представляет собой непроизвольное движение, которое возникает непосредственно после воздействия на чувствительные нервы и проявляет себя по большей части в виде мышечного напряжения или сокращения, наподобие сужения и расширения зрачка в ходе увеличения или уменьшения освещения. Иногда оно также проявляется в выделениях желез в том случае, если передающий нерв заканчивается одной из желез человеческого тела. Например, выделения слюнных желез возникают при упоминании пищи или появлении пищи во рту. Центр, посылающий команды этим железам, находится в спинном мозге человека, а не в головном, так что даже при отключении головного мозга рефлекторные движения сохраняются. Особенно этот эксперимент результативен на лягушках: если после того, как мы, приостановив связь между головным мозгом и телом лягушки, поместим ее ногу в раствор серной кислоты, она тут же среагирует, резко отдернув свою конечность¹⁴.

Привычные действия («привычка»): согласно определению некоторых исламских философов-мудрецов (хукама), привычку можно найти и у минералов и неодушевленных предметов; однако истинная привычка имеется только у живых существ, особенно у человека, обладающего волей и способностью к выбору. Часть психологов дают следующее определение привычке:

«Приобретаемая способность производить с легкостью и быстротой определенные действия или легко переносить определенные воздействия называется привычкой»¹⁵

Это краткое определение указывает нам на несколько пунктов, касающихся привычки:

Приобретаемый характер;

Способность привычки распространяться на положительные и отрицательные дела;

Способность привычки охватывать физическую и психическую сферу.

Нашего внимания заслуживают такие факты, как, например, то, что рефлекторные движения, будучи сотворенными и неприобретаемыми, имеют своим источником естественное и необходимое состояние человеческого тела. В то время как инстинктивные действия не являются всего лишь действиями или реакциями тела, а коренятся в генетически зашифрованных структурах человеческого сознания. Вдобавок к этому рефлекторные действия у людей и других существ являются непроизвольными, а инстинкты находятся под контролем воли и свободного выбора человека. К другим приобретаемым свойствам человека относятся привычные действия, однако, как уже было сказано, инстинктивным действиям нельзя научиться, они достаются нам в готовом виде. Кроме того, привычные действия могут быть как хорошими, так и плохими, в то время как инстинкты приводятся в действие только при сдерживающем воздействии разума и под руководством сознания; и это, конечно же, является результатом сдерживания, а сам инстинкт, будучи заложенным в человеке по природе, не имеет определенного направления. Привычка, в отличие от инстинкта, стремится к чему-либо одному, либо хорошему, либо дурному, но инстинкт не таков.

Следует упомянуть и о другом различии, которое состоит в том, что от привычки можно избавиться, полностью отказавшись от какой-либо привязанности. Однако инстинкт, каким бы сильным или слабым он ни был, никогда не может быть полностью устранен из жизни здорового человека.

Термин «Фитра»

Прежде всего следует понять, что подразумевается под той *фитрой*, на которую опирается врожденное естество человека, и что за этим термином подразумевается исламскими философами-мудрецами. То, что понимается под *фитрой* в терминологическом отношении, имеет разнообразные смыслы и находит разные применения. В данной работе мы обратили внимание на особый вид *фитры*, который называют фитрой сердца (*фитрат аль-кальб*). Этот специфический термин мы разъясним с помощью нижеследующего разделения.

В рассказах и трудах некоторых великих ученых врожденные качества (*фитрийат*) делятся на два вида.

Врожденные качества, относящиеся к сфере познания; то есть это не та группа знаний, которыми мы обязаны обучению, интеллектуальным и научным усилиям подобно тому, как целое всегда больше своей части.

Врожденные качества, которые относятся к категории желаний; то есть те реальные внутренние стремления и ощущения, понятные каждому из людей, наподобие голода или любви к своему потомству, друзьям и другим объектам любви.

Фитра, из которой проистекает довод от врожденного естества человека, относится именно к этой группе внутренних желаний, стремлений и ощущений. Этот вид фитры почти что равнозначен таким понятиям, как ощущение, внутреннее восприя-

тие и понимание, и так же, как и они, не нуждается в некоей мыслеформе в отличие от врожденных качеств первого вида, которые полностью опираются на мысленные формы.

Восприятие и ощущение голода или же любовь к друзьям и близким, определенным образом отличается от восприятия солнца и луны. Никто из людей в своем представлении не придает форму голоду или любви, однако он чувствует их внутри себя или воспринимает сердцем. Другими словами, наше представление о любви или голоде не такое, как наше представление о солнце и луне. Наше научное знание о существовании солнца и луны являет собой следующий этап после работы нашего сознания, в котором мы их представляем. Говоря на научном и логическом языке, явления, имеющие отношение к фитре, если принадлежат к категории познания, входят в сферу науки приобретаемого знания (*ильм аль-хусули*), а если относятся к категории желаний, то получают наименование непосредственного знания (*ильм аль-худури*, букв. «присутственное знание»).

В доводе врожденного естества человека рассматриваются такие врожденные качества, познание которых требует личного присутствия¹⁶. Этот довод с помощью анализа и раскрытия тайн и секретов некоторых стремлений способен доказать существование Высшего Первоисточника (*мабда аль-аля*), то есть Всевышнего Аллаха.

Довод врожденного естества и моральные доводы

Автор книги «Изложение доводов доказательства бытия Аллаха» следующим образом отличает довод врожденного естества человека от моральных доводов:

«Главное и фундаментальное отличие довода о фитре от моральных доводов заключается в том, что в доводе о фитре, в отличие от некоторых моральных доводов, необходимая связь между суждениями практического интеллекта не применяется относительно случаев теоретического интеллекта (*‘акль ан-назафи*), и именно Кант рассматривает необходимость через призму суждений практического интеллекта.

Речь не идет о правильности или тщетности, тушиковом и безнадежном характере теории Канта, так как это представляет собой отдельный вопрос. Однако наша цель состоит в том, чтобы провести разделительную линию между пространством довода о фитре и моральными доводами. В доводе от фитры не имеется в виду упомянутая необходимость, так как при необходимости выводов практического интеллекта для случаев теоретического интеллекта (а признание существования Бога также является одной из теорий) взгляд ограничен лишь рассмотрением сферы познания и представлений. Иначе говоря, этот моральный довод, который позволяет прийти к цели путем необходимой связи между суждением практического интеллекта и суждением теоретического интеллек-

та, используется для исследований и изысканий в сфере приобретаемого знания, в то время как исследователь довода врожденного естества человека ориентирован на непосредственное («присутственное») знание; то есть перо интеллектуального исследования и анализа перескакивает через страницу интуитивного (*вид-ждани*) и внутреннего (*батыни*) познания и, анализируя умопостигаемую реальность человека, всячески стремится достигнуть желаемой вершины (доказательство бытия Бога). Поэтому основным критерием различения между доводом о фитре и моральными доводами являются все те же две сферы познания – приобретаемая (*хусули*) и «присутственная» (*худури*), в одной из которых предметом является теоретическое изучение приобретаемого знания, а в другой – «присутственного» знания»¹⁷.

Поэтому в доводе о фитре обращается внимание на фитру сердца, то есть все те же отчетливые внутренние желания, стремления и чувства, а с точки зрения разума изучается часть врожденных качеств, принадлежащих области «присутственного» знания.

Перевел с персидского
Гибадуллин И.Р.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Халькат (творение, природное устройство) в своем расширенном толковании включает в себя также качества и состояния, так как они тоже являются сотворенными.
2. Акраб аль-Маварид, т. 2, с. 933, статья «фатара».
3. Там же.
4. Ибн Манзур, Лисан аль-‘араб, т. 5, с. 56, статья «фатара».
5. Там же.
6. Там же.
7. Под формой (*хай’ат*) понимаются те же самые словообразовательная парадигма или модальность корневой основы; например, в данном случае корневая основа *ФатТаРа* проявляется в форме «фи’ла», и из этой корневой основы (*ФатТаРа*) и формы (модальности) возникает термин «фитра». Словообразовательная парадигма «фи’ла» в арабском языке сообщает о качестве действия или особом образе действия. Как в выражении «джильсат аль-амир» (восседание правителя), в котором под восседанием понимается особая манера сидения правителя.
8. Сура «Рум», аят 30. «Обрати свой лик к религии, всецело стремясь к истине. Та-

- ково врожденное естество, в соответствии с которым Аллах сотворил людей. Творение Аллаха не подлежит изменению (перевод Фуладванда).
9. Согласно средневековым представлениям, человеческий организм состоял из четырех жидкостей (ахлат аль-арба'а): кровь, желчь, черная желчь, слизь (прим. пер.).
10. Маджма' аль-бахрайн, т. 4, с. 358, статья «ТаБа'а».
11. Али Акбар Сийаси, 'Ильм ан-нафс, с. 461.
12. Энтони Гидденс, (англ. Anthony Giddens, Baron Giddens; род. 18 января 1938, Лондон, Англия) — английский социолог (прим. пер.).
13. Гидденс, Энтони, Джама'еиенаси (Социология), пер. на перс. Манучехра Сабури, с. 41.
14. Али Акбар Сийаси, 'Ильм ан-нафс. С. 435-453. В этом источнике приводятся и другие материалы по этой теме, которые мы советуем изучить нашему читателю.
15. Там же.
16. Мы согласны с тем, что «присутственное знание» также является своего рода познанием и поэтому не вступает в противоречие с приобретаемым знанием; однако следует добавить, что желание обладает реальностью, превосходящей знание, хотя оно и сопровождается «присутственным знанием», пониманием и восприятием.
17. См. Табйине барахин-е эсбат-е Хода (Изложение доводов доказательства Бога), с. 269, 273-275, 281, 282.

АННОТАЦИЯ

В данной статье автор рассматривает такой важный коранический термин, как «фитра» (изначальное естество человека), обращаясь к классическим определениям и толкованиям этого понятия, а также внося объяснение различий между «фитрой», природой человека и его инстинктами. На данном понятии в исламском богословии и философии строится так называемый довод о фитре.

Азизолла Мехризи (Кум, Иран) – современный иранский философ, религиовед, автор книги «Врожденное знание об Аллахе» (Ходаиенаси-йе фетри).

Айрат Баешев

ХИДЖАБ

Исламская религия обязывает женщину-мусульманку покрывать свое тело и голову в присутствии посторонних мужчин. Это положение является одним из важнейших положений в Исламе, символизирующее благочестие, скромность и целомудрие женщины, в обязательности выполнения которого среди мусульман нет никаких сомнений и разногласий. С самых первых дней пророческой миссии последнего божьего посланника и до наших дней последовательницы исламской религии неукоснительно выполняют данное предписание, которое, как и все остальные предписания Ислама, направлено в первую очередь на улучшение жизни каждого человека и всего общества.

В чем же причина того, что Ислам предписывает женщинам ношение хиджаба? В чем заключается смысл укрывания себя от взоров посторонних мужчин? Для немусульман, а также многих мусульман, ответы на эти вопросы продолжают оставаться тайной. Противники хиджаба пытались и пытаются преподнести ношение хиджаба как некое угнетение для бедной мусульманской женщины, которое лишает ее многих радостей жизни. Как пережитки прошлого, которым нет места в современном цивилизованном мире. Эти люди называют различные причины, которые, по их мнению, послужили появлению и распространению среди мусульманских женщин хиджаба. В первой части этой статьи мы разберем основные называемые ими причины, а затем посмотрим, действительно ли они являются истинной философией исламского хиджаба, действительно ли Ислам предписывает женщинам надевать хиджаб по этим причинам. Далее, во второй части статьи, назовем истинные причины, послужившие возникновению в Исламе предписания, обязывающего всех женщин надевать особое одеяние, защищающее ее от посторонних взоров.

В основном противниками хиджаба называются следующие стандартные точки зрения по поводу появления в исламской религии института хиджаба.

1. Склонность Ислама к монашеству.
2. Отсутствие в прошлом безопасности для женщин.
3. Экономическое угнетение со стороны мужчин.

1. Склонность Ислама к монашеству

Точка зрения противников хиджаба. Первой причиной появления в Исламе хиджаба его противники называют монашество и отшельничество. Институт монашества основан главным образом на отказе от многих радостей и удовольствий, которые дарует человеку жизнь. По мнению последователей данного учения, отказ от общечеловеческих радостей помогает им достичь наивысшего духовного совершенства и способствует истинному пониманию смысла жизни. Так как созерцание женской красоты является одним из волнующих удовольствий для мужской половины человечества, то в некоторых кругах начали распространяться идеи о том, что необходимо как-то оградить себя от подобных искушений. Если мужчина и женщина будут свободно и без каких-либо ограничений общаться друг с другом, это неизменно приведет к более близким отношениям между ними и, по мнению последователей института монашества, это является главной преградой на пути достижения истинной цели человеческой жизни. Поэтому для того, чтобы окружающая среда обитания не мешала достижению их целей и чтобы она соответствовала их устремлениям, они наложили некоторые запреты на отношения между мужчинами и женщинами, одним из которых является укрывание женщиной своего тела и головы. Некоторые пошли еще дальше и начали налагать запрет на браки между мужчинами и женщинами. Тем самым они лишили себя и многих других радостей жизни, которые в их глазах выглядели наущениями сатаны, пытающегося всеми силами помешать им достигнуть наивысшего духовного совершенства. В прошлых веках во многих уголках земли начали зарождаться подобные идеи,

которые порой были поддержаны людьми, стоящими у власти. Одним из таких уголков земли являются территории, на которых впоследствии распространился Ислам. Именно подобное мировоззрение, то есть склонность к отказу от мирских удовольствий, и послужило причиной появления в Исламе института женского хиджаба, который позже превратился в одно из обязательных предписаний этой религии. И даже по прошествии многих веков мусульманские женщины продолжают носить хиджаб, не понимая того, что следуют лишь по пути тех, кто в прошлом выбрал своим жизненным путем отказ от всех мирских удовольствий.

Давайте теперь посмотрим, является ли данное утверждение верным с точки зрения Ислама. Любопытный, изучив отношение исламской религии к миру, к человеку и к удовольствиям в этом мире, с легкостью обнаружит, что данное утверждение не имеет ничего общего с Исламом. Возможно, что где-то и среди каких-либо народов подобный образ мышления послужил причиной того, что женщины начали прикрываться от взглядов мужчин. Но, несомненно, это не является причиной появления хиджаба в Исламе. Более того, подобное мировоззрение, то есть институт монашества и отказ от жизненных удовольствий, идет вразрез с духом исламской религии. Ислам категорично отвергает подобный образ жизни и запрещает своим последователям лишать себя дозволенных удовольствий. В Священном Коране сказано о христианах, часть которых предалась крайностям в своей религии: «Они сами выдумали монашество, Мы не предписывали им этого» (Сура «Железо» аят 27).

Однажды несколько сподвижников Посланника Аллаха (да благословит Аллах его и его род) решили каж-

дый день с утра до вечера поститься, а также молиться ночи напролет. Они полностью отказались от близости с женами и от употребления в пищу мяса. Им казалось, что, следуя примеру отшельников и монахов, они станут ближе к Аллаху. Но как только Посланник Аллаха узнал об этом, то сразу же запретил им совершать подобные деяния. Он сказал им: «Я являюсь предводителем мусульман и никогда не поступаю так, как поступаете вы. Я совершаю пост в одни дни и ем мясо в другие, часть ночи провожу в молитве, а часть со своей супругой». В следующий раз эти же люди, вообразив, что половые отношения препятствуют их духовному совершенствованию, попросили у Пророка разрешения оскотиться. Пророк разозлился на них и сказал, что в исламской религии подобные деяния строго-настрого запрещены.

Однажды несколько женщин подошли к Посланнику Аллаха и пожаловались на своих мужей. Одна пожаловалась на то, что ее муж совсем перестал есть мясо. Другая на то, что ее муж уже длительное время избегает близости с ней. Третья сказала, что ее муж перестал умащивать себя благовониями. Пророк сразу же оставил свой дом и направился в мечеть, где, взобравшись на минбар, обратился к мусульманам: «Что случилось с некоторыми из моих сторонников, которые запретили себе близость с женами, перестали есть мясо и украшать себя для своей супруги? Я сам ем мясо, употребляю благовония и не избегаю супруги. Тот, кто не поступает так, как я, не является моим последователем».

Заклучение брачного союза считается в Исламе одной из форм поклонения Всевышнему Аллаху, а за те удовольствия, которые дарят друг другу супруги, им обещана великая награда. Исламская религия полностью соответствует внутренней природе че-

ловека, одним из удивительных проявлений которой является любовь мужчины и женщины друг к другу. Ни одна мусульманка и ни один мусульманин, несмотря на неукоснительное выполнение всех религиозных предписаний, не отказывают себе в этих удовольствиях. Тот, кто считает иначе, пусть посмотрит на многочисленных последователей Ислама, живущих рядом с ним. Ислам лишь запрещает подобные отношения вне брака, имея на то веские причины.

Помимо отказа от брачных отношений монахи и отшельники отказывали себе в красивой одежде, вкусной еде и других радостях жизни. Зачастую они носили грубую и грязную одежду, переставали следить за своей внешностью, обрастая густой грязной бородой и источая невыносимый запах. Этим, по их собственным заверениям, они пытались победить свою плоть. В то время как в Исламе чистота является признаком веры. Имам Садык (да будет мир с ним) говорил: «Всевышний Аллах прекрасен и Он любит, чтобы Его раб выглядел красиво и опрятно. Он не любит нищету и внешние проявления нищеты. Если Аллах даровал вам блага, то эти блага непременно должны проявляться в вашей жизни». Его спросили о том, каким образом блага Аллаха должны проявляться в жизни. Он ответил: «Ваша одежда должна быть чистой, вы должны пахнуть чистотой и благовониями. Ваши дома должны быть красивыми...»

В другом предании Пророк Ислама говорил: «Я не был послан Всевышним Аллахом для монашества и отшельничества, а был послан с легкой и непридуманной религией».

Таким образом, утверждения о том, что причиной появления в Исламе женского хиджаба является склонность этой религии к монашеству, не имеют под собой никаких разумных

оснований.

2. Отсутствие в прошлом безопасности для женщин

Точка зрения противников хиджаба. Другой причиной появления женского хиджаба его противники называют отсутствие в прошлом безопасности для женской половины человечества. В давние времена на земле царили несправедливость и отсутствие законов. Люди не были уверены в том, что их имущество и их женщины будут находиться в целостности и сохранности. Что на них не посягнут те, кто является сильнее и влиятельнее. Если мужчина имел красивую супругу или если отец имел прекрасную дочь, то порой они были вынуждены прятать их от посторонних взглядов, чтобы власть имущие или просто какие-либо проходимцы не прознали о ней и не посягнули на ее честь. В истории запечатлено огромное количество фактов, подтверждающих данную точку зрения. Если похотливый правитель страны или наместник провинции узнавал о том, что где-то проживает красивая женщина, то нередко он нападал на этот дом и насильно уводил ее оттуда, зачастую предавая смерти ее мужа или родителей. Поэтому женщина была вынуждена надевать такую одежду, которая прятала ее красоту от посторонних взоров. В будущем это превратилось в неукоснительно выполняемую традицию, и женщины продолжали носить подобную одежду в соответствии с устоявшимися обычаями. Появлению в Исламе института хиджаба способствовали именно эти причины. Наш цивилизованный век даровал женщине спокойствие и безопасность, поэтому надевать платок и хиджаб в наше время не имеет никакого смысла.

Не будем отрицать того, что в прошлые времена женщинам иногда приходилось прятаться от чужих взо-

ров, так как в обществе отсутствовали какие-либо правовые нормы, и повсеместно творилась несправедливость. Но все же это не является основной причиной появления в Исламе женского хиджаба.

Во-первых, утверждения о том, что в наше время все женщины чувствуют себя в полной безопасности, не являются верными. Обман женщин, посягательства на них и даже их похищения с последующей продажей в различные заведения происходят в огромном количестве в наш «цивилизованный» век. Это происходит рядом с нами, в тех городах, в которых живем мы с вами. Многочисленные изнасилования совершаются во всех уголках России и Запада. Для того чтобы убедиться в сказанном, достаточно ознакомиться со сводкой МВД любого российского города, где число изнасилований и попыток изнасилования приведет в ужас любого нормального человека. И это лишь те случаи, когда потерпевшие подавали заявления. А сколько случаев, которые остаются тайными? Найдется ли женщина, которая осмелится в темное время суток в одиночку пройтись по улицам какого-либо российского или западного города? Вряд ли. Поэтому говорить о безопасности для женщин в наше время по меньшей мере преждевременно.

Во-вторых, допустим, что вдруг во всем мире воцарилась полная безопасность для женщин. Нигде не вершатся какие-либо насильственные действия в их отношении, а все контакты между мужчиной и женщиной происходят лишь с полного согласия обеих сторон. Разрешит ли исламская религия несоблюдение хиджаба в этом случае? Позволит ли Ислам снять мусульманкам платок, так как во всем мире женщинам больше нечего опасаться? Конечно же нет, так как отсутствие безопасности не является

основной и главной причиной обязательности женского хиджаба, хотя в некоторых случаях исламский хиджаб действительно хранит женщину от ненужных посягательств. На самом деле основные причины иные и о них мы поговорим в дальнейшем.

3. Экономическое угнетение со стороны мужчин

Точка зрения противников хиджаба. Третья причина, которую противники исламского хиджаба считают основной причиной его появления в Исламе, заключается в следующем. Мужчины на протяжении многих веков угнетали своих жен в экономическом плане. Они полностью завладели имуществом своих супругов и распорядились им по своему усмотрению, держали жен в домах под замком и использовали их лишь в качестве рабынь, как бесплатную рабочую силу, заставляя выполнять всю домашнюю работу. Для того чтобы женщина не выходила из дома, этими мужчинами был создан миф о том, что женщине не подобает появляться в обществе чужих людей, это недостойно ее. Таким образом, внушив женщине непозволительность появления на людях, мужчины выдумали то, что сегодня называется исламским хиджабом и принудили своих жен сидеть в четырех стенах. В дальнейшем это традиция прочно закрепилась в исламской религии. Женщине запрещалось находиться в присутствии посторонних мужчин, она не имела права выходить на улицу без сопровождения, ей запрещалось участие в каких-либо общественных мероприятиях. Вся ее деятельность сводилась лишь к домашним делам и воспитанию детей. И если временами появлялась необходимость выхода из дома, то ей вменялось в обязанность надевать особую одежду, которая полностью закрыва-

ла ее тело от посторонних взоров.

Полное отсутствие верной информации об Исламе исходит из этого бесосновательного утверждения. Согласно логике этих людей, весь институт исламского хиджаба сводится к тому, что женщина является пленницей мужа, а пленил он ее только для того, чтобы овладеть ее имуществом и использовать ее в качестве рабыни. Где и когда женщина в Исламе являлась рабыней мужчины? Авторам данного заявления достаточно хотя бы немного ознакомиться с Исламом, чтобы понять, что в мусульманской семье, прежде чем жена будет обслуживать мужа, муж обязан обслуживать ей. Исламская религия обязывает мужа заботиться о жене и создавать для нее все условия для комфортной и удобной жизни. Посланник Аллаха (да благословит Аллах его и его род) постоянно говорил мужчинам мусульманам: «Добывание пищи и одежды для ваших жен - это ваша обязанность».

В сборниках фетв всех исламских муджтахидов, которые созданы на основе многочисленных хадисов от Пророка Ислама и имамов из его рода, говорится, что мужчина обязан обеспечивать свою супругу всем необходимым, тогда как она не обязана зарабатывать деньги для семейного бюджета. Например, в сборнике фетв аятоллы Макарема Ширази сказано: «Муж обязан обеспечивать свою жену едой, одеждой, жильем и всеми необходимыми предметами, в которых обычно нуждается каждая женщина, например, расходами на визит к доктору, лекарствами и так далее. Если он не обеспечит ее вышеперечисленным, то, согласно предосторожности, будет являться ее должником независимо от того, способен он сделать это или нет». Поэтому женщина является угнетенной рабыней в тех семьях, которые далеки от Ислама и от его взгля-

дов на мир, или же в которых слабы исламские традиции и сильны местные обычаи.

И где в Исламе сказано, что мусульманской женщине запрещается находиться в присутствии посторонних мужчин? Наоборот, в чистом исламском обществе мужчине является недостойным находиться в присутствии посторонней женщины, так как мужчина более подвержен воздействию через взгляд. И ни одно исламское общество не создает преград для участия женщин в общественных мероприятиях.

Мы не отрицаем того, что в былые времена мужчина действительно угнетал свою супругу, завладевал ее имуществом и использовал ее труд в свою пользу. Более того, подобные поступки во множестве совершаются и в наше время во всем мире, в России, на западе, где угодно. Но только не в семьях, где практикуется истинный Ислам. Никогда Ислам не предписывал мужчине насильственно использовать собственность и труд женщины. Наоборот, Ислам запрещает это и решительно заявляет, что мужчина не имеет никакого права использовать имущество супруги в своих целях без ее согласия. Женщина в исламской религии имеет полную экономическую независимость. К примеру, если жена имеет какое-либо состояние, а муж не имеет ничего, то в случае если жена не пожелает использовать свои деньги на семейные нужды, муж обязан идти зарабатывать деньги и приобретать все необходимое для своей супруги и детей.

Согласно исламскому праву, труд женщины по дому зависит от ее собственного выбора. Если она пожелает, то будет вести домашнее хозяйство, а если нет, то ее муж опять не имеет права заставлять ее выполнять работы по дому. Более того, если супруга будет вести домашнее хозяйство и

кормить детей, она имеет право потребовать у мужа оплату ее трудов, и муж обязан заплатить ей! Где и в каком обществе вы видели подобные семейные отношения? Только Ислам полностью освободил женщин от прежних притеснений со стороны мужчин, наилучшим образом выстроив семейные взаимоотношения.

Поэтому утверждение о том, что женский хиджаб в Исламе возник вследствие завладения мужчинами имущества своих жен и использования их труда, является неприемлемым. Да и как может быть, что с одной стороны Ислам предоставляет женщинам полную экономическую независимость, а с другой стороны повелевает ей ношение хиджаба вследствие ее экономического угнетения?

Значит истинные причины заключаются в другом.

Хиджаб. Часть 2

Все три точки зрения по поводу возникновения в Исламе института хиджаба, упомянутые в первой части статьи, исходят в основном от его противников, которые пытаются преподнести ношение хиджаба как нечто неразумное и нелогичное. Предельно ясно, что если человек с самого начала будет предвзято и необъективно относиться к какому-либо вопросу, то все связанное с ним он станет воспринимать как лишённое логики. Поэтому человек должен исследовать любой вопрос непредвзято и без пристрастия. В этом случае он непременно поймет, что мнения противников хиджаба не отражают реальности и не имеют под собой никакой основы. А причины, называемые Исламом по этому поводу, полностью отвечают разумным требованиям, что мы и покажем далее.

Обязательность института хиджаба не означает запрета на выход женщины из дома. Хиджаб, как неотъем-

лемый атрибут мусульманки, несет в себе осознание того, что женщина во время общения и нахождения в присутствии посторонних мужчин должна избегать кокетства и демонстрации своей красоты. Коранические аяты, исламские хадисы и шариатские фетвы ученых указывают именно на это.

В действительности речь не идет о том, какой женщина должна появляться в обществе - одетой или нет. Суть вопроса заключается в том, может ли мужчина получать какие-либо виды удовольствий от любой встретившейся ему женщины. Ислам, который всегда смотрит в корень проблемы, отвечает: Нет, мужчина может получать подобные удовольствия лишь в лоне семьи и лишь от женщины, которая является его супругой. Ислам накладывает запрет на подобные отношения с женщиной, не являющейся ему супругой. Также и женщине запрещается выставлять себя напоказ и привлекать к себе внимание посторонних мужчин какими-либо способами.

Таким образом, вопрос ношения хиджаба является частным, которое вытекает из общего закона. Закона, гласящего, что все виды удовольствий, которые возможны между мужчиной и женщиной, должны происходить только в законном браке. Вне брака все подобные отношения запрещены, так как они расшатывают основы здорового общества. Современные исламские общества все чаще не делают различий, в браке происходят эти отношения или вне брака, тогда как Ислам проводит строгое ограничение между этими двумя областями жизни каждого человека.

Итак, истинные причины возникновения в Исламе хиджаба заключены в следующем.

1. Душевная безмятежность

Отсутствие каких-либо ограничений в отношениях мужчин и женщин, и вследствие этого неконтролируемые связи между ними, вызывают бурю страстей и желаний. Половое влечение в этом случае превращается в неудержимую страсть, которую невозможно удовлетворить. Половой инстинкт является одним из самых сильнейших человеческих инстинктов, имеющий глубочайшие корни в природе человека. Этот инстинкт временами принимает форму прекрасных отношений и любви между мужчиной и женщиной, но без контроля над ним проявляется в ненасытной жажде секса. Чем больше человек потакает этому инстинкту, тем больше этот инстинкт начинает завладевать им, с которым, в конце концов, человек просто не в силах справиться. Половой инстинкт подобен огню, пожирающему сухие дрова, чем больше дров, тем огромнее и неуправляемее становится огонь. Современное неисламское общество все больше скатывается в пучину разврата, когда огромное количество людей становятся рабами полового инстинкта, принимающего порой самые извращенные формы своего проявления.

Всевышний Аллах – Творец всего сущего – вложил этот инстинкт для того, чтобы человечество продолжало свое существование, для того, чтобы, верно используя его, люди получали душевное и телесное удовлетворение.

С одной стороны, отсутствие полового инстинкта лишает человечество возможности продолжать свое существование. С другой стороны, ничем не ограниченное потакание ему способствует возникновению аморального общества, сплошь состоящего из рабов своих низменных страстей, переставших думать о чем-либо, кроме удовлетворения своей похоти. Человек постепенно перестает быть разу-

мной личностью и становится подобием животного. Поэтому Ислам, не выступая против истинной человеческой природы и в то же время не допуская малейших проявлений разврата, предлагает один из самых эффективных средств выхода из ситуации. Ради того, чтобы половой инстинкт не причинял людям лишнего беспокойства.

Исламская религия предписывает верующим мужчинам и женщинам сторониться похотливых взглядов, избегать уединения друг с другом посторонних мужчин и женщин. Все это для того, чтобы не пробудить страсти, которые могут разбушеваться и ввергнуть человека в распутство. В Священном Коране сказано: «Скажи верующим мужчинам, чтобы они опустили свои взоры и оберегали свое целомудрие... Скажи верующим женщинам, чтобы они опускали свои взоры и оберегали свое целомудрие» (Сура «Свет» аяты 30-31).

Помимо этого, существует отдельное предписание для женщины, которое заключается в том, чтобы она укрывала свое тело и голову в присутствии посторонних мужчин и избегала вызывающего поведения и кричащей одежды. Причина того, что институт хиджаба предписан исключительно для женщин, состоит в следующем. Природа женщины склонна к демонстрированию своей красоты, ей присуще желание нравиться, иными словами ее половой инстинкт проявляется через демонстрацию собственного внешнего вида, чтобы этим путем завоевать мужчину. Именно поэтому женщины любят красивую яркую одежду и украшения, они придирчиво относятся к своему внешнему виду, они хотят всегда и везде оставаться красивыми. Опять же, если не контролировать данную особенность женской природы, то она может проявить себя в виде обнажений и тому

подобное. Оголенные тела с обложек цветных журналов и экранов телевизоров -наилучшие подтверждения сказанному. В мужчине это чувство не проявляется столь ярко, как в женщине, вследствие этого он не облачается в яркие одежды, не носит украшений. Но он любит глазами. Если женщине присуще желание показать свою красоту, то мужчина получает удовольствие от созерцания красивой женщины.

Институт исламского хиджаба отвечает этим требованиям мужчины и женщины, но ограничивает эти проявления человеческой природы рамками семьи, когда супруга украшает себя для мужа, а он видит лишь одну женщину – свою жену. Если вывести все это за рамки семейных отношений, то мы получим разгул похоти и разврата, которые очень часто, не найдя удовлетворения, превращаются в многочисленные душевные переживания и расстройств. Огромное количество стрессов, комплексов, всевозможных психических недугов берут свое начало в ненасытном потакании своим низменным страстям, питающихся созерцанием обнаженных тел. Вседозволенность и распущенность наносят человеку психологическую деформацию, особенно подвержены этому люди молодого возраста. Все большее число психологов и социологов в неисламских странах называют распущенность нравов и стирание границ в отношениях между полами одними из главных причин всевозможных душевных болезней.

Поэтому успокоение полового инстинкта, когда мужчина не видит множество полуобнаженных женщин, а женщина не демонстрирует себя всем мужчинам, и вследствие этого их человеческая природа направляется в верное русло являются одними из причин появления в Исламе института женского хиджаба. Пророк Мухам-

мад (да благословит Аллах его и его род), перечисляя качества достойной жены, сказал: «Она не скрывает своей красоты от мужа, но недоступна для посторонних взоров».

2. Укрепление семейных отношений

Без сомнений все, что служит укреплению семейных уз и налаживанию взаимоотношений между супругами, является прибылью и выгодой для каждой семьи. И наоборот, все, что вносит разлад в отношение между мужем и женой и разрушает семейное счастье, является большим злом, с которым необходимо бороться всеми силами. Принимая во внимание и то, что семья состоит не только из мужа и жены, в ней присутствуют также дети, которые в будущем станут отдельными личностями. Пророк Ислама говорил: «Ничто так не любо Всемогущему и Достославному Аллаху, как дом правоверного, который зиждется на законном браке».

С точки зрения Ислама ношение женщинами хиджаба, и вследствие этого ограничение рамками законной семьи всех отношений между мужчиной и женщиной, служит причиной укрепления семейных уз и сохранения теплых взаимоотношений супругов. В этом случае каждый супруг видит в своей супруге человека, дарящего ему радость. И каждая супруга считает своего супруга тем единственным человеком, который является источником ее счастья. В то время как в неисламском обществе порой законный муж или жена воспринимается как некто, являющийся помехой и обузой, лишаящей партнера по браку многих радостей жизни. И по этой причине очень часто брак воспринимается как тюрьма и каторга, которые вынуждают человека отказываться от многих удовольствий и вести ограниченную жизнь, подобно заключен-

ным. И это не является голым утверждением, а фактом, с которым сталкивались многие люди.

Наверное, многие слышали, как молодые люди, на вопрос о том, когда же ты женишься, отвечают вопросом на вопрос: «Что плохого я сделал, чтобы жениться?» Нынешняя молодежь не спешит связывать себя брачными отношениями, так как царящая в обществе вседозволенность позволяет людям делать все что угодно. Поэтому институт здоровой семьи что на Западе, что в России отходит на задний план, уступая место так называемой свободе сексуальных отношений. А это расшатывает основы здорового общества. В то время как в старину женитьба и создание семьи было одним из самых заветных желаний молодежи. Первая брачная ночь воспринималась как важнейшее событие в жизни человека, с которым не могло сравниться ничто другое. В наше же время первая брачная ночь, ее таинства и чувственность превратились в пустой звук, не имеющий никакого значения для молодежи. Женитьба в былые времена происходила после некоего периода ожидания и томления, поэтому семейные отношения были крепкими, а супруги воспринимали друг друга как источник счастья и радости.

Смело можно сказать, что разница между обществом, в котором отношения между мужчиной и женщиной ограничены семьей, и обществом, в котором эти отношения присутствуют и за рамками семьи, состоит в следующем. В первом случае брак воспринимается как окончание периода ожидания и запретов, а во втором случае брачная жизнь считается началом запретов. В обществе, в котором правит свобода нравов, заключение брака ограничивает прежнюю привольную жизнь юношей и девушек. Нередко юноши в таком обществе насколько могут откладывают заключение бра-

ка и связывают себя семейными узами лишь тогда, когда их возраст уже не позволяет им вести себя как раньше. И все это вместо того, чтобы создать здоровую и крепкую семью в молодом возрасте, испытывая друг к другу самые теплые и нежные чувства, помогать друг другу в достижении духовного совершенства. Добиться этой цели возможно только в том случае, когда муж не будет заглядываться на чужих женщин, а жена будет защищена от взглядов посторонних мужчин. Поэтому исламский хиджаб способствует укреплению семейных уз.

Также не забудем сказать, что в странах, где отношения между мужчинами и женщинами не контролируются религиозными и нравственными нормами, очень высока степень разводов. А большое число разводов в обществе влечет за собой душевные болезни, распущенность, а самое главное, от разводов в первую очередь страдают дети.

3. Гармония в обществе

Помимо того, что ношение женщинами хиджаба способствует душевному покою каждого человека и укреплению семейных уз, оно служит также причиной появления в обществе спокойствия и гармонии. Хиджаб - это скромность женщины, ее благочестие, крепость семейных уз. Отсутствие в обществе религиозных норм в одежде очень часто влечет за собой развязность в поведении, которая очень скоро перетекает в разврат. В разврат, в который с каждым днем втягивается все больше и больше людей.

В 24-м аяте суры «Добыча» сказано: «О вы, которые уверовали! Отвечайте Аллаху и Посланнику, когда он призывает вас к тому, что оживляет вас». Воистину, все предписания исламской религии направлены на счастье человечества, на его оживление и духов-

ный рост. Если бы все люди на земле, верно поняв божественные повеления, начали соблюдать предписания религии, то, несомненно, на земле воцарились бы мир и совершеннейшая гармония. Институт исламского хиджаба не исключение. Мы, мусульмане, убеждены в том, что огромное количество общественных трудностей возникает вследствие отсутствия в обществе правильных норм, которые регулировали бы отношения между мужчинами и женщинами. В исламской религии эти нормы есть, и их соблюдение, как сказано об этом в Коране, оживляет человеческое общество. Но, к сожалению, большинство людей не хотят слышать об этом, большинство людей считают мусульманское одеяние женщин признаком отсталости. Хотя хиджаб на самом деле в корне пресекает появление в обществе различных разладов. Конечно же, не всех, но очень большой их процент.

Помимо этого, хиджаб создает благоприятные условия для женщин, которым хочется развивать свою деятельность в политической, культурной и экономической сфере. В развращенном же обществе, в котором не соблюдаются религиозные нормы в одежде, уничтожаются благоприятные условия для деятельности женщин. Доступная взору всех женщина пробуждает страсти в сердцах некоторых мужчин, сбивает с правильного трудового пути потенциал общества. Разумеется, что в подобной среде мужчины не учитывают реальные способности и творчество женщин. Самое главное для них — внешность женщин. Конечно, женщины без хиджаба также могут заниматься общественной деятельностью, но это не означает, что хиджаб препятствует деятельности женщин. Но ведь негативные последствия несоблюдения хиджаба для общества очевидны. В исламских обществах, в которых жен-

щины занимаются общественной деятельностью, соблюдая религиозные нормы одежды, плодотворность труда выше, а вероятность разврата сводится к минимуму.

4. Достоинство женщины

Ни для кого ни секрет, что в чувственности, нежности, скромности и доброте женщина превосходит мужчину. Держа себя недоступной от посторонних мужчин, женщина хранит свое положение, таким образом она сохраняет свою добродетель и скромность. Недоступность женщины, соблюдающей хиджаб, вызывает к ней уважение со стороны окружающих. Хиджаб создает в самой женщине чувство уверенности, осознание своего достоинства. Ислам призывает женщин быть целомудренными, скромными, нравственными. Чем скромнее будет женщина в одеянии и поведении, а также в общении с противоположенным полом, тем больше у нее достоинств, тем большего уважения она заслужит. И никто не позволит себе каких-либо непристойно-

стей в ее адрес. Посланник Аллаха (да благословит Аллах его и его род) говорил: «Скромность – благо, однако для женщины в скромности блага больше». Имам Али (да будет мир с ним) сказал: «Скромность влечет за собой целомудрие».

В действительности, институт хиджаба является одним из аспектов высокого положения женщины в Исламе, и свидетельствует о той огромной ответственности, которая возложена на нее. И это неудивительно, так как женщина-мать является первым учителем и воспитателем человека, от усилий которой зависит построение праведного общества.

По этим причинам Всевышний Аллах ниспослал своему пророку священный аят: «О, Пророк! Скажи твоим женам, твоим дочерям и женщинам верующих мужчин, чтобы они опускали на себя свои покрывала (то есть укрывали себя от взоров посторонних)» (Сура «Сонмы» аят 59).

АННОТАЦИЯ

В данной статье рассматриваются три наиболее распространенные точки зрения по поводу возникновения в исламских обществах хиджаба – тяготение к монашеству, отсутствие безопасности для женщин и их угнетение со стороны мужчин. Автор аргументированно опровергает каждую из этих точек зрения и представляет вниманию читателя исламское понимание хиджаба.

**Баешев Айрат Фларисович (Кум, Исламская Республика Иран) – студент Международного университета аль-Джамиат аль-Мустафа.
E-mail: durtuli77@gmail.com**

Сергей Богдан

«ВСЕВЫШНИЙ СОЗДАЛ ТЕБЯ СВОБОДНЫМ»: ПУТЬ АЛИ ШАРИАТИ К ИСЛАМСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ И РЕСПУБЛИКЕ

Идти за знаниями даже в Китай призывает нас знаменитый хадис. Сторонники исламского движения в Иране, борясь против диктатуры прозападного шаха, отправлялись за знаниями на Запад. В то время как западные знания и технологии лишь неуклонно тянули погрязшего в деспотизме шаха в пропасть небытия, исламские интеллектуалы использовали, казалось бы, те же знания для успешной борьбы за создание исламской республики. Все дело в том, что многие западные идеи заставили их по-новому взглянуть на собственное идейное наследие и ислам. Ведь стремление следовать учению Пророка (с.а.с.) вовсе не означает замкнутости и отказа от коммуникации с иными взглядами, которые зачастую позволяют нам взглянуть на привычные представления с совершенно новой стороны и понять то, что невозможно было осознать с привычных традиционалистских позиций.

В этом смысле полезно взглянуть на пример одного из идейных вдохновителей Исламской революции в Иране, д-ра Али Шариати (1933-1977). Его работы легли в основу идеологии и одной из основных гражданских оппозиционных организаций – Движения за свободу (*Нэхзат-э азоди*), и одной из наиболее успешных партизанских организаций того времени – Народных моджахедов (*Моджахеддин-э хальк*)¹. Наконец его идеи оказали значительное влияние и на идеологические позиции самого вождя революции – аятоллы Хомейни.

Творчество Али Шариати – это попытка вырвать из власти религиозных традиционалистов привычные понятия, показать, как они стали дряхлыми и немощными, “очистить их” и придать этим словам и понятиям, исходя из их предполагаемой первоначальной сущности, трактовку, соотношенную с современностью. “Нужно отмыть слова”, писал иранский поэт Сухроб Сепехри.

Шариати обвиняли в заимствовании левых идей. И тут кроется недоразумение. Ведь ислам как универсальная в идейном плане религия включает в себя **все** разумное для человека, ибо направлен на благо человека в обоих мирах. В западной политической системе разумные идеи как бы “рассеяны” по различным политическим направлениям, борющимся между собой и монополизирующим определенные вопросы. Так, левые говорят о социальной справедливо-

сти, консерваторы – о морали, “зеленые” – сохранении природы. И непонятым будет левый, который вдруг откажется защищать права содомитов. Но давайте зададимся вопросом, почему идеи социальной справедливости должны быть закреплены за левыми атеистами? Ведь Пророк (с.а.с.) фактически выступал за такую справедливость и на словах, и на деле.

Левое движение в Иране в XX в. достигло определенных успехов и, принимая во внимание социальную структуру иранского общества, урбанизацию и индустриализацию, удивляться здесь нечему. Впрочем, к власти левые так и не пришли. Но они заставили верующую молодежь вспомнить о принципах социальной справедливости в исламе и осознать, что традиция Пророка (с.а.с.) требует от верующих бороться с шахской диктатурой за народную свободу; что шах неприемлем не только потому, что нарушает свободу вероисповедания, но и потому, что создает невыносимую социальную ситуацию и попирает моральные и политические нормы.

Идеолог

В такой обстановке начал свою борьбу Али Шариати. Он изучал литературу в Мешхедском университете, а затем получил докторскую степень в парижской Сорбонне. Будущий идеолог революции серьезно занимался религиоведением, историей и социологией. Вернувшись на родину, он начал в конце 1960-х – начале 1970-х гг. делиться результатами собственного осмысления религиозных и общественных вопросов сначала в Мешхедском университете, затем в образовательном центре *Хосэйнийе эршад* (что-то вроде народного университета) в Тегеране, пока центр не был из-за этих лекций закрыт властями, а лектор оказался в тюрьме. Вскоре после

выхода из тюрьмы Шариати умирает в 1977 году, будучи в Лондоне.

Основой разработанной им революционной идеологии был соотнесенный с проблемами современности подход к концепциям ислама вообще и шиитского отщепенства, которое преобладает в Иране, в частности. Шариати отмечает: “Левые всегда говорят о народе и о народных массах, хотя, если бы они пришли в какую-то иранскую деревню и призвали всех – портных, крестьян, рабочих – объединиться, а крестьяне спросили у них, мол, откуда вы такие будете, они бы ответили: “От Маркса”. Да ведь их немедленно изгнали бы из той деревни. Но если я пойду к людям с призывом отомстить наконец за имама Хусейна, то они легко поймут мой призыв и примут его”.

Исходным материалом для революционных идей Шариати был традиционный, официально институционализированный, скажем так, “реальный” шиизм. Назовем его так по аналогии с “реальным” социализмом, который в свое время глубоко разочаровал многих марксистов. Так же разочаровывал придворный шиизм с его ненавистью даже к мусульманам-нешиитам иранскую интеллигенцию, пытавшуюся свергнуть прозападную диктатуру. Представители официального духовенства (за исключением немногих диссидентов, скорее реакционно-традиционалистского толка) уживались с тиранией и втолковывали верующим, что, мол, все революции давно закончились и бунтовать против шаха никак нельзя (ведь и он шиит), и вообще стоит дожидаться прихода Махди...

Основы революционной доктрины

Шариати проанализировал основные понятия вероучения и рассмо-

трел их с точки зрения ряда неприемлемых для официальной религии, но популярных среди образованной молодежи концепций. В том числе таких понятий, как поиск истины, усовершенствование, эволюция, свобода воли, диалектика, диалектический антагонизм, скептицизм, свобода и освобождение, отрицание существующего порядка, отчуждение.

Чтобы найти возможность обсуждения аналогов этим (обсуждавшимся в основном западными мыслителями) концепциям, существовавшим, по мнению Шариати, в исламе, он начал изложение своего видения ислама – “исламоведения”, отступив на некоторое время от всей многовековой традиции “реальной” религии и вернувшись даже не к пророку Мохаммаду (с.а.с.), а к Ибрагим, библейскому прототипу монотеизма Аврааму.

В 1971 г. он написал: “Под исламоведением я понимаю учение (*мактаб*), принесенное Ибрагимом, которое по существу и есть ислам (*послушание Богу*), поэтому я начинаю рассмотрение исламоведения в том смысле, в каком его основы заложил Ибрагим, и в нем присутствуют христианство, иудаизм и ислам Пророка Мохаммада – все три, и на них я буду ссылаться. Если мы представим учение Ибрагима в виде исламоведения, то все с ними становится ясно. Я нарочно не говорю о них как о самостоятельных религиозных доктринах, чтобы продемонстрировать вам, что ислам есть единая вера (*дин*) в различных формах”.

Утвердив единство религий, происходящих от Ибрагима, Шариати говорит об уничтожении Ибрагимом идолов как о попытке одновременно искоренения всякой общественной и политической несправедливости и неравенства. Понимание действительного значения и важности уничтожения идолов есть необходимая предпосылка для понимания ре-

лигиозного движения, начатого Ибрагимом. Утверждение единства между всеми людьми и ликвидация классовых отличий является общественной основой принципа единобожия.

По его словам: “Ибрагим пришел, чтобы сокрушить тот лживый религиозный аппарат в его болезнетворной и тираноправдательной трактовке, созданный ради сохранения классовой, расовой и национальной дискриминации и угнетения, дискриминации на основе происхождения и родословной, а также классовых отличий”. Шариати обращается и к более широкому обобщению о том, что отличительной чертой авраамистических религий (то есть тех, которые происходят от Авраама-Ибрагима – иудаизма, христианства и ислама) в сравнении с другими религиями и сектами есть то, что великие пророки авраамистических религий монотеизма вышли из среды обездоленных и ограбленных и, начиная свою миссию, они, не колеблясь, призывали обездоленных к борьбе против тиранов и угнетателей.

Символы и смыслы

Именно в контексте авраамистического учения Шариати рассматривает и понятие “ширка”. Он указывает на то, что ширк есть символ классового общества, полного дискриминации, а каждая скульптура или изображение идола есть своеобразный символ определенного класса, расы (или народности) либо определенного этапа общественного развития. “Истинными многобожниками были лицемерные священники-жрецы, которые на протяжении всей истории оправдывали общественную несправедливость и существующий строй”. Учитывая тогдашние прошахские позиции официальных шиитских клириков, эти слова воспринимались как тонкий намек на современность. Ша-

риати принимал марксистский подход к возникновению классового общества и отмечал, что экономический строй, основанный на частной собственности, не может существовать без согласия эксплуатируемых масс, которые должны быть для этого убеждены в “естественности и соответствии воле Всевышнего” существующего строя.

Многобожие и идолопоклонство, объяснял Шариати, распространялось представителями зажиточных властвующих классов, и возникли эти явления для оправдания и укрепления экономического строя, связанного с тиранией, угнетением и дискриминацией, которые в свою очередь возникли как следствие специализации и разделения труда. Движение Ибрагима с социологической точки зрения было примечательным феноменом, поскольку стремилось путем борьбы с классовой дискриминацией и создания бесклассового общества (что есть окончательная цель монотеистических религий) покончить с существующей тиранией. Таким образом, Шариати описывал многобожие (*ширк*) в широком смысле как общественно-экономический строй, основанный на классовом угнетении, а единобожие (*таухид*) как общественно-экономический строй, основанный на бесклассовом обществе. Он отмечал, что Ибрагим поднял восстание против слепой воли истории ради своей любви к человечеству и отсутствие объективных условий для восстания не сдержало Ибрагима от исполнения своих обязательств как человека. Человека, послушного Всевышнему – мусульманина. Обязательства эти заключаются в сопротивлении всем формам угнетения и дискриминации. Шариати характеризовал движение Ибрагима как извечное движение человечества, а обязанность мусульман совершать хадж,

как напоминание всем мусульманам о послании Ибрагима – призыве восстать за свободу против пут, которые на нас накладывает классовое общество и лжерелигия, и идти к Единому.

Рассмотрев истоки понятия многобожия, Шариати, обращается к современности и призывает переосмыслить понятие ширк. Ширк, по мнению Шариати, заключается не только во внешнем отсутствии признания, уважения и послушания Богу, но и может принимать куда более отвратительный облик, когда проявит себя в виде совершения действий, которые находятся исключительно в компетенции воли Всевышнего. Каждый, кто осуществляет такие действия, ставит себя на место Бога – что есть наихудший из грехов.

Еще одним подобным грехом нужно назвать слепое повиновение и абсолютную преданность чему-то или кому-то, кроме Бога. Любая идеология и любое учение превращаются в подлинное язычество и безбожие, когда человек подчиняется им бездумно и безоговорочно. Это касается и ислама, поскольку идолом может быть не только святая гора или камень, но и непонятная молитва, некий ритуал, исполняемый с магическими целями (чтение суры «Юсуф», чтобы вынашиваемый ребенок был красивым). Идолы есть даже у тех, кто объявляет себя атеистом – ими может быть одержимость финансовыми вопросами или преданность партии.

Впрочем, по мнению Шариати, эти два греха, как правило, сосуществуют. “Каждый, кто навязывает свою волю народу, и руководит, как ему захочется, претендует таким образом на то, что принадлежит одному лишь Всевышнему, и каждый, кто соглашается с таким положением вещей, мгновенно превращается в неверного, ибо абсолютная власть, абсолютная воля, восхваление и возвеличивание могут

принадлежать лишь Богу”. То же касается и духовенства. “Если мы восхваляем какого-то клерика (*рухони*), выражаем наше обожание, принимаем все, что бы он ни сказал, подчиняемся любым его приказам, слепо перенимаем его направление мыслей, то в этом случае мы превращаемся в безбожников и язычников, и я назвал бы это “мусульманским язычеством”. Шариати не упускал возможности обрушиться на “официальную” религию, говоря о ее реакционности и угнетательской роли, на основе которой возникает “тирания вероучения и духовенства”.

Идеолог Исламской революции не очень беспокоился об обрядности. Он напоминал о примере имама Хусейна, который прервал обряд хаджа, чтобы немедленно пойти в бой против тирании в Кербеле. Это означает, что религиозные ритуалы и обряды являются безусловно нужными и уместными как приоритет лишь в обществе, которое уже находится на правильном пути. Ибо они есть символы борьбы и стремления к правде. Но если нужно и возможно вести саму борьбу, то первоочередное внимание следует уделять именно ей, а уж затем символам. Эти символы важны прежде всего в мирное время.

Ход истории и судьба

Борьба должна основываться на позиционировании человека как свободного существа во вселенной. Шариати отметил, что в философии ислама человек, будучи свободным, одновременно подвержен действию предопределенности (*джабр*). Но детерминизм – это не слепая судьба-мактуб бедуинов. Эта предопределенность заключается в законах исторического развития (эволюции) общества, которое стремится к абсолюту либо идеалу. Это развитие – “прогресс (*такамоль*) истории, направленный на пробуждение Бога в челове-

ке”. Конечно же, основным путем этого прогресса и общественных изменений является диалектическое развитие. Шариати принимает схему исторического развития Маркса, но в отличие от Маркса, который считал, что движущей силой революций и общественного развития является тот или другой общественный класс, Шариати полагал, что действительной такой силой является народ (*нас*).

Постулат шиитского ислама о том, что двенадцатый “скрытый” имам вернется и положит конец несправедливостям, Шариати трактовал как требование верить в то, что “победоносная всемирная революция должна стать окончательной фазой и результатом великого движения за справедливость, направленного против тирании и угнетения”. Что, собственно, является неизбежным в результате развития общества.

В “Исламоведении” указаны и те силы, которые препятствуют прогрессу, и, противясь Божественной воле, тормозят общественное развитие. Это – все те, кто монополизировал экономическую, политическую и религиозную власть и могущество. Потенциал, заключенный в экономической, политической и религиозной сферах общественной жизни, принадлежит всем людям и есть милость Всевышнего, ниспосланной всем, а не избранным. Логическим продолжением этих размышлений была идея народовластия.

Революция и демократия...

Борясь с тиранией шаха, Шариати доказывал необходимость бороться за демократию, исходя из установлений веры. Он отмечал, что, с политической точки зрения, ислам основан на демократии и волеизъявлении народа, а проявлением этого принципа является понятие “совета-*шурь*”. Совет является основой демократиче-

ского управления, а также одной из социально-политических основ настоящего исламского общества. Механизмом осуществления этой цели является принцип согласия общины (*иджма*) – третий, после Корана и Традиции Пророка, источник исламского права. Шариати указывает на принцип согласия общины как на систему принятия решения, основываясь на мнении большинства.

Одновременно он подчеркивает, что ислам первоначально не дискриминировал меньшинства и даже своих открытых оппонентов и противников, приводя ряд примеров (в частности иудейского меньшинства). Али Шариати подчеркивает, что фанатизм (*таассоб*), направленный на уничтожение оппонентов и инакомыслящих, охватили исламское общество лишь спустя пять-шесть столетий после смерти Пророка. Одновременно он напоминает о неотделимости прав личности от ислама и цитирует слова Али ибн Абу Талиба *“Не будь ничьим невольником, ибо Всевышний создал тебя свободным”*.

Борясь с широко распространенным значением слова таассоб как неприятия инакомыслия, Али Шариати выдвигает другой вариант его значения – как твердой *убежденности*. Убежденности, необходимой как проявление ответственности и обязательств в отношении определенной идеи, принятой в результате размышлений. Такая убежденность, по его мнению, есть положительная черта. Ведь без нее любые убеждения превратятся в безответственные спекуляции.

Человеческое равенство, по мнению Шариати, есть не подлежащее сомнению естественный принцип, на котором должна основываться личная и общественная жизнь мусульман. Это утверждение он подкрепляет ссылкой на указание Корана, что все люди созданы из одной субстанции,

а посему никто не выше других, и никто не имеет права навязывать свою волю другим. Этот принцип должен соблюдаться и в исламской экономике, и все члены общества должны иметь возможность пользоваться общественным достоянием. Это же касается и равенства мужчин и женщин, которые “происходят из единого источника и единой материи”.

... и революционная диктатура

В книге “Община и имамат” Шариати пишет: “Ислам не просто является идеологией, направленной на создание лучшего человека и примерного для всего человечества общества, но и сам является социальной революцией, направленной на создание бесклассового, свободного, основанного на принципах всеобщего участия и справедливости общества, состоящего из сознательных, свободных и ответственных лиц”. Но создать его вовсе не просто, а потому на время переходного революционного периода в обществе предлагается установить режим “управляемой демократии”, целью которого является построение идеального общества на основе революционной идеологии. Предводителем и руководителем этой демократии должен быть в определенном смысле совершенный человек, избранный большинством (имам). Шариати пытается перестроить понятие имама, которое в традиционном шиитском понимании использовалось прежде всего в отношении исторических двенадцати имамов. Некоторые мыслители-исламисты еще до Шариати переосмысливали эту концепцию, особенно что касается двенадцатого скрытого имама-освободителя. Джалаль Ал-е Ахмад заявил, что каждый верующий, с оружием в руках выступивший против тирании угнетателей, может считаться этим двенадцатым

“скрытым” имамом. Шариати смягчил крайне широкую трактовку Ал-е Ахмада и пояснил: “Имамат является прирожденным правом, которое следует из свойств самого лица, источником имамата является сам имам, неважно, назначенный или нет, избранный или нет – он имам, ибо обладает определенными личными добродетелями; поэтому несущественно, где он находится – в тюрьме или на трибуне мечети Пророка, не имеет значения, подчиняется ему вся община или он вообще признан лишь считанными людьми”. Соответственно, в процессе руководства имам не нуждается в утверждении со стороны народа и он не отчитывается перед народом иначе, как только в соответствии со справедливостью и собственным чувством ответственности. Как раз эти идеи стали обоснованием для занятия имамом Хомейни после революции высшего руководящего поста – Вождя революции. Первыми ему в этом помогли сторонники Шариати.

Исходя из этой теории революционной диктатуры, Шариати трактовал и историю начала раскола среди уммы. Дескать, Пророк (с.а.с.) назначил Али, поскольку на период революционного переходного периода существовала необходимость в таком революционном вожде, а формально демократические выборы были на тот момент неуместными. К полной демократии нужно переходить, завершив революционные преобразования. Но люди, пребывавшие в плену старых дореволюционных порядков, нарушили завет Пророка (с.а.с.) и избрали другого руководителя, который не мог быть предводителем (имамом) и фактически повинен в деградации идеи Халифата, а также компрометации принципов, за которые боролся пророк. И такой подход Шариати к вопросу руководства в Халифате был кардинально новым, ибо “реальный” шиизм го-

ворил о почти наследственном принципе передачи власти, оправдывая этим раскол общины после смерти Пророка и не доискиваясь каких-либо морально-философских причин!

Призыв к борьбе

Шариати выводит и сам призыв к борьбе из понятия, номинально не чуждого «реальному шиитскому исламу» - «ожидания» (*энтэзар*). Традиционалистских позиций “ожидание” служило оправданием пассивной бездеятельности, молчаливого самоустранения в ожидании “скрытого имама”, ушедшего в 874 году. Шариати возвращает понятию его первоначальный революционный смысл, поясняя, что под ожиданием следует понимать на самом деле продолжение поисков путей к освобождению и сохранение готовности к претворению в жизнь своих идеалов. Таким образом, ожидание, по Шариати, превращалось в движение протеста и борьбы. “Тот, кто не протестует – тот не ждет. Кто ожидает прихода имама – тот протестует против тирании”.

Шариати подкреплял призыв к борьбе напоминанием о том, что именно народные массы являются движущей силой и основным фактором общественных преобразований. Говоря о том, что первопричиной всех суеверий, лжи, низости и отсталости является “порочная тройка” – незнание, страх и жадность, Шариати объявляет, что защититься от этой тройки могут лишь убежденные в принципах единобожия (монотеизма) люди, ибо они живут согласно с принципами, руководствуясь которыми, стремятся избежать погони за земными, шкурными интересами, страха, ибо знают, что бояться допустимо лишь кары Всевышнего, идолопоклонства и ненужных страстей, и лишь Бог заслуживает абсолютного преклонения.

Шариати характеризует иде-

ального сторонника единобожия, и эта характеристика одновременно является описанием идеального мусульманина-революционера: “Человек независимый, надежный, бесстрашный, лишенный чувства стяжательства и жадности, который не ощущает необходимости в чем-то материальном”. Позже Шариати переименует эту абстрактную фигуру сторонника единобожия в моджахеда-революционера.

Таким образом, имеющий вполне традиционные формы призыв к борьбе с язычеством фактически был призывом к восстанию, а “монотеистическое мировоззрение” оказалось действенным инструментом революции, используя который народные массы должны были побеждать лживых богов и тиранов. Во главе революционного авангарда должны были встать готовые к самопожертвованию моджахеда, образ которых в произведениях Шариати во многом берет свое начало из концепций революционного мистицизма.

Мистицизм и революция

Суфизм в Иране многие проклинают – за то, что он якобы способствовал задержке в развитии страны. Шариати рассмотрел мистицизм и выделил в его огромном массиве два течения. Одно – равнодушное к окружению, последователи которого, ища внутренней чистоты и единства с Богом, не хотели бы иметь ничего общего со всем земным. Этот мистицизм подталкивает людей к самоизоляции и отвлекает их внимание от окружающего зла, делает их пассивными. Его примерами являются аскеты вроде Баязида Бистами.

Но рядом с таким реакционным мистицизмом существует прогрессивный суфизм, который учит человека освобождению от пут официальной религии и классового угнетения.

Этот мистицизм, по мнению Шариати, существовал ранее в Иране, в форме протонародной традиции так наз. “молодечества” (*футувват*). Стремясь к чистоте и благородству, последователи этого учения не забывали о любви к ближним, спешили на помощь бедным и обездоленным. В своей любви к народу они жертвовали всем и, подобно влюбленным, что стремятся к встрече, несмотря на все трудности, с радостью вступали на путь борьбы. Как и следовало ожидать, по мнению Шариати, наилучшим примером такого человека был четвертый халиф Али.

Шариати заменял старый суфийский принцип “преходящести *земного и достижения вечности во Всевышнем*” на “преходящести *земного и достижения вечности в созданиях Божиих*”. Таким образом, героическая смерть партизана в борьбе за народную свободу превращала его в фигуру, равную легендарным мистикам вроде Халладжа, ибо каждый из них умер ради любви и заслужил вечность. Впрочем, идеолог Исламской революции постоянно подчеркивал, что о недопустимости пренебрежения проблемами окружающей земной жизни говорит и “обычный” ислам, а не только некоторые суфии. Он, ссылаясь на пакистанского поэта Мухаммада Икбала, напоминал: “Вера ислама не одномерна, ибо она не является ни чистой политикой, ни абсолютной мистикой. Для ислама важны и тот, и этот мир”.

Уже после освобождения из тюрьмы в 1976 г. Шариати, стремясь придать своим идеям более религиозный характер, вновь обращается к мистицизму и роли мистиков в осуществлении революции. Он развивает идею о противостоянии мистиков и духовенства. По мнению Шариати, в идеале мусульманам нужна идеология, в рамках которой Бог освобожден от монополии на него и его представи-

тельство, узурпированной институтами религии, свобода вырвана наконец из когтей капитализма, а равенство – из оков марксизма. Именно такая идеология, мол, и позволит человечеству достигнуть высочайших вершин в своем развитии.

В своей книге автобиографических очерков Али Шариати неутомимо подчеркивает освободительную роль мистицизма в противостоянии с “реальным” вероучением и их непримиримый антагонизм. Он соглашается, что некоторые люди действительно теряются в бесплодном мистицизме, но отмечает, что *“тот, кто чувствует на себе ответственность нечто строить, разве не должен учиться разрушать? Только тот может умереть ради любви [к живым], кто уже увидел смерть жизни своими глазами”*. А это возможно либо в результате неких экстремальных обстоятельств, либо в результате мистических упражнений.

Двух лет не дожил Али Шариати до

победы исламского движения в Иране. Впрочем, революция 1979 года глубоко разочаровала некоторых его сторонников. Пытаясь воплотить в жизнь свой идеал, они столкнулись с каменной стеной традиций и аппаратом вековой тирании. Уже через два года к власти в Исламской Республике пришли более консервативные элементы, стремившиеся сохранить существующие порядки. Этому способствовало и иракское вторжение, начавшееся в сентябре 1980 года.

1980-1983-е годы стали периодом установления единственно правильной идеологии в версии имама Хомейни, сопровождавшегося массовыми казнями несогласных. Как пишет известный историк Ирванд Абрахамян, Хомейни подпал под влияние идей Шариати в части построения революционной диктатуры и даже перенял некоторую его фразеологию, но “шариатистам” от этого было ничуть не легче...

Вильно, Литва

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Родство нынешней Организации моджахедов иранского народа (МКО) с одноименной организацией, упоминавшейся в статье, скорее номинальное. Не углубляясь в историю, считаем нужным предостеречь, что под декорациями МКО сегодня таются совсем другие идеи.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Abrahamian Ervand, *Iran between two Revolutions*. Princetone, Princeton University Press, 1982. Персидский перевод: Tehran: Nashr-e Ney, 1383 (5-е изд.).
2. Digard Jean-Pierre, Bernard Hourcade et Yann Richard. *L'Iran au XXe siècle*. Paris: Fayard, 1996. Персидский перевод: Tehran: Nashr-e Alborz, 1378. (2-е изд.).
3. Rahnema Ali, *An Islamic Utopian: a Political Biography of Ali Shariati*. London: Taurus, 2000. Персидский перевод: Tehran: Gom-e Nou, 1381.
4. Шариати Али. *Собрание сочинений в 35 томах. Издание Центра упорядочения и сохранения наследия д-ра Али Шариати. (на персидском языке)*.

АННОТАЦИЯ

В данной статье автор рассматривает путь политической борьбы и эволюцию идей видного иранского мыслителя Али Шариати (1933-1977), оказавшего значительное влияние на формирование идеологии Исламской революции в Иране. Автор в достаточно сжатой форме излагает основные моменты социально-политической доктрины этого мыслителя-революционера.

Сергей Анатольевич Богдан (Вильнюс, Литва) - преподаватель Департамента политических наук Европейского гуманитарного университета (Вильнюс, Литва). E-mail: zmysla@yahoo.com

Ленар Гаязов

НАЦИОНАЛЬНОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ ТАТАРСКОГО НАРОДА И ИСЛАМ

Вопрос национального возрождения во все времена имел непреходящее значение для судеб народов. Так сложилось, что на всем протяжении человеческой истории одни народы попадали в зависимость от других. С утратой своей территориально-общинной целостности они лишались всех имевшихся свобод и в экономической, культурно-идеологической, религиозной областях. Многие народы теряли свободу безвозвратно и навсегда уходили с исторической арены, другие же в той или иной мере восстанавливали свою идентичность. Проблема потери государственности и угроза полного исчезновения в определенный момент стала актуальной и для татарского народа. С 1552 г. и по сегодняшний день эта проблема в той или иной степени волновала умы многих татар и толкала лучшую его часть на поиск ее решения. За эти 450 лет татары прошли сложный путь от полной потери всех свобод до обретения определенной автономии в политико-экономической, культурной, религиозной сферах.

С распадом СССР начался новый период в истории татарского народа. Его без сомнения можно назвать временем получения наибольших свобод, временем наибольших возможностей для возрождения национальной идентичности татар, серьезно размытой за годы нахождения сначала в составе Российской империи, затем в составе Советского Союза. Сегодня проблема воссоздания этой идентичности включает в себя многие задачи, разные авторы предлагают свои варианты решения проблемы. Но ввиду того, что общий уровень интеллектуальной, в особенности гуманитарной элиты довольно невысок, задача представляется весьма сложной. Понятно, что для создания серьезных концептуальных проектов в данной проблемной области одну из главнейших ролей играет наличие высокообразованной национальной интеллектуальной элиты, особенно в области гуманитарного знания. Но как ни прискорбно это отмечать, ее общий уровень не соответствует мировым стандартам. Так, известный татарский историк и этнограф Д.М. Исхаков, оценивая интеллектуальный уровень национальной гуманитарной элиты на форуме татарских ученых, пишет: «откровенно скажу, последние (гуманитарии – прим. А.Г.) вообще не вы-

сказали каких-либо интересных идей. Были всякие заклинания и стенания, но мы слышим их уже лет двадцать... А вот глубоких размышлений, серьезной аналитики нет, не было. Философия дальнейшего движения нации отсутствовала начисто. Да и экономических, политологических и социологических выкладок тоже не было. Между тем все это – атрибуты современной нации. Вот и подумайте, нация ли мы на самом деле или мы – народ, так и не сформировавшийся в общность современного типа» [1, с. 7]. Таким образом, можно отметить, что для создания концепции нациостроительства нужны грамотные специалисты, которые могли бы правильно наметить векторы развития. Но они не могут появиться сами по себе, поэтому для их появления необходимо создать условия.

Следует особо подчеркнуть, что возрождение татарского народа должно идти в рамках тесного взаимодействия по линии власть – национальная интеллигенция. Нужно подчеркнуть, что татары сами должны заново выработать в себе те черты, которые всегда были присущи мусульманам в общем и татарам в частности. Это воля, целеустремленность, инициативность. Но как этого добиться, если наш народ сегодня слишком сильно ориентирован на достижение материальных благ. Эта проблема детерминирует развитие не только татарского народа, но и всего человечества. Увлеченность сугубо мирским является главной духовной проблемой абсолютно большей части людей на земле. Она, на наш взгляд, и является основной, когда речь идет о возрождении народа, о восстановлении его идентичности. Нужно понимать, что сегодня, когда мы говорим о возрождении целой нации, надо вести речь о возрождении, или духовном пробуждении личности, из которой состоит эта нация. А личность, нация, да и весь мир находится в глу-

боком кризисе. Политолог, президент центра «Россия – Исламский мир» Ш.З. Султанов так характеризует эту ситуацию: «С моей точки зрения в рамках системного глобального кризиса кризис смысла жизни является ключевым. Это ядро кризиса. Потому что проблема смысла жизни – это ключевая проблема для любого человеческого сознания независимо от того, на какой социальной ступеньке ты находишься. Через этот кризис Всевышний показывает, насколько эфемерны восприятия, убеждения, фальсификация смысла жизни, которые навязывались западной цивилизацией. Почему именно западные интеллектуалы ставят на передний план проблему смысла жизни? Потому что западная технологическая цивилизация сделала одну удивительную вещь – она уничтожила внутренний мир человека. Она внутреннее жизни человека сделала внешним. Внешняя среда для западной цивилизации является единственной реальностью. Внутренняя среда человека – это эфемерность, иллюзия. В этом отличие западной цивилизации от всех предыдущих форм цивилизаций. Это связано с одним очень важным моментом. Западная цивилизация – это единственная цивилизация, где во главу угла ставятся экономические ценности. Все подчинено экономическому росту. Наука, религия, культура, искусство, все подчинено экономическому воспроизводству. В этом смысле человек становится подчиненным элементом этой системы. Человеку навязываются те ценности, которые нужны этой системе массового потребления и массового воспроизводства. Поэтому человек теряет ощущение поиска смысла жизни [2]».

Вот в этом и видится главная проблема нашего народа. Она относится не к общему национальному порядку, а к индивидуальному, личностному. Проблема – это сам чело-

век. Говоря о возрождении татарского народа, прежде всего нужно вести речь о духовном возрождении татарина-мусульманина. Именно такой путь представляется нам единственно верным. А уже затем можно начинать думать о материальной стороне вопроса. На наш взгляд, очень точно об этом сказал выдающийся турецкий ученый, политик, богослов Х. Баш: «Я твердо уверен, что начало всех проблем, существующих в мире, - сам человек. Человек несет в своем внутреннем мире тень общества, в котором он живет. Все состояния этого общества: политические, социальные, нравственные, правовые проблемы; положительные тенденции, отрицательные тенденции развития; взаимопомощь и взаимоуважение, зависть и беспорядок, мир и спокойствие – всегда непосредственно связаны с состояниями человеческой души [3]». Сегодняшние интеллектуалы же в большинстве своем обращают внимание лишь на материальный и культурный прогресс. Современные татарские интеллектуалы, рассуждая о современном месте татарского этноса в глобализирующемся мире, утверждают необходимость интеграции в него при сохранении своих национальных особенностей. Это обосновывается ими в духе старых представлений о необходимости следования тенденциям мирового (чит. западного) развития. Но возможно ли сегодня, интегрируясь в эту цивилизацию, сохранить свою идентичность? На наш взгляд, этот вопрос, несмотря на кажущуюся простоту, является сложным в плане осмысления и представляет трудность для практической реализации. Мы в свою очередь постараемся на него ответить.

Как известно, процесс модернизации и реформации в исламском мире начался в 19 веке под влиянием запада. Отправной точкой можно считать

египетский поход Наполеона, с которым на восток пришло не только войско, но и ученые, в частности ученые-ориенталисты. Эдвард Саид в своей книге «Ориентализм» не случайно пишет, что западная ориенталистика являет собой инструмент проведения политики колониализма [3]. Таким образом, западный мир еще более двух веков назад через развитие своей ориенталистики начал, и небезуспешно, подогревать идею ущербности, отсталости мусульманских народов в политической, экономической, научной, культурной и вообще во всех сферах развития человеческих отношений. Эта фиктивная, абсолютно безнравственная и политически ангажированная идея утверждала вторичное положение мусульманских государств, «туземцев», по отношению к первичному западному обществу. Базисом этой идеи было и остается то, что «золотой век» человечества западный мир видит в будущем, т.е. в западном обществе складывается идея прогресса, тогда как исламский мир, несущий эсхатологическое послание, четко осознает, что человеческая история со времени изгнания Адама из Рая движется ко Дню Воскресения, при этом постоянно деградируя [4].

Таким образом, мы можем сделать два вывода. Во-первых, модернизация – это явление, навязанное западом исламскому миру искусственно и насильно. Процесс, который в корне противоречит тому пути, по которому развивался исламский мир до этого. Во-вторых, запад, будучи увлеченным идеей тотального прогресса, перенес эту идею в исламскую среду. На западе со времен гуманизма доминантой стал антропоцентризм, который лишь усилился в эпоху Просвещения. Вера в абсолютную силу человека исключила из жизни божественное присутствие – «бог умер». То есть на западе возобладали секуляризм и ма-

териализм, составляющие саму суть модернизма, и которые затем не без помощи ориенталистов прижились и пустили ростки на исламской земле. Имманентная природе западной цивилизации идея абсолютизации научного познания реальности исключила из познавательной сферы человека любые формы, кроме разума. Человеческий разум был возведен в абсолют. Значение любых других форм познания, в том числе трансцендентной, было нивелировано. Позитивизм, являющийся основой современной науки, наряду с акцентированием внимания на секуляризме, выдвигает идею о том, что только современная наука является приемлемой для всех, глобальной и объективной формой знания [5]. Основным методом же позитивисты считают эмпирический. Но это в корне противоречит исламской науке, в основании которой лежат Коран и Сунна. То есть исламская наука в своей основе опирается на божественное откровение.

Под влиянием западной науки с ее эмпирической методологией, признанием разума как основного познавательного инструмента, в исламском мире в 19 веке возникло модернистское¹ течение. Его сторонники выступили за реформацию, возрождение исламского мира, взяв за основу западную Реформацию. Обратимся к турецкому исследователю Али Риза Байзану. «Модернизм не просто проник в наше сознание, вся наша среда в значительной мере сформировалась под влиянием модернизма. Нас не удивляет то, что интеллектуалы, среда и сознание которых формировались под влиянием модернизма, сочли более подходящими для своего ума ориенталистские толкования Ислама. С тех пор, как мусульмане столкнулись с модернизмом, особенно, как мы видим это на примерах Джамаля ад-Дина аль-Афгани и Мухаммада Абдо в Египте и Саида Ах-

мад Хана в Индии, под предлогом пересмотра исторически сложившейся в Исламе традиции, предметом дискуссии стала сунна Милости мирам Святого Пророка Мухаммада (САВС). Главной осью проектов Афгани, Абдо и Ахмад Хана стал вопрос: «Как мы можем создать синтез между Исламом и современной цивилизацией?» Если быть точнее, Афгани, Абдо и Ахмад Хан принимают модернизм как данность без всяких возражений, раздумывая над тем, каким образом можно интерпретировать Ислам в соответствии с модернизмом... Если быть точнее, то модернистские и реформистские богословы уже явным образом оспаривают связующую роль Корана. Некоторые из них даже высказывают различные сомнения относительно правильности Священного Корана как божественного откровения» [5].

Таким образом, мы можем сделать вывод, что модернизм не может быть адекватным ответом на вызовы современности и уж тем более не может служить системой для возрождения исламского мира. Соответственно попытки татарских мусульманских богословов реформировать татарское общество 19 века в духе идей модернизма априори не могли достичь результата. Тот подъем в татарском обществе, о котором говорят многие татарские ученые, был, на наш взгляд, лишь временной вспышкой, а никак не реальным возрождением татарского народа. В связи с этим важно обратить внимание на такую проблему, как потеря татарами своей государственности. Почему это произошло? Ведь Казанское ханство для своего времени было довольно сильным государством. Мы считаем, что это произошло из-за отхода татар от своих традиционных религиозных ценностей, потери духовного стержня и упадка нравственности. Это произошло из-за замены религиозных прин-

ципов материальными. Если мы обратимся к истории Золотой Орды, татарских ханств, то в их развитии отчетливо увидим одну характерную особенность. Усиление Золотой Орды было связано с принятием ислама, в чем основную роль сыграли тарикат ясавийа [6]. «Роль суфийских орденов в Золотой Орде и поздnezолотоордынских татарских ханствах до сих пор остается изученной весьма слабо. Между тем есть основания полагать, что суфийские тарикаты в этих государствах играли ведущую роль» [6]. Если суммировать вышесказанное, можно сказать, что суфизм является школой воспитания нравственности в исламе и эти государства были сильны, когда общество было воспитано великими духовными наставниками, и как только произошел отход от этой традиции, сначала в золотоордынском, затем и в позднетатарских ханствах, произошло нравственное падение, а вслед за этим эти государства прекратили свое существование.

Задача заключается в воспитании цивилизованного человека. «Цивилизованный человек действует, осознавая, что он всегда находится на виду у Божественной Силы. Он всегда контролирует себя, следит за собой, отличается устойчивостью. Там, где он присутствует, есть справедливость, распространяющаяся на всю жизнь, начиная личной и заканчивая общественной. Там нет места угнетению и притеснению. Цивилизованный человек обрел себя себе во благо. Прежде всего такой человек воскресил свой внутренний мир. А затем только он может, придавая материи определенную форму, употребить ее на пользу человечеству 8. Таким образом, цивилизованность – в первую очередь вопрос внутреннего мира, вопрос сущности человека. Форма моделируется в соответствии с качествами сущности» [3].

Сегодня перед татарской национальной интеллигенцией стоит задача найти пути возрождения татарского народа, воссоздания его национальной идентичности. Разные авторы приводят различные идеи. Уже упомянутый нами Д. Исхаков приводит концепцию этностроительства, опирающуюся на культурное, экономическое, религиозное возрождение. Его идеи представляются весьма содержательными. Р.Хакимов [8] в свою очередь представляет концепцию, получившую название «модель Татарстана». В основании этой модели лежит идея создания в Татарстане светского общества с взаимным уважением прав и свобод разных этнических и конфессиональных групп. Его можно отнести к лагерю реформаторов-модернистов. Его концепция «евроислама», акцентирующая внимание на своеобразии развития татар-мусульман как части европейского континента в силу их тесной связи с Россией, находится в чреде других подобных реформаторских идей. На наш взгляд, такоевольное толкование Священного Корана, которое позволяет себе Р. Хакимов, противоречит духу ислама, о чем мы говорили выше. Но в его оправдание можно сказать, что он является политическим деятелем, и его изыскания в политической сфере являются весьма интересными и заслуживающими внимания. Другой татарский ученый, оппозиционер Виль Мирзаянов одну из существенных проблем татарского народа видит в отсутствии татарской общественной организации, имеющей международный статус.

Мы не будем рассматривать всех национальных деятелей, так как это не входит в задачу данной работы. Отметим только, что все авторы, которые составляют золотой фонд ученой интеллигенции татар, при рассмотрении проектов возрождения

Ислам в судьбе татарского народа

татарского народа делают акцент на политических, экономических, культурно-идеологических проблемах, то есть на проблемах внешнего порядка. И даже когда они рассуждают о религиозном возрождении, это, как правило, рассматривается ими как нечто абстрактное, как создание сети мусульманских учебных заведений, в которых можно будет получить ре-

лигиозное образование. Все это безусловно необходимо. Но мы в свою очередь считаем, что ключевая идея возрождения татарского народа заключается в духовно-нравственном воспитании личности, которое осуществлялось целыми поколениями наших предков, и что являлось основой стабильности и мощи их государств.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Модернисты (реформаторы) выступают за приспособление Ислама к нуждам современного мира. Они ищут в самом Исламе такие нормы, которые легализовали бы необходимость осуществления реформ в обществе. Модернисты обращаются к европейским достижениям в попытке применить их в исламском обществе. Они выступают за переосмысление Корана и сунны, за реформирование шариата и фикха. Иными словами, они пытаются очистить Ислам от закоснелых, по их мнению, элементов.

ЛИТЕРАТУРА

- Современная татарская нация: концептуальные исследования. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2007. – 247с.
- Султанов, Ш. З. Современный кризис смысла жизни. Режим доступа: http://vkontakte.ru/video5063272_133185812, свободный. Проверено 8.12.2009.
- Баи, Х. Макалат. Ислам: секрет становления. – Ярославль: ДИА-пресс, 2000. – 312с.
- Саид, Э.В. Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб.: «Русский мир», 2006. – 637с.
- Джемаль, Г. Освобождение ислама [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.kontrudar.ru/material.php?id=192>, свободный. Проверено 12.04.2008.
- Ali Riza Bayzan: *Oryantalizm ve dinde reform meselesi*. Режим доступа: www.yenimesaj.com/tr, свободный. Проверено 12.05.2008.
- Исхаков, Д.М. Новые концептуальные подходы к национальной истории татар // Звезда Поволжья, 2008. № 28. Режим доступа: <http://tatpolit.ru/category/zvezda/2008-09-18/955>, свободный. Проверено 7.12.2009.
- Хакимов, Р.С. Тернистый путь к свободе (Сочинения. 1989-2006). – Казань: Татар. кн. изд.во, 2007. – С. 368.

АННОТАЦИЯ

В статье анализируется ключевая проблема развития татарского народа – национальное возрождение. Через обращение к истории автор приводит свою оригинальную идею восстановления национальной идентичности татар на основе духовного возрождения личности.

LENAR GAYAZOV NATIONAL REVIVAL OF TATARS: THE EXPERIENCE OF PHILOSOPHICAL REFLECTION

SUMMARY

The article examines the key issue of development of the Tatars - national revival. After an appeal to the history the author cites his original idea of rebuilding the national identity of the Tatars on the basis of the spiritual rebirth of the individual.

Гаязов Ленар Дельфарович - аспирант отдела истории общественной мысли и исламоведения Института Истории им. Ш. Марджани АН РТ.
E-mail: legayaz@rambler.ru

Рашид Маликов

БУИНСКОМУ МЕДРЕСЕ - 205 ЛЕТ

Буинское медресе – одно из старейших ныне действующих мусульманских учебных заведений Республики Татарстан, расположенное в городе Буинске, было открыто в 1805 году¹. До революции оно известно под названием «Нурия»². Медресе было одним из известных религиозных учебных заведений Симбирской губернии.

Одними из первых его руководителей в начале XIX века были **Габдулвахид бин Габдуррахман аль-Буави**³, затем **Габдуррахман бин Кули аль-Буави** (1808-1852)⁴, затем **Габдуннасыр Аминов** (Габдуннасыр бин Амин (Мухаммадамин) аль-Буави) (ум. 1886 г.)⁵.

20 августа 1882 года в Буинске произошел сильный пожар, в результате которого татарская слобода, в том числе мечеть и медресе «Нурия», полностью выгорели⁶. В 1883 году мечеть была заново построена на средства купца 2-й гильдии **Муллина Шарипа Губайдулловича**⁷. В те же годы велось строительство кирпичного и деревянных зданий медресе «Нурия». Все это составляет единый строительный комплекс, расположенный в настоящее время на пересечении улиц К.Либкнехта (Татарской) и Ефремова (Казанской)⁸. В 1904 году в данный комплекс входили мечеть, одно кирпичное и три деревянных здания медресе⁹.

Годы процветания медресе «Нурия» приходятся на конец XIX – начало XX века. В это время руководителем был ахун, ишан **Нургали Хасанов** (Нургали Хасан аль-Буави). Он родился в ноябре 1852 года в деревне Мурзино Апастовского района¹⁰. С малых лет учился в Казани, в медресе Исхаковых. Позже окончил высшее мусульманское медресе «Мир - Араб» в городе Бухаре, достиг высоких научных званий¹¹. 12 декабря 1886 года он был назначен имам-хатибом мечети-медресе первого прихода города Буинска, где проработал до своей кончины¹². Был похоронен в Буинске 19 мая 1919 года (29 шагбана 1337 г.). В свое время его учебники по логике (*мантыйкъ*) и мусульманскому праву (*фикх*) пользовались большой популярностью¹³.

В годы своей деятельности Нургали хазрат добивается создания передового мусульманского учебного заведения. Глубокие религиозные знания здесь получали не только 60-70 процентов будущих религиозных деятелей Буинско-

го уезда, но и шакирды из отдаленных областей страны, например, даже из Астраханской губернии¹⁴. Такой поток учащихся объясняется расширенными учебными программами и старинной славой медресе. В мае 1904 года там обучалось более 130 шакирдов, по другим документам архива, в это время в медресе обучались до 400 учащихся¹⁵.

Медресе состояло из трех отделений: начальное, среднее и высшее. В 1913 году здесь работали 12 учителей. Помимо многочисленных религиозных предметов, они преподавали физику, алгебру, географию, историю, логику, каллиграфию, арабский, тюркский (татарский), персидский и русский языки. В медресе была богатая библиотека. Данное учебное заведение содержалось на средства родителей шакирдов, жителей прихода и благотворительную помощь¹⁶.

Нужно сказать, что руководство медресе «Нурия», относившееся к мечети первого прихода активно использовала и доходы вакуфа. Об этом свидетельствуют многочисленные архивные материалы. К примеру, Буинский купец Шарип Губайдуллович Муллин, о котором уже говорилось выше, в 1907 году завещал мечети первого прихода 6000 рублей, хранившиеся в Буинском городском общественном банке и 40 десятин (43,6 гектара) земли в деревне Новые Чечкабы¹⁷. В 1903 году жительница деревни Бикмуразы Гильмекамал Хамидуллова также завещала продать после своей смерти все имущество и положить деньги в банк. Проценты от этих денег должны были идти на содержание мечети и медресе первого прихода¹⁸.

Все финансовые вопросы медресе контролировал специально избранный попечительский совет при самоуправлении прихода (в 1912 году в его состав входили 6 человек)¹⁹.

Медресе «Нурия» также материалъ-

но помогало созданное в 1910 году **«Благотворительное общество мусульман Буинского уезда»**. Деятельность этой благотворительной организации была направлена на оказание помощи при строительстве мечетей, медресе, их содержание, оказание помощи сиротам, нуждающимся, больным, вдовам, предоставление денег в долг, при открытии мусульманами торгового дела, оказавшимся без жилья в результате пожара, нуждающимся шакирдам, в целом на всестороннюю помощь всем мусульманам уезда. Средства благотворительной организации собирались за счет пожертвований закята татарских баев уезда и членских взносов членов организации. Деньги хранились в Буинском городском банке, решение об их выделении принималось специально избранной комиссией²⁰.

Учеба в медресе «Нурия» начиналась в начале октября, а набор шакирдов начинали в конце августа²¹. В праздники учащиеся отдыхали в дни, назначенные руководством медресе. Выходной день приходился на пятницу. Учебный год завершался сдачей экзаменов по предметам, которые шакирды проходили. К примеру, в 1913 году экзамены начались 20 марта и закончились 8 апреля²². С этими экзаменационными оценками шакирды разных классов переходили в высшее отделение. Выпускникам медресе вручались специальные свидетельства. С этим свидетельством можно было поехать в Уфу, в Оренбургское магометанское духовное собрание, где в случае успешной сдачи экзамена разрешалось работать муллой.

Буинское медресе «Нурия» окончили многие известные татарские религиозные и общественные деятели, представители науки и культуры. С 1898 по 1902 год здесь учился писатель, переводчик, журналист **Баширов Зариф Шарафутдинович** (1888-1962)²³,

в 1879 году окончил писатель, журналист **Мухаммадев Шакир Мухамметшавич** (1865-1923)²⁴, в 1894 году - историк, ученый, педагог, выдающийся татарский общественный и религиозный деятель, депутат второй Государственной Думы (1907) и Национального Меджлиса (1917-1918) **Атласов Хади Мифтахутдинович** (1876-1938)²⁵, в 1912 году – выдающийся религиозный деятель **Салихов Камаретдин Багаутдинович** (1890-1962), писатель, педагог, литератор **Шагиахметов Габдулхак Джалалетдинович** (1900-1939) (литературный псевдоним Гомер Тулумбайский)²⁶, педагог, переводчик, языковед **Халидов Баки Закирович** (1905-1968)²⁷, востоковед, ученый, доктор филологических наук, профессор Ленинградского университета **Тагирзянов Габдрахман Тахирович** (1907-1983)²⁸, педагоги, писатели, общественные и религиозные деятели братья **Биккуловы Ибрагим Замалетдинович** и **Касым Замалетдинович**²⁹, журналист, редактор журнала «Икътисад» **Муртазин Фатих Шигабутдинович** (1875-1937)³⁰, каллиграф **Валидов Гарифзян Хасанович** (Гарифзян Буави)³¹ (1879-1946) и многие другие. Позже Хади Атласи сам преподавал в медресе историю с 1898 по 1903 годы. Он старался изменить традиционную систему обучения медресе и написал 2 свои первые научно-популярные работы: “Гыйльме хэйэт” и “Тарихе табигый”.

Религиозные деятели, окончившие медресе **«Гыйльмия»** (открыт в 1907 г.) при мечети второго прихода города Буинска (в настоящее время мечеть «Габдульмалик»)³², и в особенности медресе «Нурия», сыграли большую роль в привлечении к исламу местного чувашского народа. Более того, дети чувашей, принявшие ислам, обучались в этих медресе. К примеру, в 1911/12 учебном году там обучались 10 детей в возрасте 12-15 лет из чувашской деревни Сиушево, объеди-

ненной с деревней Адав-Тулумбаево³³. Позже жители этой деревни, практически полностью принявшей ислам, отатарились. Так случилось со многими чувашскими деревнями уезда. Вот что писал об этом известный в то время миссионер, профессор Казанской духовной семинарии М. Машанов в своей книге «Современное состояние татар-мухаммедан и их отношение к другим иноверцам»: *«Священник К. Прокотьев, из чуваш, о чувашах в Симбирской губернии сообщает, что в Буинском и Симбирском уездах есть деревни, где крещеные чувашки не только перешли в мусульманство, но и совершенно отатарились, так что уже и говорят, и одеваются по-татарски. Таковы, между прочим, селения: Буинка, Сивушево, Чепкасы, Ильметьево, Чакилдым, Дунаево, Шаймурзино и село Трехболтаево. Деревня Буинка отатарилась вся целиком, а в остальных селениях более или менее половины жителей. Во время неоднократных отступнических движений Казанской губернии чувашки перечисленных селений всегда присоединялись к Казанским отпавшим татарам в их ходатайстве и причислении к мусульманам. В посемейных списках, а также и во всех официальных документах они значатся теперь под татарскими мусульманскими именами. Они ревниво оберегают себя от всякого русского и христианского слияния и даже больше, чем коренные татары-мусульмане»³⁴.*

Вследствие начала русификаторской политики царской России в 1915 году при медресе «Нурия» открывается **женская русско-татарская школа**. Она разместилась в специально построенном для этой школы здании в составе комплекса медресе. Здесь учились только девочки. Школа содержалась за счет государства. С приходом к власти большевиков учебное заведение преобразовывается в четырехлетнюю третью Буинскую **советскую мусульманскую школу I ступени**. Наряду с общеобразовательными предметами преподавали и религиозные. Преимущественно здесь учились дети из

города, поэтому общежитий не было. В начале 1921 года здесь обучалось 103 ученика. Они были разделены на четыре группы, занятия вели 5 преподавателей³⁵.

Медресе «Нурия» так же как высшие и средние религиозные медресе «Мухаммадия» (Казань), «Хусаиния» (Оренбург), «Галия», «Гусмания» (Уфа), «Расулия» (Троицк) и др. закрытые государством или преобразованы в различные советские учебные заведения, в 1919 году была преобразована в **первую Буинскую советскую мусульманскую школу I ступени**³⁶. Она также была четырехлетней. Учебная программа в основном состояла из светских предметов, но продолжали и религиозное обучение. На уроки в неделю было отведено 29 часов. Эти два учебных заведения содержались за счет государства, ее выпускники получали государственные свидетельства о начальном образовании³⁷. В это время руководителем этих школ и имамом мечети первого прихода был **Хасанов Гаязетдин Нурғалиевич** (1889-1922)³⁸.

В 1923, 1926 годах руководство мечети-медресе первого прихода вынуждена была пройти гос. регистрацию, по которой жители махалли, прихожане обязывались не проводить политические собрания против Советской власти, не читать проповеди против правительства, признать здания мечетей, медресе государственным имуществом, платить все налоги (и арендную плату за пользование зданиями) и другие³⁹. Естественно, такие регистрации были одним из многочисленных способов Советской власти, направленных на ликвидацию религии и махалли.

После завершения 1925/26 учебного года, несмотря на протесты мусульман города, государство запретило преподавание религиозных предметов в этих двух школах первого при-

хода. Но все же до 1929 года с большими ограничениями обучение религии в здании мечети продолжилось⁴⁰. В это время последним имамом мечети был **Хасанов Ибрагим Нурғалиевич** (1895-194?)⁴¹.

1 января 1930 года, несмотря на множество протестов Буинских мусульман, мечеть была закрыта. После разрушения минарета она была преобразована в рядовую советскую школу⁴².

Таким образом, установление коммунистического режима в стране привело к прекращению деятельности медресе «Нурия». Подводя итоги, нужно сказать о том, что медресе «Нурия» за 114 лет своей деятельности (1805-1919) являлось одним из лучших учебных заведений Поволжья и центром распространения исламской религии. Здесь глубокие религиозные знания получали не только будущие религиозные деятели Буинского уезда, но и шакирды отдаленных регионов. Медресе сыграло большую роль в возвращении к исламу крещеных татар и привлечении к исламу местного чувашского народа. Оно оставило заметный след в истории Буинска.

В 30-х годах начались гонения на преподавателей медресе, имамов (их лишили права выбора и всех гражданских прав, в 3-4 раза увеличили налоги и т. д.). В 1937 году почти все они были репрессированы⁴³.

В годы Советской власти в зданиях комплекса медресе «Нурия» располагались различные государственные учреждения. В здании мечети долгое время располагалась начальная школа имени А.В. Луначарского. Позже оно было передано государственным организациям бытового обслуживания населения. В здании из красного кирпича были оборудованы кабинеты 8-летней школы имени М. Горького. А побеленное здание долгие годы использовалось под склады Буинского маслосыркомбината. Остальные

деревянные здания комплекса из-за ветхости были разобраны.

Неоднократные попытки Буинских мусульман по возвращению мечети в советское время не увенчались успехом. Но благодаря большому старанию Мулюкова Габдульмалика (Малика) Гариповича (1923-2005) здания медресе «Нурия» и его мечеть в 1996 году были возвращены мусульманам⁴⁴.

Вновь медресе возобновило свою деятельность **1 октября 1997 года** как **Буинское медресе**⁴⁵. Она расположена в исторических зданиях (каменных) медресе «Нурия». Первым его ректором был Мулюков Ансар Котдусович. В 1999-2002 годах вместо полуразрушенной старой мечети, благодаря помощи Духовного Управления Мусульман РТ, было построено новое двухэтажное здание медресе с мече-

тью. В настоящее время Буинское медресе продолжает работать в том здании в качестве среднего религиозного образовательного учреждения ДУМ РТ. На современном этапе под руководством учителей в медресе на очном (3 года), вечернем отделениях (4 года) и дошкольных религиозно-образовательных курсах «Нурлы ай» обучаются около 80 учащихся. С 1997 года было уже 10 выпусков (120 шакирдов). Ректором является Г. М. Хисматуллин.

В ближайшее время с помощью государства и благотворителей планируется реставрация сохранившихся двух исторических зданий комплекса медресе. Также в этом году 1 октября будет торжественно отмечаться 205-летие Буинского медресе.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. ГАУО ф. 99, оп. 1, д. 1275, л. 8 об; Кобзев А.В. *Исламская община Симбирской губернии во второй половине XIX-начале XX вв.* – Н.Новгород, 2007. – С. 132.
2. НА РТ ф. р – 3682, оп. 3л, д. 449 л. 21.
3. Ризаэддин Фахруддин. *Асар. Т. 2.* – Казань, 2009. – С. 94.
4. Ризаэддин Фахруддин. *Асар. Т. 2.* – Казань, 2009. – С. 52.
5. Ризаэддин Фахруддин. *Асар. Т. 2.* – Казань, 2009. – С. 85; НА РТ ф. 542, оп. 1, д. 17 л. 1.
6. НА РТ ф. 542, оп. 1, д. 12, л. 10; Байрак. – Буинск, 2008 № 65.
7. Байрак. – Буинск, 2008 № 65.
8. Салихов Р., Хайрутдинов Р. *Татарстан Жәмһурияте: Татар халкының тарихи һәм мәдәни һэйкәлләре (XVIII гасыр ахыры – XX башы).* – Казань, 1995. – С. 204.
9. ГА УО ф. 99, оп. 1, д. 1182, л. 43.
10. ГА УО ф. 76, оп. 7, д. 99, л. 86 об.
11. ГА УО ф. 99, оп. 1, д. 1182, л. 42.
12. ГАУО ф. 76, оп. 7, д. 909, л. 121.
13. *Мәдрәсәләрдә китап киштәсе.* – Казань, 1992. – С. 219.
14. ГА УО ф. 99, оп. 1, д. 1182, л. 42.
15. Кобзев А.В. *Исламская община Симбирской губернии во второй половине XIX-начале XX вв.* – Н.Новгород, 2007. – С. 132.
16. ГА УО ф. 99, оп. 1, д. 1182, л. 42; *Буа мәдрәсәләре//Мәктәп* – Казань, 1913 № 5
17. ГА УО ф. 88, оп. 4, д. 209, л. 275.
18. *Буа язгым – тау язгым.* – Казань, 2000. – С. 14.
19. ГА УО ф. 88, оп. 4, д. 209, л. 275.
20. *Буа уезды мөселманнары “жәмгыять хэйрия”сенең низамнамәсе.* – Казань; *Буа өязе мөселманнары “жәмгыять хэйрия”сенең отчеты. 1910-11 нче ел өчен.* – Казань, 1912.
21. *Буа мәдрәсәләре // Мәктәп* – Казань, 1913 № 5.
22. *Буа мәдрәсәләре // Мәктәп* – Казань, 1913 № 5.
23. *Татарская энциклопедия.* – Казань, 2002. – С. 321.
24. *Мухаммадев Шакир. Избранные труды.* – Казань, 1958. – С. 5.
25. *Җади Атласи: Тарихи-документаль җыентык.* – Казань, 2007. – С. 270.

Ислам в судьбе татарского народа

26. Буа язгым – тау язгым. – Казань, 2000. – С. 15.
27. Зөя буе – туган жирем. – Казань, 2005. – С. 177;
28. Буа язгым – тау язгым. – Казань, 2000. – С. 385; Татар энциклопедия сүзлеге. – Казань, 2002. – С. 642.
29. Татарская энциклопедия. – Казань, 2002. – С. 382.
30. Галимджан Баруди. Памятная книжка. – Казань, 2000. – С. 117.
31. Татарская энциклопедия. – Казань, 2005. – С. 60.
32. НАРТ ф. р – 3682, оп. 3л, д. 449 л. 23.
33. Кобзев А.В. Исламская община Симбирской губернии во второй половине XIX-начале XX вв. – Н.Новгород, 2007. – С. 285.
34. Машанов М.А. Современное состояние татар-мухаммедан и их отношение к другим иноверцам. – Казань, 1910. – С.71.
35. НАРТ ф. р – 3682, оп. 3л, д. 449, л. 25-28.
36. НАРТ ф. р – 3682, оп. 1, д. 142, л. 42.
37. НАРТ ф. р – 143, оп. 1, д. 402, л. 2.
38. ГА УО ф. 88, оп. 4, д. 264, л. 22.
39. НАРТ ф. р – 143, оп. 1, д. 402, л. 70.
40. НАРТ ф. р – 143, оп. 1, д. 402, л. 24.
41. НАРТ ф. р – 143, оп. 1, д. 402, л. 2.
42. НАРТ ф. р – 732, оп. 6, д, 31, л.150; НАРТ ф. р – 143, оп. 1, д. 633, л. 61.
43. Ислам нуры. – Чаллы, 1996 № 5.
44. Байрак. – Буинск, 1997 № 154.
45. Там же.

ЛИТЕРАТУРА:

Маликов Рашид. Буа шәһәренең мөселман гыйбадәтханәләре тарихы. – Казань: «Идель-Пресс», 2009.

АННОТАЦИЯ

Данная статья посвящена 205-летней истории медресе города Буинска, которое сыграло значительную роль в религиозном возрождении татар на рубеже 19-20 вв. Автор статьи приводит уникальные архивные данные и материалы дореволюционной татарской прессы.

Рашид Маликов (Казань, Татарстан) - аспирант Института истории имени Ш.Марджани Академии наук Республики Татарстан.

Фәтхуллина Айгөл

ИСЛАМ – УЛ ЯШӘУ РӘВЕШЕ

Ислам - галәмнәрнең хужасы булган Аллаһ Раббыбызга жаның тәнен белән бирелеп яшәү, ягъни ихлас күңелдән Аңа ышану, Аның алдында түбәнрәк булу, Ул тыйганнардан тыелып, һәрдаим Аны зикер итеп (мактап), фәкать Узеннән генә ярдәм сорап, Ул кушканча күркәм итеп тормыш итү. Ислам - ул Аллаһ Тәгаләгә буйсыну, Аның илчесе булган пәйгамбәрәбез Мөхәммәд (с.г.в.) гә иярү, ул боерган эшләрне үтәү, ул тыйган гамәлләрдән тыелу. Кыямәт көнендә аның шәфагатенә ирешергә мөмкин. Хакыйкый мөселман күңеленең халәте нинди булуга карамастан, Аллаһы Тәгалә һәм Рәсүлебез Мөхәммәд (с.г.в.) кушкан барлык әмерләренә буйсынып яшәргә тиеш.

Ислам - ул туры, хакыйкый юл. Әгәрдә бу хак юлны югалтсак без адашчакбыз. Кеше урманда адашып йоргәндә, чыгу юлын табуы ничек авыр булса, шулай ук диннән киткән кешеләргә дә икеләтә авыр булчак. Адәм баласы курыкмый башлый, күнелетеләгән әйберләргә генә эшли, тулаем фани доньяның мәшәкәтләренә чумып бетә. Кылган гамәлләренә нәтижәләрен күздә тотмыйча, алар өчен алгатаба жавап бирәсен уйламый. Шунның өчен дә ислам диненең - безнең тормыш рәвешез икәнлегә турында онытырга ярамый. Чөнки ислам - тормышны дәрәжәләп күзаллау. Адәм баласы тәнгә, суга, ризыкка ихтыяж булган кебек, жанга да дин азыгы кирәк. Дингә булган ихтыяж - кеше тормышының аерылгысыз бер өлеше. Дини азык булмаса, яшәүнең мәгънәсе, көче беткән булыр иде. Адәм баласы үзгәрүчән зат. Бер караганда ул яхшы, изге гамәлләр кыла, ә икенче яктан караганда кызыгып тыелганнарға тартыла. Белгәнәбезчә, тыелган гамәлләр тышкы кыяфәтләре белән үзенә жәлеп итеп торалар. Әгәр дә кешенең ихтыяр көче, иманы зәгыйфь булса, ул әкрәнләп шул тыелган эшләргә кереп китә. Шул сәбәпле жәмгыятебездә алкоғолизм, наркомания, төрле авырулар, фахшәлек һ.б. яман гамәлләр чөчәк ата. Адәм баласынын ислам динендә булу бик зур бәләләрдән котылу чарасы да. Акыл һәм хис - тойгылар һәрвакыт кешенең үзендә булган кимчеләкләр белән көрәшә. Бугенге көндә һәрбер кешенең бурычы - доньяда булган явызлыкны юк итү.

Кеше мөселман булса да, булмаса да башкаларның үгет - нәсыйхәтенә мохтаж.

Үгет - нәсыйхәтне тыңлаган кеше төрле афәтләрдән азат була. Мөселман кешесе угет - нәсыйхәт нәтижәсендә тагын да югарырак дәрәжәгә ирешә ала. Кешеләрне Аллаһ диненә чакыру һәм өндәү, аларның дингә ышанычын арттыру, шәригать буенча яшәргә өйрәтү - болар барысы да ислам жәмгыятенә аякка басуы.

Әгәр дә адәм баласы ислам диненен шифалы суларын эчмәсә, дингә чакыру үсентесе дә үсмәс һәм төмлө жимешләр дә бирмәс.

Аллаһының илчесе һәм аның сәхабәләре изге гамәлләр кылганнар, аларның һөммәсенә күңелләре яхшылыкка камиллеккә омтылган һәм Аның (Аллаһның) юлыннан тайпылмаганнар.

Әйтеп үткәнчә, мөселманнар да, мөселман булмаганнар да исламга чакыруга мохтаж. Мөселманнарга үзенә яхшылыкларын арттырып, камиллекнең югарырак баскычына ирешү өчен, ә мөселман булмаганнарга туры, хак юлны табу өчен дингә чакыру, өндәү кирәк.

Аллаһ Тәгалә “Бәкарә” сүрәсенә 257 нче аятендә әйтә: “Аллаһ - иман китергәннәрнең Дусты. Ул ал арны караңгылыктан нурга чыгара. Ә иман китермәгәннәрнең дусты тагут (шайтан). Ул ал арны нурдан караңгылыкка чыгара. Алар - ут (жәһәннәм) әһелләре һәм анда мәңгегә калачак”.

Әбү Һөрәйрә разыяллаһу ганһе риваять кылуы буенча, Аллаһның илчесе Мөхәммәт (с.г.в.) әйткән:

“Туры юлга чакыручынын әжере үзенә - иярүчеләрнең әжере кадәр ук булачак. Бу аларның үз әжерләрен өз генә дә кимитмәячәкләр. Адашуга чакыручыга килгәндә, ул үзенә иярүчеләрнеке кадәр ук гонаһка ия. Бу аларның гонаһларын өз генә дә киметмәячәк” ди Мөслим. Бу хәдистә дингә өндәүчеләр, бер яктан дөгъват кылучының күркәмлеге турында сөйләләр, икенче яктан адашудан тыялар.

Дингә чакыру, дингә мөхәббәт тәрбияләү - Аллаһ Тәгалә барлык белгәннәрен кешеләргә берьюлы сөйләми, ә акрынлап өйрәтә. Дәрәс юлга, дингә чакыручы кеше беркайчанда өндәүчеләргә карата түземлеген, сабырлыгын югалтмый. Без сабыр иткән очракта гына эшебез нәтижәле була. Сабырлык мөселманнарның төп коралы, чөнки ана Аллаһ Тәгалә дә таяна. Аллаһ Тәгалә “ Бәкарә” сүрәсенә 152 нче аятендә әйтә: “... Дәрәслектә, Аллаһ сабыр кылучылар белән.” Димәк, Аллаһ Тәгалә сабыр итүчеләрне ярата һәм Үз рәхмәтеннән ташламый. Диндә өндәү, чакыру - ул иң олы, саваплы һәм изге эшләрнең берсе, чөнки Коръәндә язылганча пәйгамбәрләрнең вазыйфасы булган. Аллаһ Тәгалә “Гыйран” сүрәсенә 110 нче аятендә әйтә: “ Чакыручы ул иң яхшы кеше.” Димәк, дингә өндәүче, чакыручы кеше - ул үзенә камиллеген арттыруга теләүче инсан. Ул камиллеккә омтылучы үзенә тормышы турында гына уйлап калмый, ә тирә-юньдәгә кешеләр өчен дә борчыла. Аларга Аллаһ Тәгалә рәхмәте белән, Мөхәммәд пәйгамбәребездән үрнәк алып, яхшылыкка, туры, хакыйкый юл белән бара.

Кешенең тормышы һәрвакытта да, үзе теләгәнчә рәхәтлектә, бәхеттә, шатлыкта гына үтми һәм барда яхшы булып дип гарантия бирә алмый. Чөнки адәм баласы үзенә яшәү дәверендә күп тапкырлар ялгышырга, абынырга, югалып калырга мөмкин. Бер карыйсың ул яхшы гамәлләр кыла, икенче карыйсың зәгыйфь адәми зат хәрамга - тыелган гамәлләргә үрелә. Менә шуның өчен кеше һәрвакытта да кисәтеп, кыек юлга кереп китә башласа, аңа туры хакыйкый юлга маңгай күзен белән генә түгел, ә күнел күзен дә ачарга тиеш. Чөнки күнел күзе

күрмәсә, маңгай күзе генә күреп бетерә алмый. Ә инде вәгазлэгән, аңлаткан чагында Аллаһ Тәгаләнең үзенә һәм пәйгамбәрәбезнең сөннәтенә игътибар итеп, аннан соң гына фәнни белемнәргә таянып эшләү мәслихәт.

Шул очракта гына без, Аллаһ Раббыбыз рәхмәте белән, тиешле нәтижәләргә ирешеп, жәмгыятебезне яхшылыкка өндәп, яманлыктан тыеп, коткарып кала алырбыз.

АННОТАЦИЯ

В данной статье Ислам рассматривается как целостный образ жизни, накладывающий на человека ответственность за себя и окружающее его пространство. Важной обязанностью мусульманина является объяснение людям истин Ислама, призыв к благу и предотвращение дурного, соблюдения всех морально-нравственных предписаний исламской религии.

Фатхуллина Айгуль (Казань, Россия) – ассистент кафедры исламского вероучения Российского исламского института.

Айдын Али-заде

РАСПРОСТРАНЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ИСЛАМА В АЗЕРБАЙДЖАНЕ (КРАТКИЙ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ ОБЗОР)

Введение

Азербайджан, как и значительная часть региона Южного Кавказа, почти с самого начала распространения Ислама в мире стал неотъемлемой частью исламского мира. В этом статусе он вошел и в 21 век. На протяжении многих веков этот регион играет важную роль в мировой геополитике. Именно здесь проходят многие важные стратегические и торговые маршруты. Поэтому с древнейших времен территория Азербайджана была местом пересечения интересов различных крупных держав. И в наше время, особенно после обретения Азербайджаном независимости и проведения им своей независимой политики, интерес к стране во всем мире значительно возрос. Как и в древности, через страну стали проходить важнейшие пути и мировые экономические артерии.

Как известно, исламская религия, которая начала распространяться в Азербайджане сразу после арабского завоевания, всегда играла важную роль как в культурной и мировоззренческой составляющей народов, живущих на его территории, так и в политико-экономической жизни всего южнокавказского региона. Но в наше время, в связи с возросшим интересом к исламской религии в мире и в связи с ее активной политической составляющей в ближневосточных регионах, представляется весьма актуальным изучение историко-культурных аспектов Ислама в Азербайджане для того, чтобы иметь представление об истоках тех проблем, с которыми сегодня сталкиваются политические деятели и исследователи, которые так или иначе связаны с регионом Южного Кавказа.

Завоевание Азербайджана арабами

Как уже было отмечено, Ислам пришел на территорию современного Азербайджана еще в 7 веке нашей эры, с началом арабских завоеваний. Известный арабоязычный историк Ахмад аль-Балазури (820-892) в сочинении «Китаб Футух аль-Будан» (Книга завоеваний государств)¹ описал завоевание арабами территории современного Азербайджана в период правления халифа Омара ибн Хаттаба (правил в 634-644 годах). Согласно аль-Балазури, халиф Омар назначил правителем Азербайджана Хузайфу ибн Йамана. Получив это назначение,

Хузайфа прибыл из Нехавенда в Ардабиль, который в то время был главным городом Азербайджана. Однако Сасанидский правитель (марзбан) Азербайджана Исфандияр ибн Фаррухзад, собрав войска, сразился с мусульманами, но в конце концов заключил перемирие с Хузайфой и обязался выплачивать ему по 800 тысяч дирхемов (1 дирхем был равен 3,125 г серебра) за защиту населения страны от мусульман. Мусульмане также обязались не вмешиваться в их религиозную жизнь и обеспечить им право свободного исповедания зороастризма. После этого Хузайфа совершил поход в другие области Азербайджана и заключил с их жителями аналогичные договоры. Несмотря на это, население часто нарушало договоренности с мусульманами и им приходилось по несколько раз предпринимать походы в эти области. Так, уже следующему правителю Азербайджана Утбе ибн Фаркаду пришлось умирять население некоторых областей и принуждать их к исполнению пунктов заключенного ими договора с мусульманами.

Автор самых ранних хроник об арабских завоеваниях Мухаммад ибн Омар аль-Вакиди (722-747) также упоминал о многократных походах мусульманских войск на Азербайджан. В частности, он упоминал о двух походах полководца Мугиры ибн Шу'бы в 640-643 гг., в результате которых население было обложено налогом (хараджем). Однако после его ухода началось восстание и уже следующему полководцу аль-Аш'асу ибн Кайсу аль-Кинди снова пришлось принудить их к повиновению. В частности, он заключил договор с жителями крепости Джабраван, который, согласно Йакуту аль-Хамави, оставался в силе вплоть до периода монгольского нашествия, что говорит о том, что на протяжении многих веков после арабского завоевания население

некоторых областей Азербайджана продолжало исповедовать свои традиционные верования. Описывая город Шиз, географ Йакут аль-Хамави писал, что там имелся крупный храм огнепоклонников².

В период правления третьего халифа Османа ибн Аффана (644-654) правителем Азербайджана вместо Утбы ибн Фаркада был назначен аль-Валид ибн Укба, который был одним из сподвижников Пророка Мухаммада. Однако в это время опять против арабов восстало население Мугани, Табриза и Талыша и ал-Валиду пришлось предпринять против них военные походы, в результате чего он вынудил их выполнять условия договора с мусульманами³.

Распространение Ислама в Азербайджане

После завоевания Азербайджана еще долгое время мусульмане здесь составляли меньшинство населения. Подавляющее большинство населения продолжало исповедовать свои традиционные религии и мусульмане, верные своим договоренностям с ними, обеспечивали им полную свободу вероисповедания. На территориях Аррана (территория междуречья Куры и Аракса), Ширвана (историческая область в Азербайджане севернее реки Куры до территории современного Дагестана) и Мугани (степь на юго-востоке Закавказья) большинство населения были христианами, а на юге преобладали зороастрийцы. Мусульмане вели себя по отношению к покоренным народам в высшей степени корректно, чем в значительной мере отличались от прежних деспотических правителей этих областей⁴. Единственным их условием была выплата налогов немусульманским населением в казну государства. Взамен государство обеспечивало свободу и защиту своим подданным независи-

мо от их вероисповедания. Ни в одном историческом источнике нет сообщений о попытках насильственного насаждения Ислама в Азербайджане.

Мусульманами являлись в основном арабы, которые были переселены сюда из Ирака, Сирии и других областей Халифата.

Балазури в «Китаб Футух аль-Будане» писал, что наместник Азербайджана аль-Ашас ибн Кайс, который был назначен туда халифом Али ибн Абу Талибом, переселил в город Ардабиль арабов и построил там мечеть. Историк Балазури писал, что, по его сведениям, после завоевания Азербайджана туда из Сирии, Куфы и Басры было переселено большое количество арабов⁵. Благодаря им население Азербайджана познакомилось с исламской религией. Арабами были построены первые мечети. Однако планомерной миссионерской работы они не проводили. Процесс принятия населением Ислама шел естественным образом, без каких-либо признаков применения насилия. Более того, историки сообщали, что некоторые халифы даже препятствовали принятию Ислама населением, так как после этого сокращались поступления налогов в казну государства.

Первым начало принимать Ислам население юга Азербайджана. К концу VIII века исламизация юга была завершена⁶. Однако Балазури писал, что этот процесс, возможно, был во многом завершен еще в период правления 4-го праведного халифа Али ибн Абу Талиба, когда «большинство населения Азербайджана приняло Ислам и могло читать Коран»⁷. Тем не менее в стране еще длительное время было много огнепоклонников. Например, Йакут аль-Хамави (XIII в.), описывая город Шиз в южном Азербайджане, писал, что там был крупный храм огнепоклонников⁸. А в городе Казна, который располагался недалеко от Ма-

раги, было «святилище огнепоклонников, древний храм огня»⁹.

В IX в. в Южном Азербайджане произошло крупнейшее восстание против Халифата, которое имело также и антиисламскую направленность. Во главе восстания стоял хуррамит Бабек. Хуррамиты были приверженцами синкретической секты, убеждения которых состояли из смеси зороастрийских, маздакитских, христианских и исламских воззрений. Однако это восстание было подавлено.

На севере Азербайджана, где преобладали христиане, исламизация шла медленнее. Тем не менее уже в IX веке появились первые признаки того, что этот процесс приобретает массовый характер. Так, в 306 году хиджры (886 г.) население города Партав (Барда), который был ранее столицей Кавказской Албании (Аррана), приняло Ислам¹⁰. Однако не исключено, что полностью процесс исламизации северных областей Азербайджана – Ширвана, Мугани, Аррана был завершен уже после сельджукского завоевания в X веке, хотя и после этого в стране во все времена было много христиан.

После разгрома восточных областей мусульманского мира монголами позиции христианства в Азербайджане имели тенденции к относительно-му укреплению, так как первоначально монголы поощряли развитие христианства на занятых ими территориях и влиятельные лица в государстве Хулагуидов, в состав которого входили и области современного Азербайджана, приняли христианство. В то время в различных городах Азербайджана усилилась миссионерская деятельность христиан-несторианцев¹¹. Однако после прихода к власти Газанхана в государстве Хулагуидов государственной религией стал Ислам. Таким образом, несторианская миссия в Азербайджане не привела к позитивным результатам.

Мусульманские государства на территории Азербайджана в VIII-XI веках

Начиная с периода арабского завоевания, Азербайджан входил в состав Халифата. Однако по мере его ослабления на территории современного Азербайджана стали образовываться первые мусульманские государства, наиболее ранним из которых является государство *Ширваншахов*. В доисламский период Ширван был частью Сасанидской империи, и наместники Сасанидов здесь назывались Ширваншахами. Этот титул был возрожден мусульманскими правителями Ширвана из родственных арабских династий Мазъядидов (799-1027) и Кесранидов (1027-1382). Ширваншахи были вассалами Аббасидского Халифата, а после его ослабления – могущественных империй Буидов и Сельджукидов.

Столицей государства была Шамаха (Йазидия), основанная Йазидом ибн Халидом, братом Ширваншаха Али ибн Хайсама (345–371). Одним из крупных городов был Баку, где находится одна из достопримечательностей города – дворцовый комплекс Ширваншахов. Государственной религией государства Ширваншахов был суннизм ханафитского толка¹². Несмотря на то, что в определенные периоды своей истории Ширваншахи и их подданные попадали под влияние шиитских государств Буидов и Сефевидов, они всегда сохраняли верность суннизму. Тем не менее в стране было и шиитское меньшинство.

Мазъядиды были арабскими наместниками Ширвана. В их задачу входила защита северных границ Халифата от набегов хазар и других племен. После распада Халифата они стали независимыми правителями и приняли титул Ширваншахов. Первым Ширваншахом из дина-

стии Мазъядидов стал Хайсам ибн Халид. Мазъядиды поддерживали союзнические отношения с мусульманскими правителями Дербента и вместе с ними защищались от агрессии со стороны хазар, русов и горцев Дагестана, но время от времени между ними вспыхивали конфликты. На протяжении нескольких веков своего существования Ширваншахи периодически вели междуусобные войны с другими государствами региона. Под влиянием Буидов в стране возросло персидское влияние, а при Сельджуках - тюркское.

После 1220 года Ширван подвергся опустошительному нашествию монголов, которые подвергли грабежу города и села страны и превратили их в руины. Дольше всех сопротивлялся захватчикам Баку. После этого Ширван стал ареной войн между монгольскими государствами Ильханидов и Золотой Ордой, которые пытались установить контроль над Кавказом. После этого Ширван в качестве вассального государства вошел в состав государства Хулагуидов, но походы золотоордынцев на земли Ширваншахов продолжались и в последующие годы.

После 1382 года к власти в государстве Ширваншахов пришла родственная Мазъядидам и Кесранидам ветвь Дербенди, правившая до XVI в. Ширваншахи-Дербенди были вассалами Тимуридов, государств Каракоюнлу и Аккоюнлу, Сефевидов, а после 1534 года Османской империи. Государство Ширваншахов было уничтожено Сефевидами в конце XVI века.

Севернее государства Ширваншахов с 869 по 1069 год существовало государство дербентских *Хашимитов*, правящая династия которой была арабской. Официальной религией этого эмирата также был суннитский Ислам ханафитского толка¹³. После распада Халифата Хашимиты

стали независимыми правителями. В различные периоды истории они были вассалами Аббасидов и Буидов. Конец их правлению положили сельджуки. В Южном Азербайджане также существовали феодальные государства. Одним из этих государств было государство Саджидов (889-929), которое располагалось на территории Южного, части Северного Азербайджана и Армении. Саджиды были вассалами Аббасидского халифата. Столицей были в разные времена Марага, Ардебиль и Гянджа. Правящая династия исповедовала суннитский Ислам ханафитского толка¹⁴. Основателем государства был аббасидский военачальник Абу ас-Садж, тюрк из Средней Азии, занимавший высокие посты в Халифате.

В 929 году усилилось другое мусульманское государство *Саларидов* (931-981), которое нанесло поражение государству Саджидов и присоединило его территории к себе. Государство Саларидов контролировало территории Гурганджа, Дейлема, Джибала, Грузии, Армении, Азербайджана. Правящая династия в различные периоды была вассалом Аббасидов, Буидов, Газневидов и Сельджукидов. Господствующей религией государства Саларидов был суннитский Ислам ханафитского и шафиитского толков¹⁵.

Еще одним мусульманским государством на юге Азербайджана было государство *Раввадидов* (979—1054), столицей которого был Тебриз. Они нанесли поражение Саларидам и установили свою власть над большей частью территории Азербайджана. Конец независимости этого государства положили вторгшиеся в страну турки-сельджуки.

На западе Азербайджана существовало государство *Шеддадидов* (951-1088), со столицей в городе Гяндже. Они распространили свою власть на Арран, Армению, вели войны с гру-

зинскими царями. Конец существованию этого государства также положили турки-сельджуки.

Таким образом, все азербайджанские государства первоначально были суннитскими. Однако к X веку в мусульманском мире усилились позиции шиитов. Шиитские династии Буидов и Фатимидов установили свою власть в Северной Африке, Египте и большей части Ближнего и Среднего Востока. По этой причине не исключено, что азербайджанские династии в Южном Азербайджане в 935-1055 годах могли заявлять о себе как о шиитах. Однако даже в те годы, по-видимому, большинство населения Азербайджана продолжало исповедовать суннизм. После установления турками-сельджуками контроля над восточной частью мусульманского мира, суннизм в Азербайджане вернулся себе утерянные позиции.

Азербайджан в период владычества сельджуков, монголов и тимуридов

В период владычества *Сельджукидов*, которые, разгромив Буидов, заняли лидирующее положение в мусульманском мире, большая часть Азербайджана входила в состав этой империи. Только Ширваншахи сохранили независимость, также являясь вассалами сельджукских султанов. После распада империи Сельджукидов на значительной части Азербайджана установилась власть тюркско-кыпчакской династии атабеков *Эльденизидов* (1136-1225). Они были наместниками сельджуков, но потом стали независимыми правителями. Официальной религией этого государства был суннитский Ислам ханафитского толка¹⁶. Столицей государства были в различные периоды Гянджа и Хамадан. В период расцвета государства Эльденизидов под его властью была южная часть Азербайджана, Арран, Нахчы-

ван, а также западные районы Ирана – Исфахан и Рей. Эльденизиды вели войны с грузинскими царями. Конец существованию государства Эльденизидов положил вторгшийся в Азербайджан хорезмшах Джелал ад-Дин.

В XIII веке в Азербайджан вторглись монголы. В 1220-1221 годах они захватили и разграбили самые крупные города страны – Тебриз и Марагу. Население безуспешно пыталось оказать сопротивление захватчикам. Монголы грабили и разрушали города, вырезали население. Затем они двинулись на Ширван и захватили его столицу Шамаху. В 1235-1236 годах ими были взяты города Гянджа и Шамкир. Эти города также были разрушены и подвергнуты грабежу и насилию. Монголы были язычниками и нанесли исламской культуре непоправимый ущерб.

После монгольского завоевания территория современного Азербайджана вошла состав государства *Хулагуидов* (1256-1355). Азербайджанские города Марага, а затем Тебриз стали столицами этого государства. К 1262 году началась война Хулагуидов (ильханов) с другим монгольским государством – Золотой Ордой. Военные действия между ними велись на территории Азербайджана и снова привели к упадку городов и экономическим проблемам.

Монголы были язычниками и вначале насаждали идолопоклонничество. Однако спустя некоторое время среди монголов начал распространяться Ислам, который стал государственной религией Золотой Орды. При ильхане Газан-хане (1295-1304) суннитский Ислам ханафитского толка стал официальной религией Ильханидов¹⁷. Суннитский Ислам ханафитского толка был также государственной религией государств *Джелалиридов* и *Чобанидов*, которые существовали на территории Азербайджана

после распада империи Хулагуидов¹⁸ и вели между собой междоусобные войны.

В конце XIV века на территорию Азербайджана поочередно врывались орды среднеазиатского завоевателя Тимура и золотоордынского хана Тохтамыша. Города вновь подверглись грабежам и разрушениям, а население обращалось в рабство или уничтожалось. В конце концов значительная часть территории современного Азербайджана попала под власть *Тимуридов*.

Начиная с периода сельджукского завоевания X-XIV вв., на территорию Азербайджана усилился приток тюркских племен из Центральной Азии, которые коренным образом изменили этно-конфессиональный состав населения. «Глубоко печальным фактом описываемого периода истории Азербайджана явилась гибель десятков и сотен тысяч населения страны в ходе войн и феодальных междоусобиц. Огромное число людей уносили и такие стихийные бедствия, как землетрясения и эпидемия чумы. Пострадало от этого в основном оседлое население сел и городов Азербайджана. Вместе с тем в этот период на территорию Азербайджана хлынул поток кочевых тюркоязычных племен в лице тюрков-сельджуков с юго-востока и немалое количество тюрков-кыпчаков с севера»¹⁹. После этого доминирующим языком стал тюркский. В то же время необходимо отметить, что тюркские племена начали проникать на территорию Кавказа и Ирана с древнейших времен и оседать здесь. Еще Сасаниды, а затем арабы пытались остановить вторжение тюрков с севера. Однако до X века тюрки не составляли здесь большинства населения. Именно с этого времени «рост численности тюркоязычных племен в составе населения Азербайджана, особенно его подвижной ча-

сти – кочевников, а также главенствующее положение знати этих племен в государственно-политической жизни страны способствовали тому, что тюркско-азербайджанский язык становился общенародным разговорным языком в Азербайджане»²⁰. Однако официальными языками переписок, науки и литературы продолжали оставаться арабский и персидский языки. До X века национальный и языковой состав населения областей Азербайджана был достаточно пестрым и разнообразным. Арабоязычные источники указывают, что здесь жили самые различные народы, и было распространено около 60 различных языков, в том числе персидский, курдский, арабский, арранский, азербайджанский²¹.

В ходе процесса переселения тюрок из Центральной Азии на территорию Азербайджана пришли племена Кара-Коюнлу (чернобаранные) и Ак-Коюнлу (белобаранные), получившие названия от изображений белого и черного баранов на своих знаменах. Очевидно, эти изображения были тотемными знаками древних тюрок доисламского периода, которые сохранились и после исламизации тюрок. После смерти Тимура эти племена усилились и нанесли поражение его потомкам Тимуридам. После этого они поочередно приходили к власти. В состав государства Кара-Коюнлу (1410-1468) входили территории большей части Азербайджана, Армения, Север Ирака. Столицей государства был Тебриз. Правители Кара-Коюнлу, наиболее известным из которых был Кара-Йусуф, вели войны с Ширваншахами. К концу 60-х годов XV века усилившиеся в Малой Азии и Армении племена Ак-Коюнлу во главе с Узун Хасаном, захватили Тебриз и положили конец существованию государства Кара-Коюнлу. Узун Хасан вел успешные войны с Тимуридами. В период его правления власть го-

сударства Ак-Коюнлу (1468-1500) распространялась на Армению, Курдистан, Ирак и юг Азербайджана. Однако после смерти Узун Хасана в государстве начались междоусобицы, которые привели к его гибели. Государства Ак-Коюнлу и Кара-Коюнлу были суннитскими.

Возвышение Сефевидов и превращение Азербайджана в арену религиозных войн

Основателем суфийского ордена Сефевидов был Сафи ад-Дин. Он родился в городе Ардабиль в 1252 году. По происхождению он, скорее всего, был тюрком-азербайджанцем, хотя есть сведения о том, что основанная им династия ардабильских шейхов могла быть иранской или курдской²².

Сафи ад-Дин получил традиционное религиозное образование в своем городе, а затем, в 20-летнем возрасте, поехал учиться в Шираз, где обучался у известных в то время богословов. Суфийской практике он обучался в Гилане у известного суфия из ордена сухравардитов шейха Гаджи ад-Дина Захиди, а позднее женился на его дочери. У Гаджи ад-Дина была своя школа, и он имел много последователей.

В 1294 году, после смерти Гаджи ад-Дина, Сафи ад-Дин занял его место и стал основателем ордена Сефевидов, который стал могущественным тюркским орденом, имевшим большую популярность в Малой Азии и Азербайджане.

Шейх Сафи ад-Дин умер в 1334 году. После его смерти орден Сефевидов возглавили его потомки Садр ад-Дин Муса (1334-1392), Ходжа Али (1392-1429). Начиная с правнука Сафи ад-Дина Ибрахима Шейх-шаха (1429-1447), который пришел к власти в Ардабилье, сефевидский орден вышел на политическую арену.

Первоначально орден Сефевидов

дов был суннитским²³. Шиитским же он стал во времена сына Ибрахима Шейх-шаха Джунайда, который решил расширить свои владения за счет экспансии на сопредельные страны. Для достижения успеха он решил сделать ставку на шиитскую идею, последователи которой в большом количестве проживали в Азербайджане и Восточной Анатолии, хотя шииты большинства населения в то время не составляли. Рост шиитского населения в те годы увеличивался также за счет активной проповеднической деятельности сторонников Сефевидов. Сторонников Сефевидов называли кызылбаши (красноголовыми) по причине того, что они носили шапки с 12 красными повязками (в честь 12 шиитских имамов).

Вероучение кызылбашей испытало на себе влияние различных идей, и было популярно в среде простых тюркских кочевников, которые поселились в Азербайджане и Малой Азии. В их среде были распространены различные суеверия, элементы древнетюркских верований. Все эти элементы, совместно с шиитскими воззрениями, составили основу мировоззрения этого движения. Согласно данным всех исследователей, в среде кызылбашей были распространены идеи «крайних» шиитских сект, которые обожествляли Али, верили в идеи боговоплощения²⁴.

В 1460 году шейх Джунайд вторгся в Ширван, но потерпел поражение от Ширваншаха Халилуллаха I и погиб. Такая же участь постигла его сына Хайдара, который в 1488 году был разгромлен и убит Ширваншахом Фаррух Ясаром, которого поддержали правители государства Ак-Коюнлу. Старший сын шейха Хайдара также погиб в столкновении с армией Ак-Коюнлу. Другого сына Хайдара, юного Исмаила, сефевидские мюриды спрятали в Гилане и стали накапливать

силы для нового выступления.

В 1499 году, воспользовавшись ослаблением и фактическим распадом государства Ак-Коюнлу, кызылбаши во главе с Исмаилом, двинулись через Азербайджан в Малую Азию, гдеполнили свои ряды за счет своих сторонников, проживавших там. После этого, в 1500 году, им удалось разгромить войска Ширваншаха Фаррух Ясара у крепости Гюлистан возле Шамахи. Фаррух Ясар был убит. В 1501 году кызылбаши заняли Баку.

В том же году кызылбаши разгромили в Нахчыване последнего правителя государства Ак-Коюнлу Альвенда. Вступив в Тебриз, Исмаил короновался в качестве шаха.

Шах Исмаил рассматривался в среде своих сторонников в качестве сошедшей на землю инкарнации Бога (под которым подразумевался Али). Для своих фанатичных последователей он был ожидаемым шиитами Махди²⁵. Многие из этих идей выражены в поэтическом произведении самого шаха Исмаила «Диване», который он писал под псевдонимом Хатаи. Такие воззрения противоречили как доктрине суннизма, так и доктрине умеренного шиизма. В настоящее время в Турции кызылбаши называют представителей «крайних» шиитских сект (алавитов), обожествляющих Али. Однако впоследствии Сефевиды объявили официальной религией государства умеренный шиизм иснашаритского (12-имамного) толка. Популярность же Сефевидов в народе многие исследователи связывают с социально-экономическими причинами, недовольством населения политикой прежних правителей этих областей.

Таким образом, Исмаил стал основателем государства Сефевидов, территория которой позднее стала охватывать Иран, большую часть Афганистана, Азербайджан и Армению. Ди-

настия Сефевидов оставалась у власти до 1736 года. Однако стремление к экспансии, и в особенности ярко выраженная радикальная шиитская сущность движения кызылбашей, насильственное обращение в шиизм населения подконтрольных им территорий противопоставила им большинство мусульманского мира, лидером которого в то время была Османская империя. Все это привело к длительной войне между этими государствами, которая в целом проходила с преимуществом турок, которые жестоко подавили социальную опору кызылбашей - шиитов Малой Азии.

В 1524 году турецкий султан Салим I нанес кызылбашам, во главе с шахом Исмаилом I, серьезное поражение при Чалдыране. Для противодействия туркам Сефевиды пытались заключать военные договоры с европейскими государствами, которые были заинтересованы в ослаблении турок²⁶. На востоке же против кызылбашей действовали узбекские ханы. Несмотря на преимущество, Османской империи так и не удалось полностью уничтожить Сефевидское государство, которое временно добилось некоторых успехов при шахе Аббасе I (1587-1629). Войны между Османской империей и Сефевидами велись на территории Азербайджана в 1533-1538, 1547-1555, 1578-1588, 1603-1607, 1610-1612. При этом территория Азербайджана дважды оказывалась под контролем Османской империи, которая отправила на войну еще и войска своего вассала – крымского хана. Эти войны привели к огромным бедствиям и опустошению страны. Многие города (например Тебриз) были разрушены. Сотни тысяч людей были истреблены, многие бежали в более безопасные места. Мир был заключен только в 1638 году.

От феодальной раздробленности до власти Российской империи

В начале XVIII века Сефевидское государство ослабло и подверглось вторжению афганцев, которые воевали с ними в качестве ревнителей суннитского правоверия. В 1722 году они захватили столицу государства Исфahan. Воспользовавшись этим, суннитское население севера Азербайджана подняло восстание. Снова начались межконфессиональные столкновения с шиитами. В 1721 году на помощь азербайджанским суннитам пришли горцы Дагестана во главе с кумыком Сурхай-ханом. После этого сунниты, поддерживаемые еще и турками, взяли несколько городов Ширвана, в том числе столицу Шамаха. В этих городах начались шиитские погромы. Наступление суннитских сил было продолжено на Гянджу и Карабах. Продвижение суннитов сопровождалось насилием в отношении шиитов, которые были вынуждены заключить оборонительные союзы с грузинами и армянами²⁷.

Тем временем, в 1725 году, войска Османской Турции перешли в наступление и заняли почти всю территорию Азербайджана. В этих условиях начал возвышаться полководец Надир из тюркского племени Афшар. В 1726 году он поступил на службу к сефевидскому шаху Тахмаспу II и уже через два-три года разбил войска афганцев, а затем и турок. Затем он добился низложения Тахмаспа. Власть формально перешла в руки его восьмимесячного сына, регентом которого стал Надир. Таким образом, реальная власть оказалась у Надира. В 1736 году он объявил себя шахом. К тому времени он уже контролировал всю территорию Азербайджана. Однако недовольные этим обстоятельством жители Ширвана фактически отказались подчи-

ниться новому шаху. В ответ Надир начал осуществлять карательные походы на Ширван и Дагестан. Весь север Азербайджана снова был охвачен войной.

В конце концов Надир пал жертвой заговора своих приближенных. После его смерти на территории Азербайджана образовались больше десятка независимых княжеств (ханств), которые оказали серьезное сопротивление иранским шахам, которые постепенно теряли свое влияние здесь. Последнюю безуспешную попытку подчинить своей власти северо-азербайджанские ханства предпринял в конце XVIII века иранский шах Ага Мухаммад Каджар. Азербайджанские ханства вели друг с другом междоусобные войны²⁸. Однако религиозный фактор в этих междоусобицах был незначительным.

В XIX веке в результате русско-иранской войны (1804-1813) значительная часть территории Северного Азербайджана была присоединена к России. Независимости ханств был положен конец.

В это время в области религиозной жизни произошли определенные изменения. Так, стремясь воспрепятствовать иранскому влиянию в регионе, российские власти запретили шиитам получать какие-либо религиозные должности и степени от иранских муджтахидов. С этой целью в 1823 году указом российских властей была учреждена должность шейх-уль-ислама шиитов Кавказа. Отныне запрещалось отправлять молодежь на обучение в Иран. Должность верховного муфтия суннитов Южного Кавказа была введена в 1832 году. Все эти меры не понравились шиитам, которые во второй русско-иранской войне (1826-1828) поддержали иранские войска. Однако суннитская часть населения Азербайджана поддержала русских. Таким образом, русские вла-

сти использовали суннитов (а также армян) против восставших шиитов²⁹. А в период русско-турецкой войны они точно также использовали шиитов против турецкой армии. Как видно, напряженность в суннитско-шиитских отношениях в то время все еще сохранялась и российские власти умело использовали это обстоятельство в своих целях.

В ходе второй русско-иранской войны русские войска дошли до Тебриза. Местный гарнизон был готов к обороне, однако влиятельный шиитский муджтахид Ага Мир Фаттах Табатабаи в решающий момент «из корыстных соображений перешел на сторону русских и призвал население последовать его примеру. Авторитет этого муджтахида был столь велик, что его призыв оказался равносителен приказу, которому следовало подчиниться. И хотя, как писали очевидцы, командующий гарнизоном Тебриза употребил все средства, чтобы склонить к защите жителей, однако его усилия полностью провалились. Русских в Тебризе встречали как своих покровителей и даже усыпали дорогу цветами и закололи несколько быков, тем самым изъявляя великую радость»³⁰. В результате этого иранцы потерпели сокрушительное поражение и были вынуждены пойти на заключение мирного договора, по условиям которого еще несколько провинций в северном Азербайджане перешли в состав России. А Ага Мир Фаттах Табатабаи помог русским в формировании 4 конных полков азербайджанцев-шиитов, которые участвовали в боевых действиях против османов». За все эти заслуги «он был удостоен высшей награды Российской империи – ордена Святой Анны первой степени»³¹. Затем Табатабаи, опасаясь мести иранских властей за сдачу им позиций в войне, уехал с русскими войсками в Тифлис и стал шиитским муджтахидом Кавка-

за. Но потом его отношения с российскими властями испортились, так как он не хотел, чтобы власти вмешивались в его дела. Он был подвергнут домашнему аресту. Потом он тайно вернулся в Тебриз, и после этого ему было запрещено въезжать на территорию России.

В 1872 году указом царя Александра II в Закавказье были образованы шиитское и суннитское духовные управления, которые отныне обязаны были вести все дела, связанные с мусульманами. Они располагались в Тифлисе. Шиитов возглавлял шейх-уль-ислам, а суннитов - муфтий.

Российские власти также предпринимали попытки христианизации закавказских регионов, населенных мусульманами. Для этого ими поощрялась христианская миссионерская деятельность, создавались все условия для перехода мусульман в христианство, строились христианские храмы.

Рост национального самосознания и обретение независимости (I республика)

В конце XIX- начале XX веков на территории северного Азербайджана благодаря процессам, протекающим в Российской империи, начался процесс роста национального самосознания народа, стала формироваться национальная буржуазия, произошли значительные экономические преобразования. Началось движение азербайджанских просветителей, многие из которых получили образование в России. Этот процесс протекал в основном в промышленно развитом Баку. Революционные события в России 1905-1907 гг. затронули также регион южного Кавказа и привели к распространению среди мусульманской интеллигенции идеи автономии Азербайджана в составе России, которые развивались вплоть до

1917-1918 гг. Одновременно шла борьба за уравнивание мусульман в правах с христианами, за представительство мусульман в органах государственного управления³². Однако в результате крушения Российской империи идеи автономии сменились на идею о полной государственной независимости Азербайджана, которая была воплощена в жизнь в 1918 году. Азербайджанская Демократическая Республика (АДР) просуществовала до 1920 года. После этого на ее территорию вступили части большевистской Красной Армии, и в стране был установлен коммунистический режим. После 1922 года Азербайджанская республика вошла в состав Советского Союза.

На протяжении всех этих лет азербайджанские просветители, общественные и политические деятели проводили большую работу, направленную на просвещение населения Северного Азербайджана. Дело в том, что к началу XX века мусульманский мир и его социальные институты не смогли составить конкуренцию бурно развивающимся европейским странам. В результате этого они терпели одно поражение за другим. Почти весь мусульманский мир был превращен в колонии европейских стран. Все эти проблемы затронули и мусульман Южного Кавказа. Выход из положения значительная часть азербайджанской интеллигенции видела в постепенном приобщении к европейским ценностям. Однако на этом пути было много проблем. Необходимо было изменить систему образования, ликвидировать феодальные порядки, обеспечить население демократическими свободами. Совершенно естественно, что этого можно было бы достигнуть только при некоторой секуляризации общества. Однако на пути этого стояли консерваторы, которые поддерживались мусуль-

манским духовенством, не желавшим делать никаких уступок. Им было выгодно держать в полном повиновении массу малограмотного или абсолютно безграмотного народа. Тем не менее азербайджанские просветители планомерно претворяли в жизнь свои идеи, и в результате им удалось добиться некоторых успехов. Среди мусульман помимо религиозных предметов стали преподаваться светские науки, открывались новые школы на средства азербайджанских меценатов. Например, на средства бакинско-го миллионера Г. З. А. Тагиева была построена мусульманская женская гимназия. Таким образом, частично была решена проблема безграмотности мусульманских женщин.

Большую роль в светском образовании азербайджанских мусульман сыграла семинария в Гори, где в 1879 году было открыто преподавание на тюркском языке. Эту семинарию окончили многие выдающиеся азербайджанские мыслители, общественные и политические деятели. Также расширялась сеть русских школ, где мусульманские дети могли получать светское образование. Открывались также новые библиотеки. До этого мусульмане могли получать образование только в религиозных школах, контролируемых муллами³³.

Азербайджанским философом М. Ф. Ахундовым впервые был предложен вариант тюркской письменности, который был основан на латинской графике, так как он считал, что арабский алфавит не подходит для тюркских языков. В будущем эта идея оказалась претворенной в жизнь в Турции, Азербайджане и других тюркских республиках. Усилиями просветителя Г. Зардаби была выпущена первая газета «Экинчи» (Земледелец) на тюркском языке, которая выпускалась в 1875-1877 годах. После этого стало появляться много националь-

ных газет и журналов на тюркском и русском языках. Особенно популярен был сатиристический журнал «Молла Насреддин», в котором работали выдающиеся азербайджанские просветители Дж. Мамедкулизаде, М. Сабир, А. Азимзаде и др. На страницах этих печатных изданий очень часто подвергались ожесточенной критике и высмеивались муллы и другие деятели мусульманского духовенства. Именно в них просветители видели одно из главных препятствий на пути прогресса народа. В то же время они не выступали против основ исламской религии и считали, что именно духовенство и феодальные порядки в обществе привели общество к состоянию застоя.

Стремясь к единству народа, просветители стремились преодолеть шиитско-суннитские противоречия, которые по-прежнему существовали на Южном Кавказе. В то же время наблюдалась и оттепель в их отношениях, и даже началось их некоторое сближение³⁴.

Таким образом, в результате работы азербайджанских просветителей среди части мусульман Южного Кавказа стали популярны светские и реформаторские идеи.

Помимо проевропейских и секулярных тенденций в мусульманском обществе того времени были популярны утопические идеи панисламизма (идеи единения мусульманских народов) и пантюркизма (идеи единения тюркских народов).

Также в тот период активизировалась деятельность различных неисламских сект среди мусульманского населения Азербайджана. Помимо христианских миссионеров, в Азербайджане, под влиянием иранских событий, активизировалась секта бабидов. Дело в том, что Иран в середине XIX в. потрясло мощное восстание бабидов, которое охватило и об-

ласти Южного Азербайджана. Бабизм являлся мессианской сектой, последователи которой выступили с проповедями равенства, справедливости в обществе. Они признавали боговоплощение, отказывались признавать пророка Мухаммада последним пророком человечества, отвергли многие положения Шариата. Основателем бабизма был Мирза Али Мухаммад аш-Ширази (Баб). Он объявил себя Бабом (вратами), через которые ожидаемый шиитами мессия - «сокрытый» имам, передаст свои повеления народу. Последователи этого человека фанатично верили каждому его слову, так как считали все его слова исходящими от «сокрытого» имама. После этого Али Мухаммад объявил себя тем самым имамом Махди, которого ждут шииты и который в их учении «скрылся» в 260 году хиджры. Бабидские проповедники провели успешную работу в азербайджанских городах и селах, где было много сторонников Баба³⁵.

Воззрения Али Мухаммада Ширази (Баба) были несовместимы с исламским вероучением. Более того, массы народа стали приверженцами его учения, а это привело к обострению политической ситуации в Иране. Начались столкновения между мусульманами и бабидами, которые подняли восстание в 1848 году. Восставшие выступили с лозунгами социальной справедливости и установления равенства между людьми в Иране. В этих условиях государство вынуждено было применить силу для наведения порядка в стране. В том же году Баб был арестован и судим, а годом позже его казнили в Тебризе. В 1850 году восстание бабидов было полностью подавлено. По всей стране, и в том числе в Азербайджане, бабиды физически уничтожались.

В те годы и в Северном Азербайджане появились сторонники бабизма. В дальнейшем из бабизма вышло уче-

ние бахаизма. Их общины существовали во многих регионах Азербайджана вплоть до сталинских репрессий 1930-х годов. Затем они возродились и существуют в стране до настоящего времени.

Учению бабизма предшествовало учение шейхитов, последователи которого также были как в Южном, так и в Северном Азербайджане. Шейхиты считали 12 шиитских имамов олицетворением и атрибутами Бога. Статус Али ибн Абу Талиба, по их мнению, был выше, чем статус пророка Мухаммада³⁶. Это учение также отвергалось официальным исламским богословием.

Большую проблему для мусульман Южного Кавказа представляла армянская проблема. В результате межэтнических столкновений с армянами на западе Южного Кавказа с 1905 по 1920 год многие тысячи мусульман были перебиты, еще больше людей стали беженцами³⁷. Армянскими силами уничтожались целые города и селения. Приток мусульманских беженцев в восточные области Азербайджана создавал социальную напряженность, менялся этноконфессиональный состав населения.

После объявления независимости Азербайджана в 1918 году представители Духовного Управления Мусульман Кавказа переехали в Баку. Здесь было создано единое религиозное управление, где шиитский шейх-уль-ислам и суннитский муфтий Азербайджана получили равные права. После установления в Азербайджане советской власти это управление было ликвидировано большевистскими властями, а дела мусульман Азербайджана были переданы в ведение Центрального Духовного Управления Мусульман (ЦДУМ), которое располагалось в Уфе. Один из цветов (зеленый) национального флага независимой Азербайджанской Демократи-

ческой Республики (АДР) и изображение на нем полумесяца со звездой символизировали Ислам. Этот флаг является государственным флагом Азербайджана и сегодня. Тем не менее АДР была светским государством.

В 1905-1911 годах азербайджанцы приняли активное участие в революционных событиях в Иране, в ходе которых была провозглашена конституция страны, созван парламент, проведены некоторые демократические преобразования. Эта революция достигла своего апогея в ходе тебризского восстания 1908-1909 годов. Немалую роль в этой революции сыграли революционные события в России. После поражения революции иранские власти провели массовые репрессии, которые проводились и в Южном Азербайджане.

Ислам в Советском Азербайджане (II республика)

После падения АДР в апреле 1920 года в стране установился коммунистический режим. С этого момента началась планомерная борьба коммунистов с влиянием исламской религии и постепенная деисламизация населения Азербайджана. Этот процесс успешно протекал на протяжении длительного времени.

В 1920-х годах была создана специальная общественная организация по борьбе с религией «Общество воинствующих безбожников», ликвидированы шариатские суды и учеба в исламских школах (медресе). Запрещены были поездки паломников в хадж в Мекку, а шиитам было запрещено ехать в почитаемые ими святые места в Кербеле и Мешхеде. Закрывались мечети, а их здания разрушались или использовались в качестве складов и клубов. В это же время по всей республике началась кампания по снятию женского покрытия (хиджаба). Это

делалось публично, в сопровождении аплодисментов людей, собравшихся на эти зрелища. Таким образом, десятки тысяч женщин сбросили головное покрытие. До сегодняшнего дня в Баку стоит памятник «Освобожденной женщине», которая сбрасывает со своей головы мусульманское покрытие. Параллельно с этим велась кампания по повышению социального статуса и активности женщин. Они массово стали посещать школы, поступать в ВУЗы, занимать руководящие должности. В 1929 году был отменен арабский алфавит, которым на протяжении нескольких веков писали и читали мусульмане Азербайджана. Он был заменен вначале на латиницу, а в 1940 году на кириллицу. В 1920-1930 гг. проводились репрессии против мусульманского духовенства. Таким образом, исламская религия была вытеснена из всех сфер общественной жизни.

Однако во время 2-й мировой войны коммунистические власти были вынуждены несколько изменить свое отношение к религии, так как это обстоятельство активно использовалось германской пропагандой. В результате этого были закрыты некоторые атеистические журналы, начался процесс некоторого сближения коммунистических властей с мусульманскими религиозными деятелями. В 1944 году в Баку было создано Духовное Управление Мусульман Закавказья, председателем которого было решено назначить шиита, а его заместителем суннита, который имел почти полную свободу от него, помимо хозяйственных вопросов. Такая структура духовного управления сохраняется до сегодняшнего дня. Деятельность этого органа, как и всей религиозной жизни в Азербайджане, находилась под строгим контролем властей. После этого было разрешено открыть некоторые из ранее закрытых

мечетей. В то время в Азербайджане функционировало около двадцати мечетей, и было несколько десятков священнослужителей. Было разрешено ехать в хадж и другие святы места, правда, количество паломников ограничивалось до минимума.

В 1950-1980 гг. религиозная политика властей временами несколько ужесточалась и смягчалась в зависимости от обстоятельств. Однако политика радикального секуляризма в целом была продолжена. Религия по-прежнему существовала только в пределах мечетей, где на проповедях восхвалялась политика коммунистической партии и правительства СССР. Не было ни одной религиозной школы. Мечети в основном посещались людьми пожилого возраста. Среди молодежи религия была не популярна. Продолжался выпуск атеистической литературы. Атеизм преподавался во всех учебных заведениях, с атеистическими докладами выступали докладчики на общественных собраниях. Были практически преданы забвению основы исламской религии, почти не соблюдалась обрядность, религиозный образ жизни.

Можно говорить о том, что процесс деисламизации в те времена был близок к полному завершению. Только шииты сохранили свои обычаи поминания имама Хусейна в десятый день месяца Мухаррама (шахсей-вахсей) и почитание своих святы мест (например, в поселке Нардаран недалеко от Баку). Также сохранилось проведение похоронных мероприятий по мусульманским обрядам. Среди населения также были распространены некоторые суеверия, которые с большой натяжкой можно назвать исламскими.

Однако с другой стороны подавляющее большинство азербайджанцев не совершали обязательный намаз, не соблюдали поста в месяц Рамадан, распивали спиртные напит-

ки, ели свинину, женщины не покрывали свои головы. Хотя все это не мешало некоторым из них декларировать на словах свою веру в Бога и преданность исламской религии. А многие либо вообще отрицали Бога, либо же не верили в другие обязательные положения мусульманской веры, как, например, веру в воскресение мертвых, существование рая и ада, отрицали необходимость совершения намаза, считая, что главное верить в душе и быть хорошим человеком. Вершиной религиозности часто считалось перечисление пожертвований в счет мечетей или милостыня. Но эти жертвования не являлись обязательным в Исламе налогом-закятом. То есть основные столпы исламской религии подменялись другими обрядами.

Таким образом, советские власти вели антирелигиозную деятельность одновременно в двух направлениях. С одной стороны, они старались внедрять атеистическое мировоззрение. Однако, понимая, что в той или иной степени люди все равно будут стремиться к сверхъестественному, они старались подменить главные постулаты исламской религии и его столпы различными суевериями и второстепенными ритуалами.

В тот период время от времени появлялись люди, которых некоторые люди воспринимали как святых. Одним из таких людей был Мир Мовсум Ага. Среди бакинцев было распространение мнение, что если пойти к нему с каким-то желанием, то оно обязательно сбудется. Даже после его смерти его почитание продолжилось. До сегодняшнего дня объектом паломничества является его могила в поселке Шувелян. Такие же верования были распространены в те времена и в отношении нескольких других людей в различных районах Азербайджана.

В 1945-1946 годах в Южном Азер-

байджане началось мощное национальное движение за автономию в составе Ирана. Было объявлено о создании Азербайджанской Демократической Республики. Это движение опиралось на помощь Советского Союза, войска которого в то время находились там. В этом движении принимали участие и некоторые представители духовенства. Однако в конечном итоге советское руководство отказалось от поддержки восставших, и восстание было жесточайшим образом подавлено иранскими властями.

Азербайджанцы также приняли самое активное участие в иранской революции 1978-79 годов. В 1978 году в Тебризе прошли массовые акции против шахских властей, жестоко подавленные полицией. Однако тебризские события дали толчок для аналогичных выступлений в других городах Ирана, что в конечном итоге привело к падению монархии и установлению в стране власти исламского духовенства, в котором до сегодняшнего дня представлено много азербайджанцев³⁸.

Ислам в независимой Азербайджане (III республика)

В последние годы существования советского режима в Азербайджане и после обретения страной независимости интерес к Исламу стал возрастать. Еще в конце 70-х, начале 80-х годов XX века под влиянием иранской революции в поселке Нардаран (недалеко от Баку) появилась первая шиитская подпольная политическая «Организация хомейнистов». После ослабления советского режима в Азербайджане появилось еще несколько мусульманских организаций. Однако в целом активного воздействия на общественную жизнь азербайджанского народа Ислам по-прежнему не оказывал. Религиозность населения

оставалась приблизительно на том же уровне, как это было в прежние годы.

Однако после обретения страной независимости положение в значительной степени изменилось. Стали строиться новые мечети, появились религиозные учебные заведения, теологические факультеты при университетах. Исламские проповедники получили возможность вести религиозную пропаганду. Появилась мусульманская молодежь, которая стала придерживаться исламского образа жизни, соблюдать его базовые положения. Однако все это часто не имеет отношения к большинству населения, которое по-прежнему не практикует исламский образ жизни и не имеет о нем правильного представления. Несмотря на то, что атеизм стал непопулярен, тем не менее религиозность значительной части населения остается больше декларативной, чем реальной. На различных празднествах многие азербайджанцы по-прежнему распивают спиртные напитки. В продовольственных магазинах продаются и пользуются большим спросом мясные изделия из свинины. Женщины в своей основной массе не покрывают свое тело в соответствии с требованиями исламского права. Более того, некоторые азербайджанские девушки выходят замуж за иностранцев-немусульман, что категорически запрещено исламским законодательством, непристойно ведут себя с мужчинами (с точки зрения исламских ценностей). Существует также проблема пьянства, наркомании, аморальности и проституции в обществе. Причем все эти пороки имеют тенденцию к увеличению. При всем этом критические отзывы о каких-то аспектах исламской религии в массе народа считается дурным тоном, хотя еще совсем недавно многие люди считали себя атеистами. Часто можно встретить случаи, когда уважающие

на словах исламскую религию люди совершают поступки, противоречащие культурным и этическим положениям этой религии.

По этим причинам азербайджанцев по религиозному признаку можно разделить на три категории:

1. Составляющие подавляющее большинство населения так называемые «этнические» мусульмане, чисто формально заявляющие о своем мусульманском происхождении, но не соблюдающие требования исламской религии и имеющие о ней весьма отдаленное представление;

2. Составляющие значительное меньшинство населения так называемые «практикующие» мусульмане, которые в целом ведут образ жизни на основании положений исламской религии;

3. Отказавшиеся от Ислама и принявшие другие религиозно-философские убеждения люди, количество которых точно неизвестно, хотя совершенно ясно, что их тоже достаточно много.

Как и в предыдущие столетия, «практикующие» мусульмане Азербайджана разделяются на шиитов и суннитов. По-прежнему север Азербайджана является преимущественно суннитским, а юг преимущественно шиитским. В укреплении шиитского направления среди «практикующих» мусульман страны помогают иранские религиозные организации, а суннитского – турецкие. Благодаря активной роли Турции в стране достаточно сильные позиции заняло ханафитское направление суннитского Ислама, хотя суннитов шафиитского толка в стране тоже немало. Также среди суннитского населения снова начали действовать суфийские тариаты накшбенди и кадири. В то же время в Азербайджане в среде «практикующих» мусульман за последние годы появились и значительно укреп-

пились представители еще одного суннитского направления. Это неосалафиты (или неоханбалиты), которых часто называют «ваххабитами», которые заявляют о себе как о ревнителях «чистого» Ислама. В основном они поддерживаются различными религиозными структурами Саудовской Аравии и некоторых других арабских стран. Между представителями вышеуказанных направлений Ислама, действующих в Азербайджане, идет конкуренция за сферы влияния, которая особенно остро ощущается в столице Баку и в некоторых других районах страны, где все стороны имеют достаточно прочные позиции. Пока эта конкуренция не приводила к каким-либо серьезным конфликтам между сторонами. В среде некоторых мусульманских направлений есть и радикальные группы, с которыми власти ведут борьбу. Существуют также исламские политические группировки, ставящие своей целью свержение власти в стране и установление исламского режима. С этими группировками власти также ведут борьбу.

Наряду с этим в Азербайджане продолжает действовать Духовное Управление Мусульман Кавказа, которое, судя по всему, больше исполняет чиновничьи функции, чем реально имеет влияние на верующих. В стране также появилось новый государственный орган - Комитет по делам религий.

На протяжении 90-х годов прошлого века в Азербайджане проводилась широкомасштабная христианская миссионерская деятельность. В результате проведенной ими работы значительное количество азербайджанцев перешли в христианство. В настоящее время они продолжают свою деятельность. Активизировалась также миссионерская деятельность бахаитов, представителей различных культов индийского происхождения.

Снова изменилась демографическая ситуация. В результате этнических чисток со стороны армян в ходе карабахского конфликта сотни тысяч азербайджанцев вынуждены были покинуть места своего проживания и превратились в беженцев.

Конфессиональный состав мусульманского населения Азербайджанской республики

Как было упомянуто выше, мусульмане Азербайджана представлены суннитами и шиитами, численное соотношение между которыми на протяжении прошедших веков постоянно изменялось. Как видно из исторических сообщений, вначале большинство населения Азербайджана составляли сунниты, а потом в ходе исторических процессов это соотношение изменилось в пользу шиитов.

Так, в географическом сочинении Хамдаллаха Казвини (1280-1349) «Нузхат аль-Кулуб» (Услада сердец) сообщается о том, что в Тебризе большинство верующих мусульман были суннитами шафиитского толка, но кроме них там проживали и представители других толков и религий³⁹. Суннитами-шафиитами были также жители упоминаемых Хамдаллахом Казвини городов Шахруда (граничащего с Талышским округом), Пишкина⁴⁰, Ахара, Каланбара⁴¹, Дих-Хваркана⁴², Салмаса⁴³, Нахчывана⁴⁴. Наличие относительно большого количества шиитов упоминается Хамдаллахом Казвини в Пишкине (между Ардебилем и округом Шахруд)⁴⁵. В Мугани и Ширване также преобладал суннизм шафиитского толка⁴⁶. В Мараге и близлежащих районах население в основном исповедовало суннизм ханафитского толка⁴⁷.

В то же время в некоторых областях Азербайджана жили представители различных сектантских групп.

Например Йакут ал-Хамави, описывая область Базз (между Азербайджаном и Арраном) писал, что оттуда выступил Бабек и там население ожидает пришествие мессии аль-Махди⁴⁸.

В период правления Ширваншахов население Баку исповедовало суннизм шафиитского толка. Об этом писала исследовательница истории средневекового Баку Сара Ашурбейли со ссылкой на сочинение Бакуви «Талхис ал-Асар». В то же время она писала и о приверженцах шиитского вероучения, которое стало распространяться здесь в конце XIII - начале XIV в. Но в любом случае до вторжения Сефевидов в Баку шииты были там конфессиональным меньшинством. Относительно упоминания имени Али ибн Абу Талиба на диванхане и тюрбе (усыпальнице) Бакинского дворца Ширваншахов, С.Ашурбейли писала, что эти строки были высечены там позже - в XVI веке, когда «представители Ширваншахов Шейх-шах и другие в угоду шаху Исмаилу, будучи его вассалами, приняли шиизм», либо же они появились там в период правления Ширваншаха Халиллуллаха I, который, «вероятно, был склонен к шиизму»⁴⁹.

В Ширване были распространены также суфийские секты. Наиболее известным представителем суфизма был Саид Яхья ибн ас-Сайид Баха ад-Дин аш-Ширвани аш-Шамахи аль-Бакуви. Он был мусульманином-суннитом ханафитского толка. В суфизме он был шейхом тариката хальватитов. Шейх аль-Бакуви был известен на Ближнем и Среднем Востоке и жил в XVI веке при дворе Ширваншаха Халиллуллаха. Мавзолей шейха аль-Бакуви находится на территории дворца Ширваншахов в Баку⁵⁰.

После прихода к власти Сефевидов и османо-сефевидских войн конфессиональная картина в Азербайджане стала изменяться в пользу шиизма.

тов. Относительно вопроса о распространения шиизма в Иране исследователь истории государства Сефевидов О. Эфендиев писал: «В период начала кызылбашского движения суннизм был господствующей религией всех государственных образований в Иране за исключением шиитских эмиратов Мазандарана и Гиляна. Даже в Азербайджане – колыбели шиитско-кызылбашского движения – сунниты составляли большинство жителей. Так, по сообщению анонимного историка в начале XVI века в Тебризе, население которого доходило до 300000 человек, сунниты составляли 2/3 жителей. Известно, что шиитская пропаганда больше всего последователей нашла не в Иране, а в Азербайджане и Малой Азии, в среде не ираноязычного, а тюркоязычного населения. Так, по сведениям венецианских путешественников XV и XVI вв., 4/5 Малой Азии, были шиитами. Тюркоязычные шиитские племена, обитавшие в Азербайджане и Малой Азии, составили боевую ударную силу шейхов Ардабиля, поддерживая все их политические и военные начинания. Поэтому завоевание и распространение шиизма в Иране не носило столь мирного характера, как это утверждается иранскими авторами. Источники сообщают о том, что по мере движения Исмаила из Азербайджана в глубь Ирана многие сунниты, в основном феодальная знать и духовенство, оставляли страну и перемещались в соседние суннитские государства. Кое-где сунниты пытались даже оказать открытое сопротивление шиитизации, как например в Исфагане, Ширазе, Казеруне, Йезде, где подверглись массовым казням. Следует отметить, что сунниты в этот период рассматривались кызылбашами с полным основанием как политические противники – низложенной ими династии Ак-Коюнлу, сторонни-

ки Османской Турции и государства Шейбанидов. О том, что в этот период шиизмом интересовались скорее как знаменем политической борьбы, оппозиционного Ак-Коюнлу и другим суннитским государствам, чем как отвлеченной религиозной доктрине, свидетельствует сообщение историка XVI в. Хасан бека Румлу. После введения шиизма в Тебризе в 1501 году и провозглашения его государственной религией, когда встал вопрос об укреплении основ новой религии, оказалось, что мало кто хотя бы элементарно знаком с шиитским богословием. Не было даже книг по шиитскому вероучению»⁵¹.

В то же время необходимо отметить, что и в Османской Турции проводились массовые репрессии против шиитов Малой Азии. В частности, «первым актом османских властей внутри государства перед началом войны с Сефевидами в 1514 г. было физическое истребление десятков тысяч малоазиатских кызылбашей – подданных империи»⁵². Кроме того, «перед началом восточного похода султан Салим спросил мнение авторитетных улемов о дозволенности войны с кызылбашами. В ответ улемы издали фетву, в которой эта война объявлялась более богоугодным делом, чем война с неверными»⁵³. Таким образом, султан не считал кызылбашей мусульманами. В 1534 году, после взятия Тебриза, турецкие войска «грабили и убивали горожан, что дозволялось суннитскими улемами, считавшими это дозволенным в отношении шиитов»⁵⁴.

В результате всех этих процессов шиизм стал доминировать в Азербайджане. Уже в 17 веке «шиизм получил большое распространение в Ширване и Баку, а также в юго-восточной части Азербайджана благодаря политике насильственного насаждения шиизма, проводившейся сефевидски-

ми шахами»⁵⁵. Сефевиды использовали тактику массовых переселений, в результате чего этническая и конфессиональная ситуация в Азербайджане серьезно изменилась. Турецкий путешественник Эвлия Челеби, описывая в середине XVII в. азербайджанские города Меренд, Тасуджа (на берегу реки Араз), Тебриз и Нахчыван писал, что в это время там уже жили преимущественно шииты⁵⁶.

Однако шиитизация проводилась не только насильственными, но и социально-экономическими путями. В подтверждение этого Ашурбейли приводила пример некоторых налогов, выплачиваемых суннитами, от которых были освобождены шииты⁵⁷. Таким образом, Баку в 17 веке был одним из городов Азербайджана, в котором был утверждён шиизм.

Тем не менее даже после покорения Ширвана Сефевидами его население не прекращало сопротивление. «Приверженность к суннизму и просуннитские тенденции ширванской знати являлись как бы оппозицией против кызылбашей и правителей Сефевидов, придерживающихся шиизма и захватнические устремления которых были направлены во владения Ширваншахов»⁵⁸. В 1540-41 году Баку был взят кызылбашами за отказ от повиновения сефевидскому наместнику Гази-хану Текелю. Большинство жителей города было перебито⁵⁹. В 1578-1580 гг., воспользовавшись наступлением турецкой армии на кызылбашей, суннитское население Ширвана подняло мятеж против власти Сефевидов, перебило их ставленников и временно положило конец их власти⁶⁰. Однако к 1612 году сефевидскому шаху Аббасу удалось снова захватить Ширван.

О конфессиональном составе Ширвана в XIX в. писал известный азербайджанский просветитель Аббас-Кули Ага Бакиханов в историогра-

фическом сочинении «Гюлистан-и Ирам». Он писал: «Весь Ширван, исключая татов-евреев и армян исповедуют исламскую веру суннитского и шиитского толка. Бакинский уезд, большая часть Дербентского, половина Ширванского, весь Сальян, часть Шекинского и Кубинского уездов являются шиитами; половина же Ширвана, большая часть Шеки и Кубы, большая часть Дербента и весь Табасаран, Кюринское владение и Самурский округ, кроме деревни Мискиндже, и вообще весь Дагестан являются суннитами. Самурский округ, Кюринские и Табасаранские владения, дербентские сунниты и весь Дагестан являются шафиитами. Кубинские, шекинские и ширванские сунниты – ханафиты»⁶¹.

Что касается города Баку, то там к 19 веку суннитов уже не осталось. По сведениям русских офицеров, в 1807 году все мусульмане города были шиитами⁶². Но по статистике 1913 года в Баку зафиксировано проживание суннитов, составлявших 16% от общей численности мусульман города. Всего же по этой статистике на территории современного Азербайджана 62% мусульман были шиитами, а 38% суннитами⁶³.

По статистическим данным 1831-1834 годов (Источник: Обзорение российских владений за Кавказом. Части 2-4. СПб., 1836), в Ширване, Шеки, Кубе, Белоканах, Казахе большинство населения (80-95%) были суннитами. Значительное количество суннитов также проживало в районах, в которых большинство составляли шииты. Например, в Гяндже и его окрестностях сунниты составляли около 35%, в Карабахе около 26%, талышском регионе около 13% населения⁶⁴.

Согласно российскому своду статистических данных о населении Закавказского края 1886 года, на территории современного Азербайджана 59%

мусульман были шиитами, а 41% суннитами⁶⁵.

В годы советской власти в Азербайджане было принято считать, что из общего числа верующих мусульман 70% являются шиитами, а 30% суннитами⁶⁶. После обретения Азербайджаном независимости точных данных о количестве суннитов и шиитов в стране нет и принято пользоваться данными советского периода, хотя с большой долей уверенности можно сказать, что на самом деле за это время конфессиональный состав населения претерпел серьезные изменения. Дело в том, что на территории страны активно действуют миссионеры как от различных толков Ислама, так и христианства и других верований. Некоторые из них добились определенных успехов в своей деятельности. В настоящее время в Азербайджане занимаются пропагандой как шииты, так и сунниты ханафитского и шафиитского толков. Определенным влиянием пользуются и суфийские тарикаты накшбендитов и кадиритов. В последнее время серьезных успехов добились представители нового в истории Азербайджана течения ислама неосалафизма (или неоханбализма), которые представляют собой реформаторскую ветвь суннитского Ислама. Их чаще называют «ваххабитами».

Исламская культура Азербайджана

Азербайджан является одним из центров исламской культуры. Еще в IX-X веках азербайджанские правоведы внесли свою лепту в формирование мусульманского права (фикха). Известно, что в то время такие факихи (правоведы), как Абу Бакр аш-Ширвани, Абу Тураб аль-Мараги в Багдаде, а Абу Мухаммад аль-Ардабили в Исфахане, преподавали предмет мусульманского права. Правовые трактаты и книги были написаны Абу аль-Хасаном Бер-

даи, Амин ад-Дином ат-Табризи, Абу Бакром аль-Мараги. Уникальные, в смысле художественного оформления и каллиграфии, списки Корана были написаны в XIV веке Абдуллахом Сайриви ат-Табризи и Абдуллахом ибн Ахмадом аль-Мараги.

В IX-X веках азербайджанские мыслители развивали свои философские воззрения. Наиболее известным философом был Абу аль-Хасан Бахманьяр ибн Марзбан аль-Азербайджани, который написал сочинения в области метафизики, логики и онтологии. Родом из Азербайджана были также известные суфийские идеологи Абу Наджиб ас-Сухраварди и Шихаб ад-дин Омар ас-Сухраварди. В XIII- XIV веках жили и творили выдающиеся философы и мистики Махмуд Шабустари и Фазлуллах Наими.

В XI – XII начала развиваться поэзия, наиболее яркими представителями которой были Низами Гянджеви, Афзаладдин Хагани, Гатран Табризи. Также в средневековом Ширване развивались различные науки. Там даже функционировал научный центр под названием «Дар аль-Адаб», где трудились многие ученые того времени. Известными учеными были астроном Фазиль Фарид ад-Дин Ширвани, математики Мухаммад Фалаки и Абу Саид Урмави, филолог Абу Закария Йахья ибн Али ат-Табризи. Тебризский врач Мухаззаб ад-Дин Али ибн Ахмад Тебризи был автором нескольких фундаментальных медицинских трактатов.

В XIII веке жил выдающийся философ и астроном Насир ад-Дин Туси, который создал в Мараге научную обсерваторию. В это же время также были написаны медицинские трактаты Махмудом аль-Ильяси и Абд аль-Маджидом Талиби.

Необходимо отметить, что все вышеупомянутые авторы литературных и научных работ писали свои произ-

ведения на арабском и персидском языках. Однако позднее начинается процесс зарождения и развития литературы и на тюркском языке. Первым известным сочинением, написанным на тюркском языке, является эпос «Деде Коргут» (XI-XII вв.). В XIV веке в Баку жил поэт Насир Бакуйи, который писал стихи на тюркском языке. Выдающимся классиком азербайджанской поэзии был Имад ад-Дин Насими (XIV- XV вв.), который использовал в своем творчестве тюркский язык. Он считается основоположником тюркско-азербайджанского литературного языка. Выдающимися классиками, писавшими на тюркском языке, были также Исмаил Хатаи и Мухаммад Физули. С XVIII века стали появляться первые научные работы по историографии, астрономии и медицине на тюркском языке. На этом языке также велась официальная переписка некоторых азербайджанских ханов. В это же время жили и творили тюркоязычные классики азербайджанской литературы Видади и Вагиф. Начиная с середины и конца XIX века, тюркский язык окончательно стал доминирующим языком в Азербайджане во всех сферах литературы, науки и искусства. Несмотря на то, что в период советской власти официальным языком был русский, тем не менее в то время развивался и тюркско-азербайджанский язык, который стал государственным языком независимого Азербайджана.

С X-XI вв. начался расцвет строительного искусства Азербайджана. Сооружались дороги, мосты, мавзолеи, мечети. Наиболее известными памятниками архитектуры того времени являются мавзолей Моминехатун в Нахчыване, мечеть Гей Гунбад Кабуд в Мараге, Худаферинский мост над рекой Араз. История сохранила имена многих азербайджанских зодчих этого периода, одним из ко-

торых был нахчыванец Аджеми ибн Абу-Бакр ан-Нахчывани. Много памятников архитектуры сохранилось в городах и селениях Ширвана. Одним из таких памятников является Бакинская крепость (Ичери шехер), стены которой были построены в XII в. Здесь находится знаменитый дворец Ширваншахов (XV в). Другой достопримечательностью Бакинской крепости является мечеть Мухаммада ибн Абу Бакра (XI в). В народе она известна как «Сыныккала» (сломанная башня), так как верхняя часть минарета этой мечети была разрушена во время обстрела Баку русскими войсками в XVIII веке. В этой мечети находится плита, на которой написано: «Во имя Аллаха, милостивого и милосердного! Это здание мечети приказал (построить) усад, начальник (раис) Мухаммад сын Абу Бакра. Год один и семьдесят и четьреста (1078-1079 гг.)»⁶⁷.

В крепости находятся еще две древние мечети, построенные в период правления Ширваншахов: это Лезгинская мечеть (XII в.) и мечеть Гилейли (XIV в.). На одной из стен мечети Гилейли имеется следующая надпись: «Приказал отреставрировать эту мечеть уважаемый садр (представитель духовенства, в ведении которого были вакфы) Амин ад-Дин... сын Абу Бакра, да споспешествует ему Аллах в добрых делах – с целью лицезреть лик Божий и чтобы угодить ему. Дата зу-л-хиджа год восемь и семьсот (1308-09 гг.)»⁶⁸. Здесь же находятся караван-сарай (XIV в.) и многочисленные бани. Также Ширваншахами было построено несколько оборонительных башен на Апшеронском полуострове, одной из которых является башня в селении Мардакян (XIII в).

Заключение

Таким образом, подводя итог этому краткому историко-культурному

анализу, посвященному истории Ислама в Азербайджане, необходимо отметить, что новая история независимого Азербайджана должна строиться с учетом всех исторических и культурных аспектов региона в прошлом. Особенно это касается правильной и сбалансированной политики в отношении различных исламских общин страны. Практика современности показывает, что исламский общинный фактор играет весьма существенную роль как в жизни стран традиционного распространения Ислама, так и во многих традиционно неисламских странах. Также из современной истории известно, что в случае пренебрежения этим фактором можно столкнуться с очень серьезными проблемами. Как известно, фактор исламской религии, к сожалению, стали в наше время использовать в ряде слу-

чаев не в качестве духовной составляющей различных людей и народов, а стали вовлекать его в мировую политику. По этой причине политические деятели как в самом Азербайджане, так и за его пределами должны всегда учитывать этот фактор в принятии тех или иных решений. Но этого невозможно сделать, если не ознакомиться хотя бы в краткой форме с историко-философскими и культурологическими аспектами данного вопроса. Чтобы принимать правильные решения в настоящем, необходимо знать прошлое, хотя бы для того, чтобы не совершать тех ошибок, которые уже были допущены в прошлом в ходе исторического процесса. Именно этим целям и был посвящен этот краткий историко-культурный обзор, связанный с проблематикой Ислама в Азербайджане.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Azərbaycan tarixi üzrə qaynaqlar. Bakı: 1989. С. 73-74.*
2. *Йакут ал-Хамави. Му'джем ал-Будан. Т.5. Каур: 1906. С. 325-326.*
3. *Йакут ал-Хамави. Му'джем ал-Будан. Т.5. Каур: 1906. С. 159-161.*
4. *Bünyadov. Z. Azərbaycan VII-IX əsrlərdə. Bakı: 1989. С. 86.*
5. *Azərbaycan tarixi üzrə qaynaqlar. Bakı: 1989, с.75.*
6. *Там же. С. 75.*
7. *Там же.*
8. *Йакут ал-Хамави. Му'джем ал-Будан. Т.5. Каур: 1906. С. 325-326.*
9. *Там же. С. 249.*
10. *Мирза Джамал Джеваншир Карабагский. История Карабага. Баку: 1959, с. 64.*
11. *Касумова С. Христианство в Азербайджане в раннем средневековье. Баку: 2005. С. 95-111.*
12. *Öztuna Y. İslam devletleri. С. 1. Ankara: 1989. С. 728.*
13. *Там же. С. 729*
14. *Там же. С. 722*
15. *Там же. С. 722*
16. *Там же. С. 506*
17. *Öztuna Y. İslam devletleri. С. 1. Ankara: 1989. С. 556.*
18. *Там же. С. 566.*
19. *Сумбатзаде А. Азербайджанцы – этногенез и формирование народа. Баку: 1990. С. 145.*
20. *Там же. С. 183.*
21. *Там же. С. 128-131.*
22. *Эфендиев О. Азербайджанское государство Сефевидов. Баку: 1981. С. 40.*
23. *Фазлуллах ибн Рузбихан Хунджи. Тарих-и Аллам-ара-йи амини. Баку: 1987. С. 8.*
24. *Эфендиев О. Азербайджанское государство Сефевидов. Баку: 1981. С. 55.*
25. *Мустафаев Ш. Восточная Анатолия от Ак-Коюнлу к Османской империи. М.: 1994. С. 34.*
26. *Махмудов Я. Взаимоотношения государств Ак-Коюнлу и Сефевидов с западно-европейскими странами. Баку: 1991. С. 140-156.*

27. Юнусов А. *Ислам в Азербайджане*. Баку: 2004. С. 80.
28. Мустафаев Ш. *Восточная Анатолия от Ак-Коюнлу к Османской империи*. М.: 1994. С. 38-69.
29. Юнусов А. *Ислам в Азербайджане*. Баку: 2004. С. 98.
30. Там же. С. 99.
31. Там же. С. 100.
32. Сеидзаде Д. *Азербайджанские депутаты в Государственной Думе России*. Баку: 1991. С. 27.
33. Казем-бек М. *Избранные произведения*. Баку: 1985. С.250.
34. Величко В. *Кавказ. Русское дело и междуплеменные вопросы*. Баку: 1990, с. 179.
35. Казем-бек М. *Избранные произведения*. Баку: 1985. С. 112.
36. Там же. С. 104.
37. *Azerbaican Belgelerinde Ermeni Sorunu (1918-1920)*. Ankara, 2001.
38. *Siyasi tarix*. С. 2. Баку: 1993. С. 339.
39. Хамдаллах Казвини. *Нузхат ал-Кулуб (Материалы по Азербайджану)*. Баку: 1983. С. 40.
40. Там же. С. 45.
41. Там же. С. 46.
42. Там же. С. 49.
43. Там же. С. 47.
44. Там же. С. 51.
45. Там же. С. 45.
46. Там же. С. 55.
47. Там же. С. 49.
48. Йакут ал-Хамави. *Му'джем ал-Будан*. Т.5. Каир: 1906. С. 93.
49. Ашурбейли С. *История города Баку (период средневековья)*. Баку: 1992. С. 181.
50. Там же. С. 187-188.
51. Эфендиев О. *Азербайджанское государство Сефевидов*. Баку: 1981, с. 58-59.
52. Мустафаев Ш. *Восточная Анатолия от Ак-Коюнлу к Османской империи*. М.: 1994. С. 36.
53. Там же. С. 39.
54. Эфендиев О. *Азербайджанское государство Сефевидов*. Баку: 1981. С. 76.
55. Ашурбейли С. *История города Баку (период средневековья)*. Баку: 1992. С. 265.
56. Челеби Э. *Книга путешествия*. М.: 1983. С. 115-127.
57. Ашурбейли С. *История города Баку (период средневековья)*. Баку: 1992. С. 275.
58. Там же. С. 196.
59. Там же. С. 195.
60. Там же. С. 197.
61. Бакиханов А. К. *Гюлистан-и Ирам*. Баку: 1991. С. 26.
62. Ашурбейли С. *История города Баку (период средневековья)*. Баку: 1992. С. 318-319.
63. Юнусов А. *Ислам в Азербайджане*. Баку: 2004. С. 373.
64. Там же. С. 368.
65. Там же. С. 372.
66. *Настольная книга атеиста*. М.: 1987. С. 128.
67. Ашурбейли С. *История города Баку (период средневековья)*. Баку: 1992. С. 147.
68. Там же. Са. 161.

Ислам на стыке эпох и культур

АННОТАЦИЯ

Данная статья посвящена историко-культурным аспектам проблемы распространения и развития Ислама в Азербайджане. В статье дается достаточно подробная хронология исторических событий от начала распространения Ислама в стране и до сегодняшнего дня. Кроме того, уделяется внимание вопросам исламской культуры Азербайджана, а также проблемам, связанным с межконфессиональными вопросами в стране. Все эти аспекты необходимы для изучения всем политическим, общественным, научным деятелям как в самом Азербайджане, так и за его пределами, так как во всех областях повседневной жизни и геополитики необходимо учитывать факторы историко-культурного характера, чтобы расширить свое мировоззрение и учитывать в своих действиях опыт истории.

Али-заде Айдын Ариф оглы (Баку, Азербайджан) - доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник Института философии, социологии и права Национальной академии наук Азербайджана (НАНА). E-mail: alizadeh@mail.az

Александр Филиппов

КОНЦЕПЦИЯ «ВЕЧНОГО АРАБСКОГО ПОСЛАНИЯ» В ИДЕОЛОГИИ М.АФЛЯКА

В условиях многоконфессионального арабского общества решение религиозного вопроса входило и входит в повестку дня любых политических сил в арабском мире. Особую остроту эта проблема приобретает в тех арабских странах – Ираке, Сирии, Ливане, Палестине, Египте, отчасти в Судане – где наряду с мусульманами проживают представители других религий или религиозных направлений. В этой связи во многом уникальным является опыт Сирии, политическое устройство которой характеризуется минимальным влиянием ислама. Основы конфессионального регулирования были заложены в идеологии правящей в стране с 1963 года Партии арабского социалистического возрождения (Баас).

Данная работа основана на статьях и выступлениях одного из основателей и главного идеолога Баас М.Афляка (1910-1989), собранных в разделе «Вечное арабское Послание» I тома «На пути возрождения» – его пятитомного собрания сочинений. Это работы «О вечном арабском Послании» (1946), «Значение вечного Послания» (1950), «Вечное Послание» (1950), «Наш взгляд на религию» (1956) и «Проблема религии в арабском возрождении» (1956).

Одной из особенностей партии Баас можно считать то, что на протяжении всей истории ее существования лидирующее положение в ней занимали представители религиозных меньшинств: сначала христиане (М. Афляк был христианином), а затем алавиты (представители одного из направлений в исламе, ныне относящегося к шиизму). Значительную роль в партии также играли представители других конфессиональных меньшинств – друзы и исмаилиты. Сунниты же, доминирующие в Сирии, всегда были отодвинуты на второй план в партийных структурах, хотя один из основателей Баас – Салах ад-Дин Байтар (также – Битар) – был мусульманином-суннитом.

Религия не могла не занять центральное место в идеологии Баас. Будучи партией, объединявшей, прежде всего, представителей религиозных меньшинств, Баас вынуждена была выработать некий механизм как взаимодействия с суннитским большинством, так и внутрипартийной консолидации представителей различных конфессий, представленных в Сирии. Этой цели, в том числе,

служили концепции арабского национализма, революции, власти меньшинства, идеологическая консолидация правящей элиты. Раздел «Вечное арабское Послание» посвящен воззрениям М.Афляка на место религии в идеологии Баас.

В условиях многоконфессионального сирийского общества основатель Баас оперирует не понятием религия (*din*), а тем более не понятием «мазхаб» (религиозно-правовая школа в исламе), а понятием «вечное арабское Послание». Важность этого концепта для идеологии партии проявляется хотя бы в ее лозунге: «Единая арабская умма, обладающая вечным Посланием».

Возрождение религиозных штудий после упадка начала XVIII века связывают с деятельностью Мухаммада Ибн Абд аль-Ваххаба и возникновением ваххабизма. Принципиальным направлением в развитии религиозной мысли стал отказ от практики подражания ученым прошлого (таклида) и восстановлением практики независимого суждения (*иджтихада*) [7, с.22]. Это позволило выработать в рамках классического ислама новые идеи, впоследствии в историографии названных модернистскими. Однако христианин М.Афляк не может мыслить категориями исламской теологии, поэтому и понятие религии у него заменено понятием «вечное арабское Послание».

Понятие «послания – *risāla(t)*, мн.ч. – *rasā'il* или *risālāt*» относится к числу коранических и неоднократно упоминается в Коране (например, 7:62, 79, 93) как слова Господа, переданные различными пророками – Нухом (Ноем), Салихом, Шу'айбой [11]. Толковые словари арабского языка проявляют редкое единодушие в определении этого слова – «поэзия посланников – *shi'ar ar-rusul*», передающих Послание Господа [10]. Оно может быть

передано либо через ангелов, либо через пророков [9]. В исламской традиции кульминацией ниспосылаемых Господом откровений стало послание Пророка Мухаммада. Исламская традиция считает Мухаммада «печатью пророков», после которого трансляция Послания Господа прекратилась. Однако нигде – ни в Коране, ни в классических словарях – оно не охарактеризовано как «вечное». Тем не менее в идеологии Баас «вечное арабское Послание» стало одним из главных концептов.

Примечательно, что это один из немногих (если не единственный) случаев, когда М. Афляк не наполнил один из базовых концептов партийной идеологии явным традиционалистским содержанием. Другие ключевые понятия – социализм, национализм и революция – опираются на их традиционное понимание (социализм апеллирует к исламской идее о справедливом разделении богатств, национализм опирается на кровнородственные и клиентские связи, сформированные в эпоху Омейядов, революция рассматривается как возврат к правильному прошлому).

По мнению основателя партии, арабское Послание существует всегда, но в различные периоды истории арабов проявляет себя по-разному. В частности, в период деятельности Пророка Мухаммада оно проявилось в виде ислама. Всего таких периодов М.Афляк выделил четыре, каждый из которых он охарактеризовал через источник ценностей, отношение индивидуума к месту и времени [6, с.108-109]:

Любопытно, что четыре периода арабской истории образуют пары, симметричные по отношению друг к другу. Период распада единого арабского государства и упадка арабов напоминает джахилию. М.Афляк сам говорит об этом: «И тогда арабы, по-

сле того как через некоторое время утратили чувство национально-го единства и потонули (растворились) в пучине разных народов, вернулись к своей джахилийской асабийи и к межплеменной борьбе. Когда же национальная жизнь не развивалась правильным образом, вернулись узкий эгоизм и ограниченное видение. За этим последовала эпоха слабости, арабы утратили национальную однородность» [6, с.109]. Эпоха же возникновения ислама симметрична по отношению к современному периоду. Сама история предстает как попеременная смена периодов подъема и упадка, причем каждый из них является развитием второго компонента своей пары. Пронизывает же это арабский дух и его развитие. Основатель Баас так говорит об этом: «В связи с этим наша цель – выразить арабский дух. При любых условиях и обстоятельствах мы видим уверенность арабского духа, принятие им своей протяженности (пределов) и свободы, опору на свои врожденные качества» [6, с.109].

Такая схема фактически приравнивает идеологию арабского Возрождения к исламу, призванному вывести арабов на качественно новый уровень. Кроме того, арабское Возрождение является более совершенным выражением арабского духа, то есть прогрессом по сравнению с исламом.

Примененная М. Афляком методика рассуждения напоминает диалектику в ее гегелевской форме. Особый упор сделан на идее развития, законе отрицания отрицания и единства и борьбы противоположностей. Кроме того, арабо-исламской традиции незнакома и идея о саморазвитии духа. Само понятие «дух (rūh)» принадлежит к числу коранических и охарактеризовано как «душа», «та часть, с помощью которой происходит жизнь, движение, получение пользы и отклонение

вреда» [9]. Духом могут быть названы главные ангелы (например, Джабраил), пророки (например, Иса), а также Коран [9]. Устойчивым является словосочетание «святой дух» [9], характерное также для иудейской и христианской традиций. В арабо-исламской философии это понятие применялось почти исключительно в области алхимии [8, с.1305, 1306, 1309].

Идеи о саморазвитии неизменной субстанции – духа – по-видимому, были почерпнуты М. Афляком из философии Г.В.Ф. Гегеля (1770-1831), в работах которого на время была снята проблема противоречия между постулируемым просветителями неизменности человеческой природы и массой фактов, опровергающих это. Проблема заключалась в следующем: одной из отличительных черт западноевропейской философии было стремление постичь нечто устойчивое, непреходящее, то, что пребывает всегда и неизменно, т.е. субстанции [5, с.9]. При господстве теоцентрического мышления субстанция воплощалась в Боге. Функция же истории сводилась к описанию политических коллизий государств, через которые проявлялось торжество Божьей воли и замысла. В процессе секуляризации возобладало стремление найти основание всего сущего внутри мира, т.е. свести субстанцию к неким постоянно действующим и всеобщим законам. Описательная история неизбежно должна была смениться теоретической. Однако, как уже было отмечено выше, очень быстро стало очевидным расхождение между идеями неизменности человечества и доступными знаниями. Заслуга Гегеля заключалась в том, что он нашел выход из этого тупика, придав субстанции – «мировому духу» по терминологии философа – способность к саморазвитию [5, с.15].

В своей философии Гегель исхо-

дил из аксиомы о господстве разума в мире. Разум – это и есть субстанция, благодаря чему и в чем вся действительность имеет свою бытие. Разум самодостаточен – для себя он и предпосылка, и конечная цель, и осуществление этой цели, и ее воплощение [2, с.64]. Таким образом, ход всемирной истории разумен и является необходимым обнаружением мирового духа, единая природа которого проявляется в мировом наличном бытии [2, с.65]. Всемирная история – это процесс прежде всего субстанциональный, представляющий собой самопознание и саморазвитие мирового духа, и это его развитие отражается в материальном мире в виде развития общества [2, с.71]. Основное содержание прогресса – это развитие свободы: «Всемирная история есть прогресс в сознании свободы, прогресс, который мы должны познать в его необходимости» [2, с.72].

Развивая идею о самоусовершенствовании мирового духа, немецкий философ рассмотрел проблему взаимоотношений между целями людей и целями мирового духа: достигая своих целей, люди одновременно совершают нечто такое, что они не осознавали, и что не входило в их намерения [2, с.79-80]. Свою волю мировой дух осуществляет через великих людей в истории – героев [2, с.82]. Осуществлением свободы, то есть абсолютно конечной цели, является государство [2, с.90].

Возникает закономерный вопрос – как, учитывая всеобщую и трансцендентную природу мирового духа, объяснить разный уровень развития различных регионов Земли. Гегель дал ответ на этот вопрос, выдвинув идею о разъединении мирового духа и существовании отдельных «духов народов» [2, с.126]. Мировой дух на каждом этапе своего развития воплощается в духе одного народа, получая в нем

наивысшее для данного этапа выражение. В случае если активность мирового духа и духа народа не совпадает, народ остается на обочине мировой истории, застыв в своем развитии на какой-то ранней, незрелой стадии. В случае же совпадения народ оказывается на гребне исторического прогресса, его носителем и выразителем [3, с.92].

Как и немецкий философ, М. Афляк не мог апеллировать к идее Бога, введя вместо этого понятие «арабский дух». Определенной трансформации подверглись идеи Гегеля и о всемирном развитии мирового духа. Хотя М. Афляк, судя по всему, и признавал единство всемирно-исторического процесса, основной акцент в его трудах был сделан на арабской культуре. Основатель Баас принял и идею Гегеля о том, что большинство народов мировой дух обходит своим вниманием, они оказываются исключенными из всемирно-исторического процесса [3, с.92], и, таким образом, не соответствуя плану развития мирового духа, представляют собой «лишь гнилое существование» [2, с.87]. Естественно, что арабская умма к таким, обделенным вниманием мирового духа народам, не относилась: «Послание – это нечто обязательное для уммы. Последняя вправе стремиться к ней, также как и каждый отдельный человек вправе стремиться к чести и героизму. Однако реальность отличается тем, что это право у большинства иногда остается лишь теорией, не претворяющейся в практику. Каждый человек имеет право стремиться к героизму – как мы сказали – но не все люди герои. Каждая умма вправе стремиться к тому, чтобы обладать посланием, но не у всех умм в одинаковой степени есть послания, или же эти послания не равнозначны по своей зрелости, осуществлению и полноте» [6, с.105].

Удачно применил М. Афляк и сформулированные Гегелем законы диалектики, связав периоды взлетов и падений в истории арабов со стадиями развития арабского духа. Перед основателем Баас стояла сложная задача: объяснить причины упадка арабов и сформулировать предпосылки для их скорейшего возрождения. В истории арабской политической мысли можно выделить три направления решения вопроса о ликвидации (или хотя бы сокращении) разрыва между арабами и Западом: а) западничество, призывавшее к полной вестернизации арабского общества [4, с.22]; б) традиционалистское (или фундаменталистское) [4, с.26], исходившее из представлений о причине упадка мусульманской уммы, сложившихся в классическом исламе; в) модернистское [4, с.24], по-видимому, наиболее эклектичное направление, в рамках которого предпринимались попытки найти компромисс между западной и традиционной культурами. В некотором отношении это разделение носит ретроспективный характер. Сам же М. Афляк выделял коммунистическое направление, западничество и идеологию арабского возрождения [6, с.106-107]. Характерной чертой всех этих направлений развития арабской общественно-политической мысли XIX – нач. XX веков была тесная связь, проводимая арабскими мыслителями, между слабостью религии и слабостью государства [8, с.1483]. У авторов-мусульман речь шла об исламе, который нуждается в обновлении [8, с.1483]. М. Афляк вынужден был заменить ислам «вечным арабским Посланием».

Западничество получило свою популярность к концу I мировой войны, когда надежды арабов на создание собственного независимого государства были грубо разбиты установлением мандатной си-

стемы. В самой Сирии развернулась мощное антиколониальное движение, вылившееся в Великое Сирийское восстание 1925-1927. Все хоть сколько-нибудь значимые политические силы страны выступали за ее независимость. В таких условиях пропаганда вестернизации означала политическое самоубийство.

Постепенно набирало силу в арабском мире и коммунистическое движение. Оно особенно усилилось после II мировой войны. Сочинения М. Афляка изобилуют нападками на коммунистическую теорию. Однако основатель Баас был вынужден признать «важность и серьезность» учения Маркса [6, с.126]. Тем не менее коммунизм (марксизм) имел очень существенный недостаток – пропаганду атеизма. Хорошо зная настроения в сирийском обществе, М. Афляк прекрасно понимал, что пропаганда атеизма только оттолкнет от партии большинство населения: «...массы нашего народа по-прежнему отсталые и подвержены влиянию со стороны людей религии различных мазхабов и направлений (таифа). Если бы мы пошли к массам народа и не испытывали в них необходимости, то без них мы бы не смогли осуществить никаких коренных преобразований в арабской жизни. Если бы мы пошли к массам народа с незрелыми идеями и непригодными методами, а наше поведение напоминало бы реакцию, безрассудство и душевное заболевание, из которых идет вера в освободительное движение, то мы начали бы поносить религию, восхвалять свою идеологию и вызываясь вести себя по отношению к массам народа в том, что они считают святым и ценным. Мы не получим никакой пользы, мы закроем двери народа перед призывом (давой) и обнаружим непроницаемую завесу между нами и ним, пока он не будет готов услышать от

нас хоть что-нибудь и пойти с нами в нашей борьбе и даве» [6, с.128].

В рамках классического ислама для объяснения причин всевозможных бедствий, периодически поражавших мусульманскую общину, сложилась идея Божественного воздаяния и страха перед Богом. Генетически она восходит к Ветхому Завету, будучи одним из основных принципов иудаизма. Господняя кара постигает человека, если грех совершен тайным образом или в том случае, когда государство оставляет его безнаказанным. В последнем случае Божья кара постигает весь народ, погрузившийся в безнравственность (Левит, 20, 2–5; Второзаконие, 27, 24–25; 29, 28; Иезекиил, 33, 2–9). Иудаизм различает два вида воздаяния: 1) награждение или наказание отдельной личности, 2) награждение или наказание народа или человеческого рода [1, с.672]. В то же время подчеркивается, что Господь никогда не уничтожит свой народ [1, с.674]. В исламе эта концепция получила название *rahba(t)* – страх перед Богом и *irhab* – устрашение [9]. Последнее слово в Коране не употребляется, но встречается в форме имперфекта исходного глагола (8:60) [11]. Устрашение используется Богом как способ указать людям на нарушения ими религиозного закона и предупредить о неминуемых последствиях этого. Как только мусульмане возвращаются к добродетельному образу жизни, бедствия прекращаются. В этом заключается суть позиции современных фундаменталистов, обвиняющих своих единоверцев (прежде всего правительства) в безбожии и требующих от них неукоснительного соблюдения всех предписаний ислама. Упадок исламского мира и является, по мнению фундаменталистов, Божественным наказанием за грехи мусульман.

Естественно, что М. Афляк, буду-

чи представителем немусульманского меньшинства, не мог апеллировать к подобным теоретическим построениям. С другой стороны, он был вынужден использовать понятные и знакомые сирийскому обществу идеи. Основатель Баас преуспел в этом при построении своих концепций арабского национализма, арабского социализма и революции, активно апеллируя к коранической традиции и прошлому арабов. Однако в отношении Послания ситуация была совершенно другой – использование традиционных концептов фактически означало возвращение в рамки традиционного ислама с принижением статусом религиозных меньшинств. Естественно, М. Афляк не мог этого принять, что незамедлительно сделало его идеологию предметом самой острой критики со стороны исламских кругов. В этой связи основатель Баас предложил кардинально другую интерпретацию того, кто вправе говорить от имени ислама. По мнению М. Афляка, истинным мусульманином может считаться только революционер, испытывающий угнетение [6, с.118]. А наступают эти революции как раз тогда, когда арабский дух переходит на новую стадию своего развития, трансформируя вечное арабское Послание. Именно поэтому М. Афляк и говорит, что «...положение революции едино и неделимо. Это вечное не меняющееся положение. Тысячу лет назад, две тысячи лет назад, пять тысяч лет назад, сейчас и через тысячи лет революция одна, у нее в значительной степени те же субъективные и объективные условия» [6, с.118]. Интересно, что многие исламские мыслители также рассматривали возникновение ислама как революцию. В частности, один из наиболее видных представителей шиитского духовенства Мухаммад Табатабаи (1903 - 1981) описывает Пророка Мухаммада и следовавшего ему хали-

фа Али [656-661] как революционный [12, с.50], поясняя, что «революционный» означает «восстановление неизменных принципов трансцендентного порядка» [12, с.71].

Таким образом, М. Афляк рассматривал современную ему ситуацию как разложение (фасад), требовавшую проведения революции-инкилаб, то есть возврата к правильному прошлому. Это сближало основателя Баас с позицией фундаменталистов и многих модернистов и, после окончательной дискредитации западнического направления, соответствовало общему развитию арабской общественно-политической мысли в колониальный и постколониальный периоды. Однако в отличие от фундаменталистов М. Афляк не мог призывать к строгому следованию шариата. Решение было найдено в ведении нового концепта – арабского духа – и в идее его диалектического развития. Фазы общественного упадка означали начало перехода духа на новую – прогрессивную – ступень его развития, сопровождавшуюся обновлением Послания и появлением нового ведущего меньшинства, призванного донести это Послание.

Концепция «вечного арабского Послания» в идеологии Баас фактически подменяла собой концепцию «обнов-

ляющегося» ислама в трудах мусульманских модернистов. Особую важность имела идея о новом витке развития Послания, сходного по своей важности с возникновением ислама. В латентном виде она означала пророческую миссию партии Баас (именно партии, а не ее лидеров), под руководством которой арабское общество должно перейти со стадии упадка на качественно новый этап развития. Все это должно было легитимизировать власть представителей религиозных меньшинств в стране, где большинство населения составляют сунниты, способствовать созданию в ней общей идеологической основы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бернфельд, С. Воздаяние / С. Бернфельд // *Еврейская энциклопедия: в 16 т. / под ред. А. Каценельсона и Д.Г. Гинцбурга.* – СПб: Терра, 1991. – Т.5. – С.671-683.
2. Гегель, Г.В.Ф. *Лекции по философии истории / Г.В.Ф. Гегель.* – СПб: Наука, 2005. – 477 с.
3. Каримский, А.М. *Философия истории Гегеля / А.М. Каримский.* – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1988. – 268 с.
4. Левин, З.И. *Развитие арабской общественной мысли / З.И. Левин.* – М.: Наука, 1984. – 223 с.
5. Перов, Ю.В. «Философия истории» Гегеля: от субстанции к историчности / Ю.В. Перов, К.А. Сергеев // *Лекции по философии истории / Г.В.Ф. Гегель.* – СПб.: Наука, 2005. – С. 5-56.
6. 'Aflaq, M. *Fi sabīl al-ba'īth. Al-Juz' al-awwal / M. 'Aflaq* // [Electronic resource] – Mode of access: <http://albaath.online.fr/> – Date of access: 16.08.2008.
7. DeLong-Bas, N.J. *Wahhabi Islam. From Revival and Reform to Global Jihad / N.J. DeLong-Bas.* – Oxford: Oxford University Press, 2004. – 370 p.
8. *A History of Muslim Philosophy - in 2 Vol. Vol. 2.* – Ed. by M.M. Sharif. – Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963. – 1792 p.

Ислам на стыке эпох и культур

9. *Mufradāt al-Qurān al-Karīm* [Electronic resource]: *Jāmi' ma'ājim al-lughā(t) al-'arabiyya(t)* – Baghdād, al-'Arīsh al-Kambyūtir – 1 CD-ROM.
10. *Lisān al-'arab* [Electronic resource]: *Jāmi' ma'ājim al-lughā(t) al-'arabiyya(t)* – Baghdād, al-'Arīsh al-Kambyūtir – 1 CD-ROM.
11. *al-Qurān al-Karīm* – Elmhurst, New York: Tahrike Tarsile Qur'an, Inc, 1997. – 670 p.
12. *Ṭabāṭabā'ī*, M.H. Shi'a / M.H. Ṭabāṭabā'ī. – Qum: Ansariyan Publication, 1981. – 253 p.

АННОТАЦИЯ

Статья посвящена концепции «вечного арабского Послания» в трудах одного из основателей и главного идеолога партии Баас Мишеля Афляка. Это один из ключевых элементов в идеологии партии, генетически восходящий к идеям Г.В.Ф.Гегеля. Основная функция этого концепта в политической системе Сирии – легитимизация власти религиозных меньшинств в стране.

Ключевые слова: Послание, Баас, М.Афляк, Сирия, Г.В.Ф.Гегель, арабский дух, модернизация, ислам, религиозные меньшинства, идеология.

SUMMARY

Alexander Filippov

The concept of "eternal Arab Revelation" in M. 'Aflaq's ideology

The article considers the concept of "eternal Arab Revelation" in the works of Michel 'Aflaq, a cofounder and the main ideologist of Ba'ath party. This is one of the key elements in party's ideology and originates from the ideas of G.W.F.Hegel. The basic function of this concept in Syrian political system is to legitimate the religious minorities' rule in the country.

Keywords: Revelation, Ba'ath party, M. 'Aflaq, Syria, G.W.F.Hegel, the Arab spirit, modernization, Islam, religious minorities, ideology

Филиппов Александр Анатольевич (Беларусь, Минск) - аспирант кафедры идеологии и политических наук Академии управления при Президенте Республики Беларусь.
e-mail: alexlud@mail.ru

Марат Салахов

ХРИСТИАНСКИЙ МИССИОНЕР Е.А. МАЛОВ И ПРОЦЕСС СТАНОВЛЕНИЯ РОССИЙСКОГО ИСЛАМОВЕДЕНИЯ В КОНЦЕ XIX – НАЧ. XX ВЕКА

В середине XIX - начале XX в. отечественное исламоведение переживало бурный рост. Наиболее заметными исследователями-востоковедами были Г.С.Саблуков, Н.И. Ильминский, Е.А. Малов, Н. П. Остроумов, А. А. Архангельский и др. Все они являлись преподавателями противомусульманского отделения Казанской духовной академии¹.

Стоит отметить, что до сих пор остается малоизученной роль и значение Е.А.Малова в становлении отечественного исламоведения.

Евфимий Александрович Малов родился в 1835 году в Симбирской губернии. Учился в Симбирской духовной семинарии, а затем в Казанской духовной академии, которую закончил в 1862 году со степенью магистра (ученик Г.С.Саблукова). До 1863 г. преподавал в Казанской духовной семинарии. В 1863 г. по рекомендации Н.И. Ильминского принят в Казанскую духовную академию, где преподавал татарский и еврейский языки, а также «миссионерские дисциплины». С 1868 года Е.А. Малов становится экстраординарным профессором по кафедре противомусульманских предметов. В 1869 г. рукоположен в священники Богоявленской церкви Казани. С 1880 – протоиерей, с 1886 – кафедральный протоиерей. Умер в 1918 году².

Казанские исследователи второй половины XIX - начала XX в., в том числе Е.А. Малов, рассматривали ислам исходя в первую очередь из интересов христианского миссионерства³. Данной точки зрения придерживается и Е.В.Колесова: «Казанское миссионерское востоковедение формировалось как прикладное востоковедение, призванное способствовать христианизации национальных окраин Российской империи⁴.

Чтобы иметь более четкое представление об основных направлениях научных исследований, о конкретной тематике и о самих исследованиях, целесообразно обратиться к основным периодическим изданиям, выпускаемым под эгидой Казанской духовной академии, где публиковались практически все преподаватели этого вуза и даже студенты. Поэтому можно сказать, что в «Православном собеседнике» и «Миссионерском противомусульманском сборнике» как в зеркале отражались проблемы казанского исламоведения. Публика-

ции этих изданий, безусловно, были связаны с той миссионерской политикой, которую стало проводить царское правительство с середины XIX в. по отношению к иноверцам Российской империи.

Правда, первоначально содержание журнала «Православный собеседник» не отличалось противомусульманским характером. Целью журнала являлось не только распространение знаний о христианской вере среди широких слоев нерусского населения, но и сохранение веры. Он старался защитить устои христианской веры от нападков других религиозных систем и стремился сгладить возникшие противоречия в самом христианстве.

Огромное внимание уделялось раскрытию нравственного учения в христианстве посредством объяснения библейских притч и моральных норм. В журнале в большом количестве печатались статьи историко-религиозного характера, исследующие разные вехи в развитии христианства. Кроме того, имелись статьи философского содержания, статьи, освещавшие католичество и лютеранство. Таким образом, можно сказать, что в первое время существования журнал занимался лишь повсеместным распространением знаний с целью просвещения «прозябающих в незнании истин христианской веры нерусских народов». Коренным образом содержание журнала начинает меняться с 1872 г. Именно в этот период появились первые статьи антиисламской направленности. Среди первых статей такого рода на страницах журнала необходимо отметить статью Е.А.Малова «Очерк религиозного состояния крещеных татар, подвергшихся влиянию магометанства (Миссионерский дневник)»⁵, где автор выражает глубокую досаду относительно усиления среди народов Повол-

жья тенденции «отпадения» христиан в мусульманство. Статья отличалась крайней агрессивностью и имела в основе антимусульманскую направленность. Е.А. Малов предлагает выбор новых методов миссионерской полемики, опровержение истин ислама, обоснование приоритетности христианской религии.

В 1893 публикуется очередная статья Е. А. Малова «О таинственной книге Гиллион (Против мухаммедан и евреев)»⁶, в которой он продолжает курс миссионерской полемики и указывает на еще один «нечестивый» поступок Мухаммеда. «Нам думается, - пишет он, - что название таинственной книги Гиллион объяснилось, и мы уверены, что читатели согласятся с нами в том, что это название есть только искажение Мухаммедом той священной для христиан книги, которую они называют Евангелион – Евангелием». В работе «Мухаммеданский Букварь (Миссионерско-критический очерк)»⁷ Е. А. Малов раскритиковал весь татарский букварь путем выявления многих недочетов и неточностей. Например, он выступал против механического заучивания: «Самые молитвы в Мухаммеданском Букваре положительно недоступны пониманию детей, т.к. все они, кроме похоронной в переводе и на татарском языке, изложены на арабском языке, неизвестном для неграмотных татар и их детей». Его труды были направлены и против евреев, ярким свидетельством этого является статья «О превосходстве Моисея пред всеми пророками. (Библейско-экзегетическое исследование против евреев)».

Наиболее четко отражал основные тенденции становления и развития казанского исламоведения журнал-сборник «Миссионерский противомусульманский сборник». Цель этого сборника выражена уже в самом его названии, которое наиболее точно

отражает сущность содержания данного издания. Целью «Православного собеседника» было прежде всего распространение информации о христианской вере, таким образом, «Миссионерский противомусульманский сборник» должен был стать печатным плацдармом в полемике с исламом. Тематический обзор выпусков «Миссионерского противомусульманского сборника», отдельно изданных работ, а также курса сочинений свидетельствует о достаточно широкой тематике исламоведческих исследований казанских миссионеров. Они занимались изучением религиозно-философских основ различных мусульманских течений, изучали народные верования мусульман, их космогонические и эсхатологические представления, историю становления обрядовой системы, христианских миссий среди мусульманских народов, положение мусульманских религиозных общин в России и христианских общин на мусульманском Востоке и др. Однако ключевым направлением в изучении ислама казанскими миссионерами была разработка вопросов, связанных с личностью Мухаммада и критикой Корана.

16 мая 1872 г. профессор академии Е. А. Малов вошел с запиской в Совет академии, в которой отмечал, что «в настоящее время чувствуется (особенно для Казанского края) крайний недостаток в сочинениях о магометанстве с христианско-полемическим против него характером. Продолжающиеся отпадения крещеных татар в магометанство подают постоянный повод православным пастырям вести беседу с отступниками в апологетическом духе, а между тем православные пастыри положительно лишены возможности беседовать в таком духе, не имея почти ничего под руками для своего руководства. Совет академии может оказать православным пасты-

рям некоторую помощь: в библиотеке Казанской академии имеются рукописи - курсовые сочинения некоторых студентов бывшего противомусульманского отделения при Казанской академии. Поэтому, считая вполне полезным издание этих сочинений, я покорнейше просил бы Совет академии издать их, по возможности скорее, поручивши кому-либо из наставников академии редакцию этих сочинений»⁸. Совет академии согласился с представлением Е. А. Малова и просил архиепископа Казанского и Свяжского Антония «ходатайствовать пред Св. Синодом о разрешении издавать совету академии курсовые сочинения, писанные о магометанстве с христианско-полемическим против него характером»⁹.

В сентябре 1872 г. было получено разрешение от Св. Синода, после чего Совет академии поручил Е. А. Малову и Н. П. Остроумову представить в Совет академии свои соображения относительно издания курсовых студенческих сочинений. Соображения были представлены 6 октября 1872 г.¹⁰. Совет академии, рассмотрев их, образовал из Е. А. Малова, В. В. Миротворцева и Н. П. Остроумова комиссию по изданию студенческих сочинений. На Е. А. Малова была возложена и цензура издаваемых сочинений¹¹. Первый выпуск был напечатан в 1873 г., и издание продолжалось до 1914 г., когда вышел последний XXIV том.

Каждый из двадцати четырех выпусков представляет собой часть содержания масштабной миссионерской полемики. Сочинения отличались крайней агрессивностью и имели на своем содержании печать антимусульманской направленности. Выбор новых методов миссионерской полемики, опровержение истин ислама, обоснование приоритетности христианской религии - вот те основные задачи, которые преследовало издание.

Е. А. Малов принадлежал к младшему поколению востоковедов-исламоведов Казанской духовной академии. В своей деятельности он стремился следовать традициям Н.И.Ильминского и Г.С.Саблукова. Он предстает перед нами прежде всего как востоковед. Как миссионер, он ставил вопрос о полемике с исламом, но полемике научной, предпо-

лагая критику ислама с позиций христианства, которой должно предшествовать основательное изучение ислама по арабским источникам и мусульманской богословской литературе. Таким образом, Е. А. Малова можно смело отнести к ведущим казанским исламооведам, продолжавшим лучшие традиции казанской школы востоковедения конца XIX - начала XX вв.

ЛИТЕРАТУРА

1. Валеев Р. М. Из истории казанского востоковедения середины - второй половины XIX в.: Гордий Семенович Саблуков - тюрколог и исламовед. - Казань, 1993. - С. 6.
2. Библиографический словарь отечественных тюркологов (дооктябрьский период). М.: Наука, 1989. - С. 153.
3. Мазитова Н.А. Изучение ислама в Казани в XIX в. // Ислам в истории народов Востока. - М., 1981. - С. 194.
4. Колесова Е.В. Востоковедение в синодальных учебных заведениях Казани. Середина XIX - начало XX веков. - Казань, 2000. - С. 102.
5. Православный собеседник. - 1872. - Май. - С. 38-78; Октябрь. - С. 273-295; Ноябрь. - С. 351-376.
6. Православный собеседник. - 1893. - Август. - С. 309-354.
7. Православный собеседник. - 1894. - Ч. 2. - С. 312-339.
8. НА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 6464, л. 1-1 об.
9. Протоколы заседаний Совета Казанской духовной академии за 1872 г. - Казань, 1872. - С. 28.
10. НА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 6464, л. 12-13.
11. Протоколы академии за 1872 г. - С. 29.

АННОТАЦИЯ

Е. А. Малов, один из известнейших исламоведов своего времени, внес неоценимый вклад в дело развития российского востоковедения, проработав большую часть своей жизни в стенах Казанской духовной академии. Казанская духовная академия за время своего существования (1842-1921) являлась одним из самых престижных учебных заведений в Российской империи по подготовке священнослужителей, преподавателей и миссионеров. Являясь востоковедческим центром России, Казанская академия навсегда вошла в историю российской науки как крупнейший дореволюционный научный центр.

Марат Рустэмович Салахов (Казань, Россия) – аспирант Института Татарской энциклопедии Академии наук Республики Татарстан. E-mail: marat-salakhov@yandex.ru

*Мөхәммәтҗанов Ильяс***«ХӨСРӘУ ВӘ ШИРИН» ПОЭМАСЫНЫҢ
ТАРИХЫН КҮЗӘТҮ ҺӘМ ПРОБЛЕМАНЫҢ
КУЕЛЫШЫ**

XIII-XIV йөзләрдә Идел буе төрки әдәбияты зур тизлек белән үсә башлаган. Аеруча поэзия зур уңышларга ирешкән. Шагыйрьләр фарсы телендә язылган гуманистик әсәрләргә аеруча зур игътибар белән караганнар. Күп кенә әсәрләргә тәржемә итәргә керешкәннәр. Шундый әсәрләргә берсе – «Хөсрәу вә Ширин» поэмасы.

«Хөсрәу вә Ширин» поэмасын 1180 елда бөек Әзәрбәйҗан шагыйре Низами Гәнҗәви иҗат иткән. Ике йөз елга якын вакыт үткәннән соң, 1342 елда, Идел буе шагыйре Котб фарсы телендә язылган бу әсәргә төрки телгә, ягъни безнең борынгы әдәби телебезгә тәржемә иткән. Ундүртенче гасырда Ак Урдада иҗат ителгән «Хөсрәу вә Ширин» поэмасы озак гасырлар төрки халыкларга аз билгеле булып, тулы күчәргә тик XX гасырда гына Европа китапханәләрендә табылган гажәеп бер шигъри тәзмә әсәр. Бу тәзмә романның авторы үзен Котб дип атып һәм әсәргә Низами әсәренә нигезләнеп язылганлыгын әйтә. Чыннан да, шигъри романда күпчелек урыннарда фарсы телендә язган Әзәрбәйҗан шагыйре Низами Гәнҗәвиниң «Хәмсә»сенә кергән «Хөсрәу вә Ширин»не тәржемә итү күзәтелә. Ләкин Котбның «Хөсрәу - Ширин»е гади тәржемә генә түгел. Аның шигъри белән тәржемә ителүен, текстның байтак өлеше оригиналь эчтәлекле булуын, Низами поэмасының кайбер урыннары кыскартылуын, үзгәртелүен искә алганда, поэманы автор әсәргә дип тә карарга мөмкин. Үзенең лексик һәм грамматик үзгәрешләргә буенча ул татар һәм уйгур телләре арасында торган һәм үзенең уйгур телләре элементлары да булган шивә телен тәшкил итә.

Авторның шәхесенә килгәндә, аны Ак Урда ханы Тәнибәк сараена төньяктан - Болгардан килгән дип уйларга да нигез бар. Котб үзен Ак Урдага ерак юл йөрәп килгәнлеген әйтә. Тик менә, кызганычка каршы, каян килгәнлеген турында мәгълүмат бирми. Аның тел үзгәрешләргә исә кыпчаклардан булуына ишарә итә. Күренекле галим Г.Тәһирҗанов Котбны чыгышы белән Болгар илендәге искил кабиләсеннән дип күрсәтә. Искилләр исә IX гасырда Уйгурстаннан күчеп килеп, болгарларга кушылып яши башлаган халык булган.

Тәржемә укымышлылар арасында шул заманда ук шактый танылган булса кирәк. 1382 елда Идел буе югары катлау вәкиле Алтын Бога, үзенең укы-

мышлы колы Бәркә Фәкыйһ белән Мисырга, Искәндәрия шәһәренә килә. Искәндәриядә торганда Бәркә Фәкыйһ Котб тәржемә иткән “Хәсрәү вә Ширин” поэмасын күчәрәп яза. Котбның үз кулы белән язылган нөсхә сакланып калмаган, безгә аның тик 1383 елда Бәркә Фәкыйһ күчәрәп калдырган нөсхәсе генә килеп житкән. Бу кулъязма нинди юллар беләндер Парижга-Франциянең Милли китапханәсенә эләккән. Хәзерге көндә әсәрнең безгә билгеле булган нөсхәсе Парижның Милли китапханәсендә 312нче номер белән билгеләнәп саклана. Кулъязма 238 биттән гыйбәрәт, һәр биттә уртача 21 бәет. Китапның 4-233 битләрендә Котб әсәре урнаштырылган. 233-236 битләрдә – Бәркә Фәкыйһ шигырьләре. Кулъязманың башка өлешләренә төрле кул белән гарәпчә, төркичә язмалар теркәлгән. Алар арасында хәдисләр, сан таблицалары, шигырьләр һәм башка характердагы юллар бар. 1-3 һәм 237-238 битләрдәге язмалар Котб һәм Бәркә Фәкыйһ ижатлары белән бәйләнмәгән. Әмма алар арасындагы аерым шигырьләр әдәбият тарихы өчен билгеле бер әһәмияткә ия. Мәсәлән, 2 биттәге дүртъюллык робагый үрнәге буларак характерлы. Кыскасы, Париж нөсхәсенәң язылу рәвешә XIX йөз төрки-татар язма истәлекләре графикасыннан әллә ни аерылмый. Безнең карашыбызча, бу күренеш табигый да. Чөнки күчәрүчә – Алтын Урда – Мисыр мәдәни традицияләрендә тәрбияләнгән кеше, Мәхмүд Болгари, Сәйф Сараиларның кече чордашы. Үз туган теленнән тыш, ул гарәп-фарсы телләрен яхшы белгән. Кулъязманың 283нче битендә бер үк эчтәлекке ике робагый бар. Аларның беренчесе -- гарәпчә, икенчесе – фарсыча. Димәк, Бәркә бу телләрдә шигъри әсәрләр дә ижат иткән. “Хәсрәү вә Ширин” күчәрмәсе һәм китап ахырына теркәлгән 51 бәетлек шигыре Бәркәнең билгеле

бер поэтик таланты булу хакында да сөйли. Дөрәс, әле аның оригиналь юлларында урынсыз кабатланулар, ритмик төгәлсезлекләр бар. Әмма шуна да карамастан, Бәркәнең шигырьләре дөньяви характерда булулары, аерым тарихи мәгълүматларны үз эченә алулары, гади лекләре белән игътибарга лаек. Әмма, шуңа да карамастан, Котб әсәрен ул намус белән күчәргән. Париж нөсхәсенәң яхшы сыйфатлы чыгуында Бәркә Фәкыйһның гыйльми һәм ижат эшләре белән шөгыйльләнуе дә уңай йогынты ясаган.

Бәркә Фәкыйһ күчәрмәсе төрле кулларда һәм урыннарда булган. Нөсхәдәге язмалар нәкъ әнә шул хакта сөйли. Кулъязманың кайчан, нинди юллар белән Франциягә эләгүе билгесез. Безнең уебызча, нөсхә XVII гасырларга кадәр Якин Көнчыгышта сакланган булырга тиеш. Чөнки Көнбатыш Европада Шәрәк кулъязмалары белән ныклап кызыксыну аларны туплау, нигездә, XVII йөздән генә башлана. Кайвакыт “Хәсрәү вә Ширин” үз дәверендә укылмаган, таралмаган дигән фикер белән очрашырга туры килә. Моңа төп дәлил итеп әсәрнең бер генә нөсхәдә саклануы китерелә. Әмма бу мәсьәлә ачыклауны сорый. Беренчедән, Алтын Урда чоры әдәбиятын күздән кичергәндә анда Котб ижаты белән охшаш, аваздаш моментларны сиземләве һич тә кыен түгел. Алар тәржемә принципларында да, тел-сурәтлөү чараларын куллануда да, идея-мотивларның чагылышында да ачык күренә. Димәк, “Хәсрәү вә Ширин” әсәре үзеннән соңгы әдәбиятта эзсез калмаган. Икенчедән, поэманың бер күчәрмәсе ниндидер юллар белән, төрки-кыпчак мәдәниятенәң мөһим үзәге – Мисыр – Сүриягә эләгә. Укучыларның ихтыяжын күздә тотып, Бәркә Фәкыйһ аның яңа нөсхәсен эшли. Өченчедән, әсәрнең бер генә данәдә сакланып калуы, гасырлар буена онытылып торуы әле аның укылма-

вына, таралмавына ышанычлы дәлил була алмый. Бәлки, аның нөсхәләре күп булып, юкка чыккандыр, бәлки, кайберләре тикшерүчеләргә көтә торгандыр. Таш калаларны жир белән тигезләгән гасыр афәтләренен “рухи культура жимешләренә, ягъни китапларга, язма документларга карата тагы да шәфкатъсезрәк булуы үзеннән – үзе аңлашыла[1]. Шуңа күрә элекке дәверләренен безгә мөгълүм ядкярләрен олы мэдәният учагынан читкә чәчрәгән аерым очкынар, бөртекләр дип кенә кабул итәргә кирәк[2]. Галимнәренен тырышлыгы ярдәмендә әнә шул читкә чәчрәгән, вакытлыча онытылган “бөртек”ләренен берсе – “Хөсрәү вә Ширин”не укучыларга кабат житкерүдә шактый эш башкарылды. Соңгы елларда текстның аерым өлешләре төрле китап-журналларда басылып чыкты.

40-50 елларда “Хөсрәү вә Ширин” кулъязмасын текстологик һәм лингвистик яктан поляк галиме Анания Зайончковский ныклап өйрәнә. Аның тикшеренү нәтижәләре төрле илләрдәгә һәм телләрдәгә гыйльми язмаларда, журналларда басылган[3]. Алар арасында русчалары да бар. А.Зайончковский эшчәнлегенен иң мөһим ягы шунда: ул тюркологиядә беренче булып “Хөсрәү вә Ширин” кулъязмасының тулы фотокүчәрмәсен, транскрипциясен һәм сүзлеген бастырып чыгарды. Өч китаптан торган бу хезмәт 1958-1961 елларда дөнья күрдә. 1958 елда А.Зайончковскийның мәшһүр китаплары чыкты. Әйтергә кирәк, “Хөсрәү вә Ширин”нең Варшава басмасы – хәзергәчә иң ышанычлы һәм гыйльми басма 1969 елда Котб һәм Бәркә Фәкыйһ әсәрләре Х.Госман һәм З.Максудова тарафыннан Казанда нәшер ителде. Ике кисәктән торган бу басма А.Зайончковский китабындагы фотокөпиянен “машинада төгәл күчәрмәсе”. Дөрөс, әле анда бик үк “төгәл” булып житмәгән урыннар бар:

аерым сүзләргә укуда, язуда кайбер кимчеләкләргә юл куелган. Аларның күпчелегә төрткеле хәрәфләргә бутап басу нәтижәсендә киткән. Хәзер А.Зайончковский китапларын табу жиңел түгел, тапкан очракта да фотокүчәрмә белән эш итү уңайсыз. Шуңа күрә Казан басмасы студентларны һәм гыйльми жәмәгәтчеләкне Котб әсәренен үзе белән таныштыру ягынан игътибарга лаек.

Профессор А.Зайончковский Котбның романын Әзәрбәйжан шагыйре Низаминиң фарсыча язылган романы белән тулысынча чагыштырып чыгып, төрки телдә язылган Котб варианты – Низами романының тәржемәсе дигән төпле нәтижәгә килә.

Романның телен һәр яклап тикшереп, өйрәнеп чыкканнан соң профессор А.Зайончковский да, күренекле рус тюркологы А.Самойлович та, “роман Алтын Урдадагы бернче әдәби язма истәлекләренен берсе” дигән фикергә киләләр. А.Самойлович романның үзен Алтын Урдада язылган, ә күчәрмәсе, беркадәр язылып, Мисырда эшләнгән, дип саный[4]. А.Зайончковский, күчәрмә бозып бирелмәгән[5], ди.

1973 елда “XIV аср Хоразм едномалари” исемле китапта “Хөсрәү вә Ширин”нең үзбәк басмасы дөнья күрдә. Аны нәшрияткә Ә.Фазыйлов әзерләгән. Текстлар басмада хәзергә үзбәк графикасында биреләләр, фәнни аңлатмалар, сүзлек юк. Бары тик Котб әсәре хакында кечкенә генә мәкалә урнаштырылган (129-131 битләр). Ташкент басмасы тулы басма түгел. Ни сәбәптәндер, поэманың әдәби-тарихи яктан мөһим булган багышлау өлешләре (4-16 битләр, барлагы 239 бәет) читтә калган. Шулай ук 229-232 нче битләрдәгә соңгы бүлектә китапта юк. Гомумән, поэма үзбәк басмасында 304 бәеткә кыскартып бирелгән.

Казан басмасына хас кимчеләкләр

Э.Фазыйлов китабында да жиберелгән. Әмма алар үзбәк басмасында чагыштырмача күбрәк очрый. Э.Фазыйлов текстны хәзерге үзбәк фонетик кануннарына нигезләп бирергә омтыла. Шунның нәтижәсе буларак, сузык авазларны язуда шактый гына төгәлсезлекләргә, бөхәсле моментларга юл куелган.

Теге яки бу дәрәжәгә кимчелекләр булуга да карамастан, Казан, Ташкент басмалары Котб әсәре белән укучыларны таныштыруда билгеле бер әһәмияткә ия. Әмма алар безнең хәзерге ихтияжны тулысынча канәгатьләндерә алмыйлар. Бүгенге фән һәм мәдәният үсеше “Хөсрәү вә Ширин”не, Варшава басмасы тибында тулы, гыйльми итеп, үзбәкчә илдә нәшер итүне таләп итә.

Татар әдәбияты гыйлемендә “Хөсрәү вә Ширин” әсәрен өйрәнә башлау Ә.Н.Нәҗип исеме белән бәйлә. Ул әлеге язма истәлек турында үзенең 1957 елда “Совет әдәбияты” журналында басылып чыккан күләмле мәкаләсендә яза[6]. Галим тексттагы тел үзенчәлекләрен атрафлы тикшерүгә хезмәтләр багышлый[7]. Аның тарафыннан 1979 елда Котб әсәре материаллары нигезендә XIV йөз төрки телләренең дүрт китапка исәпләнгән тарихи-чагыштырма сүзлекнең беренче томы нәшер ителә[8]. XIV гасырдагы төрки телләренең тарихына нисбәтле китабында да ядкәргә тиешле урын биргән[9].

Әдәбиятта Хөсрәү - Ширин темасын башлап өйрәнүчеләрнең берсе профессор Г.Т.Таһирҗанов булды. Ул Идел буе шагыйре Котбның “Хөсрәү вә Ширин” поэмасының язылу тарихын, язма истәлекләренең стилин, аның әдәби һәм тел үзенчәлекләрен Әзәрбәйҗан классигы Әбу Мөхәммәд Ильяс ибне Йосыф Низами Ганҗәвинең (1141-1209) шул исемдәге әсәре белән чагыштырып тикшерә[10]. Галим әлеге юнәлештә башкарган бәрәкәтле

эшенең нәтижәләрен үзенең башка хезмәтләрендә дә киң яктыртты[11]. Г.Т.Таһирҗановның бу хезмәте тирәнлегә, фактик материалга һәм теоритик гомумиләштерүләргә байлыгы белән Котбқа багышланган тикшеренүләр арасында иң күренеклесе булып кала. Г.Т.Таһирҗанов шагыйрь ижатын өйрәнүне хәзер дә дәвам итә. Аның татар әдәбияты тарихының катлаулы мәсьәләләрен яктыртуга багышланган мәкаләләре арасында, мәсәлән, Котбқа мөнәсәбәтле үзенчәлекле фикерләр бар[12].

Әмир Нәҗип мондый фикер белдерә: “Бер-ике әсәрдә дә сюжет һәм аның үстерелеше бер үк төрле, ләкин тәрҗемә процессында әсәргә шактый күп үзгәрешләр кертелгән, шунлыктан роман яңа туфракта, фактик яктан нәзыйрага әверелгән. Димәк, ул Низами романына җавап рәвешендә язылган, ярыморигиналь мөстәкыйль роман”. Шуңа якын фикерне Х.Миңнегулов күәтәли: “Низами поэмасында Котб Алтын Урда төрки укучысының ихтияҗына, зәвыгына, үзенең ижаты максатларына туры килешле”, - ди. Әлеге язма истәлекне өйрәнү юнәлешләрендә профессор Х.Ю.Миңнегулов Котбның торышы һәм иҗади эшчәнлегенә турында 1976 елда студентлар өчен уку ярдәмлегенә төзеп бастыра, аңа башка хезмәтләрендә дә мәгълүм дәрәҗәдә урын бирә[13].

Әдәбиятчы Н.Ш.Хисамов исә Котбның урта гасыр төрки поэтикасын аңарчы күрәлмәгән бириклеккә күтәрүен билгели[14].

Е.Э.Бертельс – “Хөсрәү вә Ширин” сюжетына җитди игътибар биргән галимнәрдән. Мәсәлән, ул Низаминең иҗади эшчәнлеген өйрәнүгә багышланган бер хезмәтендә бу хосустагы Византия, Сүрия һәм гарәп хроникаларын билгели, риваятьнең Фирдәүси поэмасында үзләштерелү үзенчәлегенә, Әзәрбәйҗан шагыйренең шул

исемдәге әсәренә әдәби анализ ясыи[15]. Е.Ә.Бертельс үзенә хезмәтләрендә “Хәсрәү вә Ширин” - XIV йөздә Алтын Урда жирлегендә барлыкка килгән дөньяви эчтәлеклә әсәрләренә әүвәлгеләреннән[16], - ди. Түбәндәге хезмәтендә Е.Ә.Бертельс үзенә мөкалә хезмәтләрендә шагыйрь һәм аның әсәре һақында кайбер фикерлә әйтә[17]. Ул үзенә китабында “Хәсрәү вә Ширин” сюжетының билгелә бер реалы жирлегә булуын искәртә.

Хәсрәү-Ширин темасын қолачлы һәм жентеклә тикшерүлә арасында Г.Й.Алиевның хезмәтләре шулай ук билгеләурыналып тора. Ул әлегә икә тарихи шәхес турындагы риваятьләренә, Низаминың “Хәсрәү вә Ширин” һәм Әмир Хәсрәү Дәһләвинәң “Ширин вә Хәсрәү” әсәрләрен чагыштырма планда өйрәнәп, кандидатлык диссертациясә яклыи[18]. Ул аны алга таба тулыландырып һәм киңәйтәп башкарып, аерым монография итәп бастыра[19]. Шәрәкь әдәбиятында Хәсрәү - Ширин темасын әтрафлы өйрәнүгә багышланган хезмәтләрдән янә Г.Бегделинәң күләмлә китабын билгеләп үтү зарур[20]. Хосусан, анда Низамига кадәр булган риваятьләргә анализ ясала, сюжетның фарси, төрки (үзбәк, төрек, әзәрбәйжан) әдәбиятларында алган урыны конкрет үрнәкләр нигезендә тәфсиллә тикшерелә. Я.Әкман хезмәтләрендә дә “Хәсрәү вә Ширин” турында кызыклы гына мәгълүмат табарга мөмкин[21]. Профессор В.Х.Хаков үзенә хезмәтләрендә Котб әсәренәң тел - стиль үзәнчәлекләрен анализлыи[22]. 1992-1993 елларда Р.Г.Әхмәтжанов “Мирас” журналында текстның хәзәргә әдәби телдә тәржемәсен эшләп бастырды[23]. “Хәсрәү вә Ширин”нәң шигырь төзелешә мәсәләсә поэтика белгечә Х.Р.Курбатов хезмәтләрендә дә карала[24]. “Татар поэзиясә антологиясен”дә поэманың кыскар-

тылган өлешә генә урын алган[25]. Соңгы елларда “Хәсрәү вә Ширин” мөктәп дәрәсләкләренә дә кертелдә[26]. “Хәсрәү вә Ширин” Урта Азия филологларының да игътибар үзәгендә булганлыгын билгеләп үтү урынлы булыр. Н. М. Маллаев үзә төзөгән “Үзбәк әдәбиятә тарихы” дигән икә томлык китапның беренчесендә әсәрнә анализлауга шактый урын бирә[27].

Шундый биш томлык хезмәтнәң беренчә томында шулай ук әлегә ядкяр турында киң мәгълүмат урнаштырылган[28].

Үзбәк телә тарихына мөнәсәбәтлә язылган хезмәттә дә Котб ижаты материаллары киң файдаланылган[29]. Әсәрнәң берникадәр өлешә 1986 елда нәшер ителгән “Өч былбыл гөлшаны” дигән китапта да урын алган[30]. Шагыйрь һәм аның ижади эшчәнлегә турында Х.Хәמידов[31], Ж.Шәрипов[32], С.Иркенов[33], Г.Ганиханов[34] хезмәтләрендә шулай ук кызыклы гына мәгълүмат табарга мөмкин. Шунысы да мәгълүм булсын, кайбер үзбәк галимнәре Котбны һәм аның ижатын фәкәтә Харәзем төбәгә белән генә бәйләп аңлатырга тырышалар[35]. Андый фикерләренәң нигезсәз булуын үз вакытында профессор Г.Т.Таһиржанов язып чыккан идә[36]. “Хәсрәү вә Ширин” казакь әдәбияты һәм телә гыйлемендә дә мәгълүм дәрәжәдә өйрәнелә. Әлегә мөнәсәбәттә, мәсәлән, югары уку йортлары өчән төзелгән уку әсбабын, Ә.Кәримов, Б.Сагындыковның кайбер хезмәтләрен күрсәтәп үтәргә мөмкин[37]. А.М.Ибәтов 1974 елда ядкярнәң сүзлегән төзәп бастыра[38]. Икәнчә бер тел галимә М.Б.Сабиров тарафыннан поэма телендәгә реликт формалар тикшерелдә[39]. Ядкяр тар фәлсәфәсә тарихы ясылыгында да өйрәнелә[40].

1962 елда “Хәсрәү вә Ширин” ижат ителүгә 620 ел тулу уңае белән әдәбиятчы Х.Госман матбу-

гат битләрендә әсәр турында чыгыш ясыи[41]. Галим редакциясендә 1970-71 елларда әсәрнең гарәп графикасында башкарылган тулы тексты офсет ысулы белән нәшер ителә[42]. Ул икенче бер китабында да поэмага күләмле урын бирә[43]. Поэманың гарәп хәрәфләрендә зур булмаган тексты студентлар өчен 1965 елда дөнья күргән уку ярдәмлегендә дә бар[44].

Ядкярнең теле мәсьәләсенә килгәндә исә, профессор Ф.М.Күпрелезадә аның Алтын Урда әдәби телендә язылганлыгын белдерә[45]. Ә икенче бер төрки галиме Н.Хажидәмин углы текстта чыгтай элементларының өстенлек алуына ишарә ясыи[46]. “Хәсрәү вә Ширин” поэмасының тюркологиядә төрле аспектларда өйрәнеленү дәрәжәсе турында Р.Ф.Исламов хезмәтләреннән дә табарга мөмкин[47]. Н.М.Исмагыйлева фарси “Шаһнамә”дә һәм Низаминиң “Хәсрәү вә Ширин” әсәрендәге Хәсрәү сүрәтләнешен тикшереп, әлеге образны Фирдәүси шаһнамәгелек өслүбәндә, ә эзәрбәйжан әдибе аны динамик үсештә күрсәтүен билгели[48]. Төрөк әдәбиятчысы Н.Банарлы Котб әсәрләренең ярыморигиналь, ярымиярү характерында булуына басым ясыи[49]. Х.Г.Кёр - оғлы Котб поэмасын тәржемә дип карауга каршы төшә һәм аны мөстәкыйль әдәби әсәр дип атый[50].

“Хәсрәү вә Ширин” поэмасы үзеннән соңгы әдәби үсешкә зур йогынты ясыи. Анда төрле телләрдә 40 тан артык нәзыйрә генә языла. Болар арасында иң күренеклеләре - фарсы-һинд шагыйрә Әмир Хәсрәү Дәһләви (1253-1325) һәм төрки-үзбәк әдибе Галишер Нәваи (1441-1501) әсәрләре. “Ширин вә Хәсрәү” һәм “Фәрһад вә Ширин” дип исемләнгән бу поэмалар 1299, 1484 елларда төгәлләнә. Филология фәннәре докторы Ф.Урманчиев “Хәсрәү вә Ширин”дә ислам тәғлиматы һәм мифологиясә тәэсире ярыиысы ук көчле булып, поэманың рухи нигезен тәшкил

итә[51], - ди. Котб һәм аның әсәре хакында аерым мәгълүматлар татар, үзбәк, төрки әдәбият тарихларында совет һәм чит ил тюркологларының төрле хезмәтләрендә дә очрый.

XIV йөздә ижәт ителгән “Хәсрәү вә Ширин” ядкярә, аны тудырган авторның ижатына галимнәр моннан соң да мөрәжәгать итәчәкләр, әлбәттә. Чөнки бу әсәр, фәндә соңрак мәгълүм булуына карамастан, тюркологиядә ныклы урын яулап алды - аның мөһим әдәби әсәр булуы һәм гаять бай телле истәлек икәнлегә хәзер берниңди бәхәс тудырмай. Хәтта гомумән урта гасыр төрки телле әдәбиятларны, бигрәк тә Алтын Урдадагы әдәби процессны күзаллау өчен Котбның “Хәсрәү вә Ширин” поэмасыннан башка бер адым да атлап булмагач. Мәнә шуңа күрә бу истәлек белән киң жәмәгатьчелеккә якыннанрак таныштыру эше безнең өчен дә бик актуаль[52].

Котб мирасының әһәмиятен билгеләгәндә, тарихи-сәясәи яисә милли-этник һәм саф әдәби факторлар белән генә дә чикләнергә ярамый. Бөек Низами Гәнжәвиниң мирасы кебек үк, Котб ижаты да зур әхлакый һәм фәлсәфи мәсьәләләргә күтәрүе белән әһәмиятле. Һәр икә “Хәсрәү вә Ширин”дә дә гаделлек, хакыйкәткә тугрылык, инсафлылык, намуслылык мәсьәләләргә беренчә планга куела: мәхәббәт кебек көчле хис тә тар шәхси омтылышларга түгел, ә гаделлек, кешелеклелек принципларына буйсынырга тиеш дигән фикер уздырыла. Мәсәлән, Низами үзенә “Ләйлә вә Мәжнүн” дигән әсәрендә мәхәббәт хисә акылга хаким булса, кешенә жәмгыятьтә аера, аның кешелеген югалта дигән фикерне раслай. Әмма Котб тәржемә өчен сайлаган “Хәсрәү вә Ширин”дә исә мәхәббәт акылга буйсынган; сөю хисә нинди генә көчкә ия булса да, акыл аны үз кулында тотса, гашыйкка намусын югалтырга,

шәхси теләкләренә бирелеп, йөз суын түгәргә, кешелекле сыйфатларын жуярга ирек бирми. Киресенчә, акылын, намусын, саклаган кеше генә чын мәхәббәт өчен көрәшкә сәләтле, ә мондый ижтимагый конкрет, акылга муафик мәхәббәт исә власть көче белән мәгърур патшаны да начар холыктардан арындыра ала... Низами әсәренә шушы сыйфатына игътибар итсәк, Котбның ижтимагый йөзетагы да ачыклана төшә.

Поэмада куелган икенче бик мөһим мәсьәлә - ул эшне, хезмәтне, һөнәрне мактау; эш, хезмәт, һөнәр әһелләрен мактау юлы белән аларның байлык, вөжданлылык, гаделлек жәһәтеннән хаким сыйфатлардан аерылып торуын күрсәтү. Тәхет иясе Хәсрәүгә ташчы-һөнәрче Фәрһадны каршы кую чоры өчен хөкем сөрүче сыйныфка хезмәт ияләрен каршы кую булып яңгырый. Хәсрәү - матур, акыллы, гыйлем-хикмәт өйрәнгән, сугыш һөнәрен яхшы белгән, арслан үтерерлек көчкә ия батыр кеше. Әмма ул власть көче белән исергән мәгърур, эгоист, башкаларны үзенә кол итәргә

омтылган, хатын-кызны нәфес ихтыяжларын үтәү өчен генә яратылган дип инанучы, Ширин әйтмешли, икейөзле, ике сүзле, көндәшен явызларча үтерүче, мәкерле, залим бер зат. Аның каршысы булган Фәрһад исә әчкерсез, намуслы тугры сүзле, дәрәс табигатьле, чын күңелдән сөя белүче, үз эшенә фидакярләрчә бирелгән чын рәссам. Боларны каршы кую Низами ижатында очраклы булмаса, Котбның шушы сюжетны сайлап, аны үз ана телендә яңгыратуы, кайбер фикерләренә социаль мотивларны көчәйтәп, кискенләштереп жибәрүе дә очраклы түгел, әлбәттә. Чыннан да Котб поэмасы, гәрчә ул ярыморигиналь, ярымтәржемә әсәр булса да, үзенә идея юнәлеше художество байлыгы белән үзәннән соңгы төрки-татар әдәбиятына зур йогынты ясады. С.Сараи, Мөхәммәдьяр кебек шагыйрьләр фарсы әдәби казынышларын үзләштерүдә Котбка хас ижат принциплары белән эш ителәр. "Хәсрәү вә Ширин" әсәре Алтын Урда әдәби теле формалашуда хәлиткеч роль уйнады.

ПРИМЕЧАНИЕ

1. Казан утлары. - 1975. - № 8. - С. 150.
2. Фазылов Э. Староузбекский язык. Хорезмские памятники XIV века. Том II. Ташкент, 1971, с. 12-13.
3. Zajczkowski A. Zabutek jezikowy ze Zlotej Ordy "Husrev Sirin" Qutba // RO. - Warszawa, 1954. - XIX т. - б. 45-127.
4. Самойлович А.Н. К истории литературного среднеазиатского турецкого языка. // Сборник научных статей / Мир-Али-Шир. - Л., 1928. - б. 6.
5. Совет әдәбияты. - 1957. - № 12. - С. 79.
6. Нәҗип Ә.Н. Татар әдәбиятының һәм әдәби теленә кайбер онытылган язма итәлекләре турында // Совет әдәбияты. - 1957. - № 12. - С. 79-80.
7. Наджип Ә.Н. "Хосрау и Ширин" Кутба и его язык. // Сборник научных статей / Тюркологический сборник. К шестидесятилетию Андрея Николаевича Кононова. - М.: Наука, 1966. - С. 80-91.
8. Наджип Ә.Н. Историко - сравнительный словарь тюркских языков XIV века на материале Хосрау и Ширин" Кутба. - М.: Гл. ред. восточн. литературы, 1979. - Книга 1. - С. 479.
9. Наджип Ә.Н. Исследования по истории тюркских языков XI-XIV вв. - М.: Наука, 1989. - С. 127-136.
10. Тагирджанов А.Т. "Хосров и Ширин" Кутба: Дис. ... канд. филол. наук. - Ташкент, 1946. - 252с.
11. Таһирҗанов Г.Т. Тарихтан - әдәбиятка. - Казан: Тат. кит. нәшр., 1979. - Б. 95-159; Котбның "Хәсрәү вә Ширин" әсәре / Татар әдәбияты тарихы. 6 томда. - Казан: Тат. кит. нәшр., 1984. - Т. 1. - Б. 170-196.
12. Казан утлары. - 1975. - № 7, 8, 10.

13. Миңнегулов Х. Котб ижаты: “Борынғы һәм Урта гасыр татар әдәбияты курсынан студентлар өчен уку ярдәмлеге”. – Казан, 1976. – 76+3 (факсимиле).
14. Хисамов Н.Ш. XIII–XIV гасырларда Идел бие төрки поэзиясе // Казан утлары. – 1987. – № 4. – 176б.
15. Бертельс Е.Э. Низами. Творческий путь поэта. – М.: Издательство АН СССР, 1956. – С. 101-128
16. Бертельс Е.Э. Литература народов Средней Азии от древнейших времен до XV века н.э. // Новый мир. – 1939. – № 9. – С. 272.
17. Там же.
18. Алиев Г.Ю. Поэма “Хосров и Ширин” Низами Гянджави и одноименная поэма Амир Хосрова Дехлеви: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. – М., 1957. – 24 с.
19. Алиев Г.Ю. Легенда о Хосрове и Ширин... – С. 232.
20. Бегдели Г. Шәрг әдәбијатында и “Хосров вә Ширин” мөвзусу. – Бакы: Елм, 1970. – 371 с.
21. Die Kiptschakische Literatur von János Eckmann / Philologiae Türcicae Fundamenta. T. 2. – Wiesbaden, 1964. – 280-285 бб.
22. Хаков В. Тарихи дәрәслек өчен / Алтын Урда чоры әдәби теле һәм аның борынғы традицияләре // Мирас. – 1993. – 3 сан. 72 б.
23. Котби. Хәсрәу – Ширин хикәяте // Мирас. – 1992. – 5 сан. – 31-51 бб.
24. Курбатов Х. Р. Иске татар поэзиясендә тел, стиль һәм строфика. – Казан: Тат. кит. нәшр., 1984. – 52 б.
25. Татар поэзиясе антологиясе. 1 китап. – 72-76 бб.
26. Миңнегулов Х., Садретдинов Ш. Урта гасыр һәм XIX йөз татар әдәбияты: Урта мәктәп һәм гимназияләренң 9-нчы сыйныфы, урта махсус уку йортлары, педагогия училищелары колледж һәм лицей укучылары өчен дәрәслек. – Казан: Мәгариф, 1994. – 92-93 бб.
27. Маллаев Н.М. Ўзбек адабиёти тарихи: Университетларнинг филология факультетлари ва педагогика институтларининг тарих-филология факультетлари учун дарслик. Уз ССР Олий ва махсус урта тағълим министрлиги тасдиқлаган. Ике китапта. Тошкент: Ўрта ва Олий мактаб. 1963. – Беренче китаб. 307-324 бб.
28. Ўзбек адабиёти тарихи. 5 томда, - Тошкент: Фан, 1977. - 1 т. - 202-221 бб.; Янә кара: Каримов Ф., Косимов Б., Мухаммадхўжаев Х. Күп асрлик адабиёт кузгуси // Шарк юлдузи. 1981. - 9 сан. – 216-218 бб.
29. Фазылов Э. Староузбекский язык. Хорезмейские памятники XIV века. В двух томах. – Ташкент: Фан. 1966. – 1 т. – С. 650.; - 1971. - 2 т. – С. 779.
30. Учи булбул гулшани. – Тошкент: Гафур Ғулом номидаги адабиёт ва санғат наشريети, 1986. – 331-619 бб.
31. Хамидов Х. Кутб Хоразмий // Шарк юлдузи. – 1962. – 1 сан. – 116-126 бб.
32. Шарипов Ж.. Кутб Хоразмий ва Сайф Саройининг таржималари хокида // Ўзбек тили вә адабиёти. – 1965. – 2 сан. – 47-53 бб.
33. Эркинов С. Шарк адабиётида Фарход киссаси. – Тошкент: Фан, 1985. – 33-35 бб.
34. Ганиханов М.А. Сравнительный анализ поэм “Хусрав и Ширин” Низами и Кутба; Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Ташкент, 1994. – 23 б.
35. Валихужаев Б. XV–XIX асрлар ўзбек адабий – танкидий караилари тарихидан // Фән. хез. жыйнот. / Ўзбек шегърияти ва адабиётшунослиги тарихидан. Янги серия, 138 – нашр. – Самарканд, 1964. – 47 б.; Маллаев Н.М. Курс. хезм. – 321 б.; Фазылов Э. Староузбекский язык... - 2 т. – 12 б.
36. Таһиржанов Г. Тарихтан-әдәбиятка... - 105 б.
37. Айдаров Ф., Курьшжанов Ә., Томанов М. Көне түрки жазба ескерткештериниң тили: Университет пен педагогтык институттардың филология факультеттерине арналган оку куралы. – Алматы: Мектеп, 1971. – 35 б.; Керимов Ә. “Гүлстан”және “Хүсрау мен Шырын” ескерткештериндеги –даш- журнагы жөнинде // Известия АН Казахской ССР, серия филологическая. – 1976. – 1 сан. – 10-17 бб; Аныкы ук. Кос сөздердиң жасулы (“Хүсрау мен Шырын” поэмасының материалы бай - инши) // Известия АН Казахской ССР, серия филологическая. – 1977 – 1 сан. – 43-50 бб.
38. Ибатов А. Кутбның “Хүсрау да Ширин” поэмасының сөздиги. – Алматы, 1974. – 278б.
39. Сабиров М.Б. Күтыптың “Хүсрау уа Шырын” поэмасының тилиндеги реликт түрларар (XIV гасыр): Филол. фән. канд. дис. автореф. - Алматы, 1995. – 22 б.
40. Әмирханов Р. Мәхәббәт фәлсәфәсе чыганагы // Мирас. – 1993. – 5 сан. – 35-41 бб.;

- Татарская социально-философская мысль средневековья (XIII – середина XVI вв.). В двух книгах. 2 книга. – 3-20 бб.
41. Госман Х. Алты йөз егерме ел элек // Совет әдбияты. – 1962. – 12 сан. – 135-137 бб.
42. Книга рассказов о Хосрове и Ширин (пособия для студентов тюркологов). Фэнни редакторы У. Усманов. 2 дэфтәрдә. – Казан университеты офсет лабораториясе, 1970. – 1 дэфт. – 220 б.; 1971. – 2 дэфт. – 440 б.
43. Богынгы төрки һәм татар әдбиятының чыганаclarы: Уку-укуту әсбабы. Казан: Казан университеты нәшрияте, 1981. – 44-143 бб.
44. Тексты по старотатарскому языку. Составил А.Фатхиев. Отв. ред. М.Нугманов. – Казань, 1965. – 1-20 бб.
45. *Islam Ansiklopedisi*. – Istanbul: Milli Eđitim basimevi, 1945. – 3т. – 281 б.
46. *Hacıeminođlu N. Harezmi - Kırçak Sahasında Türk Edebiyatı* // Фэн. хезм. жыент. / *Türk Dünyası El kitabı* – Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1992. – 3 том. 2 басма. – 73 б.
47. Исламов Р.Ф. Алтын Урда һәм мәмлүкләр Мисыры: язма мирас, мәдәни багланьшлар. Казан Мәтбугат йорты нәшрияте, 1998. – 41-44 бб.
48. Исмајилова Н. Фирдовсинин “Шаһнамә” вә Низаминин “Хосров вә Ширин” әсәрләриндәки Хосров сурәтләри һаггында // Азәрбајчан ССР Елмәр академиясынын хәбәрләри. Әдәбијат, дил вә инчәсэнәт серијасы. – 1984. – № 3. – С. 27.
49. *Nihad Sani Banarlı Resimli Türk edebiyati tarihi*, İstanbul, 1948, 107-108 бб.
50. Х.Г.Көр – оғлы. Узбекская литература. - М., 1968. – С. 47.
51. Урманчеев Ф.И., Надиров И.Н., Мәхмүтов Х.Ш. Фольклор теле – шигърият теле. – Казан: Фикер, 2001. – 12 б.
52. Таһирҗанов Г.Т. Тарихтан әдәбиятка. – Казан: Тат. кит. нәшр., 1979. – 96-97 бб.

АННОТАЦИЯ

Котбның “Хосрәу вә Ширин” поэмасы әдәбиятта вакытлы күренеш кенә булып калмаган, аның традицияләрен төрки-татар әдәбиятында дәвам иткәннәр. Гуманистик әтәлекле, югары художтолы бу әсәр бүгенге укучыны да дулкынландыра, аның күңел дөнъясын баета. Котб мирасын җентекләп өйрәнү бүгенге көн өчен дә актуаль мәсьәлә.

Moukhametzianov Ilias Mullanurovich

From history of research of poem “Khosrow and Shirin” by Qutb

This historiographical analysis confirms a great interest of scientists to the problems of poem “Khosrow and Shirin” including the regional level. Although some aspects of this problem have been studied enough in historiography in Soviet period they still need further elaboration.

Мухаметзянов Ильяс Мулламурович (Казань, Россия) – кандидат филологических наук, старший преподаватель Отделения восточных языков Института иностранных языков Татарского государственного гуманитарно-педагогического университета (ТГГПУ).

МИНБАР 1(5)/2010

Подписано в печать с оригинал макета 31.05.2010
Формат 70×108 1/16. Печать ризо.

Отпечатано в множительном центре
Института истории АН РТ
Казань, Кремль, подъезд 5
292-95-68, 292-18-09

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ
МИНБАР
ИСЛАМСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
MINBAR

Islamic Studies

2010, Т. 3, № 1

Выпускающий редактор Р.Г. Батров
Технический редактор Р.Р. Ильясов
Корректор Р.Р. Закиров
Верстка Р.Р. Ильясов

Подписано в печать 07.06.2010 г.
Формат 70x108/16 Печать офсетная.
Усл. печ. л. 4,2
Тираж 300 экз.

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленного
оригинал-макета в типографии РИУ