

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.



Ислам в России

ИСКАНДЕР ИЗМАЙЛОВ

Мусульманин на пороге вечности: представления о смерти и собенности джаназы в Волжской Булгарии 4

ДАМИР ШАГАВИЕВ

Шигабутдин Марджани как суфий 35

РАУФА УРАЗМАНОВА

«Мусульманские» обряды в бытовой культуре татар: этнография этнического в эпоху глобализации 47

История

АЛЕКСАНДР БЕННИГСЕН

Наследие мусульманского национал-коммунизма 57

ШУХРАТ ЁВКОЧЕВ

Зарождение идеологии «исламского фундаментализма» и современный исламизм в мусульманских странах 79

Богословие

ГАБДЕННАСЫР КУРСАВИ

Толкование сурь «Фатиха» 90

НУХ КЕЛЛЕР

Калам и Ислам 93

НУХ КЕЛЛЕР

Допускается ли для мусульманина вера в то, что Аллах находится на небе в буквальном понимании этого выражения? 108

Философия

СЕЙЙЕД ХОССЕЙН НАСР

Смысл и понятие философии в Исламе 116

ИСМАГИЛ ГИБАДУЛЛИН

Опыт теоретического осмысления понятия революции шиитским мыслителем современности аятоллой Мортазой Мотаххари 132

ФЕЛИКС КЛЯЙН-ФРАНКЕ

Аль-Кинди 138

ЛИНАР ЛАТЫПОВ

Экзистенциально-философские аспекты учения ислама 149

Содержание

Ислам и современность

АЛИ РИЗА БАЙЗАН

Ориентализм и проблема религиозной реформы 160

АЛИ БАРДАКОГЛУ

Религия, изменения в современной жизни 169

Публицистика

СЕЙД ДЖАВАЗ МИРИ

Пророк Мухаммад – благородный голос красоты: или Еще раз о
карикатурном скандале 178

Искандер Измайлов

МУСУЛЬМАНИН НА ПОРОГЕ ВЕЧНОСТИ: ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СМЕРТИ И ОСОБЕННОСТИ ДЖАНАЗЫ В ВОЛЖСКОЙ БУЛГАРИИ

*Хвала Аллаху – он царит своей согласно воле.
А люди слабые бредут, куда – не знают сами.
Все сотворенное умрет, дрожа от смертной боли.
Все гибнет, остаются сны, таблички с именами.
Умершие отделены от нас, живых, стеною.
Мы их не можем осязать, не видим и не слышим.
Они ушли в небытие, отфинули земное,
Они спешат на Страшный суд, назначенный Все
вышним.*

Абу-ль-Атахия

Человек и смерть: проблема истории

О тношение к смерти является одним из ключевых элементов культуры человечества. Перефразируя слова Б. Шоу, можно сказать, что часто жизнь равняет всех, и только взаимоотношения со смертью показывают культурную направленность сообщества людей, отчетливо демонстрируя их социальную и этнокультурную специфику. Изучение представлений о смерти и загробной жизни, погребальных обрядов и связанных с ними ритуалов, символики, фольклора и мифологии служит чрезвычайно важным средством для понимания основ народных обычаев и традиций. Связано это с тем определяющим значением, которое имеет «образ смерти» в конструировании картины мира человечества, а также с универсальностью этих представлений с древности до современности. Нет сомнений в том, что представления о смерти, являясь одним из важнейших компонентов ментальности людей, при всей своей внешней стабильности и консервативности постепенно изменялись, следуя за сдвигами в общественном сознании.

Именно в глубоких пластах ментальности формировался слой коллективных и очень часто бессознательных представлений, верований, имплицитных ценностей, традиций, образов и моделей поведения, поверх которых, вырос-

тая и надстраиваясь над ними, создавались рациональные, осмысленные и сформулированные интеллектуалами идеи, системы и нормы. Однако без понимания и учета этого слоя общественного сознания нельзя понять ни содержания, ни причин реального воздействия идей на отдельного человека и на широкие слои общества, ни механизмов коллективного и индивидуального поведения в той или иной ситуации. Не секрет, что смерть и опыт осмысления ее живыми людьми, осознание конечности земного пути и бренности земного существования были как раз такой «осевой» проблемой человеческой культуры, поскольку именно в этих представлениях как в капле воды концентрировались основные предрассудки, духовные ценности и ритуалы общества.

Долгое время историки игнорировали данную проблему. Раньше других к этой теме обратились теологи, поскольку проблема смерти и посмертного воздаяния – важнейшая часть любой мировой религии. Рассматривали ее также философы и литераторы, касаясь ее в той мере, насколько она была частью онтологических проблем жизни человека. Уже в новейшее время к ее изучению обратились археологи, которые, исследуя погребальный обряд и опираясь на выявленные детали формально-ритуальной практики средневекового человека, реконструировали характер представлений о смерти и загробной жизни прошлых обществ. Однако очень часто подобный прием прямого сопоставления остатков погребения с ритуальной практикой приводит исследователей к схематизму в понимании реалий духовной жизни прошлых обществ, заслоняя и искажая их образами и представлениями самого археолога. По мере развития науки стало ясно, что смерть – это не только погребальные ритуалы, не только

теология, не только историческая демография. Предметом изучения истории является смерть, но не как биологическая категория, а как элемент социокультурной системы и один из феноменов традиционной «картины мира», поскольку для истории ментальности как гуманитарной дисциплины определяющее значение имеет именно восприятие и осмысление смерти людьми, их установки в отношении этого неотвратимого события, обусловленные сложным комплексом социальных, экономических и демографических отношений, преломленных общественной психологией, религией и культурой¹.

В последние годы тема «человека перед лицом смерти», благодаря трудам историков, работавших в русле «новой исторической науки», стала объектом более пристального внимания. Антропологически ориентированные исследователи пришли к выводу о необходимости рассмотрения той области действительности, которая представляет собой пласт условий материальной жизни, быта, мироощущения, ритуалов и символов, формируемых коллективной ментальностью общества и человека. Разумеется, подобный подход предполагает не просто особое видение прошлого, но и новых источниковедческих подходов, основанных на диалоге культур, способных адекватно и достоверно выявить за «планом выражения» «план содержания» и проникнуть в мир человека прошлого². Задачи подобного рода являются ключевыми для современной науки о прошлом, хотя и требуют особых источниковедческих усилий.

Кроме определенного новаторства в изучении всего комплекса проблем истории ментальностей, другая проблема состоит в том, что многие ее аспекты, и особенно это касается эпохи средневековья, изучаются на при-

мере западноевропейского общества. В определенной мере это связано с традицией, когда подобные методы исследования использовались отечественными медиевистами, а также состоянием источников. Более полный и разнообразный их набор, давняя традиция интерпретации, отработанные методы и подготовленные специалисты, – все это диктовало приоритет западноевропейской медиевистики в использовании подобной методики³. Однако фрагментарность и некомплектность источников по истории других регионов, в том числе по истории Булгарии X–XIII вв., не должны служить препятствием для попыток изучения данной темы. Известная же ущербность источниковедческой базы может и должна быть преодолена с помощью комплексного подхода и системного анализа. При этом нельзя не отдавать себе отчета в том, что недостатки письменных источников восполняются в первую очередь археологическими материалами, что ставит дополнительные вопросы, касающиеся эвристических возможностей, информативности и достоверности их исторической интерпретации.

Разумеется в рамках отдельной статьи решить все эти вопросы невозможно, как невозможно полностью раскрыть такую многозначную тему, как представления о смерти у мусульман средневековой Булгарии. Поэтому следует обратить внимание на некоторые ключевые и дискуссионные вопросы, обсуждение которых, как представляется, послужит отправной точкой для обсуждения подобных проблем. Это в первую очередь вопросы, связанные с характером ислама в Булгарии, касающиеся его общих и особенных черт ритуальной практики и духовной культуры, а также возможности интерпретации в этом смысле результатов изучения погреб-

ального обряда болгарской археологической культуры.

Несомненно, что краеугольным камнем и стержнем культуры болгар являлся ислам. В принципе, вывод этот не нов. Еще С.М. Шпилевский, анализируя археологические памятники Среднего Поволжья, пытался сопоставить их с расселением народов края. «В западной части Казанской губернии, – указывал он, – памятников древности гораздо менее, нежели в восточной. Причина этому понятна... на востоке губернии было господство ислама и мусульманской культуры, на западе господствовало шаманство и обитали племена, в культурном развитии значительно уступавшие мусульманам»⁴. Остается только удивляться, насколько верно была схвачена казанским ученым суть этнокультурных процессов в средневековье и сколько трудов было потрачено «материалистически мыслящими» советскими учеными, чтобы улучшить или дискредитировать эту краткую и точную формулу. Одни пытались подвести под нее весьма специфически трактуемые данные археологии, которые в конце концов заслонили и оттеснили религиозный и вполне идеалистический характер представлений и обрядовой практики мусульман. Другие, считая болгар язычниками, вообще отвергали ее, считая, что «эта концепция буржуазного историка, отождествлявшего болгарские земли с территорией распространения «мусульманской культуры», представляет собой давно пройденный этап в историографии Волжской Булгарии»⁵. Подобный вывод, больше похожий на приговор, может быть и казался *plusquamperfectum* для советской идеологизированной науки, но сейчас он сам может быть поставлен под сомнение.

Попытки представить болгар язычниками противоречат всему комплексу исторических аутентичных

письменных источников: русских⁶, восточных⁷ и западноевропейских⁸, а также данных археологии: таких, например, как практически полное отсутствие свинных костей на территории болгарских поселений X-XIII вв.⁹, наличие арабографических надписей и т.д. Более того, именно в этих разнообразных, дающих комплексную картину источниках содержится важная информация, позволяющая судить, что ислам для средневековых болгар выступал не только как система мировоззрения и культурно-обрядовый комплекс, но и как ключевая системообразующая основа этнической идентификации.

Представления о смерти в свете мусульманской эсхатологии

Похоронные обряды и ритуалы мусульман также связаны с эсхатологическими представлениями и переживаниями. Ведь для последователей ислама между «миром бранным» и воскресением («возвращением» – ал-ма'ад) и «жизнью вечной» находится время конца света (ас-са'а). Согласно наиболее распространенным представлениям, перед концом света должен явиться ложный пророк исполин ад-Даджжал во главе сил зла, который победит на всей земле. С востока, разбив сдерживавшие их стены, вторгнутся орды диких варваров йаджудж и маджудж. После сорока лет их правления явятся 'Иса и ал-Махди, которые сокрушат врагов веры и установят справедливость. А спустя некоторое время придет час конца света (ас-са'а) и воскресения умерших (ал-кийяма), суда Аллаха над людьми (йаум ад-дин) и день подсчета (йаум ал-хисаб). Исрафил затрубит в трубу, звезды упадут с неба, моря переполнятся, горы сдвигнутся с места и все люди умрут. По одному из коранических пророчеств:

«Когда небо расколосось, и когда звезды осыпались, и когда моря перелились, и когда могилы перевернулись, узнала тогда душа, что она уготовала вперед и отложила» (LXXXIII, 1-5)¹⁰. По второму гласу трубы все, кто когда-либо жил на земле, оживут и соберутся в одном месте (ал-махшар). Об этом свидетельствуют, в частности, слова Корана: «Бойтесь же Аллаха и знайте, что к Нему вы будете собраны!» (II, 199-203). И тогда Аллах после долгого, мучительного для восставших людей ожидания начнет допрашивать их об их поступках, ангелы принесут книги, в которых будет содержаться перечень всех добрых и злых дел людей. Именно тогда «всякой душе будет уплачено сполна за то, что она приобрела...» (II, 281) – ей будет предъявлена книга с записью ее дел. Против грешников будут свидетельствовать их собственные «слух, зрение и кожа о том, что они делали» (XLI, 19-20). Потом грехи и добрые дела будут взвешены на весах (ал-мавазин) и по мосту (сират), тонкому как волос и острому как меч, переброшенному через огнедышащую пучину ада (джаханнам), праведники перейдут в рай (джанна), а грешники провалятся в огонь. Следует также заметить, что суд Аллаха над людьми (йаум ад-дин) не будет всеобщим. Некоторые особо праведные люди избегнут этой участи и попадут прямо в рай. Также, по более поздним богословским трактатам, и души погибших в борьбе за веру (шахидов) беспрепятственно отправятся в рай. Поскольку душу ничего не должно отягощать, она должна предстать перед Создателем без атрибутов и вещей бренной, земной жизни. Сцены конца света и Страшного суда неоднократно описываются в сурах Корана (69, 75, 81-84, 94-101 и др.), став основой для разработки темы богословами и законооведами. Представления о них были собраны и систематизированы

в VIII-IX вв. в хадисах, а в XI-XII вв. они приобрели большую определенность, конкретность и детализацию¹¹.

Между тем, говоря о представлениях мусульман о смерти, можно отметить, что жанр видений был также характерен для них, причем уже в ранний период формирования исламской догматики. Рассказы о видениях потустороннего мира, о суде над грешниками и свершающемся уже сейчас наказании известны как из Сунны (то есть люди слышали их из уст самого Пророка, вместе с ангелами совершавшим полет в ад и рай)¹², так и из апокрифических видений загробного мира¹³.

Очевидно, элементы представлений о непосредственном индивидуальном суде над каждым человеком и предварительном определении его участи задолго до Страшного суда были заложены в исламе после смерти Пророка и составления канонической литературы – Корана и Сунны, хотя и на основе некоторых хадисов. В апокрифической литературе, кроме обычных визионерских сказаний, есть еще сюжет о посещении каждого умершего посланниками Аллаха Накиром и Мункаром, которые верующих оставляют в покое, а грешников и неверующих подвергают наказаниям (‘азаб ал-кабр), предваряющим их наказание в джаханнаме¹⁴. Иными словами, не рассматривая подробно эволюции эсхатологических представлений в исламе, важно отметить определенную раздвоенность мусульманской эсхатологии, заложенной уже в Коране и Сунне.

В своей фундаментальной работе «Человек перед лицом смерти» Ф. Арьес, основываясь на европейских материалах, предположил, что развитие представлений о смерти шло «от отсутствия индивидуального отношения к смерти» к ее «индивидуализации», поскольку менялось понимание

характера Страшного суда¹⁵. Но его тезис был поставлен под сомнение А.Я. Гуревичем, который отметил, что представления о немедленном суде над душой умершего и вера в грядущий Божий суд в апокалиптическом «конце времен» с самого начала были заложены в христианской трактовке «мира иного»¹⁶. В качестве доказательства он приводит свидетельства из «видений потустороннего мира», в которых «визионеры» видят суд над душами умерших непосредственно после их смерти¹⁷. В этой связи представляется, что для средневекового общества Запада была характерна некоторая «двойственность» представлений об индивидуальном и всеобщем суде. При этом есть все основания считать, что мусульманское «переживание» смерти было не более индивидуальным, чем христианское.

Рационалистическая схема об индивидуализации смерти, предложенная Ф. Арьесом, не подтверждается и на мусульманских материалах. Если ощущение смерти как личной трагедии и утраты и развивалось, то доказательством тому могут служить другие факты. В болгарский период все могилы анонимны, но уже со второй половины XIII в. появляются надгробия с именами и эпитафиями¹⁸. Дело в том, что науке вообще неизвестны надгробия ранее 1271 года¹⁹. Вместе с тем нельзя исключить вероятность и даже возможность того, что в XI-XII вв. надгробия изготавливались из недолговечных материалов (например, из дерева). Хотя справедливости ради надо отметить, что и следов подобных конструкций также не обнаружено. Имеет ли это отношение к эволюции отношения к смерти и к ее «индивидуализации»? Думается, что нет. Скорее можно говорить о выработке неких канонов и степени государственного вмешательства в их утверждение. Есть основания считать, что ислам в Болга-

рии в силу целого ряда причин принял довольно ортодоксальные формы и государство следило за строгостью следования этим нормам, особенно в обрядовой практике. В этой связи установление надгробий, в силу их «неканоничности», не приветствовалось или даже запрещалось властями.

Появление же эпитафийных памятников в конце XIII в. произошло уже совершенно в других условиях, когда совершились серьезные изменения в социально-политической жизни болгарского общества в период монгольского завоевания и образования Улуса Джучи. Вполне возможно, что вопросы обрядовой практики перестали быть вопросом, который жестко контролировали власти, и произошла некоторая «демократизация» строгих норм ислама. Условно говоря, если ранее община считала, что надгробия с эпитафиями излишни, поскольку Аллах в «книге судеб» знает имя и дела каждого жившего, то позднее эти соображения уступили место утверждению имен праведных членов общины для поминания их и напоминания о них живущим. Вряд ли это свидетельствует о глубоких переменах в сфере коллективного сознания, хотя явное и определенное изменение погребального ритуала и связанных с ним представлений налицо. Вопрос же о смене догматики требует специального внимания и рассмотрения.

Таким образом, и для сознания европейцев, и для мусульман в средневековье была присуща тенденция сочетать две эсхатологии – «всеобщую», которая наступит после Апокалипсиса, и «локальную», которая ждет любого человека сразу после его смерти. Можно построить ряд рационалистических схем, объясняющих это кажущееся противоречие, но снять его окончательно вряд ли удастся. Здесь требуется не следование формальной логике или выбор некоего единственно вер-

ного символа веры, а восприятие этого факта объемно, как доказательство синкретичности средневековой ментальности, вмещавшей в себя весьма противоречивые представления и образы. В ней явно уживались, причем не только в умах рафинированных ортодоксов, но и (это следует подчеркнуть особо) в среде «молчаливого большинства», на уровне обыденного сознания: неизбежное пришествие Божьего суда в «конце времен» – и суд «скорый» над отдельным человеком; суд над всем человечеством – и суд над индивидом; рай и ад, уготованные праведникам и грешникам в «мире вечном» – и рай и ад, функционирующие уже сейчас, которые непосредственно наблюдали разные люди, начиная с Пророка.

Мусульманский погребальный обряд (джаназа): формирование канона

Погребальные обряды у всех народов являются не только существенной частью религиозных и мифологических представлений, но и важнейшим социальным институтом, поскольку, объединяя в погребальном обряде и ритуальных действиях всю общину, служат для живых средством актуализации сущностных социальных и религиозных отношений и обязательств. Они служат свидетельством бренности, преходящего характера земного бытия и напоминанием о мире «горнем», вечном. В этом смысле члены общины, исполняя определенные ритуалы, не только готовят умершего в последний путь, но и сами приобщаются к близящемуся Судному дню, «примеряя» на себя его неизбежное пришествие.

Разработка мусульманской эсхатологии непосредственно связана с появлением и развитием исламско-

го похоронного обряда и ритуалов (джаназа). В Коране не содержится никаких предписаний о джаназе. Сложный характер выработки собственно мусульманской погребальной обрядности демонстрируют последние часы жизни и обряд погребения самого Пророка Мухаммада, сохраненные в особом жанре арабской мусульманской литературы – «жизнеописании» («сира») ²⁰. Вот как передает последовательность совершенных обрядов одна из наиболее авторитетных сир «Жизнеописание Пророка» («Сират расул Аллах») Ибн Хишама, восходящая к современнику Пророка Ибн Исхаку (ум. 767 г.).

«Поверх омытого тела – в неснятой рубахе – было надето три облачения: два /белых/ (неясного покроя – прим. пер.) и плащ из полосатой /йеменской/ ткани. Спор о том, где хоронить Мухаммада, был решен Абу Бакром, напомнившим слова покойного о том, что все пророки были похоронены в тех местах, где окончились их дни. Далее решался вопрос о том, как хоронить Мухаммада: так, как хоронят в Мекке, или так, как в Медине? И было послано за двумя мединскими могильщиками (хаффарами), один из которых копал по обычаю мекканскому, а второй – по обычаю мединскому. И пришел /Абу Тальха/ – тот, который копал так, как копают в Медине (второго не нашли – прим. пер.), и выкопал могилу с нишей (ляхд).

/Ниша могилы была выстлана каттыфой (плюшевая или бархатная ткань – прим. пер.), которой когда-то укрывался Пророк и которая хранилась в его доме, что было сделано в соответствии с указанием самого Пророка: «Выстелите для меня вот этим плюшем могильную нишу, поскольку земля не должна властвовать над телами пророков» (согласно Ибн Касиру, чьи слова приведены в приблизительной передаче. – прим. пер.).

//Необходимость в четвертом покрове объяснялась и наличием в Медине солончаковых почв» ²¹.

Последнее прощание с Пророком состоялось в день смерти. После общей присяги новому халифу Абу Бакру мединцы пришли прощаться с телом вероучителя. Все желающие по очереди, сначала мужчины, потом женщины и уже потом дети, входили в комнату Аиши, где около тела сидели ближайшие родственники и вдовы, произносили несколько благочестивых слов и выходили в другую дверь. После захода солнца Мухаммад был погребен по настоянию Абу Бакра на том же месте, где было его последнее ложе ²². Точно так же проходили похороны и самого Абу Бакра 22 августа 634 года, который был погребен без всякой пышности и торжественности в ночь смерти в присутствии только самых близких родственников и асхабов близ могилы Пророка. Саму могилу сравнивали с землей, не оставив ни могильного холмика, ни надгробия. Характерно, что женщин, пытавшихся устроить в доме традиционное оплакивание, резко остановил Умар, запретив этот, по его мнению, языческий обряд ²³. Как известно, позднее рядом с этими могилами похоронили и Умара. Позднее исламское предание говорит о трех могильных холмиках, едва возвышающихся над уровнем земли, покрытых красным гравием. Позднее, несмотря даже на прямой запрет Мухаммада, что пророков не следует хоронить в мечети, на месте этих погребений была возведена мечеть, а простые могилы заменены пышными гробницами ²⁴.

Таким образом, в самый начальный период существования мусульманского сообщества (уммы) не был выработан особый погребальный канон. Представления о необходимых обрядах были собраны, описаны и систематизированы, причем в самом общем

виде, позднее, уже в период создания исламской догматики²⁵ и, очевидно, с учетом местных особенностей и традиций.

В этом есть глубокий философский и правовой смысл. Дело в том, что обычно мусульманское право рассматривают как синоним шариата, в котором религиозное начало принципиально не отделено от собственно права. Однако более глубокий взгляд на проблему, как отмечают исследователи, позволяет существенно развести эти понятия²⁶. Если понимать шариат, как это принято в исламской философии и юриспруденции, в качестве совокупности предписаний Корана и Сунны, то в нем можно выявить относительно немного положений правового характера (прежде всего по вопросам семейно-брачных отношений и порядка наследования). Вне этих рамок шариат, в точном его понимании, включает лишь потенциальную возможность являться источником права, которая появляется только тогда, когда отдельные стихи (айаты) Корана или предания (хадисы) получают правовое толкование. Роль такого интерпретатора шариата играла мусульманская правовая доктрина (фикх). Привязка к шариату, религиозное обоснование обеспечивало мусульманскому праву авторитет в глазах верующих, поскольку для мусульманского правосознания право – не творение человека и/или государства, а выражение воли Аллаха. Как отмечает Л.Р. Сюкияйнен, мусульманская юриспруденция определяет норму мусульманского права как правило поведения, установленного Аллахом для верующих по какому-либо вопросу прямо – путем откровения, или косвенно – в форме вывода, сделанного крупнейшими знатоками шариата на основе толкования воли Аллаха. По содержанию все нормы мусульманского права фикх подразделяет на две

основные группы. Первая включает предписания, содержащие оценку того или иного поступка человека через призму деления их на ряд категорий: запретные (мухаррама), рекомендуемые (мандуба), порицаемые (макруха) и дозволенные (мубаха). При этом единственным основанием отнесения деяний людей к той или иной категории выступает религиозный критерий – отношение к нему шариата, выражающего в конечном счете «волю Аллаха». Ко второй группе относятся нормы, формулирующие обряды и правила поведения в определенных ситуациях, а также определяющие условия и последствия деяний. В целом, система мусульманского права включала три основные сферы жизни мусульман: отношения правоверных с Аллахом, взаимоотношения людей, а также связи между государствами или религиозными конфессиями. Вопросы погребения умершего регулировались личным и семейным правом, частично пересекаясь с гражданским правом, которое регулировало нормы ритуального и религиозного поведения. Нормы фикха начали канонизироваться в VIII-IX вв. в хадисах, а в XI-XII вв. приобрели конкретность и детализацию в канонах основателей направлений/толков (мазхаб) мусульманского вероучения. При этом следует учитывать, что исламскому праву в полной мере были присущи такие черты феодальных правовых систем, как партикуляризм, неопределенность и противоречивость²⁷.

Основные принципы, которыми руководствовались законоучителя и судьи (кади), были определения на основе правил поведения, введенных в оборот сподвижниками Мухаммада, затем ведущими правоведами, основателями основных толков мусульманского права по единодушному мнению (иджма). В случае же отсутствия пря-

мых на то указаний духовное лицо могло руководствоваться (и, несомненно, руководствовалось, особенно в период раннего средневековья при отсутствии более или менее укоренившейся практики) собственным знанием и пониманием основ шариата (иджитхад). Согласно мусульманской правовой доктрине, законовед должен был обратиться к Корану и Сунне, а поскольку их предписания в принципе считаются вечными и неизменными, презюмируется, что на их основе могут быть сформулированы конкретные нормы, соответствующие любым условиям. Причем утверждается, что при стабильности и неизменности самих этих норм изменения могут быть в интересах общины их толкования. Фактически же речь шла о введении новых правовых норм под предлогом ситуационных толкований формально «неизменных» общих ориентиров. Все это создавало гибкую систему норм при следовании общему «духу ислама»²⁸.

Поскольку, как указывалось выше, достаточно регламентированных погребальных обрядов в источниках мусульманского права определено не было, эти обряды трактовались, видимо, особенно на начальной стадии распространения ислама каждой общиной, в соответствии со своим обычным правом (адат). Постепенно обряды и обычаи, связанные с погребением умершего, вырабатывались каждой уммой в соответствии с принятыми ее наиболее авторитетными законоучителями (муджтахидами) нормами и их толкованием (иджитхад) сущности требований Корана и Сунны. Вектор развития был связан с выработкой и распространением мусульманской общиной более общих правил (в соответствии с общепринятым толкованием) в пределах, например, государства. Внедрение неких общих норм под давлением государс-

тва, несомненно, должно было стереть локальные различия, утверждая общегосударственные каноны.

Как правило, элементы похоронных обрядов во всех мусульманских странах различались, вмещая в себя все многообразие форм традиционной обрядности, существовавших у этих народов еще в доисламский период, если они прямо не противоречили основным догматам ислама. Так, например, с середины VIII-го до начала IX века среди исламизированного населения Ирана и Средней Азии еще практиковался традиционный, восходящий к зороастризму обычай выставлять покойника на дахму с последующим захоронением очищенных костей. Хоронились они в специальных сосудах (оссуариях) или без них в могиле (или на ее дне, или в нише – ляхде), ориентированной по кыбле на Мекку²⁹.

При этом, судя по всему, эти нормы не были универсальными, а могли и часто претерпевали с течением времени определенные изменения. Коррекция этих норм показывает направление течения законоведческой мысли и степень разработанности мусульманского права. Вместе с тем, уже к XI-XII вв. определились некие каноны джаназы, которые, отличаясь консервативностью, оставались практически неизменными в течение многих веков, и которым мусульмане, за редким исключением, следовали практически всюду³⁰.

Почувствовав приближение смерти, мусульманин должен был прочесть символ веры (аш-шахада). Если он не мог сделать это сам, шахаду следует прошептать ему на ухо. Еще в предсмертном состоянии или же сразу после наступления смерти мусульманина следует положить на спину таким образом, чтобы лицо или ступни ног были обращены в сторону Мекки (к Каабе – ал-Ка'ба), ориентируя его

по кыбле (кибла). Потом следует ритуальное омовение (гусл), которое совершает особое лицо. После омовения совершается облачение тела в чистую одежду покойного или в особые погребальные одежды, состоящие из двух-пяти покрывал. Умершему закрывают глаза и подвязывают челюсть. Погребальные одеяния плотно стягивают, колени связывают, руки складывают на груди (возможно и другое положение рук), после чего читают молитву за умершего либо в его доме, либо в мечети. В последнем случае тело на носилках (табут) доставляют туда. Тело шахида («мученика за веру») не обмывают («меч освобождает от омовения») и хоронят в одежде, которая была на нем в момент гибели (предписывается, однако, снять с него украшения, головной убор, оружие и личные предметы); молитву над покойным не читают. Обычно человека хоронят в течение суток после смерти (если смерть наступила утром, то в тот же день). Тело кладут на носилки, которые сопровождает погребальная процессия, которая движется довольно быстро. Теоретически женщины не должны участвовать в процессии, запрещается также громко оплакивать умершего, но эти предписания обычно никогда не соблюдались и не соблюдаются. Шариатские установления по устройству могилы дают весьма общие сведения о ее размерах и форме: вырыть могилу в рост среднего человека квадратной или прямоугольной формы. Могила должна быть по возможности просторной, обычно с нишей в боковой стенке и углублением на дне, чтобы умерший мог «сесть» при появлении ангелов смерти Мункара и Накира (в могилу иногда кладут ивовые прутья, чтобы умерший мог на них опереться). Ближайшие родственники укладывают тело в могиле так, чтобы лицо покойника было обращено к кыбле и чуть ослабляют пог-

ребальные облачения (иногда открывают лицо и голову), чтобы умерший мог подняться на зов ангелов и глас трубы Исафила. Все эти церемонии сопровождаются чтением сур Корана. Религиозные авторитеты ранее запрещали как-либо отмечать могилу, хотя повсеместно были широко распространены надмогильные камни с эпитафиями, мавзолеи (мазар, масджид), которые в Иране и Средней Азии назывались «усыпальницами» (макбара). После смерти проводятся поминки. Традиционно они следуют на третий, седьмой и сороковой дни³¹.

Весьма важным элементом обряда, причем универсальным, является следование кыбле (кибле). Кыбла (ал-кибла – «то, что находится напротив») – направление на Мекку, а точнее на ал-Ка'абу, которое следует соблюдать во время совершения мусульманской молитвы (ас-салат) и отправления ряда ритуалов, например во время призыва на молитву (азан), при вступлении в состояние ихрама во время хаджа и при выходе из этого состояния (ихлал) и др.³². Строго говоря, установление кыблы является поворотным пунктом становления мусульманского вероучения, поскольку именно пространственная ориентация, самоопределение своего места в микрокосме является важнейшим, ключевым элементом любой культуры³³. До того периода строившиеся мечети (например, в Кубе) были ориентированы на восток и христианские храмы, а молитвы читались в сторону Иерусалима. Но спустя некоторое время после переселения Мухаммада и его общины из Мекки в Медину (около 23 января – 33 февраля 623 года) пророк неожиданно меняет ориентировку при молитве и предписывает впредь направление на Ка'абу³⁴. В проповеди, вошедшей в Коран, он провозглашает новый принцип веры: «Мы видим, как ты поворачи-

чиваешь свое лицо (в разные стороны) неба, и Мы обратим тебя к кыбле, которой ты будешь доволен. Поверни же свое лицо в сторону запретной мечети. И где бы вы ни были, обращайтесь ваши лица в ее сторону. Ведь те, кому даровано Писание, знают, конечно, что это – истина от Господа их, – по истине, Аллах не небрежет тем, что они делают!» (II, 144). Одновременно с этим, по мнению О.Г. Большакова, возникает историко-религиозное обоснование особой роли Ка'абы. Главной фигурой истории предшествующих взаимоотношений Аллаха и человечества становится Ибрахим (библейский Авраам), которому приписывается заключение договора с Аллахом и установление законов, а также постройка «дома» (ал-байт), т.е. Ка'абы, и призывание людей к совершению паломничества к ней³⁵.

Ориентировка по кыбле резко выделила ислам и отделила его приверженцев от последователей других религий, в первую очередь от иудаизма и христианства, а также, подчеркивая ее традиционные арабийские корни, способствовала привлечению на его сторону арабских племен и, что особенно важно, мекканцев. Вместе с тем, трудно сказать, насколько органично и насколько рано кыбла становится определяющей именно для погребальных обрядов (и главное – для ориентировки умершего и могилы).

Джаназа и ее региональные и исторические особенности: диалектика канона

Другая важная историческая (и историко-ведческая) проблема – трактовка этого обряда разными общинами в разных частях Старого Света и в разное время. В частности, не совсем ясно, как решался вопрос о кыбле. Сразу ли и во всех ли общинах зако-

новеды пришли к согласию о необходимости ориентировать по кыбле лицо умершего, или возможной считалась ориентация головы умершего? Видимо, в полном соответствии с канонами ислама находятся не только вторичные, но и сидячие погребения (подготовленные для встречи Накира и Мункара). Например, для мусульман Переднего Востока и Средней Азии характерна была могила, сориентированная по сторонам горизонта, так, чтобы одна из боковых стенок первой могильной ямы была обращена в сторону Мекки³⁶. Между тем, подобный обряд сложился в этом регионе постепенно. Для средневековой Средней Азии и Казахстана было характерно отсутствие единообразия в ориентировке погребенных в могильниках в различных регионах, что привело исследователей к мысли о зависимости ориентировки от религиозного мазхаба (толка)³⁷. При этом для шиитов Ирана была характерна широтная, а для бадахшанских исмаилитов – меридиональная (головой на юг, с лицом, повернутым влево) ориентировка умерших³⁸. Весьма интересно проследить ориентировку на землях к западу от Мекки. Например, египтяне хоронили умерших головой на юго-запад, с лицом, повернутым по кыбле³⁹, туареги Ахаггара хоронят умерших, ориентируя головой на юг, лицом к Мекке⁴⁰, а в мусульманской Испании андалузцы хоронили умерших головой на восток⁴¹. Иными словами, если придерживаться мнения, что в исламе есть одна-единственная трактовка расчета ориентировки кыблы, которой должны следовать все мусульмане – головой на запад и лицом к Мекке, то можно придти к парадоксальному выводу о том, что мусульмане во многих регионах мира придерживаются якобы «неправильной» кыблы и «немусульманских» обрядов. Проблема, очевидно, сложнее

– в отсутствии единого канона в ориентировке умерших для мусульман всех регионов мира и во все времена.

Иными словами, каноничными правилами джаназы оправдывались весьма разнообразные погребальные обряды, которые в условиях строго кодифицированных и регламентированных поэтапно норм вырабатывались в каждой общине самостоятельно или следовали общепринятому стандарту в той или иной области (территории распространения определенного толка законоучения и его трактовки). Современные историки и особенно археологи, трактующие средневековые материалы с точки зрения современных законоустановлений, склонны, однако, придавать кыбле не свойственное ей постоянство и изначально данную регламентированность.

Судя по имеющимся археологическим и этнографическим данным, важнейшим элементом погребальной обрядности было следование кыбле и соответствующая ориентировка могилы и умершего. Причем обычно кыбла понималась как обращение лица умершего в сторону Мекки и только, очевидно, в ранний период – как ориентация могилы, как это было в Иране в конце VIII-го – начале IX века.⁴²

Отрицать это, не учитывая сложный характер становления и формирования исламской обрядности как на Ближнем Востоке и в Передней Азии, так и в Восточной Европе, и считать, что все законы были принесены в Восточную Европу в готовом виде, нет никаких оснований. Наоборот, все источники говорят о сложном и противоречивом характере распространения ислама в Поволжье, что не могло не отразиться на погребальной обрядности.

Вообще, при сопоставлении элементов похоронной обрядности с

археологической действительностью всегда возникают значительные трудности теоретического и практического характера. Первые вызваны многоаспектным и условным соответствием похоронной обрядности и погребального памятника, который даже при полном и скрупулезном изучении не дает достаточной информации для адекватной реконструкции обрядности⁴³. Другие связаны как с проблемами археологической фиксации и изучения самой ископаемой реальности, степенью ее сохранности, так и с возможностями интерпретации археологических источников и реконструкции на ее основе модели погребальной обрядности.

Речь в данном случае идет даже не о недостатках археологических интерпретаций, предложенных школой «археологической истории», не о довольно неунифицированной терминологии и даже не о недостатках несистемного анализа погребального обряда (на основе данных археологии), а о синкретичности и синтетичности, парадигмальности и комплексности представлений древнего и средневекового населения. Во всех мировых религиях всегда существовал значительный разрыв между артикулированной высокой ученостью и религиозно-философским осмыслением бытия и божественного промысла, выраженного в писанных традициях теологии и догматики, и эксплицитными верованиями широких народных масс. Принимая основные положения догматов веры и обрядности, народные массы сохраняли множество верований и обрядов прошлого. Основанные на архетипах сознания, эти суеверия и магические действия, не отвергая всемогущество и всеведение бога, должны были оградить человека от нежелательного хода событий, вопреки вере в их predeterminedность, и защитить человека

от соблазнов, действия враждебной магии и происков дьявола (иблиса). Совершенно справедливо отмечал этот факт О.Г. Большаков в отношении исламских суеверий, называя их традиционной верой в существование таких причинно-следственных связей, которые позволяли узнавать будущее и даже изменять его⁴⁴. Многие суеверия, обряды и представления, часть которых прямо противоречила официальному вероучению и религиозным предписаниям, подвергались критике, гонениям и запретам со стороны адептов господствующей религии. По сути дела, вся законоведческая, теологическая литература мусульманского средневековья была направлена против полного неверия (куфр), «плохих нововведений» (бид'а саййи'а или мазмум) и заблуждений, к которым относили все толкования, изменения и отступления от «истинной веры». При этом теологи, как указывалось выше, различали неверие и настоящую ересь, которые трактовались как открытое преступное «восстание против Аллаха», и бид'а, имевшее ряд градаций – запретное, рекомендуемое, порицаемое и дозволенное. Характер претензий ортодоксальных теологов к мусульманскому обществу наглядно демонстрируют запреты, декларируемые ал-Газали (1058/9-1111 гг.) в труде «Воскрешение наук о вере» («Ихййа' 'улум ад-дин»), включавшие широкий спектр неодобряемых действий – от использования нарядных шелковых одежд и ношения женщинами золотых украшений до изображений на стенах домов и интерьеров бань. При этом он оговаривает, что стремление к красоте в быту само по себе дозволено, но до тех пор, пока это не заслоняет и не подменяет веру⁴⁵. Так, в другом популярном теологическом трактате «Эликсир счастья» («Кимйа-ий са'адат») ал-Газали выступает против некоторых традиций

народного ислама, идущих, по его мнению, против ортодоксального вероучения, например, таких, как изготовление амулетов с молитвами-заклинаниями⁴⁶. Одним словом, ортодоксы ислама призывали верующих не подменять веру обрядами, магическими действиями и заклинаниями. Но ислам, как система вероучительных учреждений, вопреки призывам отдельных догматиков вынужден был мириться с существованием «народной веры» и даже использовать ее в своих целях для укрепления своего влияния.

«Народная вера» не была простой вульгаризацией религии, а суеверия не являлись «ложными» верованиями, как, вслед за церковными теологами, было совсем недавно принято считать в науке. Скорее, народная ментальность была сложной и нередко диссонировавшей системой, сохранявшей тем не менее внутреннее единство и целостность. В качестве примера можно сослаться на данные О.Г. Большакова, проанализировавшего полемический трактат автора конца XII в. Абд ар-Рахмана ибн ал-Джаузи «Наушения дьявола» («Талбис Иблис»), в котором перечисляются заблуждения просто-народья Багдада, и сделавшего вывод об их «значительной ценности для изучения взглядов и привычек рядовых багдадцев»⁴⁷. Автор средневекового сочинения, в частности, осуждает с точки зрения официальной теологии суеверия горожан, внушаемые им дьяволом, постоянно осаждающим души правоверных, относя к их числу слепое следование обычаям предков и примеру окружающих, обращение к гадалышкам и астрологам, немусульманский обряд похорон (в одежде и в гробах) с оплакиванием покойников, биением себя по лицу и разрыванием одежд (последнее особенно предосудительно для женщин). По его свидетельству, у багдадцев существовал

также обычай посещать могилы близких в середине месяца ша'бан и брать с них землю. Особенно массовым было посещение могил праведников. Во время массового паломничества к усыпальнице одного знаменитого факиха люди проводили ночь среды у его могилы, совершая поминки (хатм) и оставляя отпечатки.. То есть даже для такого религиозного центра, как Багдад, проблема суеверий и отступлений от официальных норм ислама стояла чрезвычайно остро. Осознание сложности системы народных верований заставляет различать язычество как политеистическую религиозную систему и как традиционные верования и суеверия, встроенные в систему исламских религиозных ценностей.

Иными словами, представления о смерти и структура похоронных обрядов в странах ислама были достаточно общими на уровне самых общих представлений о смерти и посмертном воздаянии и довольно синкретичными, когда касались конкретных похоронных обрядов и обычаев той или иной страны или народа. Даже краткий анализ показывает, что в каждом регионе система канонов погребальных обрядов устанавливалась довольно долго и похоронная практика имела целый ряд региональных особенностей.

Образ смерти у болгар: данные письменных источников

Сведения об отношении к смерти и о соответствующем ему погребальном обряде уникальны и чрезвычайно редки в нарративных источниках. Это связано как с достаточно плохой сохранностью собственно болгарских текстов или сочинений о них, так и с тем, что подобные вопросы вообще мало волновали современников. Как правило, они попадали на

страницы трудов по истории или географии страны болгар (подчеркнем, как страны мусульманской) только в той степени, в какой они выходили за рамки нормы и имели какую-либо специфику.

Не случайно, что первое сообщение по этому поводу дает Ахмед Ибн-Фадлан. Любопытный и наблюдательный секретарь посольства багдадского халифа к правителю болгар смог многое заметить, запомнить и поведать миру о виденном на далекой границе обитаемого мира. Поскольку одной из главных целей посольства была миссионерская, вполне объяснимо внимание Ибн-Фадлана к особенностям верований и обрядов народов «седьмого климата». В частности, он описал похороны болгарина-мусульманина: «Когда умирает мусульманин у них, и (или) когда (умирает) какая-нибудь женщина-хорезмийка, то обмывают его обмыванием мусульман (т.е. по обряду мусульман), потом везут его на повозке, которая тащит (его) понемногу (вместе) со знаменем, пока не придут с ним к месту, в котором похоронят его. И когда он придёт туда, они берут его с повозки и кладут его на землю, потом очерчивают вокруг него линию и откладывают его (в сторону), потом выкапывают внутри этой линии его могилу, делают для него боковую пещеру и погребают его»⁴⁸. Иными словами, у образованного араба, знавшего Коран, Сунну и шариат, не возникло никаких сомнений относительно мусульманского характера этого погребения. С негодованием обрушился он на практику удвоенной икамы в намазе, которая была характерна для последователей ханафитского масхаба и пришла, как неоднократно отмечалось в литературе, очевидно, из Средней Азии⁴⁹, но сам обряд похорон никакого протеста не вызвал. Важно подчеркнуть, что Ибн-Фадлан отметил такую важную деталь

устройства могилы у мусульман, как камера – ляхд. До сих пор археологи так и не смогли четко зафиксировать и подтвердить наличие подобного устройства могилы у булгар. Остается только предполагать, что виной тому являются неблагоприятные условия сохранности почвы и недостатки методики полевых исследований. Тем не менее, судя по Ибн-Фадлану, ляхд в определенной мере использовался в похоронных обрядах булгар.

Далее в тексте Ибн-Фадлана есть не совсем понятный момент. Говоря, что «и таким же образом они (жители) поступают со своими мертвыми», он то ли продолжает тему погребения мусульман, то ли переходит к описанию реалий языческого погребения. Как бы то ни было, для нас интересны траурные обряды: «Женщины не плачут над мертвым, но их (жителей) мужчины плачут над ними. (Они) приходят в день, в который он умер. Таким образом, они останавливаются у дверей его палатки и шумят (кричат) самым гнусным плачем, каким только могут плакать, и самым диким. Это – (люди) – свободные». Также он сообщает, что «им (жителям) надлежит водружать (на) дверях его палатки знамя, они приносят его оружие и кладут вокруг его могилы и не прекращают плача два года. Когда же закончится два года, они снимают знамя и отрезают (часть) от своих волос, и родственники мертвого созывают званый пир, посредством которого дается знать об окончании их печали...»⁵⁰. Трактовать эти поминальные обычаи можно однозначно только как традиционно языческие (о чем свидетельствует и сам тон автора, пишущего «о самом гнусном плаче, каким только можно плакать, и самым диком»). Важно другое – не были ли эти поминальные обряды характерны и для булгар-мусульман? В принципе, это вполне возможно. Погребальные

обряды мусульман и язычников различались, тогда как поминальные могли еще очень долго оставаться, по крайней мере внешне, сходными, например, традиционные плачи и формы поминовения умершего.

Другое уникальное сообщение оставил Абу Хамид ал-Гарнати, также побывавший в середине XII в. в Булгарии. Он, среди обычных для восточной (арабо-персидской) историко-географической традиции (повтор «Традиционных» – «традиции») описаний дикого ландшафта и сурового климата края ойкумены, каким для образованных мусульман была земля булгар, сообщает: «Усиливается там мороз до того, что когда умрет у кого-нибудь кто-то, то они не могут его похоронить шесть месяцев, потому что земля становится, как железо и невозможно в ней копать могилу. И умер у меня там сын, и было это в конце зимы, и я не мог его похоронить, и он оставался у меня в доме три месяца, пока не смог его похоронить, и оставался мертвец, как камень [затвердевшим от холода]»⁵¹.

Даже если это лишь дань литературной традиции (что сомнительно, ибо в качестве примера ал-Гарнати приводит случай со своим сыном), то даже это демонстрирует, с какими специфическими трудностями и сложностями законоведческого характера сталкивались мусульмане в Среднем Поволжье и в более высоких широтах при следовании обязательным религиозным ритуалам: мерзлая земля, затруднявшая рытье могилы с ляхдом, быстрое окоченение тела, мешавшее придать ему должную позу и т.д. Особые условия существования, несомненно, требовали выработки специфических обрядов и норм, приводящих стандарты в соответствие с местной практикой.

Это практически все основные сведения о погребальном культе, сохра-

нившиеся в письменных источниках. Из их анализа можно сделать вывод, что в глазах арабских авторов, которые могли наблюдать погребальный обряд болгар воочию, не возникло сомнений в его мусульманском характере, хотя они и отмечали некоторые обычаи, бывшие не строго каноничными. Но в силу своего страноведческого стиля, или стиля «собрание диковинок», они не могли, да и не стремились оставить описания переживаний, связанных со смертью. В конечном счете, эти описания давали больше материала по ритуальной практике, нежели о восприятии смерти.

Имеет ли наука вообще какие-либо сведения об отношении к смерти у болгар как о культурном феномене? Такие материалы можно извлечь из болгарской литературы, которая расширяет наши представления по этому вопросу. Весьма ярко образ смерти, характерный для болгар, нашел отражение в поэме Кул Гали «Кысса-и Йусуф». Оставляя в стороне вопросы, связанные с авторством и временем создания этого произведения, укажем, что наиболее обоснованными представляются аргументы в пользу того, что болгарский автор Кул Гали закончил его в начале XIII в. (1215 или 1233 гг.)⁵². Учитывая, что автор писал не «бытовой роман», а поэму «высокого стиля», с ее каноническими сюжетом, отработанной системой образов и формульной лексикой, не следует искать в ней живых этнографических подробностей. Вместе с тем, ряд характерных и распространенных у мусульман, в том числе и у болгар, представлений не мог не найти отражения на страницах поэмы, обращенной всем своим образным строем и психологизмом к современникам. Автор явно не только занимался «воспитанием чувств» читателей, но и в значительной мере отражал расхо-

жие взгляды, стереотипы поведения и эмоции людей своего времени.

Интересно в этой связи описание чувств, которые испытывают герои, ощущая близость смерти. Например, Йакуб, предчувствуя, что сын Йусуф покинет его, отпускает его со словами: «Что я скажу тебе, Йусуф? Я не строптив, велению Творца покорен я теперь»⁵³.

Не менее выразительно описано приближение кончины самого Йакуба, когда «ангелам Творец могилу рыть велел»:

*«И видел все Йакуб, и понял эту весть,
И сыновей к себе он повелел привести,
Всех родичей созвал – явились все, как есть, –
Им праведными быть он завещал теперь».*

А когда могила была вырыта, «пожелал Йакуб туда сойти». Там он принял чашу шербета, поданного ангелами:

*«И выпил чашу он, Всевышнему молясь,
И светлая душа, от тела отделяясь,
Взлетела птицей в рай на небеса теперь»⁵⁴.*

Так же спокойно принимает смерть, когда подошло его время, и пророк Йусуф:

*«Йусуфу подошел и свой черед потом –
Покинул он детей, родню, родной свой дом,
Ушел в иной он мир, соединясь с Творцом,
И милость даровал ему господь теперь»⁵⁵.*

В буквальном переводе это звучит как: «Переселился, соединился с Творцом, – милосердный Бог осыпал его своей милостью».

Спокойное, можно даже сказать будничное отношение к смерти людей праведных – «кончен путь земного бытия» – вот лейтмотив, звучащий в поэме Кул Гали, да и во всей культуре средневековья, проникнутой чувством неизбежности смерти, которая всегда приходит «в свой черед».

Противиться и суетиться при этом не только бессмысленно, но и недостойно, кощунственно, поскольку это был бы прямой вызов Творцу всего сущего. А по канонам Корана, смерть не только неизбежна, но желанна, ибо она является путем из юдоли скорби в райскую жизнь – «из мира брэнного переселившись, в мир вечности ушел». Ощущение жизни как краткого мига, испытания перед жизнью вечной – таково общее мироощущение средневекового общества, как на Западе, так и на Востоке. Этот феномен Ф. Арьес назвал «смерть прирученная»⁵⁶.

При таком взгляде на мироустройство сама смерть была не страшна. «Смерть – есть дверь и всякий войдет в нее». Эта чеканная фраза великого арабского поэта Абу-ль-Атахи наиболее точно и образно передает суть этого переживания. Недаром она была так близка и понятна людям средневековья и потому так часто встречается на надгробных эпитафиях поволжских мусульман XIII–XIV вв.⁵⁷ Смерть ужасала, если человек не чувствовал себя праведным или беспокоился о соблюдении всех необходимых ритуалов. Отсюда и желание приготовиться к приходу кончины заранее, еще только предчувствуя ее.

Спокойное, смиренное и покорное отношение к смерти самого умирающего резко контрастирует с безудержными, разрывающими душу проявлениями скорби у близких и окружающих. Один из наиболее драматичных моментов в поэме – когда Йакуб узнает о якобы происшедшей гибели сына. Услышав пророчество о разлуке с сыном, «вошел он, плача, в дом, томясь бедой своей...». А потом, начав молиться, «понял, что Йусуф, видно убит теперь»⁵⁸.

В это время пришли другие его сыновья, сделавшие все, чтобы погубить Йусуфа, и стали притворно плакать и кричать, изображая скорбь.

*«И братья все сильней вздымали голоса,
И рвали на себе одежды и влася,
И слышались «Йусуф, Йусуф!» их словеса, -
"Потерян нами он, и навсегда теперь!»*

*Их крики услышав, Йакуб был сокрушен,
И горько он рыдал, и наземь падал он.
И сыновья его вздымали к небу стон:
«О, горе, горе! Мы, увь, грешны теперь!»*

*И в эту ночь Йакуб раз триста шестьдесят
Среди рыданий был беспмятством объят,
И сыновья его, раскаявшись стократ
Твердили все: «Отца убили мы теперь» .*

Аналогично ведет себя и Йусуф, получив известие от братьев о смерти отца:

*«И горевал Йусуф, слез горьких не тая, -
Стенал он, и рыдал, и горевал теперь»⁶⁰ .*

Точно также и жители праведного Града в местности «Нахр-ал-гуйн», который основал Йусуф и где он правил, скорбели о нем: «и дети и родня сошлись со всех сторон, рыдали все, молясь...»⁶¹. Несмотря на всю формульность этого описания скорби, следует отметить, что все эти на наш взгляд экзальтированные, граничащие с безумием проявления скорби по погибшему. Очевидно, что это не «зарисовка с натуры», но и абстрактно-отвлеченной эту зарисовку назвать трудно. Вполне очевидно, что подобное выражение скорби было принято в данном обществе. Однако подобное экзальтированное проявление чувствительности при прощании с умершим имеет и другой аспект – такое поведение довольно резко контрастирует с каноническим представлением о неизбежности и даже желанности смерти, необходимости ее как этапа достижения вечной жизни. Возможно, в этом случае мы имеем дело с сохранением древних тюрко-булгарских традиций выражения скорби, о которых сообщал еще Ибн-Фадлан.

Письменные источники о погребальных обрядах у болгар

Кроме сведений Ибн-Фадлана и ал-Гарнати об устройстве погребения, некоторые весьма интересные сведения сообщает Кул Гали. Несмотря на то, что мы имеем дело с поэтическим произведением, некоторые его описания обстоятельств похорон и устройства могилы представляют несомненный интерес.

Вот что говорит Йакуб, когда узнает, что останки тела любимого сына не сохранились, и это заставляет его еще больше скорбеть:

*«Останки, хороня, я в саван бы облек
И склеп бы водрузил там, где он в землю лег,
И прожил бы я там оставшийся мне срок,
Я б при Йусуфе был всю жизнь мою теперь».*

О саване как неперенном атрибуте похоронного обряда упоминает автор, описывая кончину самого Йакуба:

*«И ангелами вмиг водой обмыт был он,
Из райской ткани был он в саван облачен»⁶².*

Устройство могилы как последнего пристанища человека на пути к вечной жизни, видимо, имело большое значение для читателей. Кул Гали, рассказывая о том, как ангелы рыли могилу для Йакуба, также подробно ее описывает:

*«Их труд был завершен. Они в могиле той
Внутри постлали шелк, и амбровый настой
Благоухал в шелках, и пряный и густой...»⁶³.*

Трудно сказать, насколько был просторен и существовал ли вообще у болгар обычай покрывать погребенные шелком и окроплять его благовониями. Вполне возможно, хотя ничего более достоверного по этому поводу

сказать нельзя, поскольку археологически это не было зафиксировано. Но учитывая, что благовония вообще широко применялись при подготовке тела к погребению у мусульман вплоть до XIX века, как знак особого богатства и знатности такой обычай действительно мог практиковаться.

Особый интерес представляет указание Кул Гали на то, что при описании погребения Йакуба он не уточняет способ погребения («и был он обряжен, и праведный Йусуф был тихо погребен»), но при описании смерти Йусуфа автор сообщает такую деталь, как гроб⁶⁴. В тексте упоминается «табут», то есть термин, которым в исторический период обозначали носилки, на которых тело доставляли на место погребения. Различные обрядки могильной ямы были традиционны для народов Ближнего Востока и Передней Азии, но в табуте тело обычно не хоронили. Остается неясным – или Кул Гали имел в виду действительно «носилки», в которых был погребен Йусуф, или прав переводчик С. Иванов, переведший этот термин как «гроб». Но поскольку по контексту поэмы речь идет о неоднократных перезахоронениях тела святого пророка, очевидно, что говорится о некоем месте упокоения, которое можно перемещать, не тревожа тела.

В этой связи нельзя не обратить внимание на такой неоднократно отмечавшийся археологами факт, что в X-XIII вв. в болгарских мусульманских погребениях достаточно часто фиксируются деревянный тлен от досок, а также гвозди и скобы, скреплявшие их. Судя по остаткам, обычный болгарский гроб представлял собой прямоугольный ящик, сколоченный из толстых досок, имевший дно и крышку. Все это скреплялось гвоздями и скобами (от 1-2 до 10-12 штук)⁶⁵. Характерно, что подобные гробы были характерны только и исключительно для бул-

гарского периода, а уже примерно с середины XIII в. не фиксируются ни в одном погребении золотоордынского периода. Именно поэтому указание Кул Гали на захоронение в табуте (или в гробу, или на носилках) важно не только для определения времени написания поэмы «Кысса-и Йусуф», но и как дополнительный источник для характеристики погребальной обрядности у болгар. Вполне возможно предположение, что болгары хоронили умерших не в гробах, а на погребальных носилках. Это, в частности, может объяснить такое обилие гвоздей и скоб в погребениях – для носилок требовалась особая прочность, которая представляется весьма избыточной для простого гроба.

Заслуживает внимания и упоминание о желании Йакуба воздвигнуть на могиле сына склеп. Хотя, как указывалось выше, склепы и вообще могилы как места поклонения не совсем вписываются в каноническое благочестие. Упоминание их в дидактическом поэтическом произведении, направленном на усиление веры, показывает глубину пропасти между ригоризмом адептов веры и благочестивым мусульманином, не видевшем в поклонении могилам ничего сомнительного. Разрыв же их с «народным исламом» был, очевидно, еще более разителен. При этом все данные представления находились в пределах допустимых исламом колебаний дозволенного. Интересно то, что один болгарский склеп действительно был найден при раскопках Билярского городища. И это дает основания полагать, что Кул Гали писал о склепе не как об отвлеченной мифической подробности, а как об исторической реалии болгарского времени.

Разумеется, поэтическое повествование Кул Гали далеко не является этнографическим описанием, но для нас важны и эти отрывочные сведе-

ния, передающие колорит и дух эпохи. Тем более что основные сведения о деталях погребального обряда мы вынуждены черпать из анализа археологических материалов.

Мусульманские могильники на территории Булгарии: джаназа и местные особенности

Свидетельства распространения ислама среди населения Волжской Булгарии, так же как и детали представлений о смерти, которые можно почерпнуть из письменных источников, чрезвычайно доказательны и выразительны. Однако в силу отрывочности и лаконичности этих сведений судить о представлениях о смерти средневековых болгар только на их основании невозможно. Весьма существенно расширяет наши знания по этому вопросу анализ археологических материалов. Изучение средневековых погребальных обрядов позволяет изучить характер представлений о смерти в наиболее концентрированном виде, но только при учете комплексного их анализа и адекватной интерпретации

Булгарские могильники как археологический источник были скрупулезно и всесторонне проанализированы Е.А. Халиковой, что позволяет опираться на ее выводы по этой проблеме. Мусульманский погребальный обряд населения Булгарии X-XIII вв., по ее данным, можно реконструировать так: глубина могильной ямы до 1 м, могильная камера без ляхда, стенки ямы отвесные или с небольшим наклоном, иногда на дне ямы фиксировался подбой, погребенный был ориентирован головой на запад, запад-северо-запад или запад-юго-запад, иногда умерший хоронился в гробу или деревянном ящике с перекрытием; умерший, как правило, клал-

ся в могилу с некоторым поворотом туловища на правый бок, лицом обращенный в сторону Мекки (редко на спине и лицом вверх), руки умершего лежали: правая вдоль тела, левая сдвинута на таз (реже обе вытянуты вдоль тела или полусогнуты), ноги чаще вытянуты (реже согнуты, полусогнуты или одна из них полусогнута). Вещи в погребениях, как правило, отсутствуют, хотя иногда встречаются, но не как элемент одежды, а, очевидно, как поминальный дар⁶⁶.

По данным Е.А. Халиковой, данный «классический» обряд выработался не сразу, а в течение определенного времени. Но и после его становления встречаются определенные вариации этого канона. Она сделала вывод о начале распространения ислама в Булгарии в конце IX – начале X вв., о полной и окончательной победе мусульманской погребальной обрядности в среде горожан в первой половине X в., а в отдельных регионах – во второй половине XI в. При этом автором особо подчеркивалось, что с рубежа X-XI вв. языческие могильники на территории Булгарии уже не известны⁶⁷. Выводы эти в основном выдержали испытание временем, и сейчас можно сказать, что расширение источниковедческой базы по материалам болгарских мусульманских могильников лишь подтверждает основные положения работ исследователя.

Изучив значительную группу болгарских мусульманских некрополей Волжской Булгарии, Е.А. Халикова пришла к выводу, что практически только два из обрядов джаназы могут быть сопоставлены с археологическим материалом – выполнение ритуала кыблы, дабы дать умершему возможность увидеть приход судного дня и восстать из мертвых, и запрет на помещение в могилу вещей, поскольку во время страшного суда ничто не должно отягощать человека и напо-

минать о мирской жизни – ни одежда, ни вещи, ни помыслы, – и поэтому они имеют особое, определяющее значение для выделения мусульманских погребений и даже характеристики степени исламизации населения⁶⁸.

Представляется, однако, что эти элементы погребальной обрядности имели разный вес в системе джаназы. Первый действительно является определяющим элементом, что, впрочем, не исключает некоторых отклонений от канона, как естественных, вызванных особенностями археологизации погребенного (нарушение положения костяка, изменение поворота головы, или невозможность в силу разных обстоятельств придать телу каноническую ориентацию, например, когда тело закочено до соответствующего обряда и т.д.), так и обрядовых (дань традиции, местные вариации канона и т.д.). Второй же пункт представляется неверным по самой постановке вопроса, поскольку категорического запрета на помещение вещей в могилу нет ни в хадисах, ни в шариате, ни в поздних установлениях и трактовках⁶⁹. Здесь важно не то, был или не был формально канонизирован запрет. В такой постановке вопроса адекватного ответа на него не получить. Все дело в том, что умерший мусульманин должен быть погребен в специальной одежде (или завернут в саван), что предполагает, как правило, отсутствие деталей одежды, бытовых вещей и даже украшений. Как правило, но не как категорический запрет. При этом надо учитывать, что с точки зрения мусульман вещи не были «нечистыми» (харам) и не могли осквернить могилы⁷⁰. Кроме того, судя по характеру находок, большинство вещей попадало в могилы не как украшения или детали одежды, а как поминальные дары. При этом разные предметы могли иметь разный смысл, например, накладки на ремень и кольца из

одного из погребений Билярского II могильника могли быть деталями ремня, стягивающего саван, а браслет из погребения 239 Танкеевского могильника был одет на руку погребенной (в остальном обряд был исполнен безукоризненно). Разумеется, с точки зрения «высокой» учености и официальной теологии поминальные дары или украшения являлись отступлением от канонических норм. Однако с точки зрения этих норм и предписаний, и гробы, и мавзолеи, и надгробия, и поминки, – все то, что являлось или является неотъемлемой частью религиозной культуры, – было «наущением дьявола и злостным суеверием», с которыми официальная религия была вынуждена считаться и вести изнурительную борьбу. Все эти обстоятельства заставляют определенно считать, что находки вещей в погребениях, особенно на раннем этапе внедрения исламской обрядности (не только в Поволжье, но и вообще в исламской ойкумене), являются местной особенностью мусульманской джаназы, а не свидетельством «пережитков» язычества.

В настоящее время есть возможность обобщить большой материал, чем был в распоряжении Е.А. Халиковой, и сделать анализ погребальных обрядов булгар более комплексным. Всего на территории Волго-Уральского региона в настоящее время насчитывается более 80 грунтовых могильников, из них 52 относятся к концу X-XIII вв. Мусульманские могильники располагаются практически равномерно по всей территории Волжской Булгарии. Наибольшее количество некрополей известно и изучено в Западном Закамье, где широко исследованы Спасский (Старокуйбышевский) I (40), Суварский I (> 1), Танкеевский (56 погребений), Измерский (50), Кожаевский (144), в Центральном Закамье – Донауровский (> 6),

Мурзихинский I (> 9), в бассейне р. Черемшан – Большетиганский II (> 20), в Предволжье – Богдашкинский (4), Тетюшский III (62), в Предкамье – Рождественский (31) и в окрестностях Болгарского (Ага-Базарский (1?)) и Билярского (I-V) (352) городищ. Важно, что хотя и с разной степенью интенсивности, но во всех регионах изучены как городские (Спасский, Суварский, Донауровский, Богдашкинский, Билярские) могильники, так и сельские (Танкеевский, Измерский, Кожаевский, Мурзихинский, Большетиганский, Тетюшский, Рождественский и др.) некрополи. Одновременно заметно определенное количество сомнительных погребений (т.е. зафиксированных недостаточно четко в отношении датировки или деталей обряда) в Центральном Закамье, бассейне р. Черемшан, Предволжье и Предкамье, а также отсутствие достоверных сведений о мусульманских могильниках в Посурье и Примокшанье, где находился большой куст булгарских археологических памятников, что связано, очевидно, со сложностью поиска грунтовых могильников, которые не подвергаются интенсивному разрушению или, наоборот, быстро уничтожаются под антропогенным (строительство, водохранилище) воздействием. Тем не менее, большая территориально и социально-топографически разнообразная выборка позволяет сделать вывод о распространенности ислама в Волжской Булгарии в X-XIII вв. и деталях обряда.

Самые ранние погребения с отчетливо выраженным мусульманским обрядом в Волжской Булгарии зафиксированы на Билярском городище (Билярские II и III могильники), где, судя по археологическим данным, они относятся к первой половине – середине X в.⁷¹ Мусульманские могильники на Билярском городище

располагались не только по окраинам города, но и в центре городища, где был открыт и исследован Билярский IV могильник⁷². Установить достаточно точную дату этого некрополя позволяет то, что ранняя часть его погребений была перекрыта строительным горизонтом белокаменной мечети, возведенной, как показывают исследования, не позднее конца X – начала XI вв., что позволяет отнести начало функционирования этого центрального (?) городского кладбища к первой половине – середине X в.⁷³

Характерными чертами обряда этих, очевидно, самых ранних из известных нам мусульманских городских некрополей являются: ориентировка головой на запад, запад-северо-запад или северо-запад (единично встречается даже юго-юго-восточная ориентировка), погребенные лежали в «классической» позе с соблюдением обряда кыблы, но в ряде случаев (30–38% всех прослеженных случаев) они были погребены на спине, а иногда (в 5–10% случаев) – лицом вверх, руки, кроме обычного положения (правая – вдоль, левая – на тазе) (до 60–75% случаев), были или полусогнуты и сложены на груди, или вытянуты вдоль тела, в некоторых погребениях были зафиксированы вещи (3–4% случаев)⁷⁴.

Отсюда можно сделать вывод, что ислам начал распространяться в Булгарию в период становления сети раннегородских поселений. Сравнение слоев начального этапа истории городов с датой начала функционирования таких некрополей, как Билярские II, III и IV, показывает, что они возникли археологически одновременно. Это должно означать, что возникновение городов, городской культуры и распространение ислама в них происходило в один и тот же период времени, а горожане в подавляющем большинстве были мусульманами. Чрезвычайно выразителен в этом от-

ношении IV Билярский могильник, представляющий собой археологические остатки центрального городского кладбища. Само его расположение близ «святого места» у городской мечети, наличие золотой подвески в одном из погребений, наличие в его черте мавзолея (единственного пока исследованного на территории домонгольской Булгарии) – все это свидетельствует о нерядовом характере могильника. Характерно, что и в антропологическом отношении погребенные на этом кладбище люди отличались от захороненных в других билярских могильниках ярко выраженной монголоидностью⁷⁵. Скорее всего, это было центральное городское кладбище болгарской знати, которая в силу сословной и клановой эндогамности менее интенсивно смешивалась с остальным населением города и страны.

Для сельской округи однозначных доказательств времени возникновения могильников практически нигде не зафиксировано. Исключение, очевидно, может составлять единственное исследованное Е.П. Казаковым погребение разрушенного Девичьего-родского I могильника, которое, вероятно, следует датировать серединой – второй половиной X в.⁷⁶ Другие сельские некрополи, в силу особенностей топографии (в стороне от поселения) и стратиграфии (редкое перекрытие могил более поздними слоями), могут быть датированы только широким хронологическим отрезком, как правило, второй половиной X – серединой XIII вв. Несколько иначе дело обстояло с могильниками, начинавшими функционировать как языческие кладбища, а позднее, под давлением логики исторического процесса, превратившимися в ортодоксальные мусульманские некрополи. Археологически изучены два таких могильника – Танкеевский и Тетюшский⁷⁷. Ана-

лиз погребального обряда позволяет проследить общую картину внедрения ислама в среду отдельных групп населения и выяснить механизм обращения и обрядовую практику неофитов. Первые предметы, связанные с исламом (перстень с каменной вставкой с вырезанной арабской надписью религиозного содержания), появляются в погребениях Танкеевского могильника на рубеже IX–X вв.⁷⁸, но отдельные погребения с явно выраженными элементами исламской обрядности (положение костяка, ориентация на Мекку, редкие вещи в погребении) начинают распространяться только во второй половине X в., причем захоронения эти были частично совершены в рядных (расположенных рядами) могилах, чересполосно с языческими. Но к рубежу X–XI вв. языческая обрядность полностью уступает место мусульманской. Переход в новую религию населения, оставившего этот могильник, занял, таким образом, исторически довольно краткий период: полное обращение (повтор. «Заняло» – «заняло») произошло за время жизни двух-трех поколений. Погребения в Тетюшском могильнике совершались не такой длительный отрезок времени, как на Танкеевском, но и они демонстрируют, что первые мусульманские захоронения были совершены еще на языческом кладбище во второй половине X в., а к началу XI в. исламский обряд полностью вытесняет языческий⁷⁹.

Характерной особенностью мусульманских погребений этих двух могильников является их традиционность, выразившаяся в определенном сходстве языческих и ранних мусульманских погребений (сравнительно большая глубина могильных ям (0,6–1 м и глубже), ориентировка умершего головой на запад (с отклонениями в секторе от северо-запада до юго-запада), положение погребенного (до 30%

всех прослеженных случаев), наличие вещей (до 7% всех мусульманских погребений)). Вместе с тем, значительная группа захоронений следует требованиям новой обрядности выполнения кыблы: положение умершего головой на запад, лицом к югу (к Мекке), тело чуть повернуто на правый бок (около 63% всех случаев), руки вытянуты (47%) или правая – вдоль тела, а левая – на тазе (43%), ноги вытянуты (70%)⁸⁰.

Сравнивая даты мусульманских погребений из этих могильников с установленным временем совершения мусульманских захоронений в городских некрополях Булгарии, нельзя не прийти к выводу об их большей традиционности и консервативности. Поскольку, судя по археологическим данным, ислам уже ко второй половине X в. был сравнительно широко распространен в городах и даже сельской округе, очевидно, что население, оставившее Танкеевский и Тетюшский могильники, находилось на периферии социально-политической и этнокультурной жизни булгарского общества.

Одно обстоятельство истории этих могильников вызывает особый интерес. В них довольно много разграбленных языческих погребений (особенно велико их число в Танкеевском могильнике, где из 1171 погребения полностью или частично разрушено 691)⁸¹. Хотя Е.А. Халикова не склонна была связывать «это явление» с ритуальными действиями, считая, что «скорее всего здесь имели место давние кладоискательские раскопки, так как ценные металлические вещи обычно вынуты из могил»⁸², но во-первых, не все погребения были разграблены (иногда буквально через одно), а во-вторых, не все вещи (даже ценные – сабля, топоры, украшения и т.д.) из могилы изымались. Не является ли это свидетельством раскола в обществе? Умершие предки в родовом

обществе всегда считались членами общины, причем если не более значимой, то всегда почитаемой и отдельной его частью. Глубокие изменения, привнесенные в жизнь общины исламом, явно заметны в отношении к умершим. После обращения в ислам предки стали считаться язычниками, погрязшими в своем невежестве и должны были понести заслуженную кару. Эти соображения наталкивают на мысль о целенаправленном, ритуальном уничтожении, “вторичном умерщвлении” родственников, совершаемом ради демонстративного разрыва с прошлыми поколениями единоплеменников при переходе в новую мусульманскую общину, где все мусульмане – родственники, а не мусульмане – чужие. Может быть, при этом часть родственников продолжала сохранять связь со своими предками, часть вторично хоронила умерших в соответствии с нормами ислама (выполнение кыблы), а третья – просто ритуально уничтожала их? Как бы то ни было, но определенное “запаздывание” исламизации Танкеевского и Тетюшского могильников свидетельствует о более позднем включении их в социальную структуру болгарского государства и, несомненно, этнополитическую и этнокультурную общность болгар.

Свидетельством этого является доминирующий с рубежа X-XI вв. и вплоть до середины XIII в. исключительно мусульманский погребальный обряд, который зафиксирован на всех могильниках на территории Болгарии⁸³. Исламская обрядность распространилась не только вширь (мусульманские могильники, судя по нашим данным, открыты и изучены во всех регионах Болгарии), но и вглубь (мусульманский погребальный обряд болгарского населения устоялся и приобрел единообразные «канонические» формы). Действительно,

на всей территории Болгарии повсеместно был установлен и утвердился довольно единообразный обряд: погребение в неглубокой (обычно до 1 м) могиле, погребенный укладывался головой на запад или запад-северо-запад, лицом на юг (на большинстве могильников до 100% всех случаев), чуть повернутым на правый бок (реже на спину), руки обычно уложены: правая вдоль тела, левая на тазе, ноги вытянуты или полусогнуты. Умерший часто хоронился в гробу (от 40 до 50% случаев). Вещи в погребении отсутствуют, по крайней мере, в отличие от X в., таких случаев с начала XI в. и до второй половины XIII в. не отмечено.

Говоря о «классичности» и «каноничности» мусульманского погребального обряда у болгар, нельзя понимать его как заранее известный результат, к достижению которого стремились все истинно верующие. Скорее его надо понимать релятивистски, как направление развития – постепенную выработку местных, наиболее органично отвечавших местной традиции погребальных обрядов, норм и канонов. И, разумеется, если этому обряду и следовали некоторые группы мусульман, находившиеся в сфере политического и культурного влияния Болгарии, например в Нижнем Поволжье, то это не было каноном для мусульман Средней Азии или Крыма. Иными словами, болгары в течение определенного времени выработали довольно строгий канон погребальной обрядности, придерживаясь основных исламских правил и установлений, хотя это и не означало, что такой обряд должен был быть всегда и у всех мусульман Восточной Европы. Ярким свидетельством этого являются изменения, которые произошли в мусульманском погребальном обряде у болгар в период Улуса Джучи.

Булгарский погребальный канон: джаназа или язычество

У археологов в этой связи бывает искушение «мистифицировать», по удачному выражению английского медиевиста П. Гири, свои материалы, придавая им не свойственную действительности однозначность и определенность. Это проявляется, в частности, в стремлении считать все колебания и «отступления» от некоего «классического» исламского погребального обряда «пережитками язычества», «следами двоеверия» или проявлениями «раннемусульманской обрядности». Обычно «следы древней домусульманской обрядности» рассматривают «в целом», смешивая болгарский и золотоордынский периоды. Многие исследователи даже не задаются вопросом о возможном изменении обрядности с течением времени под воздействием политических, социальных, культурных и других причин. Нет объяснения у археологов и тому факту, что «домусульманская обрядность» на мусульманских могильниках бурно распространилась именно в золотоордынский период после трех веков абсолютного господства «канонического» мусульманского обряда. Среди элементов такой обрядности (хотя не всегда ясно, можно ли отнести некоторые «языческие пережитки» к болгарскому периоду) называют, например, следы культа огня, жертвенные ямы, погребальный инвентарь, погребальную пищу, кенотафы и вторичные захоронения⁸⁴. С такой трактовкой невозможно согласиться, поскольку это ведет к полному произволу в выборе неких «языческих» элементов и в конечном итоге к признанию таких погребений немусульманскими. Дело доходит до абсурда, когда мусульманские погребения (с четким выполнением

обряда кыблы) из мусульманского могильника XV–XVI вв., на котором сохранились каменные изваяния с эпитафиями, включающими суры Корана, археологи называют «языческими погребениями удмуртов»⁸⁵. Хотя этот историографический казус относится к погребениям более позднего времени, методика определения «язычества» нисколько не отличается от применяемой в отношении и ранних погребений и заключается в отыскивании некоторых «отклонений от классического мусульманского обряда» (это могут быть положение головы, наличие вещей и другие особенности).

Обычно, намечая отступления от «канонического» мусульманского обряда, археологи ссылаются на работы Е.А. Халиковой. Действительно, выявив «канонический» мусульманский обряд на основе шариатского законоучения, определив его археологические критерии и установив его развитие в течение болгарского периода, она заметно продвинула изучение мусульманских погребений, сделав их полноценным археологическим источником. Но определенная непоследовательность ее взглядам была все же свойственна. Хотя она и сделала важные оговорки, что не считает некоторые отступления от «канонического» обряда «немусульманскими» или «домусульманскими» и тем более «языческими», из контекста ее трудов следует, что именно «классический» обряд она и считала «настоящим», а более ранний, насыщенный пережитками язычества, – «отступлением» от канона, уступкой традициям язычества.

Несомненно, что в этом Е.А. Халикова следовала традиционным историографическим штампам тех археологов и историков, которые определенно следовали в русле позитивистских теорий, исходя из постулата о том,

что исповедовавшаяся большинством народа религия представляла собой вульгаризацию насаждавшихся религией норм. Этот традиционный взгляд на проблему, благодаря кажущейся простоте, убедительности и эвристическому потенциалу, будучи закрепленным в многочисленных трудах его сторонников, стал историографической нормой.

Исповедующие его историки и археологи исходят из простого понимания религиозной истории, которая должна якобы протекать в два этапа. На первой стадии язычество сокрушалось как религиозная система в социальном и общественно-политическом плане, низвергались прежние кумиры и происходила массовая насильственная исламизация населения, внедрялась новая обрядность, но население еще долго сохраняло прежнее язычество в виде пережитков и суеверий. Только на втором этапе, спустя века, религиозные миссионеры добивались более глубокой и последовательной исламизации и более строгого исполнения всех канонов и обрядов, хотя пережитки доисламских верований еще долго обнаруживаются как единичные явления⁸⁶. Этот взгляд на проблему, во многом ориентированный на древнерусский материал и на выработанную на основе изучения народной религиозности Древней Руси теории «двоеверия», сыграл определенную роль, когда происходило первое приближение к теме религиозности и отрабатывались связи археологии с историей и антропологией.

Современные полидисциплинарные исследования по сопоставлению данных всего комплекса наук все чаще заставляют отказываться от однозначного, унифицирующего подхода к раннесредневековой религиозности, а средневековая вера все в меньшей степени представляется монолитной системой артикулиро-

ванных и зафиксированных в богословских текстах вероучительных норм. «Следом за антропологами, – считает П. Гири, – изучающими традиционные культуры за пределами Европы, историки приходят к пониманию того, сколь огромны различия между доктриной и нормативными руководствами с одной стороны и религией как культурной системой – с другой»⁸⁷. При такой постановке проблемы вся ее острота переносится даже не в обсуждение консерватизма и традиционности народной культуры, а в изучение функционирования религиозной культуры как целостной системы. Элементы ее были общими для всего социума как единого целого, но при этом, несомненно, преломлялись с учетом социальных, сословных, культурно-образовательных страт общества, поскольку элита общества и народные массы трактовали некоторые нормы религии в зависимости от условий своего образа жизни, социального статуса, различий в картине мира. Внутри этой системы в тех ее аспектах, которые мы называем «религиозными», физическая реальность, конкретные действия и давление традиции, как показывают исследования европейских антропологов, были более важны, нежели «высокое» вероучение, эксплицитные интеллектуальные построения и умозаключения религиозных философов, а грани между религией и правом, привычкой и обрядом были зыбкими, произвольными и анахронистичными⁸⁸.

Именно поэтому не имеет смысла попытка конструирования «языческих» верований в их противопоставлении с исламскими, создания теории «двоеверия», где язычество составляло некую «катакомбную» религиозную систему под легким флером исламских обрядов. Иными словами, народная религиозность была не искажением или внешним прикрытием

традиционных верований, а синкретичной системой представлений, в которой различные элементы гармонично соединены либо парадоксальным образом сосуществуют в диссонансе и для которой важны не логичность и однозначность, а структура взаимоотношений, соединяющая все эти элементы. Исходя из этого, методологически необходимо учитывать различные ментальные «значения», которые формируются социальной средой как на уровне религиозных норм и законов, так и на уровне безотчетных действий. Кодифицированные элитой общества религиозные нормы и обряды составляют только верхний пласт этой культуры. Гораздо более значительный и многозначный пласт представляют собой человеческие взаимоотношения, жесты, обычаи, вещный мир, суеверия и верования. Оба этих пласта культуры не были во всех аспектах едины, согласованы и непротиворечивы, их взаимопроникновение и взаимодействие были полны внутренней борьбы, а структура их отношений была релятивистской, а не строго очерченной, непротиворечивой. Но при этом изучение всех этих диссонансов и противоположностей возможно только в подвижном и лабильном взаимодействии элементов внутри системы, а не в отдельно взятых ее компонентах. Исходя из такого подхода к изучению средневековой религиозности, следует отвергнуть все попытки несистемного конструирования на основе разрозненных, одновременных и несовместимых элементов «языческих» или «двоеверных» верований под спудом исламского менталитета болгар.

Кроме этих сугубо теоретических возражений следует иметь в виду, что концепция «двоеверия»⁸⁹ возникла в советской науке с весьма определенными целями, которые настолько же

далеки от науки, насколько близки к антирелигиозной пропаганде «воинствующих безбожников». Суть их – противостоять религиозному ренессансу и сконструировать некое неязыческое квазирелигиозное сознание, подкрепляющее идеи славянского национализма, понимаемого как возврат к исконным верованиям предков, искаженным греческим христианством. В случае с татарской историей эту же роль играет тюркское тенгрианство. Вообще, концепция «двоеверия» есть перенесение на людей прошлого мироощущения современного человека, имеющего очень сложное и структурированное сознание, отягощенное рационализмом и расколотое атеизмом. Думается, что прежде чем распространять на модель сознания средневекового человека свои представления о религии, следует прежде попытаться изучить и понять реалии «картины мира» именно этого средневекового общества во всей ее полноте и противоречивости.

Смерть в восприятии болгарских мусульман: некоторые выводы

Один из важнейших выводов, который уже сейчас можно сделать на основе изученного материала, состоит в признании факта несомненного, полного и всеобъемлющего господства ислама и его основополагающих установок в отношении к смерти среди болгарских мусульман. Все доводы в пользу «двоеверного» или даже «языческого» отношения к смерти, а соответственно и способа перемещения из «мира бренного в мир вечный», что в представлении людей религиозных означает практически немедленное появление перед судом Всевышнего (наступление которого для мира может длиться вечность, а для умершего – один миг), что является предопре-

деляющей, фундаментальной категорией любой монотеистической религии, – не выдерживают критики. И поскольку, отправляясь в последний путь, находясь в преддверии смерти и вечности, человек (имеется в виду и индивидуальное, и общественное сознание) склонен к определенности, то нет оснований полагать, что в среде болгар имело место некое «раздвоенное коллективной личности».

Но эта однозначность и определенность, несомненно, касались конечной цели и сущности джаназы. Некоторые ее детали, вне всякого сомнения, варьировались в зависимости от традиций, обычаев и суеверий общества. Характер и формы выражения этих «избыточных» обрядов и представляют собой важный и интересный предмет изучения. Но не в плане прежней, диктуемой партийной советской наукой определенности, а в качестве примера коллективного сознания и даже бессознательного, которое в средние века (впрочем, не только тогда) было достаточно противоречивым, синкретичным и поливариантным, но при этом, опять оговоримся, – в определяющих, фундаментальных вопросах – всегда однозначным. И если общество считало себя мусульманским (а в этом, судя по всем имеющимся данным, сомнений нет), то оно следовало базовым канонам джаназы, хотя при этом ряд ее параметров мог носить черты традиционных обрядов и ритуалов, дополняться разными суеверными обычаями и иногда выходить за рамки формальных правил, но только если они не находились за гранью разрешенного и позволительного и не являлись категорически запретными. Отмечая этот аспект

мусульманской джаназы в трактовке болгарской уммы, мы вступаем в область, недостаточно освещенную нарративом, а учитывая, что это зона народной культуры – жизни, быта и обычаев «молчаливого большинства», то и чрезвычайно мало доступную.

Вновь приходится констатировать, что фрагментарность источниковедческой базы не позволяет изучить проблему восприятия и осмысления смерти у волжских болгар X–XIII вв. достаточно полно, поскольку не по всему спектру проблемы в распоряжении науки есть достаточно надежные данные. Требуется дальнейшее расширение круга источников и тонкие методы анализа. Насущной задачей является изучение различных аспектов отношения к смерти, форм и механизмов его преломления в общественном сознании. Этой цели – наметить ряд проблем и предложить методы их разрешения – и была посвящена данная статья. Предполагается, что она станет отправной точкой для дальнейшего изучения и дискуссии по затронутым вопросам, поскольку тема смерти в культуре так же многообразна, как и сама жизнь, и так же неисчислима, как желание понять те чувства, которые испытывали люди ушедших поколений, ощущая бренность жизни и вечность жизни, – примерно так, как чувствовал это Абу-ль-Атахия:

*Твоя бренная жизнь – подаяние Божьей руки.
Неизбежная смерть – воздаянье тебе за грехи.*

Обитатель подлунного мира, вращается время,

Словно мельничное колесо под напором реки.

Примечания:

1. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. Общ. Ред. Оболенской С.В. М., 1992; Гуревич А.Я. Смерть как проблема исторической антропологии: о новом направлении в зарубежной историографии // *Одиссей. Человек в истории*. 1989. М., 1989. С.114–135; Его же. Филипп Арьес: смерть как проблема исторической антропологии // *Арьес Ф. Человек перед лицом смерти*. М., 1992.
2. Гуревич А.Я. О кризисе современной исторической науки // *Вопросы истории*. 1991. № 2/3. С.21–36; Его же. Этнология и история в современной французской медиевистике // *Советская этнография*. – 1984. – №5. – С.36–48; *Историческая антропология. Зарубежные исследования в обзорах и рефератах*. – М., 1996; Репина Л.П. «Новая историческая наука» и социальная история. – М., 1998.
3. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. – М., 1972; Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. – М., 1981; Бессмертный Ю.А. Жизнь и смерть в средние века. – М., 1991; Даркевич В.П. Народная культура средневековья: Пародия в литературе и искусстве IX–XVI вв. – М., 1992; Человек в кругу семьи. Очерки по истории частной жизни в Европе до начала нового времени. Под ред. Ю.А. Бессмертного. – М., 1996.
4. Шпилевский С.М. Древние города и другие булгаро-татарские памятники в Казанской губернии. Казань, 1877. – С. 508.
5. Каховский В.Ф. Археология Волжской Болгарии и вопросы этногенеза чувашской народности // *Болгары и чуваш*. – Чебоксары, 1984. – С. 61. Схожие мысли также см.: Каховский Б.В. 1983. О языке в волжских болгар (по археологическим данным) // *Новые исследования по археологии и этнографии чуваш*. – Чебоксары. – С. 26–42; Газимзянов И.Р. О некоторых элементах в погребальной практике волжских болгар X–XV вв. // *Гуманистические традиции Запада и Востока в музейном деле России и Татарстана. Материалы всероссийской научно-практической конференции. Секция археологии*. – Казань, 1997. – С.19–22.
6. Измайлов И.Л. Русские о булгарах (к формированию этностереотипов) // *Языки, духовная культура и история торгов: традиции и современность. Труды Междунар. научн. конф. 9–14 июня 1992. г. Казань*. – М., 1997. – С.37–39; Измайлов И.Л. «Безбожные агаряне»: Волжская Булгария и булгары глазами русских (X–XIII вв.) // *Восточная Европа в древности и средневековье. Контакты, зоны контактов и контактные зоны. XI Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР В.Т. Паушто. Материалы к конференции*. – М., 1999. – С.69–75.
7. Захедер Б.Н. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Т.II. – М., 1967. С. 23–46; *Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153 гг.)*. Публ. и коммент. О.Г. Большакова, А.А. Монгайт. – М.: Наука, 1971.; Zimonyi I. *The Origins of the Volga Bulgars*. Szeged, 1990. pp. 89–157; *Idem. Volga Bulgars and Islam // Bamberger Zentralasienstudien (Konferenzakten ESCAS IV Bamberg 8–12. October 1991. Ingeborg Baldauf, Michael Friederich (Hrs.) (Islamkundliche Untersuchungen. Band 185)*. – pp.235–240.
9. Аннинский С.А. Известия венгерских миссионеров XIII–XIV вв. о татарах и Восточной Европе // *Исторический архив*. 1940. III. – С. 80–81; *Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрика*. – М., 1957. – С. 119; Матузова В.И. *Английские средневековые источники*. М., 1979. – С. 215.
10. Петренко А.Г. Изучение костных остатков животных из раскопок Билярского городища в 1967–1971 гг. // *Исследования Великого города*. – М.: Наука, 1976. – С.228–239; Петренко А.Г. *Древнее и средневековое животноводство Среднего Поволжья и Предуралья*. М., 1984. – С.66–69.
11. Здесь и далее сноски в тексте. Цитаты из Корана даны по изданию: *Коран*. Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. 2–е изд. – М., 1990.
12. Пиотровский М.Б. *ал-Ма'ад // Ислам. Энциклопедический словарь*. – М. 1991. – С.148–149.
13. *аль-Бухари Исмил. Изречения и деяния (хадисы) Пророка Мухаммада*. – М., 1998.
14. Фильштинский И.М. Представление о «потустороннем мире» в арабской мифологии и литературе // *Восток–Запад. Исследования. Переводы. Публикации. Выпуск четвертый*. – М., 1989. – С. 56–64.
15. Пиотровский М.Б. *Мункар и Накир // Ислам. Энциклопедический словарь*. – М. 1991. – С.172.
16. Арьес Ф. *Человек перед лицом смерти*. – с.219–254.
17. Гуревич А.Я. Смерть как проблема исторической антропологии: о новом направлении в зарубежной историографии // *Одиссей. Человек в истории*. 1989. – М., 1989. – С.114–135; Гуревич А.Я. *Филипп Арьес: смерть как проблема исторической антропологии // Арьес Ф. Человек перед лицом смерти*. – М., 1992. – С.19–23.
18. Гуревич А.Я. *Западноевропейские видения потустороннего мира и “реализм” средних веков // Труды по знаковым системам. Т.8. (Ученые записки ТГУ. Вып.411. – Тарту, 1977. – С.3–27; Также см.: Грибанов А.Б. Заметки о жарге видений на Западе и Востоке // Восток–Запад. Исследования. Переводы. Публикации. Выпуск четвертый*. М., 1989. – С. 56–64.
19. Мухаметшин А.Г., Хакимзянов Ф.С. *Эпиграфические памятники Булгара*. – Казань, 1987.; Также см.: Хакимзянов Ф.С. *Эпиграфические памятники Волжской Булгарии и их язык*. – М.: Наука, 1987.
20. Хакимзянов Ф.С. *Эпиграфические памятники Волжской Булгарии и их язык*. – С.16.

21. Большаков О.Г. *История Халифата. I. Ислам в Аравии (570–633)*. – М.: Наука, 1989. – С.185–187, 190–191. (Там же см. Библиографию вопроса).
22. Изложение соответствующих мест сирь Ибн Хишама в переводе и с комментариями А.Б. Куделина. Цитата по: Смирнов Ю.А. 1997. *Лабиринт. Морфология преднамеренного погребения. Исследования, тексты, словарь*. – М.: Наука, 1997. – С. 121.
23. Большаков О.Г. Ук. соч. – С. 191; Также см.: имам Исмаил аль-Бухари. *Изречения и деяния (хадисы) Пророка Мухаммада*. – М., 1998.
24. аль-Бухари. *Изречения и деяния...* – С. 29.
25. Смирнов Ю.А. *Лабиринт*. – С. 121–122.
26. Резван Е.А. *Джаназа // Ислам. Энциклопедический словарь*. – М., 1991. – С.58–59.
27. Сюкияйнен А.Р. *Мусульманское право. Вопросы теории и практики*. – М., 1986. – С. 7–31.
28. Там же.
29. Там же. – С.79–99.
30. Хисматуллин А.А., Крюкова В.Ю. *Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме*. – СПб., 1997. – С. 89.
31. Хисматуллин А.А., Крюкова В.Ю. *Смерть и похоронный обряд ...* – С. 28–107; *Изложение начал мусульманского законовещения*. СПб., 1850. – С. 65–68; *Китаб-аль-Джанаиз. Смерть и похороны по ханафитскому фикху*. – Казань, 1998.
32. См.: *Изложение начал...* С. 61–68; *Китаб-аль-Джанаиз; Хисматуллин А.А., Крюкова В.Ю. Смерть и похоронный обряд...* – С. 28–168; *Пиотровский М.Б. ал-Ма'ад*. – С. 148–149; *Резван Е.А. Джаназа*. – С. 58–60.
33. Резван Е.А. *ал-Кибла // Ислам. Энциклопедический словарь*. М., 1991. – С.136–137.
34. Подробнее см.: Подосинов А.В. *Ex oriente lux! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии*. – М., 1999.
35. Большаков О.Г. *История Халифата*. – С. 105–106, прим. 39 на с. 244.
36. Большаков О.Г. *История Халифата*. – С. 106.
37. Хисматуллин А.А., Крюкова В.Ю. *Смерть и похоронный обряд...* – С. 90.
38. Бижанов Е., Мамбетуллаев М. *Раскопки некрополя Токкалы в 1968 г. // Антропология и культура Кердера*. – Ташкент, 1973. С.60–61.
39. Хисматуллин А.А., Крюкова В.Ю. *Смерть и похоронный обряд...* – С. 90; Бижанов Е., Мамбетуллаев М. *Раскопки некрополя...* – С. 60–61; *Религиозные верования народов СССР. Т.1*. – М., Л., 1931. – С.363.
40. Лэйп Э.У. *Нравы и обычаи египтян в первой половине XIX в.* – М., 1982. – С.395–406.
41. Лот А. *Туареги Ахаггара*. – М., 1989. – С.190.
42. Принишу искреннюю благодарность И.И. Варьяш за консультацию.
43. Хисматуллин А.А., Крюкова В.Ю. *Смерть и похоронный обряд...* – С. 89.
44. Леонова Н.Б., Смирнов Ю.А. *Погребение как объект формального анализа // Краткие сообщения Института археологии АН СССР*. – 1977. – Вып. 148. – С.16–23. Гуляев В.И., Ольховский В.С. *Погребальные памятники и погребальная обрядность: проблемы анализа и интерпретации // Погребальный обряд: реконструкция и интерпретация древних идеологических представлений*. – М., 1999. – С.10–18.
45. Большаков О.Г. *Суеверия и мошенничества в Багдаде XII–XIII вв. // Ислам. Религия, общество, государство*. – М., 1984. – С. 148.
46. ал-Газали Абу Хамид. *Воскрешение наук о вере (Ихйя' 'улум ад-дин)*. Перевод с араб. В.В. Наумкина. – М., 1980. – С. 131–139.
46. ал-Газали Абу Хамид *Эликсир счастья (Кимйа-ий са'адат) // Хисматуллин А.А., Крюкова В.Ю. Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме*. – СПб., 1997. – С. 141–142.
47. Большаков О.Г. *Суеверия и мошенничества в Багдаде ...* – С.144–148.
48. *Путешествие Ибн Фадлана на Волгу*. – М., Л., 1939. – С.77.
49. Измайлов И.А. *Поволжье и Мусульманский Восток в средние века (торговые пути и распространение ислама) // Россия и Иран: иранистика в Татарстане. Под ред. А.З. Егорина, Н.М. Мамедовой*. – М., 2001. – С.116–127; Измайлов И.А. *Распространение и функционирование ислама в Волжской Булгарии // Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность. Очерки. Под ред. Р.М. Мухаметшина*. – Казань, 2002. – С. 22–37.
50. *Путешествие Ибн Фадлана на Волгу*. – М., Л., 1939. – С.77.
51. *Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153 гг.)*. Публ. и коммент. О.Г. Большакова, А.А. Монгайт. – М., 1971. – С.58.
52. Кул Гали. *Кысса-и Йусуф (Сказание о Йусуфе)*. Критический текст, вступительная статья, примечания и комментарии Ф.С. Фасеева. – Казань, 1983; Также см.: Кул Гали. *Сказание о Йусуфе. Пер. с татар.* С.Н. Иванова. – Казань, 1985. По этому изданию приводятся все цитаты, поскольку они при сохранении поэтической структуры стиха почти дословно приводят текст первоисточника.
53. Кул Гали. *Сказание о Йусуфе...* – С.31.

54. Кул Гали. Сказание о Йусуфе... – С.235–336.
55. Кул Гали. Сказание о Йусуфе... – С.240.
56. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. – С.37–38.
57. Мухаметшин Д.Г., Хакимзянов Ф.С. Эпиграфические памятники Булгара. – Казань, 1987. – С. 49; Также см.: Хакимзянов Ф.С. Эпиграфические памятники Волжской Булгарии и их язык. – М., 1987. – С.108, 128.
58. Кул Гали. Сказание о Йусуфе... – С.52.
59. Кул Гали. Сказание о Йусуфе... – С.52–53.
60. Кул Гали. Сказание о Йусуфе... – С.236.
61. Кул Гали. Сказание о Йусуфе... – С.241.
62. Кул Гали. Сказание о Йусуфе... – С. 238.
63. Кул Гали. Сказание о Йусуфе... – С.235.
64. Кул Гали. Сказание о Йусуфе... – С.241–242.
65. Генинг В.Ф., Стоянов В.Е., Хлебникова Т.А., Вайнер И.С., Казаков Е.П., Валеев Р.К. Археологические памятники у села Рождествено. – Казань, 1962. – С.83; Халикова Е.А. Сельские кладбища Волжской Булгарии XII – начала XIII вв. // Из истории культуры и быта татарского народа и его предков. – Казань, 1976. – С.50–51.; Халикова Е.А. Мусульманские некрополи Волжской Булгарии X – начала XIII в. – Казань, 1986. – С.82–83, 121.
66. Халикова Е.А. Мусульманские некрополи... – С. 43–132.
67. Халикова Е.А. Мусульманские некрополи... – С. 137–152
68. Халикова Е.А. Мусульманские некрополи... – С. 44–49.
69. См.: Изложение начал... – С. 67–68; *Китаб-аль-Джанаиз*; Хисматуллин А.А., Крюкова В.Ю. Смерть и похоронный обряд...
70. Изложение начал... – С. 70–71; *Китаб-аль-Джанаиз*...
71. Халикова Е.А. Билярские некрополи // Исследования Великого города. – М.: Наука, 1976. – С.: 113–121; Халикова Е.А. Мусульманские некрополи... – С. 68–76, 88–93.
72. Халикова Е.А. IV Билярский некрополь // Новое в археологии Поволжья. – Казань, 1979. – С.114–118; Шарифуллин Р.Ф. Исследования IV Билярского могильника в 1979 году // Археологические памятники Нижнего Прикамья. – Казань, 1984. – С.65–82.
72. Хузин Ф.Ш. Великий город на Черемшане. Стратиграфия, хронология. Проблемы Биляра – Булгара. – Казань, 1995. – С.58,59.
73. Халикова Е.А. Мусульманские некрополи... – С. 43–100.
74. Фаттахов Р.М. Антропологическая характеристика материалов из IV Билярского могильника (по раскопкам 1972–1973 гг.) // Новое в археологии Поволжья. – Казань, 1979. – С.119–123.
75. Археологическая карта ТАССР. Западное Закамье. – Казань, 1986. – С. 63, №389.
76. Халикова Е.А. Мусульманские некрополи... – С. 36–66; Казаков Е.П. Культура ранней Волжской Булгарии. – М.: Наука, 1992. – С. 87–108.
77. Казаков Е.П. Знаки и письмо ранней Волжской Булгарии по археологическим данным // Советская археология. – 1985. – №4. – С. 179–182.
78. Халикова Е.А. Мусульманские некрополи... – С. 59–66; Казаков Е.П., Халикова Е.А. Раннеболгарские погребения Тетюшского могильника // Из истории ранних булгар. – Казань, 1981. – С.21–35.
79. Халикова Е.А. Мусульманские некрополи... – С. 54–59, 82.
80. Казаков Е.П. Культура ранней Волжской Булгарии... – С.89.
81. Халикова Е.А. Мусульманские некрополи... – С. 37.
82. Халикова Е.А. Мусульманские некрополи... – С. 108–133.
83. Газимзянов И.Р. О некоторых элементах в погребальной практике волжских булгар X–XV вв. // Гуманистические традиции Запада и Востока в музейном деле России и Татарстана. Материалы всероссийской научно-практической конференции. Секция археологии. – Казань, 1997. – С.19–22.
84. Шутова Н.И. К истории изучения удмуртских погребальных памятников XVI–XIX вв. // Погребальные памятники Прикамья. – Ижевск, 1987. – С.84, №99.
85. Халикова Е.А. Мусульманские некрополи... – С. 149–152.
86. Гири П. Использование археологических источников... – С.199.
87. Гири П. Использование археологических источников... – С.190.
88. Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. – М.: Наука, 1987. – С.753–782. Критику этих представлений в отношении русского «язычества»
89. см.: Клейн А.С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. – СПб.: Евразия, 2004. – С. 68–105.

Дамир Шагавиев

ШИГАБУТДИН МАРДЖАНИ КАК СУФИЙ

*Я не шейх, не отпрыск шейха.
Всемогущему хвала,
что я не вероотступник,
не тюрид и не мулла.
Джами, «Газели».*

Знаменитый татарский ученый Шихаб ад-дин ал-Марджани (1818-1889) был неравнодушен к суфийскому течению ислама, хотя многим исследователям в области татарской истории об этом известно мало. Суфизм на протяжении многих веков был популярным и распространенным явлением на мусульманском Востоке. Несмотря на то, что в современном Татарстане суфизм не обладает сильным влиянием и распространением в сравнении, например, с Дагестаном, это течение среди мусульман Волго-Уральского региона имеет давнюю историю. Автор «Таварих Булгария» Мухаммад Зариф Хусайн сообщает, что в Волжской Булгарии в период правления ханов Едигера и Адел-Шаха было более ста суфийских шейхов¹. По мнению западных исследователей Беннигсена и Уимбуша, первые суфии этого региона были представителями кадиритского братства². Однако, учитывая, что ислам, его доктрина и традиции проникли в Волжское Булгарское государство из Средней Азии, где орден кадирийя не распространен, это мнение не может быть принято. После монгольского нашествия среди болгаро-татар получил распространение суфийский тарикат Ахмада Йасави (ум. в 1167 г), основателя тюркской ветви суфизма. Существование этого братства в Волго-Уральском регионе было непрочным, но длительным по времени. Ему следовали татары на Урале и в Сибири³. Как и в Средней Азии, йасавийя в Поволжье и Приуралье, лишившись своего влияния, уступила место накшбандийскому братству, с которым она была тесно связана⁴. Впоследствии среди татарского духовенства полностью доминировала накшбандийя.

Когда мы делим татарских ученых той эпохи на джадидов (сторонников реформ) и кадимов (противников реформ), мы не можем утверждать, что лишь

последние были сторонниками суфизма. На самом деле провести такую черту между ними не представляется возможным. Многие видные представители джадидизма были накшбандийскими мюридами. Почти все известные татарские просветители и мыслители того периода, которых принято считать оппозиционными официальному духовенству, имели отношение к накшбандийскому тарикату⁵. Марджани, будучи ярким представителем джадидизма, мог в то же время быть суфием, как и другие джадиды. Другой выдающийся татарский мусульманский ученый и мыслитель Муса Джарулла Бигиев в одном из своих произведений неоднократно называл себя суфием⁶. Подобное наблюдается и в арабском мире того периода. Египетский мусульманский реформатор Мухаммад 'Абдух (Абдо) был неравнодушен к суфизму и имел отношение к шазилийскому⁷ тарикату⁸. Мусульманские реформаторы имели претензии прежде всего к современным им суфиям, к тем, кто, по их мнению, искажил истинный суфизм. Суфизм же в своем классическом виде привлекал их. Называться суфием или утверждать свою принадлежность к братству в обществе, которое уважительно и благосклонно относилось к суфизму, было вполне разумным и объяснимым шагом. Реформаторство и обновление, по их мнению, не противоречило суфизму.

Суфийский элемент в становлении личности Ш. Марджани в наибольшей степени проявился в среднеазиатском периоде его жизни. Марджани был учеником трех суфийских шейхов накшбандийского ордена: 'Убайдуллы ибн Нийазкули (ум. в 1852 г.), 'Абд ал-Кадира ал-Фаруки ал-Хинди (Сахибзадэ) (ум. в 1855 г.) и Мазхара (Музхира) ибн Ахмада ал-Хинди (ум. в 1883 г.)⁹. Все трое принадлежали к ветви накшбандийского братства ал-

муджаддидийа¹⁰. Согласно археографическим источникам и сведениям самого Марджани, учение этой ветви проникает в Поволжье из Бухары через шейха Фаизхана ал-Кабули¹¹ (ум. в 1802 г.) – духовного наставника Утыз-Имяни¹². Шейх Фаизхан из Кабула, имевший множество татарских последователей, имел высокий авторитет среди мусульман. Об этом писал Марджани, приводя слова кади 'Абдаллаха, который говорил: «В Мавераннахре не было равного ему [шейху Фаизхану] или подобного в каких-либо науках. Шейх Шамсуддин ал-Балхи рассказывал об учености ал-Кабули такое, что приводит в изумление слушающего и заставляет его лить слезы»¹³.

Первый суфийский учитель Марджани шейх 'Убайдулла был сыном и духовным преемником бухарского шейха муджаддидийа Халифы Нийазкули (Ишана ат-Туркмани)¹⁴. Халифа Нийазкули, чей престиж был высок в Бухаре, также имел группу татарских последователей. Самым сильным учеником Нийазкули из татар был выдающийся ученый Абу Наср ал-Курсави¹⁵.

Шигабутдин Марджани не просто был мюридом (учеником) шейхов. Он получил от шейха Сахибзадэ иджазат, т.е. право быть муршидом – духовным учителем¹⁶. При этом был соблюден традиционный для накшбандийа порядок. Марджани удостоился от шейха письменного разрешения иметь собственных учеников (хатт-и иршад)¹⁷, был облачен в суфийское «рубище» (хирка), символ самостоятельности, и получил посох, также служивший своего рода «дипломом» и дававший право на самостоятельную проповедь¹⁸. В этом статусе татарский ученый мог полностью посвятить себя воспитанию новых мюридов, создать суфийский кружок (халака) или обитель (завийа или ханака). В «Вафийат ал-аслаф» Марджани, вслед

за упоминанием о том, что у него есть связь с накшбандийским тарикатом (т.е. силсила) и разрешение обучать мюридов, приводит цепь духовной преемственности от своего наставника 'Абд ал-Кадира ал-Хинди до Баха' ад-дина Накшбанда¹⁹.

Третий суфийский наставник Ш. Марджани упоминается Ризаэтдином Фахретдином в «Асар» в главе «Остазлары вә шәехләре» («Учителя и шейхи Марджани») и Галимджаном Баруди в сборнике «Марджани»²¹. Известно только, что Марджани встретился с ним в Медине во время хаджа. В Медине татарский ученый пробыл около двух недель. О том, сколько дней из этого времени было посвящено духовному наставлению, информации нет. Как пишет сам Марджани: «Шейх Мазхар хазрат после пятничной молитвы, повернувшись в сторону священной могилы, сделал для меня молитву (ду'а)»²². Учитывая, что шейх Мазхар обратился лицом в сторону могилы Пророка, можно предположить, что его молитва имела какой-то особый суфийский характер.

Сообщения, которые со слов современников Марджани передает Шахар Шараф, обнаруживают, что его образ жизни в Бухаре напоминал картины из жития праведных мусульманских ученых, отшельников, истинных аскетов. Например, он старался всегда быть один и даже по улице ходил, опустив голову и закутавшись в халат так, чтобы его никто не узнал. Сам он обосновывал это боязнью встретить знакомого, с которым ему бы пришлось долго говорить, что привело бы к никчемной трате времени²³. Это наглядный пример проявления аскетического поведения суфия. Один из современников Марджани, живших рядом или вместе с ним, передавал, что на рассвете (т.е. на утреннюю молитву) он отправлялся к ишану²⁴ Сахибзадэ и находился у него до восхо-

да солнца, что каждый день он читал определенные фрагменты из Корана (т.е. читал вирд²⁵). О суфийском поведении татарского ученого говорит и такой случай: с целью благословения (табаррук) Марджани пил чай, приготовленный после собрания бухарских ученых из недопитых ими остатков²⁶.

Возможно, отдельные проявления суфизма (или того, что некоторые исследователи называют народным исламом) в Средней Азии не находили его одобрения. Так, передает Шахар Шараф²⁷, Марджани, наблюдая в Бухаре чрезмерное почитание жителями могил и громкое зывание к святым о помощи (тавассул или мадад)²⁸, хвалил про себя свой народ, считая, что татары обращаются с просьбой напрямую к Аллаху и произносят громко лишь призыв на молитву (азан) и формулу «Аллах превелик» (такбир)²⁹. Но при этом он не высказывался в пользу запрета данных действий бухарцев. Это указывает на то, что он не придерживался крайних взглядов по данному вопросу,³⁰ а занимал позицию традиционного вероучения и не был против обрядов, имеющих распространение в суфийской среде³¹.

Среди учеников (шакирдов) Марджани упоминается Заки ад-дин ал-Муслими³², имам и преподаватель медресе в Петропавловске, один из выдающихся, по мнению Ризаэтдина Фахретдина, мусульманских ученых России и Мавераннахра. Ризаэтдин Фахретдин в своем трактате «Ибн 'Араби», в главе, посвященной мнению российских мусульман по поводу знаменитого философа-мистика Ибн ал-'Араби (1165-1240), приводит строки письма Заки ад-дина своему учителю Марджани: «Мухйи ад-дин ибн 'Араби был величайшим шейхом, воспитателем многих гностиков. В книге «ал-Футухат» [«Мекканские откровения»] он много раз касается этой темы. Его слова подобны лучезарному свету, они

являются знанием, подкрепленным опытом... Мы хотим облагородиться этими великими строками, получить благословение от этих чистых строк, приблизиться к духовности этого человека...»³³. По нашему мнению, Заки ад-дин ал-Муслими был, скорее всего, не только шакирдом Марджани, получающим религиозные знания от учителя, но также и его мюридом. Примечательно, что в одном из своих посланий он называет Марджани «Мудрым учителем», или «Учителем-мудрецом» (ал-Устаз ал-Хахим), что очень свойственно суфиям, а после его имени упоминает формулу «Куддиса сирру-ху» («Да освятится его сирр!»)³⁴. Обычно данная формула в арабском языке несет следующий смысл: «Да освятит Аллах его могилу или прах!» и используется после упоминания имени покойного суфийского авторитета или праведного мусульманина. Учитывая, что Заки ад-дин ал-Муслими умер в 1879 году, т.е. раньше кончины своего учителя, употребление им такой формулы нужно переводить следующим образом: «Да освятит Аллах его душу!», т.е. в чисто суфийском смысле. Более точно слово сирр означает у суфиев самую глубинную часть души человека, которая обращена к Богу³⁵.

С конца XVIII века до начала XX-го в духовной жизни мусульман России, особенно в Волго-Уральском регионе, доминирующую роль, как уже упоминалось, играло суфийское братство Накшбандийя. Суфизм пустил здесь крепкие корни, практически все мусульманские учебные заведения контролировались учеными, состоявшими в рядах данного братства³⁶. Должности официального духовенства также распределялись среди последователей этого тариката. Не исключено также, что рассчитывать в то время на высокое положение в обществе, право предложения новых идей в сфере ре-

лигии и восхождение по карьерной лестнице среди мусульман в Поволжье, как и в Средней Азии, без звания суфия было невозможно. Поэтому, на наш взгляд, Марджани перед возвращением на родину «не упустил шанса» получить статус муршида (духовного наставника) – подобно тому, как в эпоху Советского Союза многие талантливые и образованные молодые люди для дальнейшего продвижения по служебной лестнице обзаводились партийным билетом. При этом Марджани мог оставаться сторонником мистического пути и искренне верить в дело суфизма. Вернувшись в Казань, он не пошел по пути, который избрал для себя шейх Зайнулла Расули, и в результате не прославился в этой ипостаси.

С другой стороны, Ш. Марджани достиг определенных духовных степеней, дающих право считаться настоящим суфием и муршидом, но, следуя определенным принципам, он не считал себя готовым к активной суфийской деятельности или не видел подходящей среды вокруг себя. Сами суфии считают, что иджазат от шейха невозможно получить случайным образом, лишь понравившись ему или оказав какие-либо услуги. Во-первых, шейх должен получить определенный знак (знамение) от Всевышнего, во-вторых, чтобы быть муршидом, нужно обладать рядом качеств³⁷. В конце концов, мюриду необходимо пройти определенные этапы мистического пути, которые подробно описаны в суфийской литературе. Поэтому Марджани все-таки можно считать суфийским шейхом, но таким, который не афишировал своих суфийских взглядов, был суфием не для людей, а для своего духовного очищения или ради достижения довольствия Всевышнего.

Одним из примеров такого поведения для Марджани мог служить его дед по матери 'Абд ан-Насир ибн Сайф

ал-Мулк. В свое время он получил разрешение на духовное наставничество от татарского ишана Хабибуллы ибн Хусаина (ум. в 1817 г.), которое так до своей кончины никому и не показал, проявив скромность и самоуничтожение,³⁸ что, в принципе, совпадает с одной из особенностей ритуальной практики мусульманских аскетов и суфиев, особенно накшбандийя, состоящей в скрывании своего благочестия от окружающих.

Примечательны в этой связи оценки современников Марджани, попавшие в сборник, посвященный столетию со дня его рождения. Так, отец писателя Фатиха Карими Гильман-ахун рассказывает о том, как он, вместе со своими попутчиками по хаджу, встретился с Марджани в его мечети в Казани. Тот очень коротко с ними побеседовал и сразу ушел домой.³⁹ Друзья Гильман-ахуна, вернувшись из Мекки и ощущавшие на себе внимание своих и тамошних мусульман, в том числе суфиев, ожидали, что Марджани встретит их с объятиями, поведет к себе домой и щедро угостит. Настроение их было испорчено. А ошеломленный Гильман-ахун сказал старшему группы: «В Хиджазе нас чрезмерно восхваляли, даже снабдили некоторых из нас бумагами, дающими полномочия ишанов и шейхов. Наконец-то выяснилось, что все эти оценки не соответствуют действительности. Истинную оценку нам дал Марджани. Если есть истинный шейх в мусульманском мире – это, несомненно, он. Настоящим ученым не подобает болтать с каждым встречным и поперечным. Этот человек, как и его труд «Назурат ал-хакк...», заслуживают высшей похвалы...».⁴⁰ Современники Марджани, как и сам он, отмечали разницу между истинными суфиями и псевдосуфиями. Лицемеров и обманщиков, выдающих себя за шейхов, было достаточно. Даже в сердце исламского мира ощущались

такие проблемы. Вполне обоснованно, что некоторые из мусульманских ученых настроенно относились ко многим ишанам и шейхам своего времени, старались избегать их общества.

В историко-биографических работах Ш. Марджани упомянуты сотни суфийских шейхов и ученых. Как правило, он всегда поминал ишанов и шейхов с хорошей стороны и не выступал против суфизма. В своих трудах он часто приводил цитаты из книг Ибн ал-‘Араби, говоря о нем с очень большим уважением. В «Вафийат ал-аслаф» он писал о нем: «Этот человек был милостью Аллаха, морем истин и знания, гордостью ученых, набожным верующим. Он очень хорошо знал Коран и Сунну, разбирался в шариатских и светских знаниях. У него происходили великие озарения...».⁴¹ Также положительно он отзывался о Баха’ ад-дине Накшбанде: «Он был одним из выдающихся суфийских шейхов, величайших гностиков своего времени, глава общины Накшбандийя... Его тарикат и убеждения были праведными и соответствовали шариату, исключали ересь... У нас есть связь с его тарикатом...».⁴² Рассказал Марджани и о татарских суфиях, например, он упоминает Абу Мухаммада Касима ал-Казани (ум. в 1581 г.), который «был одним из известных суфийских шейхов и виднейших людей, стоявших на Пути в свою эпоху, и к нему обращались за советом в вопросах благочестия, набожности и праведности... пользовался доброй славой, большой известностью, был почитаемым и уважаемым человеком, и к нему шли люди из Булгара, Мавераннахра и Хорезма... стал последователем тариката под руководством великого шейха ‘Абд ал-Вали ал-Кухзари...».⁴³ В своих богословских трудах Марджани не обходился без цитат из известных суфийских источников, таких как «ал-

Футухат ал-маккиййа» («Мекканские озарения») Ибн ал-Араби, «ад-Дурра ал-фахира» («Славная жемчужина») ал-Джами, «Хилйат ал-авлийа'» («Украшение святых») Абу Ну'айма, «ал-Мункиз мина-д-далал» («Избавляющий от заблуждения») ал-Газали, «Кут ал-кулуб» («Пища сердец») ал-Макки, «Мактубат муджаддиййа» ас-Сирхинди и другие.

В 1898 году в Казани вышла книга «Рихлэт әл-Мәрджәни», где Марджани описывает свой путь в Мекку для исполнения хаджа.⁴⁴ Находясь в Стамбуле, он побывал в мечети Абу Аййуба ал-Ансари (сподвижника Пророка Мухаммада) и на его могиле, посетил места, где хранились вещи, принадлежащие Пророку Мухаммаду. В Александрии он посетил мечеть имама ал-Бусайри, автора знаменитой суфийской касыды «ал-Бурда». Вряд ли эти посещения были лишь проявлением интереса любознательной натуры ученого. В Каире он также побывал в известных мечетях и мазарах, где читал молитвы. В Медине он посетил место под названием «худжрат ас-са'ада», где похоронены Пророк Мухаммад и его дочь Фатима, совершил там действия, которые вряд ли возможно совершить открыто в настоящее время.⁴⁵ Там же, в Медине, как указывалось ранее, он встретил шейха Мазхара, ставшего его третьим учителем в области тасаввуфа. События, описанные в книге, произошли в 1880 году. По ним мы можем судить о суфийском поведении татарского ученого в последний период его жизни, а значит, Марджани оставался верным суфийским традициям в течение всего своего жизненного пути.

В своих книгах Марджани высоко оценивал суфизм как путь борьбы человека со своими страстями, утверждал, что мистический путь соответствует пути сподвижников Пророка Мухаммада (асхаб) и их последовате-

лей (таби'ун). Марджани неоднократно подчеркивал превосходство суфиев над факихами и мутакаллимами в деле познания Всевышнего, ставил суфийские идеи выше идей ученых-богословов. Подобно Ибн Халдуну, он считал суфизм (тасаввуф) одним из разделов шариатских наук, что подробно разъяснил в своем труде «Мукаддимат вафийат ал-аслаф». Он также не препятствовал своим шакирдам заниматься тасаввуфом, похвально отзывался перед ними об ишанах и воспитывал мюридов, как писал Шахар Шараф.⁴⁶ Однако либо от того, что у него было мало мюридов, либо в силу его особой позиции в отношении суфизма Марджани не известен как суфийский шейх.

Один из авторов сборника «Марджани», изданного в Казани в 1915 году, мулла 'Абд ар-Рахман ал-'Умари (Габдрахман Гомәри) пишет, что у Марджани вообще не было мюридов. Он приводит рассказ со слов некоего чтеца Корана (кари) 'Абд ар-Рахмана ибн 'Умара ал-Астрахани, на маджлисе (собрании) которого ишан Махмуд из Дагестана выразил свое удивление Шигабутдину Марджани по поводу того, что тот не воспитывал мюридов, при этом достигнув высокой степени продвижения на мистическом пути. Тогда Марджани оправдался отсутствием времени.⁴⁷ Этот рассказ не может указывать на абсолютное отсутствие мюридов у Марджани, так как другие сообщения и факты говорят об обратном. Однако это говорит о том, что у него было очень мало духовных учеников, и что суфийским наставничеством он занимался не регулярно. Поэтому у некоторых современников сложилось мнение, что Марджани сторонился суфизма.⁴⁸ Этот же автор, подкрепляя свое мнение в непрямой форме, утверждает, что Марджани не заставлял своих шакирдов читать специальные суфийские вирды. В

принципе, это логично, ведь они не являлись его мюридами. Далее мулла сам передает, что шакирды заставляли своего учителя за чтением вирда (т.е. определенных молитв и коранических аятов), которое он исполнял каждый день. Потом он приводит аяты и суры, которые Марджани читал обычно на маджлисах, во время определенных случаев и после намаза, замечая, что это и есть содержание его ежедневных чтений. То есть 'Абд ар-Рахман ал-'Умари хотел сказать, что вирд Марджани был обычным чтением Корана, не похожим на особый суфийский зикр. Но разве мы не можем допускать, что Марджани мог исполнять такой зикр в уединении, когда его никто не видел? Чтение аятов также может быть частью суфийского задания, которое исполняется мусульманином как духовное упражнение. В конце раздела о взглядах Марджани на суфизм ал-'Умари приводит его негативный отзыв об ишанах. Он пишет, что однажды в ответ на слова какого-то ишана Марджани сказал: «Они для себя хорошее название – «ишан» – нашли», имея в виду, что данное слово является формой повелительного наклонения от тюркского глагола «ышанмак» («верить»)⁴⁹. Затем он привел цитату из «Мукаддимат вафийат ал-аслаф», где критиковались ишаны и подчеркивалась их роль в бедах и отсталости мусульманского общества. Но этот отзыв Марджани касался именно тех, кто ложно выдавал себя за суфийских шейхов в целях обогащения и обретения власти, т.е. лицемеров и шарлатанов, которых, видимо, было немало в его время. Он, конечно же, не мог иметь в виду известных суфийских авторитетов предшествующей эпохи.

Как сообщает Шахар Шараф, нет сведений о том, что Ш. Марджани призывал к суфизму или вступлению в тарикат.⁵⁰ Но он пишет, что вместо

этого Марджани советовал шакирдам больше читать Коран, стараясь понять его смыслы.⁵¹ На первый взгляд может показаться, что Марджани препятствовал вхождению в тарикат. Но это не так. Таким образом, по нашему мнению, он не отстранял людей от практики суфизма, а указывал на более легкий путь к праведности, давая понять, что соблюдение пути тариката – очень серьезное с точки зрения отношений с Всевышним испытание для человека. Суфии считают, что намного лучше совсем не становиться на их путь, чем принять его, а потом оставить.⁵²

С другой стороны, не каждый мусульманин достоин стать суфием и не всякий может обладать качествами мюрида. Исследователям тасаввуфа известно о том, что в классическом суфизме только избранные становятся суфиями или получают благословение на вступление в тарикат, большинство же получают от шейхов наставления, подобные вышеупомянутому, ибо не все готовы к такому серьезному шагу по причине слабой праведности.⁵³ Видимо, поэтому есть разделение последователей тариката на две категории: саликун (мистические путники, стремящиеся найти Бога) и мутабарикун (стремящиеся получить благословение). Последние являются пассивными членами тариката, которые признают его как путь к совершенству и очищению, но не используют его возможности.⁵⁴

Марджани придавал большое значение чтению Корана и призывал к этому других. В исламе рецитация Корана считается богоугодным делом, известен ряд хадисов о вознаграждении за это на том свете. В исламской литературе говорится и о положительном влиянии такого чтения на мусульманина в целом. Многие шейхи рекомендуют делать это регулярно в течение всей жизни, прочитывая многократно Ко-

ран от начала до конца.⁵⁵ Современники Марджани свидетельствуют, что в течение дня он читал три джуза (1/30 часть) (т.е. за один месяц прочитывал Коран полностью три раза)⁵⁶, причем один джуз прочитывался им во время пятикратных намазов.⁵⁷ Шахар Шараф приводит следующий интересный рассказ. Один из шакирдов Марджани, мулла 'Имран ибн Са'ид ал-Багиши, желая вступить в тарикат, попросил его указать на совершенного суфийского наставника (муршид камил). Тогда Марджани ответил: «Лучший муршид – Коран. Каждый день читайте из Корана не менее одного джуза. Читайте, стараясь понять смысл. Для полноты прочитайте какой-либо достоверный комментарий (тафсир). Это и будет вашим муршидом».⁵⁸ 'Абд ал-Хамид (Габделхамит) ал-Муслими, комментируя этот отрывок из биографии на страницах журнала «Шура»,⁶⁰ разъяснил, что данное заявление Марджани не противоречит тому, что он говорил о суфизме и его приверженцах в положительных тонах. Далее он привел рассказ одного из шакирдов Марджани, который после его возвращения из хаджа (1880 г.) также попросил назвать совершенного муршида (муршид камил). Ответ Марджани был похож на предыдущий, однако он добавил: «Если бы был истинный муршид (муршид хакики) в наше время, то я бы сам не смог обойтись без него». В сноске ал-Муслими заметил, что данная информация также была предоставлена Шахару Шарафу, как главному биографу Марджани, но тот по неизвестным причинам опустил эти слова. Из вышесказанного следует, что в своем времени Марджани не видел достойных суфийских шейхов, достигших высших духовных степеней. Его духовный наставник, 'Абд ал-Кадир ибн Нийаз, от которого он имел иджазат, к тому времени уже скончался, поэтому к нему направ-

лять страждущих было бесполезно. Опять-таки, опираясь на эти слова, мы не можем утверждать, что Марджани полностью разочаровался в шейхах и ишанах своей эпохи, или, тем более, заявил, что время настоящих муршидов закончилось. А именно это пытается доказать ал-Муслими, с точки зрения которого о настоящем суфизме нельзя судить по искаженной форме и структуре суфизма позднего периода и который, так же как и другие приверженцы реформ (джадиды), считал ишанов паразитирующей прослойкой мусульманского общества.

В суфийской литературе доказывалось, что время муршидов или шейхов будет продолжаться до Судного дня. Накшбандийские авторы приводят по данному случаю слова имама ар-Раббани ас-Сирхинди: «Через моих последователей накшбандийский тарикат будет существовать до конца света. Имам Махди будет завершающим на этом пути» и доводы из Корана и Сунны.⁶¹ Наверняка, изучая науку тасаввуфа у трех суфийских наставников, Марджани знал об этом и не мог утверждать о завершении времени суфийских шейхов. Интересно, что накшбандийский шейх Саид-афанди (род. в 1937 г.) из села Чиркей Буйнакского района Дагестана согласен с тем, что сегодня нет совершенных шейхов, прежде всего имея в виду самого себя. Но при этом он приводит доводы в пользу того, что муршиды, несовершенные, но имеющие разрешение от совершенных, могут и обязаны продолжать свою деятельность.⁶²

Габделхамит ал-Муслими в своей статье, рассуждая об истинном и искаженном суфизме, основывался и на мнениях египетских мусульманских реформаторов. Поэтому мы обратились непосредственно к словам Мухаммада Абдо и обнаружили его ответ по поводу необходимости муршида. В начале ответа он указал, что

мусульманин, следующий правильным образом Корану и Сунне, не нуждается в муршиде. Также он отметил, что если мусульманин не найдет себе муршида, так как таких людей мало в его время, то достаточно будет следовать шариату. Далее он сказал, что если же мусульманин найдет достойного муршида, то необходимо ему стать послушником этого муршида при условии, что тот не будет требовать вознаграждения.⁶³ То есть, Мухаммад Абдо все же не исключал возможности существования в его время суфийского шейха, которому можно присягнуть и следовать. В то же время он предостерегал от следования шарлатанам в облики богобоязненных муршидов. Здесь, как нам видится, позиции Марджани и Абдо сходятся.

Биограф Ш. Марджани склоняется к тому, что главной причиной увлечения татарского ученого суфизмом были труды имама Абу Хамида ал-Газали, с которыми он подробно ознакомился в Средней Азии. Он также не исключает, что на него повлияли среднеазиатские сторонники тасавуфа, такие как, например, его наставник в религиозных науках Абу Са'ид ибн 'Абд ал-Хай ас-Самарканди.⁶⁴ Однозначно можно утверждать, что регион, в котором побывал Марджани, находился под сильным суфийским влиянием. Нельзя забывать, что Бухара была родиной крупнейшего представителя среднеазиатского суфизма

XIV века Баха' ад-дина Накшбанда, эпонима суфийского ордена, самого распространенного (после ал-кадирийа)⁶⁵ духовного братства в мусульманском мире. И как уже было сказано, братство накшбандийа полностью доминировало в религиозной и интеллектуальной сфере жизни Волго-Уральского региона в эпоху Марджани. Поэтому невозможно представить, чтобы суфийская среда, в которой жил татарский ученый, не повлияла в какой-то мере на формирование его богословских взглядов и его поведение. А то, что он ссылаясь в своих трудах на источники суфийских авторов, указывает на его привязанность к суфизму на интеллектуальном уровне.

Таким образом, вышесказанное дает нам основание утверждать, что Шихаб ад-дин Марджани серьезно увлекался практикой мусульманского мистицизма, был не просто частью духовной генеалогии накшбандийского братства ветви муджаддидийа, но и сторонником и проводником суфийских идей, правда в не прямой и не открытой форме, своеобразным суфийским шейхом, который не решился открыто обучать мюридов и сохранил втайне то, что получил от своего суфийского мастера. Он не хотел, чтобы его ассоциировали с невежественными ишанами, лжесуфиями и шарлатанами.

Примечания:

1. Произведение Хусайна Зарифа, менее известное, чем «Таварих-и Булгария» Муслими, было напечатано в Казани в 1883 году. На него ссылаются профессор Хамид Алгар в своей статье «*Shaykh Zaynulla Rasulev: The Last Great Naqshbandi Shaykh of the Volga Ural Region*» (*Muslims in Central Asia: Expression of Identity and Change*, London, London, 1992, p.113-132), также А. Беннигсен и С.Э. Уимбуш. Хусайн Зариф опирался на сведения средневекового татарского автора Ахуна Шамсетдина. См.: Bennigsen A.A., Wimbush S.E. *Mystics and Commissars. Sufism in the Soviet Union (Muslim conservative dissent in the Soviet Union)*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985, p.37; Шейх Зейнулла Расули (Расулев) ан-Накшбанди. *Избранные произведения*. – Уфа, 2000, с.68.

2. См. Bennigsen A.A., Wimbush S.E. *Mystics and Commissars. Sufism in the Soviet Union*, p.36-37 (также см. схему-карту на стр.Х) (?).

3. В настоящее время малочисленные последователи данного братства действуют на территории Казахстана, на родине Йасави в Туркестане.

4. Основатель накшибандийа Баха' ад-дин Накшибанд является седьмым звеном в цепи среднеазиатских суфийских авторитетов (хваджаган), первым из которых был Абу Йусуф Али Хамадани (ум. в 1140). Ахмад Йасави был одним из учеников Хамадани. Баха' ад-дин Накшибанд обучался какое-то время под руководством йасавийских наставников. См.: Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. Пер. с англ. СПб., 2004, с.249-250, 312.
5. Тарика (тарикат) – метод мистического познания Истины или мистический путь; также под тарикатом понимается суфийское братство.
6. Речь идет о его арабоязычном произведении «ал-Ваши'а», посвященном критике шиитских догматов.
7. Шазилилы – крупнейшее северо-африканское суфийское братство, основанное Абу-л-Хасаном аш-Шазили (1197-1258). Современные последователи этого тариката есть и в России, в том числе в Татарстане.
8. Он писал в своих мемуарах, что воспитывался у шейха шазилийского тариката, который оказал на его жизнь огромное влияние в плане духовного развития и стремления к знаниям (см.: Музакират ал-имам Мухаммад 'Абдух. Таххик Тахир ат-Танахи. Каир: ал-Хай'а ал-'амма ли-кусур ас-сакафа, 2005, с.30-34). В беседе с одним из суфийских шейхов шазилийского тариката он заявил ему, что он из людей шазилийа (см.: Хивар фи-т-тасавуф ва-л-вилайа// 'Абдух, Мухаммад. ал-Амал ал-камила. Таххик Мухаммад 'Имара. Каир: Дар аш-Шурук, 1993, т.3, с.546).
8. См.: Марджани: Мукаддимат вафийат ал-аслаф, Казань, 1883, с.285; Баруди, Галимжан: «Мөрҗәни хақында измалы мәғлұмат»//«Мөрҗәни» эссеһтигы (Сб. Марджани), Казань: «Иман», 2001 (транслитерация издания 1915), том 1, с. 168; Шараф, Шахар: «Мөрҗәни тәрҗемәи хәл»// [сборник] Марджани, Казань: Магариф, 1915, с.72; Шихабетдин Мөрҗәни, Казань: Рухият, 1998, с.76-77 (данная книга является транслитерацией (и частично переводом со старотатарского) части сборника 1915 года, посвященного Ш. Марджани, на современную графику татарского языка с комментариями. Автором этой части, называемой «Мөрҗәни тәрҗемәи хәл» («Биография Марджани»), является Шахар Шараф); Риззәтдин Фәхрәтдин, Болгар вә Казан төрекләре, Казань, 1993, с.181; Maras I., *Türk Dünyasında Dini Yenilesme (1850-1917)*, Istanbul: Otuken, 2002, s.168.
9. См.: об этой ветви Накшибандийа: Babadzanov B. "On the History of the Naqshbandiya Mugaddidiya in Central Mawar'annahr in the Late 18th and Early 19th Centuries", in: *Muslim Culture in Russia and Central Asia [vol.1]*, Berlin, 1996, p.385-414. Kemper M. *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baskchirien, 1789-1889*, Vochum, 1997, p.86-98. Позднее в Волго-Уральском регионе благодаря шейху З. Расули среди татаро-башкирского населения получило распространение накшибандийское учение ветви халидийа, которая сама была боковым ответвлением муджаддийа (См.: Шейх Зейнулла Расули (Расулев) ан-Накшибанди. Избранные произведения, с.68).
10. Его сильнолю (цепь духовной преемственности) возводят по линии Джами (ум. 1492) и Хамадани к Абу Бакру.
11. Марджани Ш. Вафийат ал-аслаф. Рукопись. ОРКК КГУ №614А. Т.6, л. 343а; см.: Ибрагим Т.К., Султанов Ф.М., Юзеев А.Н. Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте. Казань, 2002, с.116.
12. Марджани Ш. Вафийат ал-аслаф. Т.6, л. 212б-213а; см.: Ибрагим Т.К., Султанов Ф.М., Юзеев А.Н. Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте, с.116-117.
13. См. о Халифе Низзкули: Kemper M. *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baskchirien, 1789-1889*, Vochum, 1997, p.90-92.
14. Шейх Зейнулла Расули (Расулев) ан-Накшибанди. Избранные произведения, с.71; также см.: Maras I., *Türk Dünyasında Dini Yenilesme*, s.52, 169-70.
15. См.: Шихабетдин Мөрҗәни, Казань: Рухият, 1998, с.76.
16. Как разъясняется в книге современного дагестанского накшибандийского шейха Саида Чиркейского, письменное разрешение является главным показателем авторитетности мурида и имеет большое значение в суфийских кругах (См.: аль-Чиркави, Саид-афанди: Сокровищница благодатных знаний, Москва: Ихлас, 2003, с.233-239).
17. О суфийских атрибутах см.: Эрнст, Карл: Суфизм, Москва: Гранд, 2002, с.189-191; Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм, с.198-9.
18. См.: Марджани Ш. Вафийат ал-аслаф. Т.4, л. 43а; частичный перевод отрывка с данной информацией см.: в Марджани Ш. Вафийат ал-аслаф фа тахият ал-аслаф (Подробное о предшественниках и приветствие потомкам). Публикация А.Н. Юзеева. Перевод с араб., комментарии, вступительная статья и примечания А.Н. Юзеева. Казань: Иман, 1999, с.32.
19. См.: Риззәтдин Фәхрәтдин, Болгар вә Казан төрекләре, с.181.
20. См.: Баруди, Галимжан. Мөрҗәни хақында измалы мәғлұмат // «Мөр-җани» эссеһтигы (Сб. Марджани), с. 168.
21. Марджани Ш. Рихләт ал-Мөрҗәни, с.20; Риззәтдин Фәхрәтдин, Болгар вә Казан төрекләре, с.130; Шихабетдин Мөрҗәни, Казань: Рухият, 1998, с.132.

22. См.: Шиһабетдин Мәрҗәһни, Казань: Рухият, 1998, с.72-73. Интересно, что из основ тариката, которому следовал Ибн ал-Араби, являлись следующие деяния: разговаривать только в случае крайней необходимости, предпочитать молчание, выходить в люди только по необходимости, уединение вдали от людей (См.: ал-Чиркави, Саид-афанди: Сокровищница благодатных знаний, М.: Ихлас, 2003, с.113-14). Удивительно, что Мухаммад Абдо также пишет о себе, что в годы учебы в ал-Азхаре, уже будучи учеником шейха, он старался изолироваться от людей и не разговаривать с ними. За каждое пророненное без необходимости слово в случайной беседе он просил прощения у Аллаха. См.: Музакират ал-имам Мухаммад 'Абдух. Тахкик Тахир ат-Танахи. Каир: ал-Хай'а ал-'амма ли-кусур ас-сакафа, 2005, с. 34.
23. Ишан – почетное наименование суфийского наставника в Средней Азии и Поволжье.
24. Суфии каждый день регулярно читают определенные части из Корана, а также специальные формулы восхваления и поминания Бога (зикр), благословения Пророку Мухаммаду (салават), молитвы (ду'а).
25. См.: Шиһабетдин Мәрҗәһни, Казань: Рухият, 1998, с. 73; Марджани, если судить по статьям из сборника «Марджани», старался и в Казани общаться с людьми только по делу, дорожил своим временем, не упускал возможности мудро наставлять и воспитывать шакирдов и простых мусульман. Что касается коллективных намазов, то он не пропускал их без веской причины. Также сообщает, что иногда, находясь в Средней Азии, Марджани спал не более одного часа в сутки, без вреда для своего здоровья. Заметим, что среди мусульман имеют хождение истории о том или ином известном улеме или шейхе, где рассказывается, что он не спал вообще или спал очень малое количество часов.
26. См.: Шиһабетдин Мәрҗәһни, Казань: Рухият, 1998, с.79.
27. При этом обращаются к покойному святому или пророку, чтобы тот попросил за них у Аллаха. Такой практики на территории Татарстана, видимо, не наблюдалось, по причине отсутствия могил пророков или святых очень высокого ранга.
28. Имеется в виду произнесение «Аллаху акбар» во время праздников Курбан-байрам и Рамазан-байрам после обязательного намаза.
29. Например, приверженцы ваххабизма запрещают практику тавассуля (обращения к покойным святым) и почитание могил, объявляя это многобожием. В накибандийском тарикате, самом строгом из суфийских братств в приверженности установлениям шариата, такие обряды допускаются с соблюдением определенных условий. Излишество и чрезмерность, нарушение условий, как правило, происходит в среде необразованных и рядовых мусульман.
30. Если опять сравнить татарского ученого с египетским муфтием Мухаммадом Абдо, то последний, несмотря на подтверждения своей принадлежности к суфизму, называл подобные проявления «народного ислама» неприемлемым нововведением (бид'а). См.: 'Абдух, Мухаммад. ал-'Амал ал-камила. Каир: Дар аш-Шурук, 1993, т.3, с.535-539, 555.
31. См.: Марджани Ш. Мустафаад ал-ахбар. Казань, 1900, том 2, с. 277-278; Заки ад-Дин 'Абд ал-Хабир ибн 'Абд ал-Ваххаб ал-Муслими упоминается Ризаэтдином Фахреддиновым в списке учеников Ш.Марджани (см.: «Болгар вә Казан төрекләре», с. 182); Р. Фахреддинов написал подробно о нем в своем «Асар» (См.: Фахреддинов Р. Ибн 'Араби. Оренбург: «Вақыт», 1912 г., с.127). Родственник Заки ад-дина 'Абд ал-Хамид ал-Муслими, сообщает что Марджани и Заки ад-дин больше были лучшими друзьями, чем учителем и учеником. Марджани наставлял его и помогал ему во время пребывания в Бухаре (См.: ал-Муслими Абд ал-Хамид: «Марджани»//Шура, 1916 №6, с.150).
32. См.: Фахреддинов Р. Ибн 'Араби. Оренбург: «Вақыт», 1912г., с.127.
33. Это послание было опубликовано и вошло в заключительную часть произведения Марджани «ал-Хикма ал-балига» (См.: ал-Хикма ал-балига, Казань, 1889, с.159).
34. Трактровка слова сирр была предложена нам профессором Кньшем А.А., с которым мы непосредственно обсуждали данный вопрос. Позднее я обнаружил, что такая же формула произносится после упоминания имени ныне здравствующего накибандийского шейха Назима ал-Кубруси ал-Хаккани (род. в 1922) его учениками. Персидский суфий ал-Худжвири (ум. приб. в 1071 г.) писал: «Сирр – тайное прибежище Любви [к Всевышнему. – Д.Ш.]» (ал-Худжвири, Али. Раскрытие скрытого за завесой. Старейший суфийский трактат по суфизму. М.: 2004, с.386).
35. См.: Algar, Hamid. "Shaykh Zaynullah Rasulev – The Last Great Naqshbandi Shaykh of the Volga-Urals Region"/Muslims in Central Asia, Durham-London 1992, p.112-114; Шейх Зейнулла Расули (Расулев) ан-Накибанди. Избранные произведения. Перевод и предисловие Насырова И.Р. Уфа: 2000, с.14, 70.
36. См.: Кньши, Тасавуф//ИЭС, с.228; Мухаммад, Юсуф Хаттар: Суфийская энциклопедия, Казань: Иман, 2004, с.124-125; аль-Чиркави, Саид-афанди: Сокровищница благодатных знаний, Москва: Ихлас, 2003, с.294; Иса, Абдуль-Кадыр: Истина суфизма, Москва: ИД «Ансар», 2004, с.44-45; Эрнст, Карл: Суфизм, Москва: Гранд, 2002, с.176-177, 187. Марджани обладал большими знаниями в области религии, способностью доказывать свою точку зрения, и все это, дополняемое его внешним видом и, в немалой степени, особым поведением среди людей, внушало окружающим почтительный страх. Люди невольно уважали и возвеличивали его. Даже противники Марджани в его присутствии не решались что-либо сказать против него. То есть мы хотим сказать, что Марджани обладал харизмой, т.е. духовным автори-

тетом. Возможно, были те, кто считал его святым или истинным шейхом. Обицаясь с современными суфиями или людьми, имевшими дело с шейхами и ишанами, приходится слышать похожие рассказы. Они утверждают, что ощущали особые чувства в присутствии духовного мастера, не желая того, чувствовали почтение по отношению к нему и боялись его гнева.

37. См.: Марджани, Мустафад ал-ахбар, том 2, с.146; Шихабетдин Мэрэжэни, Казань: Рухият, 1998, с. 30; об этом ишане написано в «Мустафад ал-ахбар» и «Асар».

38. См. «Мэрэжэни» эсыентыгы (Сб. Марджани), Казань: «Иман», 2001 (транслитерация издания 1915), том.1, с. 194-5; Ризаэддин Фэхретдин, Болгар вэ Казан торек-лэре, с.165-6; Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани. Казань: Татар. кн. изд-во, 2005, с.57-8.

39. Перевод Мунира Юсупова.

40. Факхредин Р. Ибн 'Араби. Оренбург: «Вакыт», 1912г., с.128.

41. См.: Марджани Ш. Вафийат ал-аслаф. Рукопись. Т.4, л. 43а; Марджани Ш. Вафийат ал-аслаф фа тахият ал-ахлаф (Подробное о предшественниках и приветствие потомкам). Публикация А.Н. Юзеева. Перевод с араб., комментарии, вступительная статья и примечания А.Н. Юзеева. Казань: Иман, 1999, с.31-32.

42. Марджани Ш. Вафийат ал-аслаф. Рукопись. Т.4, л. 342а; Марджани Ш. Вафийат ал-аслаф фа тахият ал-ахлаф (Подробное о предшественниках и приветствие потомкам). Публикация А.Н. Юзеева. Перевод с араб., комментарии, вступительная статья и примечания А.Н. Юзеева. Казань: Иман, 1999, с.78-9; см.: Ибрагим Т.К., Султанов Ф.М., Юзеев А.Н. Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте. Казань, 2002, с.116.

43. См.: Марджани Ш. Рихлат ал-Марджани. Казань: 1898; Ризаэддин Факхретдин, Болгар вэ Казан тореклэре, с.117-137; Шихабетдин Мэрэжэни, Казань: Рухият, 1998, с.122-137.

44. Зажег там свечи или светильники и приветствовал Пророка и его дочь (напрямую, т.е. во втором лице). Ваххабиты запрещают данные действия.

45. См.: Шихабетдин Мэрэжэни, Казань: Рухият, 1998, с.76-77; Муслими 'Абд ал-Хамид: «Марджани»// Шура, 1916 №4, с.101 (в этой статье автор цитирует и комментирует Шахара Шарафа).

46. См.: Гомэри, Габдрахман: «Боек остаз Мэрэжэни хэзрэт хақында хатыйратым (хатирэлэрем)» // «Мэрэжэни» эсыентыгы (Сб. Марджани), Казань: «Иман», 2001 (транслитерация издания 1915), том.2, с. 53.

47. Что и видно в статье Габдрахмана Гомэри (см.: там же, с.53-55).

48. Там же, с.54; также см.: Саттар-Муллиле, Гомэр. Татар исемнэре ни сойли? (Полный толковый словарь татарских личных имен). Казань: Раннур, 1998, с.119 (статья «Ишан»). Общее мнение таково, что слово «ишан» заимствовано из персидского языка.

49. В принципе суфизму не свойственен прозелитизм и дух миссионерства (См.: Эрнст К. Суфизм, с.183-187).

50. См.: Шихабетдин Мэрэжэни, Казань: Рухият, 1998, с.77.

51. См.: аль-Чиркави, Саид. Сокровищница благодатных знаний. М.: Ихлас, 2002, с.351.

52. По крайней мере, так было раньше. Современные шейхи, как правило, никому не отказывают в посвящении в братство. Но для этого у них есть определенные объяснения, связанные с условиями и событиями нашего времени.

53. м.: The Concise Encyclopedia of Islam. London: Stacey International, 1991, статья «Mutabarikun», с.290.

54. Даже в некоторых биографических сборниках, посвященных известным личностям ислама, сообщается информация о том, сколько раз в жизни такой-то покойный шейх прочитал Коран.

55. После каждого прочтения Корана полностью (хатм) совершаются специальные молитвы (ду'а), имеющие особый статус.

56. См.: сб. Марджани, Казань: Иман, 2001, т.2, с.171-2.

57. См.: [сборник] Марджани.-Казань, 1915, с.73; Шихабетдин Мэрэжэни, Казань: Рухият, 1998, с. 77 (однако здесь выражение «муршид камил» переведено как «туры юл» («прямой путь»), что отводит от точного смысла).

58. См.: ал-Муслими, 'Абд ал-Хамид: «Марджани»//Шура, 1916 №4, с.101-102.

59. О его мнении по поводу ишанов и суфизма см.: Maras I. Türk Dünyasında Dini Yenileste, s.171-74.

60. Например, см.: аль-Чиркави, Саид. Сокровищница благодатных знаний. М.: Ихлас, 2002, с.226.

61. См.: там же, с.226-227.

62. Хивар фи-т-тасаввуф ва-л-вилайа/'Абдух, Мухаммад. ал-Амал ал-камилла. Каир: Дар аш-Шурук, 1993, т.3, с.548-9.

63. Эти слова были сказаны в июле 1904 года в одной из египетских деревень, куда М. Абдо был приглашен для беседы с одним из суфийских авторитетов шазилийя.

64. См.: Шихабетдин Мэрэжэни, Казань: Рухият, 1998, с. 77.

65. См.: Акимушкин О. Накибандийя//ИЭС, М.: 1991, с.187.

Рауфа Уразманова

«МУСУЛЬМАНСКИЕ»¹ ОБРЯДЫ В БЫТОВОЙ КУЛЬТУРЕ ТАТАР: ЭТНОГРАФИЯ ЭТНИЧЕСКОГО В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Вопрос о соотношении этнического и конфессионального факторов в бытовой культуре российских мусульман заслуживает самого серьезного внимания.

Дело в том, что с одной стороны признается: «было не правильно видеть в российских мусульманах некий монолит: они полиэтничны (ислам исповедуют 38 коренных народов России) и мультикультурны. Татаро-башкирский ареал имеет мало общего с северокавказским, да и внутри каждого из них, особенно на Северном Кавказе, наблюдается большая пестрота конфессиональных и культурных традиций. Татары и башкиры более модернизированы и секуляризированы, чем северокавказские этносы, у которых еще весьма сильны родовые, клановые, тейповые структуры и институты... Татары намного глубже интегрированы в российское общество, нежели кавказцы...»².

С другой стороны, с категоричным отрицанием национальности в исламе выступают идеологи новообратившихся мусульман. Ярким примером этому служит заявление о проекте «Русский ислам», подписанное председателем общины «Прямой путь» доктором философских наук Али Вячеславом Полосиным и сопредседателем этой общины переводчиком Корана, академиком РАЕН Иман Валерией Пороховой. Они утверждают: «Ислам не может быть ни русским, ни татарским, ни арабским, ни каким-либо еще по национальному признаку. Ислам – один, и он дан всему человечеству. Какие-либо разделения по национальному признаку не допустимы».³

Безусловно, это так, когда речь идет об исламе как одной из мировых религий, определенной идеологии, философии. Вместе с тем формы его реального бытования, проявления в разных регионах, у многочисленных этносов различны. Я имею в виду бытовой уровень, нередко называемый народным. Однако это ни в коем случае нельзя трактовать как «изобретение традиционного национального ислама» – «ислама по-казахски», «ислама по-татарски», «ислама по-дагестански» и т.д., как образно были обозначены работы 1980-х годов, посвященные анализу именно этих локальных форм бытования ислама⁴.

Начиная с 1990-х годов активизировались этносоциологические, еще больше – политологические исследования ислама, в то время как этнографические почти сошли на нет. По справедливому замечанию Кимитака Мацузато, «исследование российского ислама неминуемо становится изучением политики как таковой. Вероятно, поэтому ислам в России превратился в столь привлекательный объект исследования для политологов»⁵. Вместе с тем, как показывает жизнь, чрезмерная политизация исследований, нередко связанная с субъективизмом и отсутствием плюрализма, не способствует гармонизации отношений в нашем многонациональном, многоконфессиональном обществе. К сожалению, часть молодого «образованного», «дипломированного» исламского духовенства, активно нарождающегося в последние годы, не признает многообразия мусульманской культуры (возможно, и потому, что не знает об этом, не обучено!) и тем самым нередко создает конфликтные ситуации не только в своих приходах.

Аспектом данной работы является рассмотрение места и роли мусульманских предписаний в семейной обрядности, анализ наметившихся новых явлений в обрядовой практике татар. Анализ основан на большом фактическом материале, собранном автором во время многолетних этнографических экспедиций по программе и сетке Историко-этнографического атласа, которые были организованы практически во все сельские регионы компактного проживания татар Поволжья, Урала с целью создания базы данных по теме «Традиционные обычаи и праздники татарского народа». Кроме того, с целью более детального изучения бытового ислама в последние годы материал был собран путем экспертного опроса представителей духовенства,

в том числе работников муфтиятов, мухтасибатов, а главное – организаторов и активных участников проведения мусульманских обрядов и праздников, а также путем непосредственного наблюдения обрядов в быту. Это исследование проведено в Казани, Альметьевске, Азнакаево Республики Татарстан, Камышлинском, Похвистневском районах Самарской, Каменском районе Пензенской, районах с татарским населением Тюменской, Омской областей, в г. Можга Удмуртской Республики.

Неотъемлемой чертой традиционной семейно-бытовой культуры и обрядности являлось тесное переплетение обрядов этнического происхождения с исламскими, распространенными во всем мусульманском мире. Этническую жизнь татар просто невозможно представить без исполнения таких мусульманских обрядов, как **Корьән уку** – чтение Корана, **дога кылу** – чтение молитв, **садака өлөшү** – раздача подаяния. Они являлись стержнем таких событий, как свадебные торжества, имянаречение, похоронно-поминальный комплекс. Это переплетение было настолько органичным, что даже официальное, юридическое оформление этих событий проводилось не в учреждении, не в мечети, а в домашней обстановке во время званых трапез – никах туге, исем кушу. Дома же проводились и поминки.

Мусульманский обряд бракосочетания – **никах** имел четкий ритуал: в ходе его исполнялись обязательные действия, произносились обязательные речевые формулы, применялась определенная атрибутика, обусловленная местными условиями и ставшая этнической традицией. Выделить в этой синкретической ритуальной системе чисто религиозный (мусульманский) и чисто этнический (татарский) компоненты, разграничить их

практически невозможно. В порядке и названиях ритуальных действий, в их форме и содержании одновременно находили выражение и этнический, и конфессиональный характер, и определенный тип культуры, занимавший свое особое место в общероссийской и восточноевропейской системе.

Начинался он с фиксации материальных условий заключения брака, которые прежде всего касались обязанностей со стороны жениха, то есть по существу с заключения брачного контракта – **мэхэр (мәһер)**. Он прежде всего предусматривал определенную сумму денег, которую в случае развода по инициативе мужа последний должен был выплатить своей жене. В татарский брачный контракт вписывалось также то имущество (например, клеть, корова или теленок и т.п.), которое передавалось в собственность молодой. Далее фиксировался перечень вещей для невесты, присылаемых из дома жениха, в основном предметов одежды: отрезы на платье, пальто или шуба, ичиги, платки, шали и т.д. Набор вещей был единым, но, естественно, в конкретных случаях различался по качеству и зависел от материального положения роднящихся семей. Фиксировался и перечень продуктов, присланных для приготовления угощения в доме невесты (мука, мясо, масло, чай, сахар и т.п.), а также небольшая сумма денег, которая использовалась на свадебные расходы.

Если в аулах татар-мишарей все перечисленное называлось одним словом – **мэхэр (мәһер)**, то казанские татары предметы одежды для невесты называли словом **калын**, а деньги, используемые на свадебные расходы, – **тарту, тарту акчасы**, хотя все вместе в книгу регистрации брака заносилось под названием **мэхэр (мәһер)**.

Никах проводился в доме невесты. Это свадебное застолье так и называлось – **никах туй** и являлось первым в

серии свадебных торжеств, пиров. За этим столом находились только мужчины – отцы жениха и невесты, близкие родственники с той и с другой стороны, женщин угощали позднее или в другом помещении. Сами молодожены при этом не участвовали: жених находился у себя дома, нередко в другой деревне, а невеста – за занавесью в этой или другой половине избы.

После церемонии записи **мэхэр (мәһер)** мулла спрашивал о согласии молодых на этот брак. Поскольку их при этом не было, за жениха отвечал его отец. За невесту же кроме ее отца отвечали еще и два свидетеля из числа присутствующих мужчин – **вэкиллэр (вәкилләр)**, которых специально отправляли узнать о ее согласии. Причем вопросы и ответы в одинаковой форме повторялись трижды. Затем мулла зачитывал выдержку из Корана, посвященную бракосочетанию. На этом официальная часть завершалась. Начиналось свадебное угощение. С этого момента молодые считались мужем и женой, хотя фактически этот срок отодвигался на несколько дней, пока продолжались свадебные пиры на стороне невесты, где почетными гостями являлись приехавшие на никах туй родственники жениха⁶.

Обряд наречия имени – **исем кушу, ат кушу** проводился в домашней обстановке с приглашением муллы и почтенных старцев – родственников, соседей (мужчин). Имя ребенку давали через несколько дней после рождения. Оставлять без имени дольше считалось опасным, т.к. ребенок мог заболеть, или «шайтан даст имя». Сама церемония заключалась в том, что младенца на подушке подносили к мулле. Он поворачивал подушку таким образом, чтобы ноги младенца были направлены в сторону Мекки – **кыйбла**. Стоя у изголовья ребенка, мулла произносил выдержку из Корана – **азан** и, наклонившись к нему,

называл имя. Это повторялось трижды, после чего делалась запись в книге регистрации новорожденных.

Судя по надписям надгробий, переписным листам и другим историческим источникам, вплоть до XIX века преобладали имена тюрко-татарского происхождения. В XIX века картина резко меняется. Под влиянием и при активном участии духовенства, получившего религиозное образование в различных медресе Бухары, стали внедряться «исламские имена», смысл которых сводился к прославлению Аллаха и пророка Мухаммада. Большими тиражами и многократно были опубликованы «соответствующие шариату» именники и циркуляры по правильному написанию отдельных имен⁷. К концу XIX века такие имена стали преобладающими.

Каждому мальчику делали обрезание – **суннэт (сөннэт)**. Занимались им профессионалы, называемые **баба, бабачы**, которым это умение передавалось по наследству от отцов и дедов.

Традиционный комплекс похоронно-поминальной обрядности состоял из канонизированной части, нашедшей отражение в шариате и регламентирующей подготовку умершего к погребению и порядок погребения (обмывание, обряжение умершего, рытье могилы, отдельные требования к поведению живых в данной ситуации), и другой, не менее значимой части, истоки которой связаны с этнической историей народа. Вместе они составляли единый комплекс. Именно в своем единстве он воспринимался как мусульманский и был неукоснительным для исполнения.

Долгие годы государственного атеизма успешно вытеснили ислам из быта татар как религию⁸. Существенные изменения произошли в структуре и сути семейно-бытовой обрядности. Однако наряду с новыми моментами в ней продолжали быто-

вать и мусульманские, «приспособиваясь» к изменившимся условиям. Так, к 1970-м годам почти исчез термин «**никах туге**». Но появилось выделение в свадебном цикле особой званой трапезы «**оьлылар туге**», или «**картлар туге**», на которую приглашались пожилые родственники. Именно во время этой званой трапезы проводилось религиозное оформление брака – **никах**, юридическое же (документальное) закрепление брака стало проводиться в органах ЗАГСа, в деревнях – в сельских советах.

Запреты, гонения на религию и религиозных деятелей привели к тому, что никах туй стали проводить без широкой огласки, с приглашением узкого круга родственников. Ввиду того, что не осталось грамотных, получивших специальное образование представителей духовенства, обряд стали проводить знающие молитвы пожилые мужчины; в ритуал никах стали проникать нововведения. В частности, обязательное предписание шариата – составление **мэхэр (мәһер)** – постепенно превращалось в символический акт.

По данным экспедиционных материалов, еще в конце 1950-х и даже в начале 1960-х годов были нередки случаи, когда старик, исполняющий роль муллы, составлял документ **мэхэр (мәһер)**. Он записывал и данные о вступающих в брак, и определенную сумму денег, и перечень вещей, передаваемых в дар невесте со стороны жениха. Правда, эта бумага у него и оставалась. Никакой силы, ни юридической, ни гражданской, ни даже моральной она не имела. Присутствие при этом самих молодоженов было не обязательным. Характерно, что если молодые (в советских условиях чаще всего комсомольцы) от этого акта по идейным или карьерным соображениям отказывались, родители могли провести обряд никах, не оповещая

их об этом. В 1980-90-е годы о мэхэр уже не ведется и речи, он вообще не упоминается. Нередко, особенно в городской местности, молодежь не знает даже значения этого слова.

Время запретов еще больше упростило ритуал имянаречения. На **исем кушу** стали приглашать лишь нескольких, а чаще всего двух стариков, знающих религиозный обряд. Если же в семье был дед, то вообще никого не приглашали. Он сам, по своему умению, проводил обряд. Официальную же регистрацию новорожденного, сводящуюся к простой выдаче документа, проводили в сельском совете или в органах ЗАГСа.

В 1960-70-е годы даже в сельской местности, где традиционные формы быта более устойчивы, обряд **исем кушу** стал неповсеместным. Сократилось и число проводящих обряд.

И лишь похоронно-поминальный цикл сохранял сравнительно устойчивый ритуал. Даже в городской местности абсолютное большинство татар придерживаются традиционного похоронного обряда (полностью или частично). Похоронные обряды инвариантны относительно размера города и этнического состава населения⁹.

Канонизированная часть обрядов проводилась (проводится и сейчас) под руководством знающих, обучившихся этому людей, которые эти знания и навыки получали от представителей старшего поколения. Даже тогда, когда в населенном пункте уже не оставалось ни «официальных» мулл, ни одной действующей мечети, всегда находились люди, готовые помочь в организации и проведении похорон. В литературе 1930-х годов их называли «санитарные муллы»¹⁰.

Поминальные обряды подразделяются на поминки, проводимые по определенному покойнику, и общие поминки. Первые включают в себя поминки на третий день после похорон

(в отдельных районах – после смерти) – **очесе**, на седьмой день – **жидесе**, сороковой – **кырыгы** и через один год – **елы**. Они проводятся как праздничная трапеза с приглашением либо мужчин, либо женщин. Во время поминок угощение предваряется чтением Корана, раздачей присутствующим подаяния – **садака**.

Годы запрета религии, ее обрядов привели к интересному по своей сути явлению. Передача официальной регистрации брака, рождения, смерти государственным органам способствовала более осознанному отношению к этим обрядам именно как к религиозно-этническим, а для отдельной категории людей, в частности, считающих себя неверующими, как просто этническим, идущим из глубины веков. Это привело к появлению в быту татар двух типов званых трапез: проводимых по традиционному и по новому ритуалу. Первый тип получил название **картлар ашы, олылар ашы** – званая трапеза для стариков и старших. В его ритуале сохранялись и чтение Корана, различных молитв, и раздача подаяния – **садака**, а также порядок подачи традиционных блюд, угощение без спиртных напитков. Нередко соблюдалось и раздельное угощение мужчин и женщин (или проведение таких застолий с приглашением только тех или других), также воспринимаемое как мусульманское предписание.

Ритуал второго типа званых трапез построен на контрасте с первым: гостей приглашают парами – мужчин и женщин, среди угощения много новых блюд, в частности, различные закуски, так как обязательны спиртные напитки. Эти застолия сопровождаются исполнением различных песен (соло и хором), плясками, танцами.

В научной литературе 1970-80-х годов появился термин «обрядоверие», довольно точно отражающий суть

религиозности населения. Следует отметить, что у татар это выразилось не в сохранении исполнения обязательных для каждого мусульманина обрядов, таких как **намаз, ураза, корбан чалу, хаж кылу** и другие. Исследования тех лет показывали, что регулярно исполняющих эти обряды становится все меньше¹¹. Было характерно сохранение исполнения отдельных предписаний ислама в структуре ритуалов семейно-бытовых обрядов и праздников, таких как **никах, исем кушу**, похоронно-поминальной обрядности. Тем не менее, именно благодаря «обрядоверию» в них находили укрытие и спасение остатки мусульманской духовности, веры, нравственности, религиозности в татарском обществе. Это значительно облегчило тот современный этнокультурный процесс, который называют «возрождение ислама», «реисламизация».

Отсутствие религиозного воспитания, обучения, отсюда и скудные познания в вопросах религии даже у тех, кто оставался верующим, не могло не сказаться на форме бытования религиозных обрядов. С одной стороны, в силу указанных выше причин, а главное, из-за естественной смены поколений (к 1970-м годам по существу ушло из жизни поколение получивших религиозное воспитание, так сказать, «с молоком матери»), произошла существенная трансформация в сторону сокращения исламских предписаний в ритуале семейно-бытовых обрядов и праздников татар. В этой связи стоит упомянуть хотя бы о проводимых в недалеком прошлом родителями молодых людей обрядах **никах** не только без участия самих молодых людей, но иногда и без их оповещения.

С другой стороны, шел стихийный процесс, который я назвала бы народным мусульманским обрядотворчеством: новации, появляющиеся по инициативе отдельных людей, ста-

новились сначала локальной традицией, затем, благодаря мобильности населения, получали широкое распространение. Происходила их мифологизация: отношение к ним как к «мусульманским», а потому обязательным для исполнения, «богоугодным» – **саваплы**.

Постсоветское время, с начала 1990-х годов, характеризуется отказом от запрета на религию, ростом самосознания, актуализацией проблем этнической идентификации, в которой заметная роль отводится религии. Все это способствует появлению новых моментов в современной семейно-бытовой обрядности татар.

Легализация исламских обрядов и праздников пока лишь облегчила их проведение, однако не смогла вернуть (восстановить) утраченные функции.

Наиболее существенные изменения произошли в обряде **никах**. По существу, складывается совершенно новый его ритуал. Сейчас **никах** проводится с участием самих молодых людей, что является существенной модификацией традиционной обрядовой формы. Следует отметить, что ряд новых моментов в ритуале **никах** появляется (и постепенно закрепляется, становится обычным, обычаем) по инициативе духовенства. Так, обязательным, как в городах, так и в аулах, стало требование, чтобы вступающие в брак в присутствии собравшихся произнесли слова исповедования (символа) веры – **шахады (шәһәдә)** (татары говорят Иман): «ля иляха илля-ллах ва Мухамдун расулюллах», то есть, по существу, признали себя мусульманами. Нередко молодые люди, особенно горожане, не могут сделать это самостоятельно – не знают ни слов, ни смысла и потому вынуждены повторять слова за муллою. А вот внешние атрибуты соблюдают неукоснительно: девушка покрывает голову платком, а юноша надевает тюбетейку, причем

стараются сделать это “как положено”, прислушиваясь к советам “знающих”.

Возвращается и термин (понятие) **мэхэр (мәһер)**, однако о прежней сути его, в том числе имеющем юридическую силу, документально зафиксированном и реально исполняемом брачном контракте с характерным для этнической культуры татар набором частностей, нет и речи. Дело в том, что даже ведущие ритуал не имеют конкретного представления о традиционной форме обряда у татар – прервана связь поколений. Судя по опросам, обучение ему поверхностное и, как правило, основанное на арабских источниках, апеллирующих к временам пророка Мухаммеда. Сейчас мэхэр нередко разъясняется как просто какой-нибудь подарок жениха невесте. На практике это чаще всего украшение, которое юноша здесь и передает невесте.

Духовенство, в частности работники татарстанского муфтията, ищут и другие способы усиления значимости, «привлекательности» религиозных обрядов. Например, через имамов пытаются внедрить в практику работы мечетей выдачу красочно оформленных свидетельств бракосочетания, рождения, смерти, фиксирование этих событий в особых журналах. Различные варианты бланков этих «свидетельств» на татарском языке продаются в муфтияте. Однако, по моим наблюдениям, они не пользуются особым спросом. Для татар других регионов бланки свидетельств татарстанского муфтията, к сожалению, вообще не предназначены, на что, в частности, во время опроса сетовали имамы Каменского района Пензенской области, которые подчинены «своим», пензенским муфтиятам, которых, к слову, в области два¹². Вместе с тем, по словам имама мечети г. Асбест Свердловской области, эти «свидетельства», хотя и не имеют юридической силы,

воспринимаются как документ: «Ведь и на нашем свидетельстве ставится печать казыята, есть подписи двух свидетелей, присутствовавших на никах». (На основе имеющихся образцов там издали свой, местный вариант.) По его мнению, получившие такое свидетельство более осознанно относятся к обряду никах¹³.

Для многих никах остается символом этнической идентичности, иногда – даже выражением открытой националистической позиции. Эта демонстративная позиция подкрепляется порой и другими актами и жестами, свидетельствующими о том, что самого по себе обряда никах, традиционно проводимого в домашних условиях, для подчеркнутого выражения национальной идентичности недостаточно. Началось с того, что в крупных городах в день «торжественной» регистрации брака в органах ЗАГС молодожены стали посещать мечеть. В последние же годы нередки случаи проведения и самого обряда никах в мечети. Такое поведение не обосновано никакими собственно исламскими или народными традициями, скорее оно является подражанием христианскому обряду церковного венчания, что не отрицается имамами. Тем не менее, потребность в броских, демонстративных жестах, манифестирующих принадлежность к мусульманской религии, соответствует стремлению этих людей отстаивать и свою этническую особость.

С другой стороны, это является свидетельством возросшей активности молодежи в этом вопросе, ибо с просьбой провести никах в мечети обращается не старшее поколение, не родители, а сами молодые. Наблюдения показывают, что чаще всего эти обряды проводятся во вновь выстроенных мечетях, во главе которых стоят молодые имамы. Порядок проведения никах всецело зависит от их эруди-

ции, таланта. Нередко сроки его проведения никак не связаны с устройством свадебного торжества, которого может и не быть вообще. В отдельных случаях (пока еще редко) организуют «мусульманскую» свадьбу, особенностью ритуала которой, каким бы он ни был, является наличие халяльной пищи и отсутствие спиртного. Распространение получают браки официально не регистрируемые, но созданные по религиозным канонам через совершение обряда никах. По данным переписи 2002 года, среди татар, состоящих в браке, 6,6% браков оказались официально не зарегистрированными¹⁴.

Заметно усилилась роль мусульманских моментов, по крайней мере воспринимаемых как предписания ислама, в качестве ритуалообразующего фактора в структуре семейно-бытовой обрядности и шире – гостевой культуры в целом. Даже те семейные праздники, которые возникли сравнительно недавно, а именно празднование юбилейных дат людьми старшего поколения, «серебряных», «золотых» свадеб, нередко проводятся по ритуалу «олылар ашы». По этому же ритуалу проводятся званые обеды по случаю приезда издалека гостей старшего поколения, званые обеды, посвященные памяти умерших родителей, родных; хотя бы раз в году или раз в несколько лет – с пожеланием благополучия дому, не говоря об обязательном проведении их при заселении нового дома, квартиры. Особенно активизируются подобные гостевания в месяц поста рамазан – у татар они называются **авыз ачтыру**, хотя соблюдение поста не стало явлением массовым; в месяц маулид, в дни главных праздников в исламе – Ураза гаете, Корбан гаете. Кстати, наблюдается замена термина олылар ашы на **Корьэн ашы**.

Причины широкого распростране-

ния **Корьэн ашы** могут быть сведены к следующему. Главное, очевидно, в приобщении к «своей» религии хотя бы таким путем, ведь сведения о ней у всех довольно скудны. Немаловажное значение имеют психологические факторы. Такое «демонстративное» общение дает возможность почувствовать себя членом общины, членом «равным» (несмотря на...), «полноправным», «богатым», по крайней мере «имеющим возможности» (это относится к раздаче садака), ибо вдохновляется понятием **төшеп калмаган** – «не выпавший». Есть и такое понятие, как **кунак ашы – кара-каршы**, то есть гостевание должно быть ответным: идешь в гости – приглашай и сам. Кроме того, это и повод для встречи всех родных. По такому случаю, как правило, собираются дети, внуки, в том числе живущие на стороне.

Возвращается традиция раздельного проведения **Корьэн ашы** для мужчин и женщин. В 1970-80-е годы нередко на подобные обеды приглашали и тех и других вместе. Одной из причин совместного приглашения было отсутствие или слишком малое количество пожилых мужчин, готовых принять в них участие. Поэтому преобладали женские застолья. В какой-то мере это положение сохраняется и сейчас. Однако перелом уже есть. Становится более осознанным отношение к таким званым обедам, во-первых, как к традициям, обычаям предков, которые необходимо не просто уважать, но и демонстрировать это уважение своим участием в них. Во-вторых, как к предписаниям именно своей религии. Поэтому стараются запомнить, выучить отдельный набор молитв на арабском языке.

Эмоциональное воздействие женских **Корьэн ашы** усиливается включением в их ритуал исполнения мунажатов¹⁵, которое наблюдается в последние годы. Появились умелые

исполнительницы, любители мунажатов. Тексты выписываются из публикаций прошлых лет, рукописей. Исполняют их либо в перерывах между подачей отдельных блюд, либо в завершение застолья. Однако лишь немногие представительницы старшего поколения помнят о широком бытовании в прошлом традиции исполнения особых музыкальных произведений **альвидаг** – прославляющих месяца поста рамазан, и **мэрхэбэ** – месяц рождения Пророка Мухаммада **маулид**. В ритуал мужских **Корьэн ашы** начали включать **салават айту** – формулу коллективного возвеличивания Аллаха.

Вместе с тем с сожалением приходится констатировать, что упрощение ритуала мусульманских обрядов, господствующая «самодеятельность» тех, кто проводит обряд без знания основ традиционной обрядности и закономерностей бытования обряда, ритуала как социального явления, незаменимого механизма воспитания, в том числе и религиозного, скудость внешних атрибутов, отсутствие четко отработанного ритуала религиозной части званых обедов делают их малоэффективными в плане эмоционального воздействия, тем самым превращая религиозную часть семейного обряда, торжества в формальный акт.

Председатель Совета ректоров мусульманских учебных заведений России Марат Муртазин на II-м семинаре ректоров высших мусульманских учебных заведений России (20-25 июня 2000 года) особо подчеркнул, что после обучения в медресе имаму не хватает знаний о том, как вести процесс обучения, как поддерживать контакты с национальными культурными организациями и официальными органами¹⁶. Но ведь для имама не менее важно и значимо умение установить контакт с «паствой», в том числе владение методикой ведения не только проповеди, но и обряда, при-

чем как в мечети, так и в домашних условиях, где чаще всего и происходят эти контакты во время **никах**, **исем кушу**, **похорон и поминок**, **Корьэн ашы** и по другим поводам. Вот здесь-то и необходимо, и актуально знание именно своих традиций, ведь недаром в народе с гордостью говорят: «**Ата-бабадан калган йоланы утибез!**» – «Исполняем обряд своих предков»!

Вместе с тем, во взаимоотношениях духовенства, как официального, так и людей, причисляющих себя к таковым, с «простыми смертными» становятся все более ощутимыми традиции номенклатурной культуры, сводящейся к строгой регламентации, построенной главным образом на запретах. В этом плане заслуживают внимания особо эмоциональные дискуссии, возникающие время от времени на страницах периодики, на радио, телевидении, а также в отдельных мусульманских общинах, в частности по поводу проведения поминальных обрядов. Это усугубляется тем, что сейчас почти в каждом регионе, где проживают татары, появились административные структуры духовенства (муфтияты, мухтасибаты), руководители которых проповедуют свое понимание предписаний ислама. Знания о них получены ими при обучении в Бухаре, а чаще в арабских странах, где совершенно другие этнические, историко-географические, культурные реалии, что, естественно, наложило отпечаток на своеобразие обрядности тех регионов. У нас же отдельными представителями духовенства, и особенно волонтерами ислама, они пропагандируются как истинно мусульманские, как образцы для подражания. А идущие из глубины веков местные, в том числе масхабические формы объявляются языческими, а потому греховными – **бидгать**.

Этот диктат нередко шокирует участников таких званых обедов, поэтому

для проведения их религиозной части приглашают не официальных представителей из мечети, а людей, слывающих в народе «знающими», умеющими читать Коран, провести ритуал, благо в исламе это не запрещено. Кстатi, имамы, как правило, терпимы к подобной ситуации: они действительно не в состоянии обслужить все требы населения, особенно в городской местности. Однако признают, что это не совсем хорошо, так как не способствует росту авторитета мечети как общественного религиозного учреждения.

Сравнительный анализ форм бытования ислама среди татар и среди

народов Центрального и Северо-Западного Кавказа, проведенный А.А.Ярлыкаповым,¹⁷ убедительно свидетельствует о бытовании ислама в России в локальных формах, проявляющихся в своеобразной культуре, основанной на местных традициях. Повторюсь, это, по существу, никем и не оспаривается. Однако конкретного, этнографического знания этих особенностей, изучения и популяризации в масштабе всей страны явно недостаточно для формирования нормального имиджа российского ислама.

Примечания:

1. В данном случае речь пойдет не об обрядах богопоклонения – пятикратная молитва – намаз, соблюдение поста – ураза и т.д. – См. Ислам. Краткий справочник. – М., 1983. С.6–8, а об обрядах, бытующих у татар и воспринимаемых ими как соответствующие мусульманскому вероисповеданию.
2. Малашенко А. Ислам и политика в России. Возрождение ислама, происходящее в России в течение двух последних десятилетий, противоречиво по своим последствиям // *Pro et Contra*, 2006, № 5–6 (34). С.78. «Все об Исламе», № 6–7, апрель 2003.
3. Бобровников В.О. Этнография ислама на Кавказе // *Этнографическое обозрение*, 2006, № 2. С.5.
4. Ислам от Каспия до Урала. – Сapporo–Москва: Slavik Research Center–Росспэн. 2007. С.12.
5. О самих традиционных семейных обрядах татар. – см. Татары. – М., 2001. С.340–372.
6. Саттаров Г.Ф. Татар исемнэре сузлеге. – Казань, 1981. С.14–15.
7. Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. – Уфа, 1999. С.264–273; Мухаметшин Р. Татары и ислам в XX веке. – Казань, 2003. С.60–61.
8. Старовойтова Г.В. Этническая группа в современном советском городе. – А., 1987. С.117–118.
9. Касымов Г. Очерки по религиозному и антирелигиозному движению среди татар. – Казань, 1932. С.48.
10. Уразманова Р.К. Быт нефтяников–татар юго–востока Татарстана (1950–1960–е гг.). – Альметьевск, 2000. С.130–134; Мусина Р.Н. Мусульманская идентичность как форма «религиозного национализма» татар в контексте этносоциальных процессов и этнополитической ситуации в Татарстане // *Ислам в Евразии*. – М., 2001. С.300–301.
11. Полевые материалы автора, 2006.
12. Полевые материалы автора, 2007.
14. Национальный состав и владение языками (Итоги переписи 2002 г.: В 14 томах. Т.4. Кн.2). – М., ИИЦ «Статистика России», 2004. С.997.
15. Мөнәжәт (букв. – обращение с определенной просьбой к Аллаху). – своеобразный жанр татарского народного творчества, рассказывающий о тяжелых переживаниях в связи с разлукой с детьми, со смертью близких, размышления о жизни, смерти и т.д.
16. См. А. Хабутдинов. Ислам в Татарстане на пороге нового тысячелетия: тенденции и варианты // *Ислам, идентичность и политика в постсоветском пространстве*. – Казань, 2005. С.206.
17. Ярлыкапов А.А. «Народный ислам» и мусульманская молодежь Центрального и Северо–Западного Кавказа // *Этнографическое обозрение*, 2006. №2. С.59–74.

Александр Беннигсен

НАСЛЕДИЕ МУСУЛЬМАНСКОГО НАЦИОНАЛ-КОММУНИЗМА

Ей-богу, если Россия истинно социалистическая, то мы не социалисты. Мы должны искать другой принцип, чтобы реализовать справедливость, но мы не будем называть его социализмом, чтобы быть независимыми.

Муаммар Каддафи.

Наследие бывает разным: от статуи, возвышающейся на городской площади, до следов героической легенды, прячущейся в уголках памяти ребенка. Это может быть живое присутствие, подобно армии или правительственной системе, или масса идей или несвязанные понятия о прошлом, витающие в коллективной памяти общества. Наследие часто бывает двусмысленным или ошибочно приписываемым почве, из которой оно не произрастало. Оно часто бывает объектом преувеличения и предметом жарких дискуссий. Короче, трудно определить точную природу любого наследия; а определить количество его различных граней – фактически невозможно.

Наследие мусульманского национал-коммунизма 1920-х годов в Советском Союзе и за рубежом поднимает все эти проблемы. Кроме того, то, что трудно различить в свободных обществах, становится еще более неясным в государствах, подобных СССР, где определенные идеи не могут быть открыто высказаны, где интерпретация событий должна соответствовать жестко установленному критерию, где учреждения регулируются в соответствии с требованиями доктрины и где человеческие хранилища истории могут быть легко и быстро устранены, если не имеют существенной ценности в глазах Государства. Несмотря на эти ограничения – но, вероятно, и благодаря им, так как прославление запрещенного часто превосходит прославление хорошо известного – мы можем идентифицировать среди мусульманского населения Советского Союза определенные отношения и чувства, которые, вероятно, могут быть приписаны влиянию национал-коммунистов и их идеям. Сначала мы рассмотрим эту

проблему, а потом уделим внимание наследию национал-коммунизма за пределами Советского Союза.

Наследие мусульманского национал-коммунизма в СССР

Сталин и его сторонники почти полностью уничтожили осязаемые проявления мусульманского национал-коммунизма и ликвидировали всех важных мусульманских национал-коммунистов в конце 1920-х и 1930-х гг. Нет никакого общественного или персонального наследия; все организации, через которые распространялись национал-коммунистические идеи, и распространявшие их люди были уничтожены. Существование идеологического наследия – массы идей, из которых черпаются вдохновение и руководство или вокруг которых замышляется направление действий, – проблематично. Оригинальные сочинения национал-коммунистов недоступны для молодого мусульманского поколения, во-первых, потому, что их прочтение – нелегально, во-вторых, потому, что изменение алфавита лишило это поколение возможности прочесть многие труды мусульманских национал-коммунистов, написанные на местных языках и арабским шрифтом. Только некоторым «надежным» лицам даруется доступ к российской периодике и журналам этого периода, в которых можно найти очерки Султан-Галиева и других (Жизнь Национальностей, Правда Востока, Бакинский Рабочий и т.д.), но вряд ли им разрешается прочесть многие из самых важных трудов и, несомненно, им не разрешается писать о них, даже если они получат доступ. Однако можно утверждать, что выборочное переиздание трудов таких национал-коммунистов, как Нариманов, Ходжаев или Рыскулов,

позволит тем, кто действительно интересуется сущностью послания национал-коммунистов, читать между строк. Вероятно, сегодня молодому татарину не труднее открыть для себя Султан-Галиева, чем русскому инакомыслящему открыть Бердяева.

Персональный отпечаток, оставленный важными мусульманскими национал-коммунистами в советском мусульманском обществе, неглубокий.

Султан-Галиев [пишет Максим Родинсон], кажется, не оставил на мусульманских территориях СССР реального духовного наследия. Никто не знает, что случилось бы, если бы была возможность создания оппозиционных политических партий. Но то, что мы можем представить себе относительно стремлений народов этих областей, показывает, что они далеки от Султан-Галиева. Их требования, кажется, носят более реформистский характер...¹

То, что Султан-Галиеву и другим национал-коммунистам не удалось оставить сильное личное наследие, имеет большое значение, обусловленное «осознанностью, сосредоточенной на прошлом», общей для большинства мусульман (по сравнению с христианской осознанностью, которая проектирует «Золотой Век» в будущем). Если бы сегодня было возможно заново открыть даже очень идеализированную «султангалиевщину», влияние национал-коммунизма можно было бы оценить более точно. То, что трудно обнаружить какие-либо упоминания о Султан-Галиеве или национал-коммунистах в неофициальных выражениях советских мусульман, позволяет предположить, что советская кампания, стремившаяся притупить остроту послания национал-коммунистов и устранившая их, имела успех, или, с другой стороны – но это вряд ли – что послание недостаточно привлекало массы и впоследствии было забыто.

Возобновляющиеся время от времени советские нападки на султангалиевщину, однако, указывают, что без сомнения, кто-то не забыл, кем он был и за что боролся.

Наследие национал-коммунизма, однако, не включает героических личностей, которых движение присоединило к современной мусульманской истории, а включает измененную психологическую атмосферу, которую национал-коммунистическое движение помогло создать. Психологическое наследие питается верой национал-коммунистов в то, что коммунизм – законная, «естественная» и логическая стадия в длинном и болезненном, но славном развитии мусульманской истории, начавшемся в 1552 году, и которая, как они надеялись, в конечном счете приведет к возрождению мусульманского могущества и культуры. Коммунизм является частью «Русского периода» мусульманской истории, но национал-коммунисты отвергли понятие, что между русской нацией и коммунистической идеологией должна существовать исключительная связь. Следовательно, мусульманский национал-коммунизм стал коммунизмом без русских – отличающимся своими целями, своей доктриной и своим применением. Мусульманские национал-коммунисты настаивали на том, что коммунизм можно заставить служить долгой исторической традиции, что он мог быть натурализован и адаптирован к мусульманской социополитической среде.

Это настроение остается сильным среди советских мусульман и сегодня, что иллюстрирует узбекское стихотворение:

*Моей колыбелью была территория Великой Азии,
Колыбель, качавшая Улугбека и Авиценну,
Свет чьих глаз охватывал тысячу лет.
Это мир, который вел караван истории,
Этот Самарканд, эта Бухара – эти две вселенные,
Это колыбель Коммунизма на груди Востока!²*

Среди советских мусульман принято считать, что нет необходимости искать особый «национальный путь» к коммунизму, поскольку одна колыбель может вместить, взлелеять и до определенной степени смешать две идеологии. Для современной советской мусульманской элиты национализм и коммунизм не являются противоположными доктринами или даже находящимися в определенной последовательности. Они считаются существующими одновременно в пределах одной и той же исторической традиции, но в различных плоскостях. Эти элиты инстинктивно перевернули знаменитую сталинскую формулу, чтобы она соответствовала их собственному пониманию коммунизма: советское мусульманское общество является «национальным по существу и социалистическим по форме». Воинственность, характеризовавшая поиск мусульманскими национал-коммунистами 1920-х и 1930-х годов «национального пути» к коммунизму, исчезла, а урок, преподанный русскими советским мусульманам, остался: так же как Иван Грозный может дружно сосуществовать со Сталиным, Андрей Рублев с Емельяном Ярославским, а Александр Невский с Демьяном Бедным, так и Тимур может жить бок о бок с Лениным, а тюркские национальные эпосы Алпамыш или Манас могут стоять на одной полке с сочинениями Маркса и Энгельса.³

Вера в то, что истинный коммунизм можно реализовать только на Востоке, в силу уникальных исторических, политических, социальных и экономических условий, присущих неевропейскому, неиндустриальному миру, остается в силе в большинстве советских мусульманских регионов. Это тоже является частью наследия национал-коммунистов, и в последние годы настойчивость советских мусульман в том, что коммунизм их собственной

марки имеет свои отчетливые свойства, усилилась. Джеймс Критчлоу, один из самых проницательных наблюдателей положения дел советских мусульман, отмечает, что советские мусульманские элиты выковали «индивидуальность» и отдельную идеологическую базу. «Советский мусульманский коммунизм, – отмечает он, – выказывает признаки того, что он больше не является покорным придатком советской стратегии; в нем зреют семена нового идеологического вызова и зарождающейся угрозы «демократическому централизму», на котором основывается вся советская администрация».⁴ Эта настойчивость не стала воинственной по ранее отмеченным нами причинам, а также потому, что другие силы сделали воинственность ненужной. Необычайно быстрый рост мусульманского населения уменьшил значение «революционных трамплинов», которые с самого начала были предназначены для увеличения его численности. Мусульманское политическое и административное единство, к которому должна была привести «Республика Туран», также оказалось второстепенным по отношению к единству культурному, интеллектуальному и психологическому, парадоксально развивающемуся по мере советизации мусульманских районов и уничтожения неграмотности.

К тому же советская мусульманская элита должна болезненно сознавать, что ее претензия вести революционные силы в колониальный мир была ослаблена одним неопровержимым фактом: большая часть Азии, включая такие отсталые области, как Южный Йемен или Бутан, свободны и независимы, а другие мусульманские народы, например в Бангладеш, в настоя-

щее время проявляют впечатляющий объем революционного энтузиазма. В этом отношении советские мусульмане уже не учителя, а ученики. Максим Родинсон предупреждает о слишком буквальной интерпретации покоя советских мусульман. «Кажется, их не соблазняет роль распространителей революции на Восток, – отмечает он, – но, вероятно, крышка официального конформизма прячет другие кипящие реальности».⁵ Тем не менее, Родинсон правильно утверждает, что требования советских мусульман имеют тенденцию быть реформистского, а не революционного типа. Непосредственной целью советских мусульманских элит является обеспечение большей местной автономии в пределах существующей Советской федерации и обладание большим влиянием на принятие решений, касающихся их регионов, в Москве.

Преследуя эти цели, советские мусульмане быстро аккумулируют необходимые ресурсы и преимущества. Одним из самых главных ресурсов является быстрый рост их численности. Показатели низкого уровня рождаемости и высокой детской смертности, распространенные в мусульманских регионах пятьдесят лет назад, изменились в противоположную сторону. Цифры советской переписи 1970 года показывают, что уровень рождаемости среди советских мусульман возрос и составляет 1800 на тысячу человек, в то время как великороссы воспроизводят только 863 на тысячу. Рост мусульманского населения видится еще более драматическим, если сравнить данные переписей 1959 и 1970 годов:

Недавняя экстраполяция этой тенденции прогнозирует общее число

История

Этническая группа ⁶	% общего роста		1959 (миллионов)	1970 (миллионов)
	1959-70			
Великороссы	13		114	129
Украинцы	9		37	40
Белорусы	14		8	9
Узбеки	53		6	9
Татары	19		5	6
Казахи	46		3,6	5,3
Азербайджанцы	49		3	4,3
Таджики	53		1,4	2,2
Туркмены	52		1	1,5
Киргизы	50		0,9	1,5

советских мусульман к 2000 году на уровне девяноста миллионов человек. Таким образом, окажется, что новые мусульманские коммунисты смогут рассчитывать на гораздо большее количество потенциальных сторонников – исключая любые непредвиденные события – для своей марки Восточного коммунизма, чем мусульманские национал-коммунисты могли рассчитывать в 1920-е годы.

Этот демографический сдвиг окрасит, фактически, каждую грань мусульманско-русских отношений. Процент русского населения во всех мусульманских республиках снижается в результате «взрыва» туземного населения, а также из-за эмиграции русских из этих областей. Эта перемена сопровождается – и, вероятно, частично привела – к возникновению новой мусульманской элиты. Последняя увеличила свое представительство в официальном аппарате, образовательных учреждениях, на технических и научных должностях и в политическом представительстве как на местном, так и на государственном уровнях. Результатом стала значительная фактическая коренизация, формула, согласно которой в 1920-е годы впервые пытались обеспечить назначение определенного процента обученных туземцев на важные посты в их республиках. Критчлоу отмечает парадоксальный аспект этих

образовательных и должностных «вторжений»: «Новые элиты, возможно, обязаны своим статусом советизации, которая дала им современное профессиональное образование и экономическую и социальную структуру, чтобы использовать его. В то же время они страдают от парадокса советского общества: система поощряет обучение меньшинств, но ограничивает профессиональную мобильность мусульманских выпускников по отношению к центру. Они являются жертвами дискриминации относительно допущения во всесоюзный политико-административный аппарат, являющийся действительным местом власти и положения. У членов советской мусульманской элиты есть законный интерес к системе, но, поскольку она блокирует их продвижение на республиканском уровне, им приходится добиваться улучшения положения своей республики».⁷

Эта «вынужденная ограниченность» в конце концов усиливает самоидентичность мусульман по отношению к их социополитической среде. Она также усиливает обязательство новой мусульманской элиты в формировании идеологии, которая лучше объясняет их видение более независимых отношений с российским центром и более тщательно разработанной роли их обществ в делах незападного мира.

Новые элиты во многих отношениях отличаются от мусульманской национал-коммунистической элиты пятидесятилетней давности. Представители последней имели различное социальное происхождение, ряд разных политических традиций, относились к светским и несветским школам. Новая же мусульманская элита более однородна по опыту и своим отношениям. Почти все ее представители были равно русифицированы (русский как второй или профессиональный язык), и большинство получило образование в местных русских школах. Они моложе своих русских «аналогов», большинство было рождено в конце 1930-х и 1940-х годах. В качестве интеллектуалов новые элиты менее утонченные, чем их предшественники, меньше борются с предрассудками, более традиционны и менее революционны. Большинство, вероятно, сыновья крестьян (рабочий класс еще почти не существовал в 1930-х и 1940-х годах в мусульманских областях, за исключением Баку), и это происхождение оказывает глубокое и длительное влияние на них. Импульс, который они придают мирасизму – воскрешению далекого прошлого, значителен, несмотря на официальную советскую кампанию против этого движения.

Перед тем, как был признан демографический сдвиг, и перед тем, как процессы советизации впервые свели вместе многих русских и мусульман, советские политики предполагали, что национальные различия в Советском Союзе постепенно уменьшатся под воздействием биологической ассимиляции народных меньшинств более многочисленными и произойдет стирание значения национальных границ. В 1961 году эта идея была сформулирована в программе партии. Предполагался двухэтапный механизм: на первом народы Советского

Союза сблизятся (этап сближения); а на втором они сольются, как биологически, так и духовно, в один народ (этап слияния). Никто из советского руководства или этнического населения не сомневался, что эта формула означала желание советского руководства русифицировать всех инородцев, что русские язык, культурные стандарты и нормы поведения станут единственно приемлемой основой для всех народов Советского Союза.

Однако перепись населения 1970 года и другие свежие социологические данные уничтожили иллюзии, питаемые советскими лидерами по поводу успеха политики ассимиляции. Если судить по языковому критерию или показателю смешанных браков среди мусульман и немусульман, советские мусульмане почти не демонстрировали склонности ассимилироваться русскими, несмотря на интенсивные и постоянные кампании содействия этому результату со стороны последних. Оказалось, что, несмотря на рост контактов между русскими и мусульманами, национальные границы не стали менее важными; перепись, фактически, показала, что в 1970 году менее одного процента представителей национальностей Центральной Азии жило за пределами своих номинальных этнических территорий. Эти территории остаются компактными и устойчивыми к давлению русских.

Оказалось, что не только советские мусульмане не ассимилируются русской культурой внутри или за пределами своих родных республик, но и, как показал случай с одной из самых динамичных мусульманских групп Центральной Азии, узбеками, другие, более малочисленные мусульманские народы медленно ассимилируются ими. Схема этого процесса остается неясной. Однако несомненно, что многие узбеки считают себя

естественными лидерами советских мусульман, подобно Султан-Галиеву и поволжским татарам в 1920-е годы. Вероятно, узбеки начали считать себя по отношению к другим мусульманам так же, как русские изображали себя по отношению ко всем другим меньшинствам СССР, – «старшим братом». Это имеет некоторое оправдание. Узбеки являются самым многочисленным и самым быстрорастущим этносом среди советских мусульман. У них сильная экономика (первый или второй экспортер хлопка в мире), переведенная в политическое представительство в центре. Кроме того, культурное величие Узбекистана было восстановлено и модернизировано как с точки зрения его древнего символизма (восстановление таких городов, как Самарканд, Бухара и Хива), так и как центра формальных экономических, дипломатических и культурных связей с мусульманскими странами Ближнего Востока и Афганистана (в основном Ташкент).

«Открытие» советских мусульманских территорий, а «дверью» здесь служит Ташкент, определенно оказывает более чем поверхностное влияние на новую советскую мусульманскую интеллигенцию. Первый эффект, произведенный этими расширившимися контактами – и, вероятно, более зловещий для будущих российских лидеров в Москве, – расширившаяся осведомленность мусульманских элит о новом мире социальных и политических альтернатив и понимание того, что социополитическая вселенная, которая включает только русских и советских мусульман, слишком ограничена. В главных городах Центральной Азии, и особенно в университетах Центральной Азии, много иностранных мусульман. С другой стороны, все больше советских мусульман представляют советское правительство за рубежом в различном качестве, в том

числе в качестве эмиссаров в другие мусульманские страны.⁸ Трудно определить интенсивность и регулярность контактов между советскими и зарубежными мусульманами, так же как и долгосрочные эффекты этих отношений. Однако одна возможность из многих требует нашего внимания. Иностранцы мусульмане, приезжающие в СССР и принимающие советские мусульманские делегации за рубежом, часто принадлежат к новым азиатским и африканским государствам, недавно освободившимся от европейской опеки. Лидеры этих новых государств часто черпают вдохновение для своего экономического и политического развития из какой-либо формы социализма. «Египетский путь», «ливийский путь» или «путь Южного Йемена» к социализму напоминают на своем базовом уровне советский национал-коммунизм, поскольку эти различные «пути» подчиняют всё, включая концепцию классовой борьбы, делу консолидации национально-освободительного движения. Кроме того, идеи Султан-Галиева известны некоторым лидерам национально-освободительной борьбы. Интересно, когда же советские мусульмане, под влиянием событий, происходящих в мусульманском мире, снова начнут изучать идеи своих «родных» национал-коммунистов, идеи, в существовании которых уже сомневаются, но которые могут вернуться в Советский Союз из-за рубежа?

Советские мусульмане, и особенно мусульмане Центральной Азии, возглавляемые узбеками, в последние годы проявили самоуверенность в своих отношениях с российским центром – конечно, частично благодаря значительному росту населения и быстрому развитию экономической мощи, но также и из-за изменяющегося восприятия многими мусульманскими элитами себя и своих обществ.

Одним из вероятных результатов открытия Центральной Азии внешнему влиянию стало подчеркивание местными мусульманскими писателями «федеральной» природы Советского Союза, государственности и статуса каждой мусульманской республики как отдельного социалистического государства в большом спектре социалистических государств.⁹ Можно почувствовать, что элиты таких советских республик, как Узбекистан, рассматривают себя не с точки зрения политических, социальных или культурных характерных черт, общих с такими европейскими социалистическими государствами, как Чехословакия или Румыния, а скорее как нацию третьего мира, хотя и нацию, чье непосредственное будущее представляет развитие, а не национальную борьбу.

Парадоксально, что советские усилия в деле построения федерации, «социалистической по содержанию, национальной по форме», отмеченные некоторыми важными успехами, в конце концов могут сделать национальную интеграцию более трудной, а требования местных национальностей преобладающими. Появились новые этнические образования советских мусульман, обладающие четкими административными, экономическими и политическими характеристиками и соответствующие определенным этнотерриториальным границам. Следует еще доказать, стали ли эти «нации» нациями фактически, с истинным чувством национального сознания, основанного на опознаваемой оригинальной культуре. Определенно, ирано-турецкая исламская культура остается общей почти для всех советских мусульман, и с распространением массового образования это общее наследие стало более понятным и получило более широкую поддержку, чем пятьдесят

или шестьдесят лет назад.

Независимо от того, возникает ли в мусульманских республиках Советского Союза что-то, напоминающее современное национальное сознание, тот факт, что советские социальные плановики попытались построить «нации» при помощи создания литературных языков, поддержки культурных героев, обучения новой туземной интеллигенции и определения специфических национальных территорий, обеспечил советских мусульман «национальной» метафорой для будущих требований и разногласий. Кроме того, обеспечив отдельные этнические группы советских мусульман «косметикой», чтобы те могли изобразить себя отдельными и отличными друг от друга, в то же время требуя их интеграции в систему, где доминируют русские, советские социальные проектировщики больше помогли процессу дифференциации между мусульманами и русскими, чем между мусульманскими этническими группами, чьи различия остаются относительно маргинальными.

Конечно, советское руководство может подавить любые «национальные» требования мусульманских республик на ранней стадии развития, но любой подобный шаг следует умерить сознанием того, что этим будет нанесен серьезный урон советскому влиянию в третьем мире, так как мусульманские «нации» Советского Союза, и особенно Узбекистан, широко использовались в третьем мире в качестве моделей «национального развития» при советской власти. Возможно, что ценой, которую придется заплатить советскому руководству за это использование, будет разрешение этим «нациям» вести себя как реальные нации – с отчетливо выраженными и сформулированными политическими, экономическими, культурными и социальными отно-

шениями. Какое влияние может оказать это разрешение на интеграцию советского государства – неясно. По крайней мере, оно предлагает предпринимчивой мусульманской элите плодотворную арену для политических маневров и интриг.

Советская стратегия последовательно стремилась уничтожить пантюркистские и панисламистские лояльность и движения в мусульманских регионах СССР при помощи фрагментации Дар ул-Ислама и переформирования этих народов в отдельные отличающиеся нации. Эта стратегия подразумевала огромные затраты на переобучение народов, чтобы они считали себя более мелкими национальными единицами как в этническом, так и в культурном отношении, а в духовном отношении проявляли преобладающую над всем преданность советскому государству. Поощряя неравное развитие одной мусульманской «нации», такой как узбеки, советские стратеги, теоретически, могли сделать эти различия постоянными.

Однако на практике политика неравного развития советских мусульманских наций вряд ли имела бы успех в отношении жителей с отчетливой национальной самоидентичностью. Но даже если бы эти усилия оказались частично результативными, вряд ли во внутренних делах советских мусульман случились бы какие-либо реальные политические последствия. Во-первых, имперский фон Центральной Азии остается очень сильным. Во время советского национального строительства это наследие фактически было провозглашено заново. Реставрация древних национальных памятников, создание литературного наследия и идентификация национальных героев – все это выходит за пределы чисто «национальных» критериев и возвращает-

ся в более универсальную традицию. Должно быть, трудно создавать новые нации из тысячелетней империи.

Во-вторых, мусульманский мир Центральной Азии всегда был иерархическим, и одна династия всегда претендовала на право возглавлять всех правоверных мусульман. Следовательно, переход узбеков в более привилегированное положение среди советских мусульман может рассматриваться другими мусульманскими элитами как благоприятный знак, а не как злое предзнаменование; как известно каждому мусульманину, его прошлое было славным благодаря сильным династиям.

Наконец, возвышение одной мусульманской группы до положения власти и руководства не означает, что менее динамичным советским мусульманам будет навязана чуждая культура. Наоборот, культурные корни, которые узбеки, согласно сталинской формуле быть «национальными по форме», «принимают» сегодня, принадлежат не «узбекскому» прошлому, а общему прошлому всех мусульман Центральной Азии, Казахстана и Средней Волги. Следовательно, наложение «узбекской культуры» на другие мусульманские культуры будет эквивалентом принуждения, и потомок этого изнасилования, как мы можем предполагать, будет чистокровкой не средних пропорций.

Все упомянутые выше факторы – то есть быстрый и большой рост населения советских мусульман; создание новой мусульманской элиты; неудачная попытка русифицирования в советских мусульманских регионах; возвышение узбеков до положения мусульманского «старшего брата»; открытие советских мусульманских территорий для несоветского влияния; парадоксальные эффекты советского национального строительства – все это содействует превращению соци-

ополитической среды советских мусульман в изменчивую и непредсказуемую среду. Эти условия, однако, сами по себе автоматически не приводят к интенсификации центробежных сил и уменьшению сил интегрирующих. Все предположения относительно будущего советских мусульман следует умерять знанием, что сильному интегрирующему давлению удалось связать многих советских мусульман, включая мусульманские элиты, с советской системой. Хотя советское социальное строительство и не смогло превратить советских мусульман в *Homo Sovieticus*, предусмотренных более наивными пропагандистами.

Кроме того, каждый из этих факторов усиливает у советских мусульман чувство их отличия от других народов Советского Союза, и особенно от русских. Постоянная сила ислама, несмотря на советские официальные кампании по борьбе с «пережитками прошлого», продолжает быть источником духовного, культурного и исторического единства. Упорство, с каким мусульмане цепляются за эти корни, проявляется в расширении сильной сети подпольного, «неофициального» ислама, который возник, чтобы заменить «официальное» соблюдение, запрещенное Коммунистической партией.¹⁰

Конечно, невозможно сказать, достаточно ли отмеченных выше условий плюс скрепляющей силы ислама, чтобы вдохновить пантюркистское или панисламистское движение, к которому стремились национал-коммунисты в 1920-е годы. С другой стороны, советизация мусульманских народов устранила одну из основных помех политического объединения, с которой национал-коммунисты столкнулись в 1920-х и 1930-х годах. Мусульманские элиты раннего периода выражали свою оппозицию советской системе и русским с точки зрения

религиозных верований, политики, общественных институтов и движений с диапазоном от самого консервативного антимодернизма до самого революционного социализма; в современных же советских мусульманских элитах почти все – коммунисты. И в то время как большинство важных идей Султан-Галиева, вероятно, были забыты или насильно вычеркнуты из памяти общества, важно, что пантюркистские или панисламистские понятия забыты не были, что демонстрируют недавние советские кампании против «султангалиевщины» и «пантюркизма».¹¹

Трудно определить точные цели официальных советских атак на «султангалиевщину». Возможно, они должны парировать аргументы западных ученых, заинтересовавшихся советским «национальным вопросом», поскольку они нацелены на реальные отклонения в советском обществе. Однако эти критика и осуждения служат напоминанием советскому мусульманскому обществу о существовании национал-коммунистов, сохраняя при этом по крайней мере схему национал-коммунистических идей. Другая струя критики национал-коммунизма 1920-х и 1930-х годов, несомненно, внесена в Советский Союз извне. Эта тенденция, вероятно, увеличится, несмотря на любые воображаемые меры против дипломатов, ученых, бизнесменов и туристов с Запада, Ближнего Востока и Японии, которые являются логическими каналами, по которым поступают эти материалы.

В Советском Союзе наследие мусульманских национал-коммунистов 1920-х и 1930-х гг. – это наследие «в воздухе», которое ощущается интуитивно. Для обычного мусульманина это наследие является способом смотреть на свое общество и инстинктивно понимать, что коммунизм

– неотъемлемая часть мусульманской истории. Для модернизированной мусульманской элиты это – особое знание того, что мусульманское коммунистическое развитие отличается от русского коммунистического развития и что коммунизм возможен и даже желателен без русских. Для мусульманской интеллигенции, которой хорошо известно, кем были и за что боролись национал-коммунисты, для необузданной молодежи, увидевшей сквозь недавно открытое окно Восток и начавшей грызть удерживающие ее удила, и для романтиков и мечтателей, мечтающих о запретном, это наследие является как одним из храбрых примеров самопожертвования ради благородного дела, так и стимулом возобновить это дело, снова приобрести лидерство в мусульманском мире и претендовать на будущее.

Национал-коммунизм за пределами Советского Союза

Почти через сорок пять лет после ликвидации национал-коммунистов в Советском Союзе их идеи о синтезе национализма и коммунизма, о взаимно дополняющей природе марксизма и ислама, о роли Азии как родоначальнице революции и о разделении мира на угнетенных и угнетателей в том или ином виде проникли фактически во все уголки третьего мира. Невозможно со всей определенностью сказать, что в каждом случае их идеи были вынесены за пределы Советского Союза людьми, обладавшими хорошим знанием национал-коммунистических программ или бывшими в близких личных отношениях с самими мусульманскими коммунистическими лидерами. Возможно, что реакции, подобные реакциям мусульманских национал-коммунистов, одновременно развились в различных

частях колониального мира, куда в качестве средства против империализма и колониализма был впущен социализм. Были ли эти идеи переданы, или они были туземными, – это трудно определить, труднее даже, чем при передаче технологии, ведь в последнем случае тренированному глазу сразу видно происхождение и применение передаваемого. Идеи – и особенно политические идеи – редко избегают значительных изменений при передаче из одного общества в другое. Часто они бывают отформованы носителем, и ко времени, когда они достигают места назначения, большая часть их исходного «оперения» теряется, а на его месте возникают новые отметки, принадлежащие культуре, которой эти идеи были переданы. Так произошло с передачей марксистских идей советским мусульманским националистам; так будет с передачей мусульманского национал-коммунизма в несветский мир.

Мы можем идентифицировать отдельные «ремни» передачи национал-коммунистических идей в несветский мир; другие останутся в области предположений, поскольку у нас не хватает материала для доказательства этих связей. Для того чтобы проследить их, потребуется отдельное исследование. Взамен мы намереваемся кратко напомнить о силе мусульманских национал-коммунистических идей, показав, как они были приняты и модифицированы некоторыми важными политическими фигурами и движениями в колониальном мире.

С 1920-го по 1923 год Москва была революционным базаром, местом встречи всех азиатских, африканских и латиноамериканских революционеров всех расовых и политических цветов. Москва в эти годы была лишена, как, впрочем, и сейчас, многих социальных и материальных красот жизни; во всяком случае, радикалы

всех направлений стаями слетались туда, поскольку, хотя они и могли найти более приятную погоду и более экзотическую пищу в Стамбуле или Джакарте, Москва обладала тем, что ни одно другое место в мире предложить в то время не могло, – настоящей революцией. Политическая атмосфера в советской столице была уникальной – вероятно, более уникальной, чем в любое предшествующее время, и, конечно, более уникальной, чем в последовавшие десятилетия. Большевики, поощрявшие приезд иностранных революционеров в Москву и принимавшие их, еще не были чрезмерно щепетильны относительно чистоты многих положений доктрины, которые защищали вновь прибывшие. В то время принимали почти всех, и все могли свободно обсуждать самые смелые и неортодоксальные идеи, пока эти идеи доказывали силу антиимпериалистических чувств оратора.

Эта атмосфера поощряла контакты среди нерусских революционеров, так что неудивительно, что многие идеи мусульманских национал-коммунистов были усвоены и вывезены из Советского Союза этими «относительными незнакомцами». В течение этого периода прошел ряд особенно важных заседаний, включая три конгресса Коминтерна (Второй – в 1920 году, Третий – в 1921-м, Четвертый – в 1922-м), Конгресс народов Востока в Баку (сентябрь 1920 года) и XII съезд РКП (б) (апрель 1923 года). На каждом из этих заседаний присутствовали мусульманские национал-коммунисты и иностранные революционеры; идеи первых при этом открыто обсуждались.

Самым важным центром для передачи этих идей был Коммунистический Университет Трудящихся Востока, или КУТВа. Открытый в сентябре 1921 года, КУТВа оставался весьма активным и влиятельным форумом до 1924

года, когда его персонал был впервые подвергнут чистке (повторная чистка произошла в 1927 году, а следующая – в 1930 году: неортодоксальные социалистические идеи становились все менее приемлемы для советского режима). КУТВа сразу стал своего рода интеллектуальной штаб-квартирой для революционных кадров колониального мира. Именно там они ознакомились с идеями мусульманских национал-коммунистов интенсивным и систематическим образом. Среди постоянных преподавателей, ответственных за идеологическое обучение этих революционных зарубежных рекрутов, были почти все важные мусульманские национал-коммунистические лидеры, включая Султан-Галиева, Турара Рыскулова, Наримана Нариманова, Нажмуддина Ефендиева-Самурского, Галимджана Ибрагимова, Ахмеда Байтурсуна, Файзуллу Хожаева и Мир-Якуба Дулатова. Среди иностранных коммунистов, приглашенных читать лекции и руководить КУТВа, были: индеец Манабendra-Нат Рой, голландец Х.Ж.Ф.М. Снеевлиет и иранец Султан Заде – все они выступали за идеи, напоминающие идеи Султан-Галиева. Первые двое прямо защищали перед Вторым конгрессом Коминтерна изначальную роль колониальных народов в мировой революции. Подобно Султан-Галиеву, они настаивали на том, что успех революции в Европе был непосредственно связан и зависел от успеха революции на Востоке. Студенческий состав КУТВа оказался, как выяснилось по прошествии времени, не менее впечатляющим. Он включал в себя людей, которые изменяют форму коммунизма в мире, придав ей восточное лицо: японец Сен Катаяма, индонезиец Тан Малака, китаец Лю Шао-Ши, турки Назым Хикмет, Вала Нуреддин и Шевкет Сурейя Айдемир и вьетнамец Хо Ши Мин.

Идеологическая чистота обучения в КУТВа, конечно, была подозрительной, в первую очередь из-за материалов, рекомендуемых студентам для прочтения. Среди догматических трудов, рекомендованных студентам, были, например, сочинения Отто Бауэра и Карла Реннера, – вряд ли это материал, из которого сделаны большевики. В этой космополитической среде национал-коммунистические идеи могли быть развиты и подробно обсуждены. Вывоз этих идей из КУТВа за границу несоветскими практиками был естественным и беспрепятственным.

Ярким примером перемещения национал-коммунистических идей за границу является возвращение на родину индонезийца Тан Малака, бывшего когда-то лидером Индонезийской коммунистической партии. Подобно Султан-Галиеву, Тан Малака понимал необходимость союза между исламом, национализмом и марксизмом. На Третьем конгрессе Коминтерна он заявил, что «враждебность по отношению к исламу и панисламизму, высказанная на Втором конгрессе Коминтерна, нанесла ущерб положению коммунистов в Индонезии».¹³ Официальный агент Коминтерна во всей Юго-Восточной Азии и Австралии с 1922-го по 1927 год, Тан Малака порвал отношения со Сталиным на Шестом конгрессе в 1928 году. Сформированная им новая партия, Партай Републик Индонезия (ПАРИ), соперница официальной Коммунистической партии Индонезии (Партай Комунис Индонезия – ПККИ), была основана на принципах Султана-Галиева, подразумевающих смешение ортодоксального марксизма и паназиятского национализма. «ПККИ возникла как полностью советский проект, а ПАРИ – это ревизионистское движение, выступающее за то, что позже было охарактеризовано как «национал-коммунизм», – отмечает один ис-

торик. «Ортодоксальные коммунисты приняли глобальную точку зрения, что они служат Индонезии, добиваясь московской цели изменения мира по советскому подобию. Тан Малака принял националистическую точку зрения, что он служит Индонезии, поддерживая цель Токио: «Азия для азиатов». Случай Тан Малака – явное заимствование у советских национал-коммунистов. Если бы Султан-Галиев и его соотечественники смогли воплотить свои идеи в Советском Союзе, их собственный курс, вероятно, наполнил бы курс Тан Малака.

Почти в то же время, когда Тан Малака порвал со Сталиным из-за важных догматических вопросов и начал продвижение национал-коммунистических идей в Индонезии, советский лагерь покинул и индийский коммунист Манабендра-Нат Рой. Важные связи Роя с коммунистическим движением в Азии – и особенно в Индии и Китае – сделали его, как и Тан Малака и, возможно, Хо Ши Мина, одним из главных каналов, по которому мусульманские национал-коммунистические идеи распространились в третий мир. Однако другим возможным каналом была сеть иранских марксистских беженцев, искавших убежища в Советском Союзе в 1920-х гг. подобно Султан Заде и лидерам Азербайджанского демократического режима, бежавшим в Советский Союз после 1946 года. Последняя группа беженцев подверглась стандартному обращению, которое Сталин приберегал для тех своих собратьев-коммунистов, которых постигла неудача: они были арестованы, заключены в тюрьму и сосланы в Сибирь. В 1960-е годы некоторые из тех, кто выжил, смогли вернуться в Иран. Наша неполная информация о выживших позволяет предположить, что большинство из них остались верными своим коммунистическим идеалам, хотя их вера в русских угас-

ла. Возможно, их сегодняшнее влияние на коммунистическое движение в Иране «ответственно» за возникновение в партии Тудех сильного религиозно-националистического крыла, которое любопытным образом пытается примирить радикальный ислам и марксизм.

Третий канал – менее двусмысленный. В 1954 году лидер Алжирского освободительного движения Ахмед Бен Белла был похищен французами и заключен в тюрьму. Во время заключения у него была возможность прочесть более ранний труд одного из авторов этой книги, посвященный Султан-Галиеву.¹⁴ Уже будучи президентом Алжирской республики, Бен Белла любил цитировать идеи Султан-Галиева и, в частности, «Колониального Интернационала». В интервью 1964 года он устранил всякие сомнения относительно того, кто является его вдохновителем, заявив, что большое впечатление на него произвели идеи «русского» марксиста Султан-Галиева.¹⁵ Вероятно, защита идей Султан-Галиева Бен Беллой «заразила» других африканских лидеров, включая его преемника Хоуари Боумедиенне и ливийского лидера Муаммара Каддафи.

Лю Шао-Ши также привез национал-коммунистические идеи в Китай из КУТВа. Вероятно, многие неизвестные китайцы и некитайцы, жившие вдоль границ Центральной Азии, способствовали этой формальной передаче своим знанием советского азиатского общества.

Китайские революционеры, возглавляемые Мао Цзэдуном, тоже подчеркивали, что необходимо «вкоренить» революцию в национальную культуру, отрицая западное влияние. В своем труде «О новой демократии» Мао продемонстрировал, что он интеллектуальный должник перед национал-коммунистами, когда писал:

«Новая демократическая культура – национальная... Она связана с нашей собственной нацией и обладает нашими национальными чертами... Так называемая «массовая европеизация» – ошибочная точка зрения. Китай много выстрадал в прошлом из-за формалистического поглощения иностранных вещей. Применяя марксизм в Китае, китайские коммунисты должны полностью и должным образом объединить универсальную истину марксизма с особой практикой китайской революции; то есть истину марксизма следует объединить с национальными чертами и придать ей определенную национальную форму прежде, чем она может стать полезной; ее нельзя применять субъективно как простую формулу. Формула-марксисты только забавляются с марксизмом и китайской революцией, им нет места в рядах китайской революции. Китайская культура должна иметь свою собственную форму, а именно национальную форму».¹⁶

Один из самых уникальных случаев распространения национал-коммунистического влияния связан с Жозе Карлосом Мариятегуи. Родившийся в 1894 году в городе Моккеква в Южном Перу, Мариятегуи стал одним из самых оригинальных первых латиноамериканских марксистов. И его идеи непосредственно связаны с идеями Султан-Галиева и мусульманских национал-коммунистов, чьи труды он, возможно, знал.

Мариятегуи провел 1919-1923 годы в Европе, в основном в Италии, где он глубоко заинтересовался эволюцией социализма и особенно его развитием на мусульманском Востоке. Он пристально следил за революционным движением в Турции и в Китае. Кроме того, он хорошо ознакомился с дискуссиями на Конгрессе Народов Востока в Баку в сентябре 1920 года и, вероятно, с дебатами на других

ранних советских революционных форумах. Вернувшись в 1923 году в Перу, он начал разрабатывать революционную доктрину «Перуанский путь к коммунизму», имевшую явных предшественников в мусульманском национал-коммунизме.

Мариятегуи искал основы перуанского коммунизма в древней империи инков – «совершенной социалистической и коллективистской структуре» – которая, как он настаивал, была «самой передовой организацией примитивного коммунизма во всей мировой истории».¹⁷ Во многом подобно тому, как Султан-Галиев искал национальный путь к марксизму в традиционном прошлом Монгольской империи, Мариятегуи надеялся «заново открыть в истории и в перуанской действительности глубокие корни «естественного» социалистического развития».¹⁸ Подобно Мао, Мариятегуи отрицал возможность механического применения европейского марксизма в перуанских условиях. «Наш социализм не будет ни перуанским, ни даже социалистическим, – заявил он, – он не объединен с национальными требованиями».¹⁹ И подобно Ахмеду Байтурсуну, выступавшему от имени своих соотечественников-киргизов, Мариятегуи утверждал, что «когда индеец создаст свою собственную социалистическую идею, он будет служить ей с дисциплиной, упорством и силой, которую редко встретишь у пролетария, имеющего другое происхождение».²⁰

Султан-Галиев и другие мусульманские национал-коммунисты утверждали, что коммунизм может быть построен в неиндустриальном обществе; более того, только в неиндустриальном мире и может быть построен истинный коммунизм. В колониальном мире, за некоторыми исключениями, не было пролетариата, и, следовательно, основанием, на котором комму-

низм должен был быть установлен, было революционное крестьянство, возглавляемое буржуазной интеллигенцией. Таким образом сельские массы третьего мира переставали быть объектами мировой революции и становились ее субъектами, главной ведущей силой. Так национал-коммунисты перевернули ортодоксальные марксистско-ленинские теоремы, гласящие, что революция должна родиться в индустриальных областях городов, из которых она распространится от города к городу и в конечном счете сбросит власть империалистического капиталистического режима. Оппозиция сельской местности городу была доминирующей темой в национал-коммунизме. При Мао Цзэдуне эта идея, основанная на собственном революционном опыте китайских коммунистов, была разработана наиболее полно. «Поскольку ключевые города Китая были оккупированы могущественными империалистами, – утверждал он, – революционным рядам необходимо было превратить отсталые деревни в передовые сплоченные области..., из которых они должны бороться со своими злейшими врагами, использующими города».²¹ Именно этот революционный опыт привел Лин Пяо к созданию другой аксиомы революции в китайском стиле, предложенной мусульманскими национал-коммунистами в своих сочинениях и дебатах несколькими годами раньше: «Для того чтобыложиться на крестьян, постройте сельские базовые области и используйте сельскую местность, чтобы окружить и, наконец, захватить города – таков был путь к победе в китайской революции».²²

Требовался только короткий теоретический прыжок, чтобы перейти от окружения городов сельской местностью к окружению всего индустриального мира недоразвитыми стра-

нами. Лин Пяо сделал этот прыжок в 1965 году:

«В каком-то смысле, современная мировая революция тоже представляет картину окружения городов сельскими местностями. В конечном счете, все течение мировой революции зависит от революционной борьбы азиатских, африканских и латиноамериканских народов, составляющих преобладающее большинство населения мира... Если Северную Америку и Западную Европу можно назвать «городами мира», то Азия, Африка и Латинская Америка составляют «сельские области мира».²³

Советский Союз, отмечал Лин Пяо, был одним из «городов мира», и, следовательно, «империалисты, реакционеры и хрущевские ревизионисты... будут сметены, как пыль, со сцены истории могущественной метлой революционного народа».²⁴ Китайцы сделали соответствующие выводы из этой теоретической ревизии ортодоксального марксизма и соответственно заново оценили свою революционную роль. Их относящийся к доктрине раскол с Советским Союзом и возросшая китайская военная мощь поощряли эту новую линию.

Китайский лидер Пьен Чен был одним из первых, кто расшифровал, что стало с китайской революционной стратегией после эры советско-китайского сотрудничества. Решительно порвав с ортодоксальным марксизмом и определенно приняв принципы национал-коммунистов 1920-х годов, Пьен Чен объявил в 1965 году, что «основная ответственность за осуществление мировой революции перешла от движений рабочего класса индустриализованных стран на Западе к национально-освободительным движениям в отсталых областях третьего мира».²⁵

Султан-Галиев, конечно, предсказывал изменение положения промыш-

ленного и колониального мировотносительно друг друга. Угнетенные «пролетарские нации» должны установить гегемонию над теми передовыми в промышленном отношении областями мира, которые обладали только пролетарскими классами. Для алжирского лидера Ахмеда Бен Белла это было основным принципом в плане «продвижения» недоразвитых народов. «Это имеет решающее значение, – заявил он на Каирской конференции Неприсоединившихся стран в 1964 году, – что сосуществование должно управлять отношениями между великими державами, но оно – более чем это. Оно также включает мирное сосуществование между маленькими странами и великими державами. Оно, следовательно, подразумевает изменения в нынешних отношениях между великими и маленькими государствами и усиление роли последних в международных делах».²⁶

Преемник Бен Белла, Хоуари Боумедиенне, добавил этому аргументу, получившему огромную популярность среди малых наций в Африке, Латинской Америке и Юго-Восточной Азии, новую грань. «В прошлом мир был разделен на два блока: коммунистический и капиталистический. – заметил Боумедиенне, – Мы считаем, что сегодня он состоит из двух партий – богатых и бедных, или жителей Севера и Юга».²⁷ Эта новая дихотомия, Север против Юга, значительно изменяет Восточно-Западную полярность, принятую мусульманскими национал-коммунистами и большинством несоветских национал-коммунистов до Второй мировой войны. Конечно, в 1920-е гг. о многих небольших африканских нациях, которые сегодня пользуются беспрецедентным вниманием средств массовой информации, еще и не слышали. Однако дихотомия Север-Юг является значительной

разработкой в национал-коммунистической теории по двум причинам. Во-первых, она устраняет ислам как единственный и самый важный объединяющий элемент любой коалиции третьего мира. Это условие, которое мусульманские национал-коммунисты, возможно, и желали бы принять, но которое они не могли постичь в начале 1920-х годов. Дихотомия Север-Юг больше полагается на другой элемент национал-коммунистической доктрины, а именно – угнетенные против угнетателей, или сельские и недоразвитые против городских и индустриальных.

Во-вторых, защитники дихотомии Север-Юг продолжают подчеркивать естественную солидарность «пролетарских наций» и отвергать то, что они считают искусственным и вынужденным – солидарность коммунистических партий, над которыми доминирует советская коммунистическая партия. Полковник Муаммар Каддафи, президент Ливии, подтверждает и объясняет в своей «Зеленой книге» правильность дихотомии Север-Юг. И он исключает из южного лагеря не только Москву, которую Султан-Галиев также исключал из своего «Колониального Интернационала», – но и Пекин.²⁸ Для большинства национально-освободительных движений, которые заявляют о своей ориентации на коммунистический мир, Китай – несмотря на полное право называться недоразвитым – попадает в категорию, занимаемую Советским Союзом. Лидеры национально-освободительной борьбы ищут и принимают его материальное и духовное одобрение, но ни в коем случае Пекину не будет доверено руководить самим национальным движением, а образ Китая всегда будет соотноситься с «северными» великими державами, а не с «пролетарскими нациями», имеющими общие с Китаем черты недо-

развитости.

Основные принципы мусульманского национал-коммунизма, как они были сформулированы Султан-Галиевым и его товарищами в 1920-е годы, были приняты в подобной или слегка измененной форме практически каждым современным национально-освободительным движением, претендующим на то, что марксизм является его преобладающим идеологическим элементом. Эти идеи, которые медленно проникли в третий мир, не были ортодоксальными марксистскими идеями или разновидностью параллельного марксизма; это были националистические идеи в марксистском обличии, что Максим Родинсон называет *Nationalisme Marxisant*. Парадоксально, что неудержимая идеологическая ересь, прикрывающаяся именем Маркса, была порождена в немалой степени Третьим Коминтерном – организацией, на которую была возложена задача очищения марксистско-ленинской доктрины в среде революционных представителей колониального мира. В первые годы революции Коминтерн был сценой искренних дебатов о революционной стратегии для колониального мира, вдохновленных в том числе идеями Султан-Галиева и мусульманских национал-коммунистов (и следовательно, он тоже стал школой, обучающей колониальные элиты идеям национал-коммунизма).

Но с 1928-го по 1941 год, когда чистка советских национал-коммунистов была в разгаре, политика Коминтерна на Востоке колебалась между двумя крайностями. Первой была стратегия «класс против класса», которая обычно означала, что местных коммунистов приглашали пожертвовать всем ради сомнительной возможности немедленной социальной революции. Эта стратегия подразумевала ослабление туземных националистичес-

ких и антиимпериалистических сил в пользу пролетарских в то время, когда первые – буржуазные и/или аристократические национальные лидеры – все еще пользовались доверием туземных масс. Результатом этой стратегии могла быть только ликвидация туземных колониальных коммунистических партий, членами которых были активные националисты, а непосредственной целью – национальное освобождение, а не социальная революция.

На другом конце спектра была стратегия «общего фронта». Среди прочего эта стратегия означала усиление связей между местными коммунистическими партиями и различными антифашистскими, но не революционными группами в западных странах. Эта стратегия также требовала немалого участия туземных националистов, независимо от того, были ли они членами местной коммунистической партии или нет. Для того чтобы держать «единый» фронт, от них требовалось уменьшить или подавить свои национальные претензии к колониальным хозяевам и вообще уменьшить объем разногласий.

Ни одна из этих двух стратегий, предложенных Коминтерном его членам из колониальных стран, не имела шансов преуспеть в выполнении их национальных целей; понемногу они начали покидать Коминтерн и возвращаться к себе на родину или на другие, более плодородные революционные пастбища. Официальная линия Коминтерна оставалась очень прямой в отношении борьбы против империализма, как в следующем отрывке из программы 1928 года, – и от нее никогда не отказывались: «Борьба и братский союз с трудящимися массами колоний остается одной из самых важных целей мирового промышленного пролетариата, который осуществляет гегемонию и который возглавля-

ет борьбу против империализма».

Однако Русская революция неуклонно поворачивалась внутрь, как мы уже видели в случае с Турцией и Ираном, и становится ясным реальное значение сталинского благословения Нового Экономического Плана (если имеется в виду НЭП, тогда «Новой экономической политики»): «Мировая революция может быть поддержана только советским зерном». Советская политическая и духовная поддержка постепенно забиралась в пользу более государственной, менее революционной стратегии. Дела Коминтерна в глазах советских лидеров отходили на второй план в сравнении с задачей строительства социализма в одной отдельно взятой стране. И несветские революционные силы в колониальном мире, которые были представлены в Коминтерне, были разжалованы в революционный резерв. «В капиталистических странах, – сокрушался индийский коммунист М.Н. Рой, – были коммунистические партии, которым можно было помочь уверенностью, что они были предназначены для дела социалистической революции. Но в колониальных странах подобные орудия для революции отсутствовали. Как тогда мог Коммунистический Интернационал развить там национально-освободительное движение как часть мировой пролетарской революции?» Ответ в том, что он не мог и не стал бы этого делать, поскольку быстро становился еще одним придатком сталинской системы в Советском Союзе. Колониальные коммунистические партии, отмечает Родинсон, «остались, в основном, подчиненными мировой стратегии Интернационала, которая была сосредоточена на мире белого человека, и они тесно зависели от европейских коммунистических партий».

Если колониальная коммунистическая партия желала прорваться

в этот внутренний круг коммунистических партий и вырваться из рядов «революционного резерва», ей приходилось как-то компенсировать отсутствие промышленного пролетариата, составлявшего в то время, согласно линии Коминтерна, единственно законное основание для социальной революции. Имелось три альтернативы. Первая, которую защищали преобладавшие в Коминтерне большевики, состояла в замене несуществующего туземного пролетариата помощью братских социалистических стран – такой тонко замаскированный эвфемизм для советского вмешательства. При выполнении этой формулы с советской помощью и при необходимости с советскими кадрами учреждалась коммунистическая партия, которая затем автоматически становилась представителем (несуществующего) рабочего класса. После окончательной победы – сила никогда не исключалась – создавался реальный промышленный пролетариат, чтобы обеспечить этого представителя избирателями.

Вторая альтернатива, которая должна была оказаться относительно успешной для национально-освободительной борьбы после Второй мировой войны, – это союз между крестьянством и туземной буржуазией в борьбе против империалистов и в конечном счете против туземных союзников империалистов. Теоретически, победа в этой борьбе должна была открыть возможности для формирования истинного рабочего класса и, соответственно, для рождения регулярной коммунистической партии.

Наконец, существовала возможность чисто крестьянской революции – которая означала только крестьянское руководство и исключала любой союз с туземной буржуазией – с целью немедленной социальной

революции. Это был наименее популярный выбор. Самым ярким примером чисто крестьянской революции является камбоджийское движение красных кхмеров.

Почти для всех колониальных революционеров, связанных с Коминтерном, первая альтернатива была неприемлема, поскольку она привела бы к сильному и нежелательному русскому влиянию на их национальную жизнь. Несмотря на факт российской революции, или, скорее, даже благодаря ему, большинство колониальных коммунистов скептически относились к русскому и европейскому коммунизму. Многие члены Коминтерна, имевшие штаб-квартиры в Москве, слышали предупреждение мусульманских национал-коммунистов, что русский коммунизм по определению не отличается от русского царизма, что он может стать носителем неоколониализма. Те же, кто не был разрушен ранним преобразованием Коминтерна в «Великорусский форум», получили хорошее предупреждение о необходимости покинуть новое государство рабочих, когда в начале 1930-х годов национал-коммунисты были уничтожены большевиками.

Именно в отказе колониальных радикальных элит от этой альтернативы мы можем обнаружить сильное влияние мусульманских национал-коммунистов. Между 1928 годом и концом Второй мировой войны эти элиты постепенно все больше сторонились русского руководства Коминтерна и его целей, которые были установлены в соответствии с советскими интересами. Осознавая, что они могли быть брошены Советским Союзом в случае изменения общей стратегии мировой революции для обеспечения русских целей, колониальные радикалы медленно, но неуклонно двигались к позициям, подобным позиции еврейского Бунда перед 1917 годом и почти

идентичным позициям Султан-Галиева в 1920–е годы. Таким образом, они начинали отвергать Коминтерн на стратегической почве.

С идеологической точки зрения ориентированная на Запад линия Коминтерна была не менее неприемлемой. Мусульманский национал-коммунизм подействовал на психологию колониальных революционеров, которых постоянно раздражало неуклюжее управление русскими стратегией и доктриной Коминтерна. Один ортодоксальный марксизм не мог повлиять на эту переменную. Он тоже говорил об угнетении и нищете, но он не говорил о неиндустриальном обществе – кроме как о разновидности «идиотизма», которой следует избегать, – и следовательно, ортодоксальные марксисты и даже русские марксисты-ленинцы не могли понять или просто отказывались принять присущий Востоку революционный динамизм. Многие русские, а скорее всего большинство, находились под влиянием ревности. Довольные тем, что они выполнили при помощи собственных средств Запада то, что Запад сделать не смог, – совершили революцию – российские лидеры хотели оставаться в центре внимания, не делясь им ни с кем, особенно с небелыми и крестьянами из пустынь, которые, по их мнению, испытывали недостаток в культуре, если не в цивилизации.

Национал-коммунизм же говорил о колониальной реальности остро и сжато, в то же время указывая путь ухода от западного доминирования. Он использовал гнев туземных националистов и побуждал их действовать, но действовать сообща, как отдельные нации под знаменем угнетенного Востока против угнетающего Запада. Национал-коммунизм и Nationalisme Marxisant, являющиеся частью одного и того же феномена, были не просто адаптацией марксизма к местным ус-

ловиям. Они были специфическим и громким отказом от всего, что составляло марксизм: от классовой борьбы, интернационализма, уничтожения традиционного общества, атеизма, города, рабочего класса, индустриализации и, более всего, – от доминирования Западного мира. Поскольку Коминтерн при подстрекательстве русских начал принимать эти последние ценности, их передача в третий мир – под русским руководством – была логической и неизбежной. Его неудача была идеологической неудачей ортодоксального марксизма в схватке с незападными условиями и стратегической неудачей революционной партии, которая решила поддерживать своих приверженцев обещаниями, в то же время систематически отказываясь от своих революционных целей.

Nationalisme Marxisant Родинсона, явление, общее для всего колониального мира, при котором чистый национализм прикрывается налетом марксизма или псевдомарксизма, подходит близко к тому, чем был мусульманский национал-коммунизм в 1920-е годы, и к тому, как он выглядел бы сейчас, если бы ему было позволено процветать. Предложенное Родинсоном объяснение этого явления предполагает, что причины принятия Султан-Галиевым марксизма – или того, что он считал марксизмом, – сейчас более приемлемы для элит третьего мира, чем когда-либо раньше. Национализм продолжает обеспечивать сущность, а марксизм – модель для светского и модернистского развития, эффективное средство социальной организации и общий фронт против империалистического врага. Так же как в 1917–18 годах в России новые коммунистические мусульманские группы рождались из националистической элиты, а не из социалистических партий, так и движения

Nationalisme Marxisant рождаются в националистических лагерях своих обществ, а не внутри существующих коммунистических организаций. Параллель должна напоминать нам о связи между марксизмом и национализмом в неиндустриальном мире,

которую поняли и подробно разработали Султан-Галиев и мусульманские коммунисты. Она также должна заставить нас осознать силу и пользу «косметического» марксизма.

Примечания:

1. См.: Ярлыкапов А.А. Исламский фундаментализм на Северном Кавказе: к постановке проблемы // Бюллетень Центра социальных и гуманитарных исследований Владикавказского института управления и Владикавказского центра этнополитических исследований Института этнологии и антропологии РАН. – №3. – Владикавказ, 1999. – С. 5–19.
2. Алексеев И.А. Цивилизационные параметры исламского фундаментализма: к постановке проблемы. – Профи. Аналитическая группа: Стратегия, Азия, Восток, Россия. – <http://profi.gateway.kg/alekseev>.
3. Abdel-Malek Anouar and Anisuzzaman (eds). *Culture and Thought: The Transformation of the World*. – Palgrave Macmillan, 1984. – 105 pp.
4. См.: Кырлежев А.И. Религиозный фундаментализм // Новая философская энциклопедия. – Т.4. – М.: Мысль, 2001. – С. 280–281.
5. См. интересные фундаментальные исследования по этому вопросу в сборнике: *Религия и глобализация на просторах Евразии* (под ред. А.Малашенко и С.Филатова). – Московский центр Карнеги. – М., 2005. – 343 с.
6. См.: Малашенко А.В. Неприятие фундаментализма как его зеркальное отражение // Независимая газета. – М., 1997. – 25 декабря.
7. Шариа́т – свод религиозных и правовых норм, составленный на основе Корана и Сунны (мусульманских священных преданий), содержащий нормы государственного, наследственного, уголовного и брачно-семейного права. – Юридическая энциклопедия под ред. М. Ю.Тихомирова. – М., 1997. – с. 495.
8. Праведные халифы (араб. ал-хулафа' ар-рашиду́н) (632–661) – халифы Абу Бакр, Умар, Усман и Али, которые после кончины Пророка Мухаммада в течение почти 30 лет возглавляли мусульманскую общину и еще при его жизни принимали участие в деятельности общины, а также были связаны с ним узами кровного родства или брака. В последующие столетия период правления праведных халифов называли «золотым веком» ислама, когда процветали «изначальные мусульманские добродетели», а самим халифам присвоили титул «ар-рашиду́н» – «идущие праведным путем», чтобы отличить их от тех, кто пришел к власти в разных провинциях некогда единого мусульманского государства.
9. Raimondo J. “Islamism – Fascism” – *The New Bogyman. Daniel Pipes and the New Inquisition*. // *Ether Zone*. – <http://www.etherzone.com/2001/raim112101.shtml>.
10. См., например: Pipes D. *Calling Islamism the Enemy*. – <http://www.danielpipes.org/blog/300>. – November 30, 2001.
11. Habeck M. *Knowing the Enemy: Jihadist Ideology and the War on Terror*. – *School of Advanced International Studies, Johns Hopkins University*. – New Haven: Yale University Press, 2006. – 243 p.
12. См.: Исламский экстремизм и фундаментализм как угроза национальной безопасности: Научный отчет. – М.: РИСИ, 1995.
13. Подробную информацию о таких группировках дает российский исследователь А.Игнатенко. См.: Игнатенко А. Эпистемология исламского радикализма. // *Религия и глобализация на просторах Евразии*. – под редакцией А.Малашенко и С.Филатова. – М.: Московский центр Карнеги, 2005. – С. 176–222.
14. См. об этом, например, обсуждение проблемы мученичества и джихада в исламском мире, прошедшее в марте 2004 г. в Фонде Карнеги (Вашингтон) с участием М.Б.Олкотт, А.Малашенко, Х.Хакани, Д.Кука. Были затронуты вопросы места джихада в историческом контексте и проанализирована практика использования литературы по джихаду и изображений мученичества в ходе набора моджахедов. // *Carnegie Endowment for Peace*. – <http://www.carnegie.ru/ru/news/70044.htm>. – March, 2004.
15. См.: «Джихад» // *Ислам: Энциклопедический словарь*. – М.: «Наука», 1991.
16. Майдуди, Абу-л-Али. *Образ жизни в исламе* – М., 1998. – С. 44.
17. Habeck M. *Knowing the Enemy: Jihadist Ideology and the War on Terror*. – *School of Advanced International Studies, Johns Hopkins University*. – New Haven : Yale University Press, 2006. – 243 p.
18. Ваххабизм (от имени создателя и идеолога этого суннитского движения – Мухаммада ибн Абд ал-Ваххаба из Неджда (1703–1787)). Ал-Ваххаб проповедовал строжайшее соблюдение принципа единобожия (таухид), отказ от поклонения святым (вали) и святым местам (мазары и зийараты), необходи-

- мость очищения ислама от нововведений (бид'а) и возврата к его первоначальной чистоте. Он был последователем идей мазхаба ибн Ханбала и правоведа XIII–XIV вв. ибн Таймийи, выступавших против введения в ислам новшеств. Ранних ваххабитов отличали крайний фанатизм в вопросах веры и экстремизм в борьбе со своими политическими противниками. Сегодня учению ваххабизма следуют миллионы верующих в странах Персидского залива, Индии, Индонезии, Восточной и Северной Африки, подавляющее большинство которых далеки от радикализма и терроризма. Следует подчеркнуть, что «ваххабизм» – название, которое дали этому движению его противники. Сами последователи этого течения в исламе именуют себя «единобожниками» или просто мусульманами.
19. Saudi Columnist: Jihabist Salafist Ideology is Like Nazism // MEMRI Inquiry and Analysis Series. – No. 1007. – October 17, 2005; Saudi Columnist: We Must Discuss Why We Hate the Jews. // MEMRI Inquiry and Analysis Series. – No. 913. – May 27, 2005.
20. См.: Yeboshua Y. Reeducation of Extremists in Saudi Arabia // MEMRI Inquiry and Analysis Series. – No. 260. – January 18, 2006; Saudi Al-Qaeda Terrorists Recount Their Experiences in Afghanistan on Saudi TV and Arab Channels // MEMRI Inquiry and Analysis Series. – No. 1042. – December 7, 2005.
21. Esposito J.L. *The Islamic Threat: Myth or Reality?* – Third Edition. – New York, Oxford University Press, 1999. – P.47.
22. См.: Чельшев А.Д. Генезис концептуальной и идеологической основы современного исламского экстремизма. – Ломоносовские чтения. – 2002. – Электронная библиотека Социологического факультета МГУ им. М.В.Ломоносова. – <http://lib.socio.msu.ru/library>.
23. Коран, 15:20. См.: Маудуди, Сайид Абу-л-Ала. Политическая теория ислама. Основы ислама. // Отечественные записки. – М., 2003. – №5. – (Sayyid [Sayed] Abul A'la Maudidi. *Political Theory of Islam*. – Lahore: Islamic Publications Limited, 1976. – P. 4–22. Глава из книги: *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam: A Reader*, ed. Moaddel, Mansoor and Kamran Talatoff. – Palgrave Macmillan, 2000. – Mansoor Moaddel and Kamran Talatoff, 2000).
24. См.: Кутб С. Война, мир и исламский джихад // Отечественные записки. – М., 2003. – №5; Qutb S. *Jihad in the Cause of Allah* // Milestones, 2nd ed., translated by S. Badrub Hasan, M. A. (Karachi, Pakistan: International Islamic Publishers Ltd., 1988). – Pp. 107–142. (Глава из книги: *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam*. – A Reader, ed. Moaddel, Mansoor and Kamran Talatoff. – Palgrave Macmillan, 2000. Mansoor Moaddel and Kamran Talatoff, 2000).
25. Esposito J.L. *The Islamic Threat: Myth or Reality?* – Third Edition. – New York, Oxford University Press, 1999. – P. 129.
26. См. об этом, например: Олимпиев А.Ю. Ближний и Средний Восток. Актуальные проблемы международных отношений: Монография. – М.: ЮНИТИ, 2004. – 239 с. – С. 64; Федорова И.Е. Иран – США: диалог и противостояние. – М.: ИВ РАН, 2004. – 141 с. – С. 6–17.
27. Esposito J.L. *The Islamic Threat: Myth or Reality?* – Third Edition. – New York, Oxford University Press, 1999. – P.18.
28. См.: Имам Хомейни. – Imam Ruhullah Khomeini. *The Nature of the Islamic State and the Qualifications of the Head of State* // Khomeini [Khomeini] Speaks Revolution. – Compiled by Mubiuddin Ayyubi, translated by N. M. Sbaikh. (Karachi, Pakistan: International Islamic Publishers, 1981). – Pp.14–19. (Глава из книги: *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam: A Reader*, ed. Moaddel, Mansoor and Kamran Talatoff. – Palgrave Macmillan, 2000. Mansoor Moaddel and Kamran Talatoff, 2000).

Шухрат Ёвкочев

ЗАРОЖДЕНИЕ ИДЕОЛОГИИ «ИСЛАМСКОГО ФУНДАМЕНТАЛИЗМА» И СОВРЕМЕННЫЙ ИСЛАМИЗМ В МУСУЛЬМАНСКИХ СТРАНАХ

В последней трети XX века во всем мире наблюдается увеличение числа религиозных групп, имеющих радикальные политические программы. В это же время стала актуальной проблема «исламского фундаментализма». Усиленная политизация религии, особенно в регионах распространения ислама, на фоне всплеска национального и конфессионального самосознания проживающих в них народов, а также распространение отдельными религиозно-политическими группировками экстремистской идеологии для достижения политических целей представляют собой серьезные вызовы для всего мирового сообщества.

Используя термин «исламский фундаментализм», мы считаем важным обратить внимание на недопустимость его применения в качестве некоего универсального «политического ярлыка» по отношению к существующим в исламском мире идеологическим течениям, разнородным по происхождению и содержанию. Кроме того, следует учитывать отсутствие единой трактовки термина «исламский фундаментализм» в научных кругах. Некоторые исследователи, например, ассоциируют его с традиционализмом, другие, напротив, противопоставляют традиционализм и фундаментализм¹.

Фундаментализм как явление присущ и другим религиозным системам. Так, российский востоковед И.Алексеев отмечает, что «фундаменталистами, исходя из лексического значения слова, следовало бы назвать последователей той или иной идеологии, апеллирующих к ее базовым, фундаментальным основам и стремящихся претворить эти основы в жизнь»². По мнению А. Абдель-Малека, «фундаментализм является постоянной чертой всех зрелых цивилизаций» в периоды возникновения перед ними ощутимых угроз либо кризисов³. Фундаментализм – тенденция, выражающая отрицательную реакцию консервативных религиозных кругов на секуляризацию, т.е. эмансипацию науки, культуры и общественной жизни от религии. Противоположной тенденцией можно считать модернизм. Как указывает А.Кырлежев, термин «фундаментализм» восходит к ряду предпринятых некоторыми североамериканскими протестантами антимодернистских публикаций, «в которых провозглашалась верность

таким традиционным вероучительным представлениям, как безошибочность Священного писания в каждой детали, рождение Христа от девы, его физическое воскресение и второе пришествие, заместительная теория искупления... Эти публикации вызвали ожесточенные споры между фундаменталистами и модернистами»⁴.

С нашей точки зрения, фундаменталисты, исходя из религиозных аксиом и доктрин, предлагают восстановить в мире порядок, опирающийся на авторитет религиозных догматов. В настоящее время под религиозным фундаментализмом понимается устойчивая религиозная установка или один из типов современного религиозного сознания, характерный для иудаизма, христианства и ислама, но имеющий также параллели в индуизме, сикхизме, буддизме, конфуцианстве⁵.

Арабским аналогом термина «фундаментализм» является понятие *усул ад-дин*, что в строгом смысле означает «учение об основах религии». В суннитской традиции используется термин *салафия*, этимологически релевантный термину «фундаментализм». В традиционном исламском дискурсе категория *ас-салаф ас-салихун* (благочестивые предки) включает в себя три первые поколения мусульман – сподвижников Пророка (*асхаб*), их учеников и последователей (*таби'ун*) и учеников этих последних (*таби'у таби'ин*). Салафитами, таким образом, являются те, кто при решении религиозных вопросов апеллирует к опыту *ахл ас-салаф*. Таким образом, то, что называют сегодня «исламским фундаментализмом», чаще всего объясняется как идея восстановления изначального ислама через обращение к опыту *ас-салаф ас-салихун*. Учитывая, что опора на первоисточники (Коран и Сунну) и опыт раннемусульманской общины является базовым императи-

вом исламского религиозно-правового мышления, салафитом можно было бы считать каждого мусульманина, сознательно руководствующегося в своей жизни религиозными нормами. Таким образом, термин «фундаментализм» («салафизм») в историко-культурном контексте обозначает нечто противоположное тому содержанию, которое вкладывается в это понятие применительно к современной ситуации.

Российский исследователь А. Малашенко⁶ рассматривает фундаментализм как «мысль», теорию, в то время как исланизм (или политический ислам), по его мнению, является практическим воплощением фундаментализма, то есть действием. В идеологическом отношении фундаменталистские организации выступают сегодня за «очищение» ислама, обвиняют в «отступничестве» официальных служителей культа, призывают к созданию «идеального» мусульманского общества согласно Корану и шариату⁷. Таким образом, «исламский фундаментализм» можно определить как религиозно-политическое течение в исламе, связанное с деятельностью некоторых общественно-политических, экономико-социальных, культурно-просветительских и других группировок, использующих в своей практике лозунги, призывающие к построению государства на основе принципов «раннего ислама» (времен Пророка и первых праведных халифов)⁸.

Наибольшую угрозу представляют радикализм и экстремизм, часто неправильно определяемые как «воинствующий ислам», или даже «исламофашизм» (последний термин, употребленный президентом США Дж. Бушем, тиражируется в американских неоконсервативных и других СМИ). Это является уже не просто «наклеиванием ярлыка», но попыткой

создания определенными политическими силами на Западе нового «образа врага» путем использования пропагандистского клише для оправдания новых военных действий на Ближнем Востоке и американских методов ведения «антитеррористической войны»⁹. В частности, американский эксперт Дэниэл Пайпс¹⁰, директор «Ближневосточного форума», независимой организации с бюджетом более 1 млн. долл., которая призвана «действовать в интересах Америки», известен своими заявлениями о том, что «исламизм – это фашизм» и т.п. Подобные антиисламские клише не выдерживают никакой критики.

Фундаменталисты, действительно, нередко считают допустимым использование экстремистских методов и насилия для достижения поставленных ими целей политического характера. Но представляется в корне неверным приравнивать «фундаментализм», как явление, к экстремизму, радикализму и тем более нацистской идеологии. Экстремизм в исламском мире находит выражение в бескомпромиссном осуществлении намерений внедрить «истинный ислам» в политику и повседневную жизнь общества. Это совокупность социально-политических идей и действий некоторых фундаменталистских сил, направленных на коренное изменение общественных институтов или политической системы общества в целом. В этой связи, американский историк профессор Мэри Хабек считает такие термины, как «исламский фундаментализм», или просто «исламизм», слишком расплывчатыми. Она отмечает, что в научной и специальной литературе исламистами называют «активных сторонников возрождения и реформирования мусульманской религии, которое могло бы привести к ее возвращению к политической власти. Однако исламизм не представляет

собой ни организационно, ни идейно однородного движения. Под это определение подпадает великое множество групп, которые очень по-разному представляют себе свои конкретные задачи и методы достижения своих целей»¹¹. В качестве примера М.Хабек приводит турецкую правящую «Партию Справедливости и Развития», которая действует в рамках норм международного права и демократического политического процесса.

К числу организаций, использующих в целях захвата политической власти выходящие за рамки закона методы ведения борьбы, с точки зрения международного права¹² можно отнести, например, следующие фундаменталистские движения и группировки: в Египте – «Гамаа исламия», «Джихад ислами»; в Иордании – «Воины Аллаха»; в Йемене – «Ал-ислах»; в Саудовской Аравии – «Ал-Фаджар»; в Пакистане – «Танзим даават ал-Иршад», «Харакат ал-Ансар»; в Афганистане – «Джамаа ал-афган ал-моджахедин» и «Талибан»; в Турции – «Бозкурт»; на Северном Кавказе – ваххабитские группировки «Исламские джамааты», «Армия имама» и др.¹³

Среди особенностей, которые влияют на формирование религиозных экстремистов, следует особо отметить развитие религиозного фанатизма, которому способствует вера в то, что «шахид» (мученик, погибший за веру) обязательно попадет в рай¹⁴. Фанатизм активно используется всеми религиозными радикалами, которые пытаются внедрить в сознание мусульман враждебное отношение к представителям других религий. Кроме того, они используют концепции «джихада». Под этим термином в мусульманской богословской литературе понимается борьба за веру, главным образом в следующих формах: «джихад сердца» (борьба с собственными дурными наклонностями); «джихад

языка» (поощрение благих дел и за-
прещение плохих); «джихад руки»
(принятие соответствующих мер на-
казания в отношении преступников);
«джихад меча» (вооруженная борьба
с неверными)¹⁵. Традиционным для
ислама является разделение на «вели-
кий» и «малый джихад», которое вос-
ходит к одному из хадисов Пророка:
после возвращения с битвы при Бадре
(624 г.) он сказал: «Мы вернулись с ма-
лого джихада – к великому джихаду».
Это означает, что главной для мусуль-
ман является не вооруженная борьба
(«малый джихад»), а борьба человека с
самим собой, т.е. нравственное само-
совершенствование («великий джи-
хад»).

Но именно вооруженная форма
джихада используется экстремиста-
ми в их идеологии и деятельности.
При этом они ссылаются на некото-
рые аяты Корана, а также на выска-
зывания мусульманских идеологов.
В частности, пакистанский идеолог
фундаментализма Маудуди пишет:
«Слово «джихад» употребляется для
войны, которая ведется во имя Алла-
ха против тех, кто является врагом
Ислама... Джихад является такой же
обязанностью мусульманина, как и
ежедневная молитва и пост. Тот, кто
уклоняется от этого, является греш-
ником»¹⁶. Подобные идеи легли в ос-
нову лозунга джихада, то есть войны
за веру, который является важнейшим
в арсенале идеологических средств
религиозных экстремистов.

Многие исследователи рассматри-
вают сторонников принципа джиха-
да как вооруженной борьбы за веру и
против «неверных» в качестве «обо-
собленной ветви самой радикальной
части исламского фундаментализма»,
которую называют «джихадизмом».
Так, упоминавшаяся выше М.Хабек
считает, что «джихадистов» харак-
теризует прежде всего «абсолютная
готовность к насильственной лом-

ке существующей международной
системы и возведению на ее облом-
ках мусульманского теократическо-
го государства»¹⁷. Этот момент, по ее
мнению, и должен служить основой
для понимания угроз, исходящих от
идеологов «джихадизма», разработав-
ших «последовательную философию
исламизации всего человечества», и
разработки эффективных способов
их нейтрализации.

Все исламистские фундаменталист-
ские группировки противопоставля-
ют истинно верующих (мусульман)
«неверным», но «джихадисты» про-
возглашают это противопоставление
вечным и абсолютным. «Джихадис-
ты» убеждены в том, что «неверные»
априори являются врагами ислама и
стремятся к его уничтожению. В этой
связи, сами «джихадисты» не сомне-
ются в своем праве вести борьбу про-
тив этого «врага». Так, последователи
экстремистского крыла в ваххабиз-
ме¹⁸ проповедуют нетерпимость не
только к представителям других ве-
роисповеданий, но и к единоверцам,
отошедшим, по их мнению, от испол-
нения божественных предписаний.
Провозглашая себя борцами за «чис-
тоту» веры, они считают «неверными»
всех мусульман, не принимающих
их учения¹⁹, и требуют вести с ними
священную войну. Если подавляющее
большинство мусульман отвергает
саму идею войны против неверных,
то «джихадисты» сделали ее краеу-
гольным камнем своей идеологии.

Исследователи отмечают, что в Ко-
ране можно найти множество фраг-
ментов, поддерживающих такое тол-
кование, но в нем есть и сильные идеи
милосердия, согласия и терпимости.
Однако идеологи «джихадизма», как
правило, не ссылаются на эти аяты
Корана, признавая единственно пра-
вильными свои интерпретации. Они
не только считают, что Коран содер-
жит полные ответы на все вопросы

человеческого существования (это общая точка зрения исламских фундаменталистов), но и утверждают, что эти ответы однозначны. Таким образом, «джихадисты» отвергают плюрализм взглядов и необходимость мирного достижения согласия со своими оппонентами. Тотальное отрицание всех «чужих» идеологий и ценностей является их характерной чертой.

Религиозные экстремисты («джихадисты») не единодушны в определении главных препятствий на пути к созданию «глобального исламского миропорядка». Часть из них считают основным «злом» существование секуляризованных мусульманских обществ и государств, которые стремятся к сотрудничеству с Западом вместо того, чтобы бороться за создание «всемирного халифата» (Турция, Египет, Пакистан, Иордания др.). Другие полагают, что им необходимо вначале максимально ослабить западные государства, чтобы они не поддерживали «светских правителей» в мусульманских странах, а затем сосредоточить свои силы на завоевании власти в отдельных государствах и сделать их плацдармом для расширения своего влияния в мире.

Как отмечает М.Хабек, носители подобных взглядов, такие как радикальная фундаменталистская организация «Ал-Каида», считают, что борьба против Запада является частью извечного «противостояния добра и зла» и мнят себя исполнителями божественной воли. При этом подлинно правоверными мусульманами они считают только своих единомышленников.

Многие фундаменталистские группы, в частности, представители ваххабизма, придают исключительно большое значение мирным средствам расширения своего влияния в мусульманском мире. Они создают центры пропаганды, бесплатные учебные заведения, строят телерадиоцентры,

расширяют миссионерскую деятельность среди населения, выпускают религиозную литературу на различных языках. Однако даже в самой Саудовской Аравии, на родине ваххабизма, существует религиозное антиправительственное экстремистское «подполье», враждебно настроенное к режиму и прибегающее к террору. Активность этих радикальных фундаменталистов в зависимости от обстановки может повышаться (например, во время войны в Афганистане, военных действий в зоне Персидского залива, в Ираке, Ливане, Палестине и др.). В то же время, саудовские власти и поддерживающие их «традиционалистские» ваххабитские круги проводят довольно эффективные комплексные акции против экстремистов, включая идеологическую работу²⁰.

Характерной чертой современного радикального фундаментализма в исламе можно считать то, что его сторонники борются против т.н. традиционалистов и модернистов. Традиционалисты выступают за сохранение ислама таким, каким он сложился в период ранних социально-экономических, политических и культурных институтов и представлений. Они противодействуют каким-либо переменам – как в религиозной сфере, так и в общественной жизни. Носителями традиционного сознания являются представители официального духовенства, часто поддерживающие правящие режимы. Модернисты же стремятся реформировать, приспособить нормы ислама к нуждам современного развития, отбрасывая или замалчивая одни положения и развивая другие, чтобы сделать свое вероучение «конкурентоспособным» в новых конкретно-исторических условиях.

Однако деятельность модернистов и реформаторов в исламе неоднозначна. Анализируя процессы, происходившие в арабских странах в XVIII-XX

вв., директор Центра мусульманско-христианского диалога университета в Джорджтауне Джон Эспозито отмечает, что «исламу свойственна богатая и уходящая своими корнями далеко вглубь истории традиция возрождения – таджид и реформирования – ислах. На протяжении многих веков теологи, юристы, суфийские мистики и харизматические проповедники, а также некоторые организации предпринимали действия, направленные на обновление общества, когда оно ослабевало и приходило в упадок, восполняя возникший разрыв между исламским идеалом и реалиями жизни мусульманских стран. Моделью таких реформ всегда оставалось обращение к исламу, или его основам – Корану, учению пророка Мухаммада и принципам организации жизни на ранних стадиях развития ислама»²¹.

При этом практически все без исключения лидеры реформаторских движений указанного периода сходились во мнении, что причины экономического отставания, упадка моральных ценностей, военных поражений и политических распрей коренятся внутри самого мусульманского мира. Исследователь А.Челышев отмечает, что «такую окраску имели движения Махди (1848-85 гг.) в Судане, Сануси (1787-1859 гг.) в Ливии, Ваххаби (1703-92 гг.) в Саудовской Аравии, Фулани (1754-1817 гг.) в Нигерии, движение Фараидийя (1764-1840 гг.) в Бенгалии, движение Ахмада Брелви (1786-1831 гг.) в Индии и движение Падри (1803-37 гг.) в Индонезии. При всем разнообразии и специфике каждого из этих движений их лидеры однозначно сходились во мнении, что главной причиной наступившего упадка является отход мусульман от истинных целей и постулатов ислама, произошедший благодаря инфильтрации и ассимиляции местных неисламских верований и культов. Единным был и предла-

гаемый рецепт исцеления больных обществ – возвращение к подлинному исламу»²². Почти все эти движения пришли к созданию организаций, в которых приверженность основам веры сопровождалась воинственной политической позицией. В результате мощные движения возрождения (ревайвализм) привели к серьезным социально-политическим трансформациям в государствах мусульманского мира, последствия которых оказали значительное воздействие на их политику в XX веке.

С одной стороны, исламский модернизм способствовал пробуждению чувств национального достоинства среди мусульман многих стран, их сплочению в борьбе за национальную независимость. Этот позитивный потенциал помог осуществлению прогрессивных общественно-экономических и политических реформ в ряде стран.

С другой стороны, историческое развитие мусульманских стран показало, что предлагаемая модернистами модель общественно-политического развития стала все меньше отвечать общественным настроениям внутри самих стран, где осуществлялись реформы по западному образцу и воплощалась в жизнь концепция синтеза традиционного ислама и западных институтов. Постепенно разочарование в результатах реформ, на фоне падения правящих режимов в Египте, Ливии, Судане, Ираке и Алжире, привело в 1950-60-х гг. к смене идеологической ориентации исламского возрождения движениями, сочетающими призывы к арабскому и мусульманскому единству и критику западного либерализма и национализма. При этом идеи, выдвинутые мусульманскими реформаторами в конце XIX – начале XX вв., особенно об институте халифата и панисламизме, в дальнейшем оказали значительное

влияние на основателя Ассоциации «Братья-мусульмане» Хасана ал-Банну и других ведущих идеологов фундаментализма, в т.ч. Саида Кутба и Мустафу ас-Сибай.

Таким образом, либеральное направление реформирования ислама уступило место радикальным движениям, таким как Ассоциация «Братья-мусульмане», созданная в Египте в 1928 году, и «Джамаат-и ислами» Мауланы Абу-л-Ала Маудуди, возникшая в Индии в 1941 году. В рамках этих движений произошло формирование идеологии современного исламского фундаментализма и его современных политических платформ. Так, Маудуди видел основу социальной и нравственной системы и отправную точку «политической философии ислама» в вере в единство и верховенство Аллаха. По его словам, «основополагающий принцип ислама состоит в том, что человеческие существа – индивидуально и коллективно – должны сложить с себя все права на владычество, законодательство и осуществление власти над другими. Никому не должно быть разрешено отдавать приказы или повеления, ссылаясь на его собственное право, и никто не обязан принимать обязательство выполнять эти приказы и повиноваться таким повелениям. Никто не имеет права создавать законы от имени собственной власти и никто не обязан примиряться с ними. Этим правом облечен только Аллах. Решение принадлежит только Аллаху. Он повелел, чтобы вы поклонялись только Ему. Это – правая вера»²³.

Саид Кутб, один из «идейных отцов» радикальной концепции «возрождения чистого ислама», сделал ее основополагающей категорией понятие джахилийя, применяемое в исламской историографии для обозначения доисламского периода арабской истории, эпохи незнания «слова Аллаха». По мнению С.Кутба, человечес-

тво постепенно впало в новую джахилийю. Он считал «варварскими» и «лжеисламскими» как арабские, так и западный и социалистический режимы. Единственная законная власть в обществе для С.Кутба – это власть Аллаха. Борьбу между мусульманами и их «врагами» он видел в идеологическом, политическом и экономическом, а затем и военном противостоянии. Ислам, по убеждению С.Кутба, – это «способ существования, направленный на практическое осуществление идеала свободы человека и принимающий форму организованного движения. Антиисламское общество и антиисламский образ жизни не дают этой религии возможность устроить существование своих приверженцев по ее собственным предписаниям. Как следствие, для ислама становится необходимым положить конец всем социальным системам, служащим препятствием на пути к полному освобождению человечества. Только так религия Господа может воцариться во всей своей полноте»²⁴. Установление «исламского порядка», по его концепции, возможно путем вооруженного джихада.

Эти организации быстро обрели популярность в мусульманском мире и распространились в виде многочисленных отделений в различных государствах. «Братья-мусульмане» снискали широкое признание в таких странах, как Судан, Сирия, Иордания, арабские государства Персидского залива и Африки. «Джамаат-и ислами» обрела массовую поддержку в Индии, Пакистане, Афганистане и Бангладеш.

По мнению Дж. Эспозито, основатели этих организаций были «архитекторами современного исламского ревайвализма, людьми, чьи идеи и предлагаемые методы общественной реформации тщательно изучаются и служат предметом подражания на

огромных пространствах от Судана до Индонезии»²⁵. Идеологам этих организаций удалось сформулировать концепции, в которых каноны ислама были адаптированы к современным реалиям. Ссылаясь на авторитет Корана и Сунны, они теоретически разработали «особый, третий путь» общественно-политического развития, базирующийся на исламской доктрине и альтернативный западному и социалистическому путям развития.

Однако по сути они были реформаторами, и в этом смысле, следуя «традициям» фундаменталистских движений XVIII-XIX вв., подвергая критике упадок мусульманских обществ и государств, они призвали использовать все достижения современной цивилизации в целях создания общественно-политической структуры исламского общества, основанного на современной интерпретации канонического ислама.

Такие идеологи, как Х. ал-Банна, А. Маудуди, С.Кутб, активно работали над созданием мощного движения за реформы, основанного на исламских ценностях, вовлекая в него молодежь, студентов, учителей, интеллигенцию, коммерсантов, государственных служащих, то есть представителей средних городских слоев общества. Таким образом, шло интенсивное формирование особой «социальной прослойки» людей, имеющих современное образование, достаточно хорошо разбирающихся в социально-политических проблемах своих обществ и в то же время настроенных глубоко «происламски». Такая социальная база нужна была лидерам этих организаций для осуществления их долгосрочной цели – «исламской революции», под которой подразумевался постепенный и последовательный процесс исламизации всех общественных, политических, экономических и идеологических устоев мусульманских стран.

Следует особо отметить влияние объективных внешних причин, сыгравших роль катализатора резких изменений в характере исламского реформаторского движения. Прежде всего это арабо-израильский конфликт 1967 года, закончившийся сокрушительным поражением арабского мира, а также объявленное президентом Египта А.Садатом в 1973 году начало «священной войны» против израильтян. Поражение в войне с Израилем, оккупация Палестины и части арабских земель побудили исламских фундаменталистов обратиться к поиску внутренних причин этого кризиса. Главной из них была признана «деградация» арабских стран, наступившая вследствие «отступления от праведного пути». Только возвращение мусульманских стран к ценностям ислама и их неукоснительное утверждение в индивидуальной и общественно-политической жизни могли, по мнению исламистов, спасти мусульман. При этом не отрицалась и практическая ценность научно-технического прогресса, в т.ч. достигнутая под влиянием Запада, с условием, что главным нравственным и идеологическим императивом должны оставаться исламские нормы и ценности.

Другой объективной причиной стала исламская революция в Иране 1978-79 гг. В результате краха прозападного шахского режима в стране была основана Исламская республика Иран, а верховная власть, согласно иранской конституции, стала прерогативой духовного лидера. Большинство исследователей разделяют мнение о том, что иранская исламская революция была объективным следствием политических и этнических процессов, происходивших в течение десятилетий на Ближнем и Среднем Востоке²⁶. Ее влияние на мусульманский мир было настолько значительным, что можно рассматривать это

событие как своего рода знаковый момент в истории движения исламского возрождения. Дж. Эспозито считает, в частности, что «иранская революция преподала множество уроков, побудив мусульман всего мира воспрянуть духом, заново обрести уверенность в своей религии и поверить в то, что, неотступно следуя канонам своей веры, они не только вновь могут обрести владычество над миром: она послужила напоминанием о том, что ислам – это всеобъемлющая религия, регулирующая все сферы жизнедеятельности: одновременно и религия и государство, менеджмент и политика, экономика и социальная организация, образование и мораль, религиозное поклонение и священная война»²⁷. Что касается влияния иранской революции на формирование идеологии современного исламского фундаментализма, то принципиальное значение имела демонстрация мобилизующей и консолидирующей силы исламских лозунгов, которые смогли объединить различные социальные слои населения с несовпадающими экономическими интересами.

Духовный лидер иранской революции Аятолла Хомейни не только впервые открыто провозгласил противостояние ислама Западу и остальному миру, но и сформулировал концепцию исламского государства как «правление Закона». Причем, подчеркивал он, «закон этот не принят человеком или же группой людей, но создан их творцом, Всемогущим Аллахом. Этот закон в равной мере применим к главе государства, к членам парламента, к исполнительной власти, к судебной власти и к народу. В исламской форме правления Пророк (да благословит Аллах его и его семейство), халифы и все остальные руководствовались законом Аллаха, и процесс этот будет продолжаться до Страшного суда»²⁸.

Такие постулаты иранской ислам-

ской революции, как крайняя идеологическая и политическая поляризация мира, а также необходимость создания «теократического» исламского государства и «экспорта революционного ислама», и в наши дни остаются своего рода ориентирами для многих фундаменталистских и религиозных экстремистских группировок.

Таким образом, исламский фундаментализм как религиозно-политическое течение был обусловлен объективными и конкретными причинами исторического развития арабо-мусульманских стран. Его идеологи сумели создать такие концепции, которые были понятны самым широким слоям населения, но одновременно отвечали интеллектуальным запросам национальной интеллигенции, разочаровавшейся в ходе исторического развития их стран.

Радикальные исламские фундаменталисты трансформировали идеи и лозунги панисламизма и реформаторов, провозгласив своей целью создание единого «идеального государственного образования», объединяющего всех мусульман и базирующегося на идее «исламского возрождения» – усиления роли ислама во всех сферах жизни общества.

Роль ислама в политике, экономике, законодательной системе, образовании и практически всех других сферах жизни превратилась в актуальный предмет общественных дебатов практически во всех мусульманских странах. Особенно остро в этих общественно-политических дискуссиях поднимались вопросы неэффективности большинства мусульманских правительств, провала националистических идеологий, разочарования в западных ценностях и стремления к определению собственной идентичности.

Современные тенденции показы-

вают, что исламский фактор продолжает оказывать интенсивное воздействие на формирование политической ситуации в различных регионах. На усиление этого влияния указывает характер внутривосточного развития в Египте, Турции, Судане, Алжире, Пакистане, Малайзии, Индонезии и других мусульманских странах. О возрастании исламского фактора в политике свидетельствуют политические и этнорелигиозные процессы в условиях продолжающегося противостояния в Афганистане и

Ираке. Расширяется и география распространения ислама и различных исламистских движений, в том числе вследствие значительных потоков мигрантов из арабских и азиатских мусульманских стран в Европу, США, Канаду, Австралию.

Многие принципы, лежащие в основе реформаторского движения в исламе, послужили идейной основой формирования того радикального фундаментализма, который представляет подлинную угрозу существованию многих государств.

Примечания:

1. См.: Ярлыкпавов А.А. Исламский фундаментализм на Северном Кавказе: к постановке проблемы // Бюллетень Центра социальных и гуманитарных исследований Владикавказского института управления и Владикавказского центра этнополитических исследований Института этнологии и антропологии РАН. – №3. – Владикавказ, 1999. – С. 5-19.
2. Алексеев И.А. Цивилизационные параметры исламского фундаментализма: к постановке проблемы. – Профи. Аналитическая группа: Стратегия, Азия, Восток, Россия. – <http://profi.gateway.kg/alekseev>.
3. Abdel-Malek Anouar and Anisuzzaman (eds). *Culture and Thought: The Transformation of the World*. – Palgrave Macmillan, 1984. – 105 pp.
4. См.: Кырлежев А.И. Религиозный фундаментализм // Новая философская энциклопедия. – Т.4. – М.: Мысль. 2001. – С. 280-281.
5. См. интересные фундаментальные исследования по этому вопросу в сборнике: *Религия и глобализация на просторах Евразии* (под ред. А.Малашенко и С.Филатова). – Московский центр Карнеги. – М., 2005. – 343 с.
6. См.: Малашенко А.В. Неприятие фундаментализма как его зеркальное отражение // Независимая газета. – М., 1997. – 25 декабря.
7. Шарият – свод религиозных и правовых норм, составленный на основе Корана и Сунны (мусульманских священных преданий), содержащий нормы государственного, наследственного, уголовного и брачно-семейного права. – Юридическая энциклопедия под ред. М. Ю.Тихомирова. – М., 1997. – с. 495.
8. Праведные халифы (араб. ал-хулафа> ар-рашидун) (632–661) – халифы Абу Бакр, Умар, Усман и Али, которые после кончины Пророка Мухаммада в течение почти 30 лет возглавляли мусульманскую общину и еще при его жизни принимали участие в деятельности общины, а также были связаны с ним узами кровного родства или брака. В последующие столетия период правления праведных халифов называли «золотым веком» ислама, когда процветали «изначальные мусульманские добродетели», а самим халифам присвоили титул «ар-рашидун» – «идущие праведным путем», чтобы отличить их от тех, кто пришел к власти в разных провинциях некогда единого мусульманского государства.
9. Raimondo J. "Islamofascism" – The New Bogeyman. Daniel Pipes and the New Inquisition. // Ether Zone. – <http://www.etherzone.com/2001/raim112101.shtml>.
10. См., например: Pipes D. Calling Islamism the Enemy. – <http://www.danielpipes.org/blog/300>. – November 30, 2001.
11. Habek M. *Knowing the Enemy: Jihadist Ideology and the War on Terror*. – School of Advanced International Studies, Johns Hopkins University. – New Haven: Yale University Press, 2006. – 243 p.
12. См.: Исламский экстремизм и фундаментализм как угроза национальной безопасности: Научный отчет. – М.: РИСИ, 1995.
13. Подробную информацию о таких группировках дает российский исследователь А.Изнатенко. См.: Изнатенко А. Эпистемология исламского радикализма. // Религия и глобализация на просторах Евразии. – под редакцией А.Малашенко и С.Филатова. – М.: Московский центр Карнеги, 2005. – С. 176-222.
14. См. об этом, например, обсуждение проблемы мученичества и джихада в исламском мире, прошедшее в марте 2004 г. в Фонде Карнеги (Вашингтон) с участием М.Б.Олкотт, А.Малашенко, Х.Хакани, Д.Кука. Были затронуты вопросы места джихада в историческом контексте и проанализирована практика использования литературы по джихаду и изображений мученичества в ходе набора моджахедов. // Carnegie Endowment for Peace. – <http://www.carnegie.ru/ru/news/70044.htm>. – March, 2004.

- 15.См.: «Джихад» // *Ислам: Энциклопедический словарь*. – М.: «Наука», 1991.
- 16.Маудуди, Абу-л-Ала. *Образ жизни в исламе* – М., 1998. – С. 44.
- 17.Habeck M. *Knowing the Enemy: Jihadist Ideology and the War on Terror*. – School of Advanced International Studies, Johns Hopkins University. – New Haven : Yale University Press, 2006. – 243 p.
- 18.Ваххабизм (от имени создателя и идеолога этого суннитского движения – Мухаммада ибн Абд ал-Ваххаба из Неджда (1703-1787)). Ал-Ваххаб проповедовал строжайшее соблюдение принципа единобожия (таухид), отказ от поклонения святым (вали) и святым местам (мазары и зийараты), необходимость очищения ислама от нововведений (бид'а) и возврата к его первоначальной чистоте. Он был последователем идей мазхаба ибн Ханбала и правоведа XIII-XIV вв. ибн Таймийи, выступавших против введения в ислам новшеств. Ранних ваххабитов отличали крайний фанатизм в вопросах веры и экстремизм в борьбе со своими политическими противниками. Сегодня учению ваххабизма следуют миллионы верующих в странах Персидского залива, Индии, Индонезии, Восточной и Северной Африки, подавляющее большинство которых далеки от радикализма и терроризма. Следует подчеркнуть, что «ваххабизм» – название, которое дали этому движению его противники. Сами последователи этого течения в исламе именуют себя «единобожниками» или просто мусульманами.
- 19.Saudi Columnist: *Jihadist Salafist Ideology is Like Nazism* // MEMRI Inquiry and Analysis Series. – No. 1007. – October 17, 2005; Saudi Columnist: *We Must Discuss Why We Hate the Jews*. // MEMRI Inquiry and Analysis Series. – No. 913. – May 27, 2005.
- 20.См.: Yehoshua Y. *Reeducation of Extremists in Saudi Arabia* // MEMRI Inquiry and Analysis Series. – No. 260. – January 18, 2006; Saudi Al-Qaeda Terrorists Recount Their Experiences in Afghanistan on Saudi TV and Arab Channels // MEMRI Inquiry and Analysis Series. – No. 1042. – December 7, 2005.
- 21.Esposito J.L. *The Islamic Threat: Myth or Reality?* – Third Edition. – New York, Oxford University Press, 1999. – P.47.
- 22.См.: Чельшиев А.Д. *Генезис концептуальной и идеологической основы современного исламского экстремизма*. – Ломоносовские чтения. – 2002. – Электронная библиотека Социологического факультета МГУ им. М.В.Ломоносова. – <http://lib.socio.msu.ru/1/library>.
- 23.Коран, 15:20. См.: Маудуди, Сайид Абу-л-Ала. *Политическая теория ислама. Основы ислама*. // *Отечественные записки*. – М., 2003. – №5. – (Sayyid [Sayed] Abul A'la Maudidi. *Political Theory of Islam*. – Lahore: Islamic Publications Limited, 1976. – P. 4–22. Глава из книги: *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam: A Reader*, ed. Moaddel, Mansoor and Kamran Talatoff. – Palgrave Macmillan, 2000. – Mansoor Moaddel and Kamran Talatoff, 2000).
- 24.См.: Кутб С. *Война, мир и исламский джихад* // *Отечественные записки*. – М., 2003. – №5; Qutb S. *Jihad in the Cause of Allah* // *Milestones*, 2nd ed., translated by S. Badruh Hasan, M. A. (Karachi, Pakistan: International Islamic Publishers Ltd., 1988). – Pp. 107–142. (Глава из книги: *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam. – A Reader*, ed. Moaddel, Mansoor and Kamran Talatoff. – Palgrave Macmillan, 2000. Mansoor Moaddel and Kamran Talatoff, 2000).
- 25.Esposito J.L. *The Islamic Threat: Myth or Reality?* – Third Edition. – New York, Oxford University Press, 1999. – P. 129.
- 26.См. об этом, например: Олимпиев А.Ю. *Ближний и Средний Восток. Актуальные проблемы международных отношений: Монография*. – М.: ЮНИТИ, 2004. – 239 с. – С. 64; Федорова И.Е. *Иран – США: диалог и противостояние*. – М.: ИВ РАН, 2004. – 141 с. – С. 6-17.
- 27.Esposito J.L. *The Islamic Threat: Myth or Reality?* – Third Edition. – New York, Oxford University Press, 1999. – P.18.
- 28.См.: Имам Хомейни. – Imam Ruhullah Khomeini. *The Nature of the Islamic State and the Qualifications of the Head of State* // Khomeini [Khomeini] *Speaks Revolution*. – Compiled by Mohiuddin Ayyubi, translated by N. M. Shaikh. (Karachi, Pakistan: International Islamic Publishers, 1981). – Pp.14–19. (Глава из книги: *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam: A Reader*, ed. Moaddel, Mansoor and Kamran Talatoff. – Palgrave Macmillan, 2000. Mansoor Moaddel and Kamran Talatoff, 2000).

Габденнасыр Курсави

ТОЛКОВАНИЕ СУРЫ «ФАТИХА»

1. «Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного»

То есть Аллах Всевышний здесь говорит: «О раб Мой, скажи: “Я начинаю именем Аллаха”». Его милость совершенна, она охватывает все вещи и создания. Оба слова – и «рахман»¹, и «рахим»² – несут одно и тоже значение – «Аллах, проявляющий Свою милость». И поскольку [в этом аяте] приводятся два синонимичных слова, то смысл этого повторения в том, чтобы обратить внимание человека на значение аята, [обучить его тому, чтобы] перед началом каждого дела он просил у Аллаха поддержки через упоминание этих имен. А также, чтобы объяснить человеку, что неуместно просить помощи у кого-либо, помимо Аллаха. Особенно важным является произнесение этой фразы перед чтением Корана. Именно произнесение этой фразы является лучшим началом каждого дела. Обращение к Аллаху за помощью в начале каждого дела должно наполнить сердце человека поминанием Аллаха Всевышнего и вытеснить из его сердца все, помимо Аллаха. Пророк с.г.с. по этому поводу сказал: «Любое важное дело, начатое без упоминания Аллаха, лишено благодати». Кроме того, ваджибом перед началом чтения является произнесение фразы: «Я прибегаю к Аллаху от сатаны, побиваемого камнями». Эта фраза произносится перед басмалой. Исти‘аза не записана в начале Корана по той причине, что она не была ниспослана вместе с Кораном. Что же касается басмалы, то она была ниспослана в начале этой суры.

2. Хвала Аллаху

Поскольку Аллаху присущи все безграничные и совершенные атрибуты, то только он заслуживает всяческого восхваления. И в этом смысле у Аллаха нет никакого подобия. Аллах – Господь и хозяин всех созданий. Он удовлетворяет все потребности Своих рабов. Человек нуждается в пище, питье, одежде, жилье, и Аллах обеспечивает его всем этим. Мир ангелов нуждается в свете, и Аллах обеспечивает их светом. Рыбы нуждаются в воде, и Аллах обеспечивает их водой. Говорят, что в целом насчитывается восемнадцать тысяч миров, среди них – мир людей, мир ангелов, мир джиннов, мир дьяволов. Каждый вид созданий представляет собой отдельный мир. Однако более верным является мне-

ние о том, что число миров (восемьдесят тысяч, или же больше, или же меньше) известно только Аллаху.

3. Милостивому, милосердному.

Аллах имеет такие атрибуты, как «милостивый» и «милосердный», и в этом мире Его милосердие распространяется на все создания. В одном из аятов по этому поводу сказано: «Моя милость объемлет всякую вещь» (7:156). Что же касается ахира, то в ней милость Аллаха коснется только верующих. В Коране по этому поводу сказано: «И посею Я предопределю милость богобоязненным» (7:156).

4. Властителю дня Суда.

Аллах судья и властитель Судного дня. В этот день человеку принесут пользу только те деяния и знания, которые были связаны с религией.

5. Тебе мы поклоняемся.

«Только тебе мы поклоняемся и повинуемся». То есть мы исполняем все фарды и ваджибы смиренно и сосредоточенно [хушу' (смиренность, сосредоточенность) подразумевает эти качества, когда человек стоит и читает аяты Корана. Худу' (покорность) подразумевает покорность во время поклонов]. Если же при совершении деяний мы не будем смиренны и сосредоточены, то выражение: «Тебе мы поклоняемся» останется лишь словами. Отсутствие смиренности, сосредоточенности и покорности во время исполнения деяний указывает на то, что сердце человека занято чем-то другим, помимо Аллаха, следовательно, фраза: «Тебе мы поклоняемся» будет ложной. Некоторые утверждают, что смиренность и сосредоточенность являются обязательными (фард) атрибутами деяния. Особенно это касается того момента, когда мы произносим запретный такбир перед началом молитвы.

И к Тебе мы обращаемся за помощью.

И во всех своих деяниях мы надеемся только на Твою помощь.

6. Веди нас прямым путем.

О Господи, наставь нас на прямой путь. В практическом применении Корана мы руководствуемся путем ахл ас-сунна ва ал-джама'а. Это путь Посланника с.г.с. и его сподвижников. Т.е. в наших убеждениях и деяниях наставь нас на тот путь, которым шли они.

7. Путем тех, которых Ты облагодетельствовал,

Путем тех, на кого Ты пролил свои несметные блага. Они Твои особые рабы – пророки, сподвижники и праведники. Эти люди последовали по Твоему любимому пути и тем самым заслужили почет обоих миров.

не тех, что подпали под Твой гнев,

Не путем тех, на кого Ты разгневался и направил иной дорогой. Т.е.: «О Господи, ты наставил нас на путь, ведущий к Твоему довольству, Ты наделил нас многими благами. Мы будем подобны Твоим рабам, мы боимся Твоего гнева».

и не [путем] заблудших.

Наставь нас на путь, далекий от заблуждения. Заблудшие – это те, кто читает Твои ниспосланные писания и дает им различные толкования, искажает. Эти люди исказили информацию о приходе Мухаммада с.г.с. перед Судным днем. Они исказили информацию о том, что он будет призывать к пути истинному, что он будет потомком Исмаила г.с. и родственником Исаака () Эти люди забыли о Боге и предались идолопоклонничеству.

По завершении чтения суры «Фатиха» является сунной (желательным) произнесение слова «Амин», что обозначает: «Прими то, что я прочел».

Примечания:

1. Милостивый.

2. Милосердный.

3. В арабском варианте употребляется слово «зикр», один из важнейших элементов суфизма.

4. Обязательное деяние, отличающееся от «фард» тем, что его отрицание не вводит человека в неверие.

5. А'uzu билляхи минаш-шайтан ир-раджим – перевод приведен в тексте.

6. В мусульманском вероучении история всего сущего поделена на два временных периода. Первый, «дунья» – мирская, краткосрочная жизнь человека, второй, «ахира» – бесконечная жизнь, начинающаяся в Судный день.

Нух Келлер

КАЛАМ И ИСЛАМ

Многие из нас встречали преданных и образованных мусульман, которые вошли в ряды защитников 'акыйды, чтобы противостоять остальным, используя свои аргументы в вопросах, связанных с принципами веры. Нам говорили, что та или иная группа или большинство мусульман или же мы сами являемся кяфирами, или «не мусульманами», приводя непонятные доводы, которые однако содержатся в некоторых руководствах по исламской вере. Прежде чем отправиться в ад из-за непонятого вопроса или послать туда кого-нибудь, многие мусульмане сегодня предпочитают обращаться к истории традиционного исламского богословия (калам) и рассматривать истинные религиозные причины, которые дают основание считать человека «мусульманином» либо «не мусульманином». Нух Келлер исследует эти причины в нижеприведённом материале, с которым он выступил в Институте Исламской мысли Ааль ал-Байт (Амман, Иордания).

Сегодня лишь немногие не согласятся с тем, что во всём мире на издание религиозной литературы, содержание школ и преподавателей за последние тридцать лет правительствами нефтяных держав потрачены миллионы долларов, которые в результате резко изменили отношение мусульман к Исламу. В целых регионах исламского мира и в западных странах, где проживают мусульмане, большую часть традиционной исламской веры и практики вытеснило течение, которое раньше звали Ваххабизм, а в наши дни обозначают термином Салафизм. Само название Ахл ал-Сунна уа ал-Джама'а в наше время было настолько сильно искажено, что мало кто из мусульман догадывался об этом и видел в этом заблуждение. В большинстве стран Салафизм считается новым «искажённым Исламом», который основу всего исламского учения как прошлого, так и настоящего, определил, руководствуясь взглядами нескольких учёных-ханбалитов эпохи средневековья, чьи труды оказали историческое влияние на племена, населяющие земли, где были обнаружены основные запасы нефти. Среди тех, кто сильнее всех пострадал в результате этой «реформы» были и заклятые враги Ханбалитов – мазхабы Аш'ари и Матуриды, представлявшие суннитское богословие.

На протяжении более тысячи лет суннитское правоверие определялось учениями мазхабов Аш'ари и Матуриди. Когда в 1990 году я посетил университет Ал-Азхар в Каире и попросил для своей библиотеки весь список религиозных учебников, по которым велось преподавание в средних школах Египта, одной из книг, попавшей мне в руки, оказалось руководство по исламским течениям, в заключительном разделе которого Ахл ал-Сунна определялось как «Аш'ариты, последователи Абуль Хасан ал-Аш'ари, и Матуридиты, последователи Абу Мансур ал-Матуриди» (Музаккара ал-Фирак, 14).

И это мнение не является единственным. Когда Имама мазхаба поздних шафи'итов Ибн Хаджра аль-Хайтами попросили издать фетву по вопросу определения понятия асхаб аль-бида' (еретики), он ответил, что они «те, кто противоречит традиционному Исламу и приверженцам одной общины, которые являются последователями двух суннитских Имамов – Шейха Абуль Хасан ал-Аш'ари и Абу Мансура ал-Матуриди. (ал-Фатава ал-Хадисийя, 280).

Сегодня немногие имеют представление о мазхабах Аш'аритов и Матуридитов и об их связи с Исламом. Поэтому я намерен рассмотреть их богословие не в рамках исторического процесса, а с религиозной точки зрения, и постараюсь дать ответ на следующие вопросы: каковы принципы веры Ислама суннитского толка, кому вообще нужно рациональное богословие, и какова её значимость сегодня? Мы приведём достаточно информации, чтобы понять, как зародился Ислам суннитского толка, каковы его основные принципы, во что он преобразовался, что говорят о нём критики и каким представляется его будущее.

I.

Исламская теология основана на этическом, а не на спекулятивном императиве. Многие аяты Корана и хадисы свидетельствуют о том, что иман, или «настоящая вера», является обязательным и награждается раем, а куфр, или «неверие», является порицаемым и наказывается адом. Каждый мусульманин должен знать основы веры и с полным убеждением их придерживаться, а не слепо подражать тем, кто уже убеждён в этом. Вера, которую требует Бог от человека, выражена в следующих строках:

«Посланник и верующие уверовали в то, что ниспослано ему от Господа. Все они уверовали в Аллаха, Его ангелов, Его Писания и Его посланников. Они говорят: «Мы не делаем различий между Его посланниками», «Слушаем и повинемся! Твоего прощения мы просим, Господь наш, и к Тебе предстоит прибытие» (2:285).

Этот аят определяет верующего как человека, который верит в откровение Пророка (сав) как в целом, так и по частям. А для того, чтобы можно было верить в отдельные высказывания из откровения, они должны быть известны ему, поскольку, как говорит Аллах: «Аллах спрашивает с каждого только в меру его возможностей» (2:286). Для того чтобы человек смог во что-то поверить, это что-то должно быть, во-первых, ему известно, а во-вторых, оно должно быть правдоподобно, то есть, не должно быть абсурдно и внутренне противоречиво. Более того, понятие «вера» означает принятие чего-либо за истину, но не путём слепой веры в то, во что когда-то верили предки или группы людей, подобно тому, как если бы они оставили после себя что-либо другое и их потомки слепо начали бы верить именно в это другое. Это значит, что «вера», которая заключается в слепом подражании без понимания того, что

правда, а что ложь, вообще не является верой. Аллах открыто осуждает тех, кто по этой причине отвергает учение Ислама.

Когда им говорят: «Придите к тому, что ниспослал Аллах, и к Посланнику», – они отвечают: «Нам достаточно того, на чем мы застали наших отцов». Неужели они поступят так, даже если их отцы ничего не знали и не следовали прямым путем?» (Коран 5:104).

Иными словами, исламский калам существует благодаря тому, что вера в Исламе определяется тремя следующими условиями:

- сущность и содержание веры должны быть чётко определены;
- вера должна быть умопостижимой и не должна быть абсурдной или противоречивой;
- вера должна быть обоснованной для того, чтобы служить объектом постижения и убеждения.

Однако на это могут возразить, сказав: «Да, эти положения обоснованы, однако где аргументы о том, что рациональное доказательство – совокупность специфических методов, принятых в традиционном богословии, является обоснованным и приемлемым в вопросах веры?». На это можно ответить так: во-первых, рациональное доказательство используется в самом Коране, во-вторых, нет ничего, что могло бы противостоять исторической угрозе Исламу со стороны Джахм и Му‘тазила – двух отклонившихся мазхабов, над которыми Аш‘ариты и Матуридиты всегда стремились взять верх.

В качестве доказательства можно привести следующий аят из Корана: «Аллах не взял Себе сына, и нет наряду с Ним другого бога. В противном случае каждый бог унес бы с собой то, что сотворил, и одни из них возвысились бы над другими. Аллах превыше того, что они приписывают Ему!» (23:91). Из этого аята можно вывести следующие

положения: а) слово «бог» означает сущность с всемогущей волей; б) всемогущая воля более чем у одной такой сущности ограничила бы всемогущество другой, что является абсурдным; в) следовательно, Бог один и нет у Него сына, так же как и нет наряду с Ним и другого бога.

В качестве второго доказательства можно привести следующий аят: «Если бы на них (на небесах и на земле) были иные божества наряду с Аллахом, то они (небеса и земля) разрушились бы» (21:22). Основная идея этого аята может быть сведена к нижеприведённым пунктам:

- слово «бог» подразумевает существо со всемогущей волей, которому подчиняется вся Вселенная;
- если бы Вселенная подчинялась нескольким всемогущим богам одновременно, то её материя разрушилась бы под воздействием воли сразу нескольких богов, однако ничего подобного не происходит;
- следовательно, Бог один.

Историческим доводом в пользу рационального доказательства, который не упоминался в литературе калама, хотя выглядит даже убедительнее, является утверждение, согласно которому, ничто кроме рационального доказательства не смогло бы противостоять кризису, с которым столкнулись Аш‘ариты и Матуридиты. Под кризисом здесь подразумеваются еретические убеждения двух первых мазхабов ‘акыйды – Джахмийя и Му‘тазиля. Мы говорим «ничто», потому что подобно тому, как играя в шашки невозможно обыграть шахматиста, никакие другие методы, кроме рациональных, не смогут опровергнуть доводы мазхабов Джахмийя и Му‘тазиля. Политическое давление в этом случае только укрепило бы их сектантский дух, поэтому единственно правильным решением было бы устранить их с помощью рационального доказательства.

II.

Таким образом, проблема, с которой столкнулись Абуль Хасан аль-Аш'ари и Абу Мансур аль-Матуриди содержала в себе три аспекта: 1) определение догматов Исламской веры и опровержение нововведений; 2) обоснование того, что вера приемлема для восприятия разумом и не является абсурдной или противоречивой; 3) предоставление таких доводов, которые бы убедили последователя этой веры в её обоснованности. Хотя изначально сам Калам не был обязательным, таковым он стал тогда, когда без этого, в рамках мусульманской идеологии, указанные проблемы не могли быть разрешены с точки зрения исламского правового принципа, который гласит: «всё то, без чего нельзя разрешить обязательное, само является обязательным». Как видим, особая форма ответа – рациональное доказательство, продиктованное человеческим разумом и обусловленное исторической необходимостью, – приводится в Коране. Сейчас мы обратимся к конкретной форме ответа, которая считалась традиционным догматом (‘акыйда) двух мазхабов, после чего рассмотрим, как эта форма ответа определялась их историческими предшественниками – мазхабами Джахмийя и Му‘тазиля.

III.

В центре традиционного богословия (калама суннитского толка), после шахады «нет бога кроме Аллаха и Мухаммад пророк Его», и после признания безграничного совершенства Аллаха и его превосходства над всем несовершенным, находится обязательное знание каждым мусульманином, во-первых, того, что действительно является истинным, во-вторых, что является невозможным и, в-третьих, возможным для признания Аллаха и пророков (ас). Эти три категории традиционно охватывают около 50 догматов веры.

1) Двадцать неотъемлемых атрибутов Аллаха: 1) Его существование; 2) отсутствие Его начала; 3) отсутствие Его конца; 4) существование само по себе, что значит отсутствие нужды в каком-либо месте и в условиях для существования; 5) несходство с сотворёнными существами; 6) единственность, то есть отсутствие у Него сотоварищей (шарик) в существовании, атрибутах и движениях; 7) всемогущая сила; 8) воля; 9) знание; 10) жизнь; 11) слух; 12) зрение; 13) речь; такие атрибуты как 14) всемогущий; 15) волеизъявляющий; 16) всезнающий; 17) существующий вечно; 18) всеслышащий; 19) всевидящий; 20) обращающийся образованы от таких присущих ему качеств как сила, воля, знание, жизнь, слух, зрение и речь, а не только исходя из Его существования.

2) Двадцать атрибутов, которые никак не могут быть отнесены к Аллаху – это противоположности предыдущих 20 атрибутов. К ним относятся, например, нереальность, начало, конец и т.д.

3) Одно качество (41), которое относится только к Аллаху, это Его способность создавать и уничтожать любое существо.

Атрибуты пророков (мир им) так же подразделяются на три группы:

1) Четыре неотъемлемых атрибута пророков (42-45) это – правдивость в высказываниях, преданность своей вере, донесение до человечества всего, что было на них возложено и развитый интеллект.

2) Четыре атрибута, которые никак не могут быть отнесены к пророкам (46-49), это – противоположности предыдущих четырёх атрибутов, а именно – лживость, вероломство, скрывание того, что им было возложено донести до человечества и слабоумие.

3) Одним из возможных атрибутов

пророков (50) является любое состояние человека, которое не умаляет их положение: еда, сон, брачная жизнь и болезнь и не вызывает неприязнь у других. Хотя Аллах защитил их от любого физического недостатка и от всего неприличного для них, удерживая их как от мелких, так и от крупных грехов до и после пророчества.

Если поразмыслить над этими 50 основными догматами веры, которые заучивали студенты на протяжении многих веков, то нетрудно догадаться, почему калам мазхабов Аш'ари и Матуриди на протяжении более тысячи лет отождествлялся с традиционным Исламом. Ведь они являются догматами Корана и Сунны.

IV.

Однако в истории калама мы находим, что авторы иногда навязывали (в частности, своим оппонентам) в качестве основных догматов Ислама различные доктрины своих школ. В настоящее время под «основными догматами» подразумевается то, что каждый мусульманин должен знать и во что должен верить. Тогда как «альтернативные доктрины» могут включать фактически любые принципы, в которых есть противоречие. То есть эти два вида доктрин не являются одинаковыми. Ряд положений 'акыйды изначально не входил в число основных в исламской вере, однако они были приняты как традиционные благодаря известности, приобретенной через диспуты, происходившие между мазхабами. Рассмотрим только одно положение в качестве примера: вопрос «обязан ли человек познавать Бога только через откровение или только посредством разума» рассматривался суннитскими, му'тазилитскими и джахмийскими богословами как положение 'акыйды, хотя он не имеет отношения к конкретному мусульманину, поскольку все мусульмане познают Аллаха через от-

кровение Корана. Скорее этот вопрос связан с личным отношением Аллаха к людям, которые никогда не постигли исламского откровения, с отношением, по поводу которого Аллах вряд ли с кем-либо советуется, независимо от того, верующий он или нет. То, что на практике не имеет для мусульман никаких последствий, не могло стать известным, кроме как путём дискуссий и споров.

Однако рассмотрение альтернативных догматов как основных догматов веры не всегда было следствием только противоречия. Причиной являлось также и то, что суннитские богословы должны были отличать правду от лжи, причём той лжи, которая содержалась в учениях мазхабов Му'тазилия и Джахмийя. Ислам отвергает ложные догматы и в вопросах веры большинство из них является серьёзным грехом, но некоторые оказываются важнее других. Другими словами, в промежутке между верными и неверными убеждениями различают четыре основные категории:

1) основные убеждения, которых должен придерживаться мусульманин, иначе он не будет считаться мусульманином;

2) убеждения, которых нужно придерживаться, однако их отрицание кем-то не делает его немусульманином;

3) убеждения, которых недопустимо придерживаться, однако их одобрение кем-то не даёт основания не считать его мусульманином;

4) убеждения, придерживаться которых запрещено любому мусульманину.

Сегодня чем больше будут знать мусульмане об этих четырёх необходимых различиях, тем выше будет уровень терпимости. Преподаватели исламской теологии должны объяснять, что в то время как «традиционный ислам» отражает то, во что верят

сунниты, лишь некоторые их принципы обозначают разницу между верой и неверием, а другие такого разграничения не имеют, и те мусульмане, которые их не принимают, всё равно остаются мусульманами.

Ещё раз отметим, что одно положение 'акыйды может противоречить другому, даже положению еретического мазхаба, и, горячо обсуждаясь, может напрямую не затрагивать куфр или иман, веру или неверие. Действительно, чем продолжительнее и упорнее историческая полемика, тем менее вероятно, что обсуждаемая проблема будет являться предметом спасения или вечного наказания. Поскольку создавать людей с разным уровнем интеллекта, а затем ставить их спасение в зависимость от того, по поводу чего даже самые умные из них не могут договориться, такое несовместимо с милостью и справедливостью Аллаха. Это признает и Фахр ад-Дин ар-Рази в своём следующем высказывании:

Следует знать, что теологам было очень сложно определить понятие куфр (неверие)... Куфр означает отрицание правдивости всего того, что было сказано Пророком (сав). В качестве примера можно привести отрицание существования Создателя, Его знания, могущества, выбора, единичности или совершенства над всеми недостатками и над всем несовершенным. Или отрицание пророчества Мухаммада (сав), истинности Корана или отрицание любых предписаний религии Мухаммада (да благословит его Аллах и приветствует), таких как обязательность молитвы, закята, поста и паломничества, а также отрицание запрета на ростовщичество и употребление вина. Любой, кто это сделает, является неверующим по причине того, что он не уверовал в Пророка (да благословит его Аллах и приветствует) и в его религию.

Вот положения, которые были выве-

дены только из самих доказательств его религии, например, такие как «Бог знает благодаря своему атрибуту всезнания или же посредством своего существования», или «возможно ли увидеть Его в следующей жизни», или «поступки, которые совершают Его рабы, продиктованы Им или не Им». Из многочисленных достоверных цепей передатчиков (таватур) нам неясно, были ли какие-либо из этих вариантов (при имеющихся других) подтверждены Пророком (да благословит его Аллах и приветствует). Достоверность или ложность каждого из положений определена только путём умозаключения, поэтому ни отрицание, ни подтверждение какого-либо из них не позволяет рассмотреть их в рамках настоящей веры и, следовательно, не может привести к неверию.

Чтобы доказать это, можно рассмотреть обратное: если бы эти положения были частью веры, Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) не считал бы никого верующим, пока не убедился бы в том, что тот осведомлён об этой проблеме. И если бы он (Пророк) так и делал, его позиция относительно данной проблемы была бы известна всем мусульманам и распространялась бы многочисленными цепями передатчиков. Но поскольку этого не произошло, очевидно, что он не ставил такое условие в вопросах веры. Поэтому осведомлённость об этом не является вопросом веры, равно как и не является неверием.

Поэтому ни один из членов Уммы не может быть неверующим, и мы не считаем неверующими тех, чьи слова могут содержать какой-то иной смысл. Что касается убеждений, полученных только из хадисов, приведённых одним рассказчиком, то понятно, что они не могут быть решающим критерием в вопросах веры и неверия. Такова наша позиция в вопросе неверия (Мафатих ал-гайб, 2.42).

Такая широта кругозора была при-
суща не только Рази, который всю
свою жизнь был сторонником сун-
нитской 'акыйды и непримиримым
врагом её соперников, но и самому
Имаму Аш'ари. Вот что говорит Заха-
би:

– Байхаки передаёт, что он слышал
как Абу Хазим аль-'Абдави передавал
слова, услышанные от Захира ибн Ах-
мад ас-Сарахси: «Перед смертью Абуль
Хасан аль-Аш'ари, будучи в моём доме
в Багдаде, позвал меня к себе и когда я
пришёл, он сказал: «Ты свидетель того,
что я не считаю человека, который
молится, обращаясь к кибле, неверу-
ющим, так как все обращаются к Нему
одному и только Ему все поклоняют-
ся. А все эти споры вокруг этого нич-
то иное, как следствие разных спосо-
бов высказывания»¹ (Сияр аль-'Алам,
15.88).

Эти примеры показывают, что и
Аш'ари, и Рази, бывшие Имамами
своего мазхаба, полностью различали
основную 'акыйду Ислама и её логи-
чески проработанный традицион-
ной теологией вариант. Несомненно,
работа, проделанная ими в течение
всей жизни, позволила сделать вывод
о том, что наука калам (см. раздел III
этой работы) создала совокупность
знаний, которые, будучи важными и
достоверными, всё же отличались от
'акыйды, придерживаться которой
обязан любой истинный мусульма-
нин. Однако различие между 'акый-
дой, или «персональной теологией», и
каламом, или «дискурсивной теологи-
ей», лучше всех, возможно, было выяв-
лено Имамом Газали. (ум. 505/1111).

V.

Согласно Газали, наука калам не
могла быть отождествлена с самой
исламской 'акыйдой, скорее она ока-
залась её защитницей от ереси и
преобразований. О том, как он долго
изучал калам в разных местах, Газали
написал в своём «Воскрешении наук

о вере», в трактате, который вышел
сразу после его великолепной «Акый-
да аль-Кудсийя» или «Иерусалимское
кredo». После упоминания высказыва-
ний Имама Шафи'и, Малика, Ахмада и
Суфияна ас-Саури по поводу того, что
наука калам является запрещённой,
подразумевая му'тазилитский мазхаб
(единственный пример, на который
они могли сослаться) Газали приво-
дит своё мнение относительно дис-
курсивной теологии, словами: «В ней
есть как польза, так и вред. Её польза в
том, что она разрешена или рекомен-
дована, или является обязательной во
всех случаях, когда по обстоятель-
ствам она может быть полезной. Что
касается её вреда, то она может быть
недозволенной в тех случаях и для
тех, кому она может действительно
навредить. Её вред заключается в том,
что она может изначально породить у
студентов сомнение и поколебать их
веру в догматы Ислама. Причём нет
никакой гарантии в том, что в даль-
нейшем удастся вернуть им прежнюю
веру посредством доказательств, от-
дельных мнений по этим вопросам. В
этом и заключается вред, который она
может нанести вере.

У науки калам есть также ещё одна
отрицательная сторона: она делает
еретиков ещё более привязанными к
своим ересям, укрепляя их заблужде-
ния и, тем самым, увеличивая их ре-
шимость и упорство в отстаивании
своих взглядов.

Однако эта отрицательная сторона
возникает из-за довода, рождённого
под влиянием фанатизма. Вот почему
так просто отговорить типичного не-
образованного еретика от его ошибок
спомощью обычной любезности. Даже
если бы он вырос в такой местности,
где приняты спор и нетерпимость и
где, если бы все мужчины объедини-
лись, им бы не удалось искоренить из
него ошибочные взгляды. Наоборот,
его предубеждение, возбуждённая

и его презрение к противникам и их сторонникам настолько в нем укоренились и настолько отдалили его от правды, что, если бы его спросили: «Хотел бы ты, чтобы Всевышний Аллах сам приоткрыл завесу, для того, чтобы ты своими глазами убедился, что твой противник прав?», он бы отказался только из-за того, чтобы не дать порадоваться своему противнику. Целые города и народы поражаются этой неизлечимой болезнью – злом, которое исходит от фанатизма, несмотря на то, что существует доказательство. И это также является одним из отрицательных сторон калама.

Что касается ее пользы, можно предположить, что она заключается в том, чтобы раскрывать всё правдивое и познавать его. Но это громко сказано! Наука калам просто не в состоянии выполнить эту благородную миссию. Скорее она вводит в заблуждение и приводит к неудачам, нежели что-либо выявляет или раскрывает. Если вы услышите эти слова от хадисоведа или реалиста, то можете подумать, что «люди являются врагами того, чего они не знают». Поэтому лучше слышать их от того, кто всесторонне изучал науку калам и постиг все его глубины, а затем продолжил свои исследования в близлежащих областях пока не осознал, что этот путь преграждал доступ к истинному знанию. Исходя из своего опыта, могу сказать, что теология не лишена способности раскрывать и определять правду, прояснять некоторые вопросы, однако такое происходит редко и относительно тех вопросов, которые уже и так очевидны и понятны, поэтому не требуют детального изучения.

Всё же у науки калам есть одно преимущество, которое состоит в защите только что вкратце описанной веры простого человека – Иерусалимского кредо; в защите её путём полемики от тех, кто хочет подменить её своими

ересями. Ведь простой человек может легко поддаться доводам еретиков, даже если они ложные. А ложное может опровергаться чем-то, что само по себе не совсем хорошо. Между тем, люди ответственны только за ту веру, которую мы привели выше (Ихъя Улум ад-Дин, 1.86).

В этом и других отрывках «Ихъя Улум ад-Дин», «аль-Мункиз мин ад-Далляль» и «Файсал ат-Тафрика», которые подытоживают его опыт изучения науки калам, Газали различает несколько понятий. Первое – «ильм ал-‘акаид или знание основных догматов веры, которое до этого мы называли «персональной теологией» и которое Газали считает полезным. Второе понятие – то, что мы определили как «дискурсивная теология» или, собственно, калам – использование рациональных аргументов, чтобы противостоять еретикам, которые вводят в заблуждение простых людей относительно догматов веры.

Газали считает это правомерным и обязательным, но только в пределах необходимости. Третье понятие можно назвать «спекулятивной теологией», что является философским умозаключением, выведенным из главных принципов о Боге, человеке и бытии с целью раскрытия путём дедукции и заключения сущности самих вещей. Газали считает, что калам не может этого сделать.

VI.

Учёные в области калама определённо не согласны с Газали по поводу этого последнего пункта и история свидетельствует об их постоянной убеждённости в каламе как в средстве раскрытия и выявления того, что позднее почти всеми считалось периодом изобилия в литературе калама. Вот что писал Таж ад-Дин Ас-Субки, который сам занимался наукой калам: «Поразмыслив – и никто не может вам сказать это кроме того, кто дейс-

твительно знает – я не нашёл ничего вреднее для наших современников и губительнее для их веры, чем чтение книг о каламе, написанных современными учёными после Насир ад-Дина ат-Туси и других. Если бы вместо этого они ограничились трудами Кади Абу Бакра аль-Бакиллани, великого Абу Исхака аль-Исфрауини, Имама Двух Святынь Абу аль-Ма'али ал-Джувайни и других авторов того времени, для них в этом была бы только польза. Но я искренне убеждён, что тот, кто отвергает Коран и сунну (которых придерживались вышеупомянутые учёные), и вместо этого изучает дискуссии, которые вели Ибн Сина и другие его сторонники, не принимая в расчёт такие высказывания мусульман как: «Абу Бакр и 'Умар (да будет доволен ими Аллах) говорили», «Шафи'и говорил», «Абу Ханифа говорил», «Аш'ари говорил», «Кади Абу Бакр говорил», а вместо них использует такие выражения как «Главный мудрец (Шейх ар-Ра'ис) сказал» имея в виду Ибн Сину или «Великий Учитель (аль-Хаваджа) Насир сказал» и т.д., того нужно публично высечь и прогнать по рыночным площадям вместе с глашатаем, который бы объявлял: «Таково наказание тому, кто отвергает Коран и сунну и забивает себе голову высказываниями еретиков» (Му'лид ал-ни'ам, 79-80).

Для Субки это значило, насколько сильно современные авторы исказили калам, называя неортодоксальных личностей, таких как Ибн Сина или Туси «Главным мудрецом» или «Великим Учителем» в трудах, которые якобы объясняют исламскую веру. Причина, почему он не нашёл ничего «вреднее для современников или губительнее для их веры чем чтение книг о науке калама, написанных современными учёными» была в том, что они исказили саму суть существования калама, которая заключалась в том, чтобы защищать правду.

Литература калама, впусив в область своей деятельности еретиков и присвоив им авторитетный статус, превратилась в скопление ложных идей.

Итак, хотя суннитское богословие сначала установило традиционные догматы и отвергло ересь, однако впоследствии оно наполнилось спекулятивными наслоениями, которые возродили идеи мазхабов Джахмийя и Му'тазиля. При таком стечении обстоятельств оно подверглось критике со стороны людей, хорошо знавших о нём. Это такие личности как Имам Газали, Тадж ас-Субки, Навави и другие, считавшие калам средством, полезным в умеренных дозах, по их мнению, чрезмерное его употребление наносило вред. Их критика была обоснованной, поскольку, когда теология выполняет спекулятивную, а не этическую установку, она перестаёт быть руководством для человека в отношениях с Богом, следовательно, уже не может называться наукой веры (дин).

Однако критики, которые использовали высказывания предыдущих имамов, чтобы осудить весь калам, в настоящее время забыли о том, что эта критика была направлена против превращения калама в «спекулятивную теологию» в руках современных авторов. А те, кто думают, что критика была направлена против 'акыйды или «личностной теологии» основных догматов веры или против «дискурсивной теологии» рациональных аргументов калама, осуждающих ересь, либо не понимают эту критику, либо неправильно её приводят.

Подводя итог нашим комментариям, мы упомянем о значении калама в настоящее время. Что же может предложить современным мусульманам традиционное богословие (калам суннитского толка)?

VII.

Если размышлять на глобальном уровне, то сегодня дверь в мировой скептицизм открыта не только по отношению к конкретным религиям, но и относительно веры в Бога и самой религии. Следовательно, правильно будет рассмотреть наследие калама как доказательство существования Бога.

На практике большинство верующих в Бога людей делают это не из философских соображений, а из-за того, что чувствуют присутствие чего-то внутри и снаружи, что поднимает их дух, отвечает на их мольбы и решает их проблемы. Однако мусульмане и другие люди осознают, что их вере противостоит современный атеистический мир. Возникает вопрос: могут ли аргументы традиционного калама (калама суннитского толка) развеять сегодняшние опасения?

В настоящее время философия, преподаваемая во многих местах, отвергает доказательства существования Бога, считая их тавтологическими и утверждая, что выводы, к которым они приводят, уже изначально насаждаются. Один американский студент-мусульманин, изучающий философию, как-то спросил меня: «Как мы можем с уверенностью сказать, что Бог существует, если с логической точки зрения нет ни одного убедительного аргумента, подтверждающего этот факт?» Среди аргументов, приводимых каламом, он упомянул такие, как: 1) в мире всё случайно (или мир является «хадис»); 2) всё случайное требует «мухдис» или причину; 3) если первопричина, которая является «очевидной» или беспричинной, отсутствует, это вызовет бесконечный регресс, что является абсурдным; 4) следовательно мир, в конечном счёте, в виде первоисточника должен иметь первопричину или «очевидную» причину.

Когда такие учёные, как Маджид

Фахри в своей «Истории исламской философии» утверждают, что выражение «всё случайное (хадис) имеет причину (мухдис)» является всего лишь игрой слов, на это можно возразить, что, если вникнуть в смысл высказывания, то окажется, что они выражают эмпирическую связь, которая настолько неотделима от нашего существования, что наука считает её самоочевидной. Это значит, что для того, чтобы дать чему-либо научное объяснение, нужно указать его вероятную причину, а затем представить доказательства в пользу выбора этой конкретной причины в качестве «объяснения».

В космологии, например, происхождение Вселенной объясняется каузально (т.е. через выражение связи причины и следствия) и большинство учёных в настоящее время считает, что Вселенная зародилась около 15 миллиардов лет назад в результате космического катаклизма, который называется Большой Взрыв. К тому же это явление, самое интересное из всех и фактически являющееся их причиной, в какой-то степени не зависит от научного положения, согласно которому объяснить что-либо, значит, указать его причину. Почему Большой Взрыв? Почему же он всё-таки произошёл, хотя мог и не произойти? Это не обычная загадка, однако, здесь нет игры слов. Если принять положение, согласно которому, объяснить какое-либо явление, значит, найти его причину, то тогда Большой Взрыв не будет являться научным «объяснением» происхождения Вселенной. В данном случае аргумент, приводимый каламом и заключающийся в том, что всё случайное должно возвращаться к первопричине, всё ещё актуален. Этот аргумент был приведён в таких трудах Крэйга и Смита, как «Теизм», «Атеизм» и «Космология Большого Взрыва». Среди учёных относительно проис-

хождения Вселенной преобладает версия, согласно которой Вселенная действительно имела своё начало и это требует объяснения.

Другой традиционный аргумент, приводимый каламом, имеет очень большое значение в преподавании Ислама – это «аргумент, выведенный из разумного замысла», согласно которому, сложность многих природных явлений более схожа с запланированными нами процессами и действиями, чем с обычными случайными событиями. Это значит, что совершенство природы указывает на существование творца. Как и в случае с предыдущим примером, преподносить этот аргумент как приводимый каламом, многим образованным мусульманам, в частности сведущим в области науки, покажется просто тавтологией или игрой слов. Но если при этом использовать примеры, взятые из научной литературы, то его убедительность становится очевидной. Один из них – центральный тезис работы британского королевского астронома из Кэмбриджа Мартина Риса «Как раз 6 чисел». Он сумел определить, что материя Вселенной зависит от соотношения 6 основных физических коэффициентов, два из которых являются коэффициентами силы, другие два определяют размер и структуру Вселенной и остальные определяют свойства самого космоса. Эти шесть чисел, по мнению Риса, «составляют «рецепт» Вселенной. Более того, от их величин могут зависеть последствия: если бы какая-нибудь из них была бы ненастроенной (имела бы незначительное, но отклонение в численной величине), то ни звёзд, ни жизни бы не было» (Как раз 6 чисел, 4). Если бы любая из этих шести чисел зависела от других, то тот факт, что Вселенная существует благодаря этим шести числам, был бы менее удивительным. Однако ни один из этих коэффициен-

тов не может быть предсказан, исходя из величин других, и каждый из них не похож на другие. Единственное последствие, выводимое из этого математическим путём – это то, что Вселенная, которую мы знаем и в которой обитаем, мало походит на абсурд. Статистическая вероятность слияния только этих чисел, если говорить словами астронома Хью Росса, настолько точна, насколько «вероятность того, что самолёт модели Боинг 747 будет полностью собран в результате удара торнадо по свалке» (Дискавер, 21, № 11).

Шокирующая невозможность автоматического появления нашей Вселенной и нас самих не является игрой слов и показывает, что этот аргумент, приведённый каламом, указывает на существование Бога исходя из наличия разумного замысла.

Другой аргумент, подтверждающий разумность замысла – происхождение жизни, особенно подкреплённой той информацией, которая, благодаря появлению электронного микроскопа, имеется сегодня о десятках тысяч независимых частиц, составляющих структуру простейшего одноклеточного организма, известного науке. Возможность такого организма создать не только самого себя, но одновременно и жизнеспособный репродуктивный аппарат для продолжения рода выглядит не очень убедительной в соответствии с тем, что мы знаем об эмпирической реальности. Это значит, что происхождение совершенного во всех отношениях и функционально сложного живого организма подтверждает наличие разумного замысла, что, в свою очередь, указывает на существование творца.

Третьим примером, подтверждающим важность аргумента, выведенного из разумного замысла, служит «неэффективность математики» в описании и предсказывании явлений

физического мира, если говорить словами Пола Дэвиса, взятыми из его книги «Разум Божий». «Неэффективность» состоит в том, что если, как утверждает наука, структура нашего мозга, определяющая способы нашего мировосприятия, является всего лишь результатом эволюции и которая, вероятно, была бы совсем другой, если, скажем, мы были бы представителями другого вида, жившими на другой планете, то тогда почему математика, которая сначала существовала как теоретическая наука в умах математиков, была способна настолько убедительно познавать этот мир? Если бы человек был в сто раз крупнее, чем сейчас, или, наоборот, в сто раз меньше, его восприятие мира было бы настолько различным, что он мог и не изобрести целые числа и другие математические символы, которые были изобретены им. Но так как, в силу удивительного стечения обстоятельств, человек «получился» именно таким, какой он есть сейчас, математические законы, разработанные математиками и являющиеся простой случайностью культурного и эволюционного развития человека, через много лет после их открытия совпали с законами природы.

Загадка заключается в том, что, несмотря на существование явного эволюционного преимущества в познании мира путём непосредственного эмпирического наблюдения, мы получили вторую способность, которая вообще не является преимуществом, полученным в результате эволюции, и заключается в том, чтобы включить квантовую и релятивистскую математические системы в нашу познавательную модель этого мира. Для Дейвиса эти факты означают, что эту способность человека запрограммировало разумное Существо, зная, что когда-нибудь люди сумеют достичь такого уровня в познании Вселенной,

который позволит им осознать, что непостижимое для разума соответствие природы чистой мысли является не совпадением, а результатом великого творения.

Существует много других примеров, подтверждающих аргумент, выведенный из разумного замысла. В частности, их можно найти в сложности симбиотических и паразитических связей у видов природного мира, которые, при подробном рассмотрении, также могут служить наглядным свидетельством того, что аргумент калама подтверждает существование Бога.

VIII.

Что касается роли калама в защите Ислама от ереси, то мазхабы Джамиия и Му'тазиля представляют сегодня меньшую угрозу традиционному Исламу, чем наука, которая предполагает сведение всей истины к утверждениям, которые состоят из величин и эмпирических фактов. Сегодня религии по-настоящему противостоит вымышленная сила науки, которая предполагает рассмотрение своего экспериментального метода с теологической точки зрения и подразумевает то, что пока Бог не будет выявлен, он не существует.

Здесь роль критика не может быть передана традиционным доказательством, взятым из литературы донаучной эпохи. Скорее сегодня она принадлежит научно образованным мусульманам, которым предстоит прояснить условный характер научной логики и показать, как эпистемология, ценности науки, а также исторический и культурный факторы обуславливают саму природу вопросов, которые ставит и на которые отвечает сама наука.

Всезнание не свойственно науке. Современная физика в начале 21 века всё ещё не может объяснить, что придаёт материи массу, которая является

её основным свойством. В таксономии оценки варьируются, но, возможно, лишь менее 3 процентов живых организмов нашей планеты были определены и имеют названия. В области человеческой способности к воспроизведению потомства многие механизмы всё ещё остаются не выявленными. Даже такое хорошо нам знакомое явление, как человеческое сознание не имеет научного объяснения, равно как и не может быть воспроизведено или сведено к законам физики. Таким образом, хотя в нашей вере мы и не опираемся на настоящее положение науки, мы должны понимать, что если наука не доказала существование Бога, она также не доказала существования и целого ряда других явлений, считать которые несуществующими с нашей стороны было бы неблагоприятно.

Одним словом, нападение науки на религию сегодня должно встречаться мусульманами так, как Аш'ариты и Матуридиты противостояли в своё время Му'тазилитам и Джахмитам, то есть с основанной на диалектическом подходе критикой, направленной на исходные положения и выводы и полностью опирающейся на свои собственные высказывания. В этой связи в голову сегодня приходят не Аш'ари, Бакиллани и Рази, а такие личности, как Хастон Смит с произведением «За пределами постмодернистского ума», Чарльз Ле Гай Итон со своим трудом «Король замка», Кейт Вард и его «Бог, случайность и необходимость», даже такие нерелигиозные писатели как Пол Дэйвис и его произведение «Разум Божий» и Джон Хорган и его «Конец науки и неисследованный разум».

Противостояние атакам редукционистов является общим долгом мусульман, в то время как пренебрежение ими чревато большими опасностями. Эта проблема также относится к наследию калама, которое

можно охарактеризовать как «способность слов отвечать на слова».

IX.

Последнее из преимуществ калама состоит в том, чтобы осознать, что, как показывает история калама, существует разносторонность и свобода во взглядах братьев мусульман.

В исламском мире, с его растущим молодым населением, существует опасность того, что те, кто цитирует аяты Корана и хадисы, не понимая их исторического контекста, могут разжечь вражду среди молодых мусульман, и это выльется в борьбу между разными религиозными группировками. Людям свойственно объединяться в группы, но кроме положительной это может в то же время иметь и отрицательную сторону, что выразится в негативном отношении членов группы, направленном в адрес тех, кто в эту группу не входит. Например, движение Ваххабитов, существующее сегодня под названием Салафизм, зародилось как секта, подобная хариджитам и которая считала всех, кто в ней не состоял, включая и большинство представителей Уммы, кяфирами или неверующими. В данной ситуации полезный исторический опыт и многообразие мазхабов исламской теологии сыграли бы большую роль в установлении взаимной терпимости.

Те учёные, имена которых мы приводили – Аш'ари, Рази, Захаби, Ибн Таймия – были людьми, искренне верившими в существование истины, которую нужно было познать и была она представлена догматами Ислама и являлась единственной. Тех, кто не принимал эту истину, они считали сбившимися с правильного пути, которым нужно было противостоять. Но они никого из называвших себя мусульманами людей не считали кяфирами. И было это до тех пор, пока эти мусульмане не начинали открыто отрицать истинность учения Пророка

(да благословит его Аллах и приветствует). Вот что говорит Имам Газали в «Файсаль ат-Тафрика»: «Неверие» (куфр) заключается в признании всех высказываний Пророка (да благословит его Аллах и приветствует) лживыми, в то время как «вера» означает принятие за истину всего того, что было им сказано (Файсаль ал-Тафрика, 78).

Все учёные единодушны относительно этой терпимости Ислама. Имам Аш'ари говорил о том, что он никого из тех, которые молятся, обращаясь к кибле, не считает неверующим. Рази говорил, что он никого из тех, чьи высказывания могут иметь какой-то другой смысл, не считает неверующим, а Ибн Таймия считал верующим любого, кто молится, совершив омовение. Никто из них не верил, что мусульманин может попасть в ад из-за несоблюдения религиозных формальностей.

Х.

Подводя итог всему вышесказанному, можно утверждать, что три основные задачи калама состоят в следующем: 1) определить содержание веры; 2) показать, что вера не противоречит ни логике, ни опыту; 3) предоставить доводы, убеждающие каждого человека в истинности этой веры. Следующие три положения сегодня очень актуальны:

1) Главное знание 'акыйды, согласно которому каждый из нас когда-нибудь умрёт и встретится с Аллахом, будет всегда считаться благом, пока существуют мусульмане.

2) По прогнозам демографов, в ближайшие 50 лет человечество очень близко приблизится к уровню всеобщей грамотности. Ожидается, что представители мировых религий могут усомниться в своих религиоз-

ных убеждениях из-за отсутствия в них логичности, последовательности, практичности и адекватности. А труды суннитских учёных сыграют большую роль в том, чтобы доказать, что для принятия Ислама не нужно долго готовиться.

3) Всеобщее взаимодействие приведёт к неизбежности сравнения между религиями. Слепая имитация этнорелигиозного объединения будет менее характерна для людей во всём мире. Я считаю, что Ислам имеет более весомые теологические доводы, подтверждающие его истинность, чем другие мировые религии, является мудрой религией, в которой само спасение заключается не в искуплении чужой вины как в Христианстве и не в преимуществе этнического происхождения как в Иудаизме, а в личном знании. Тот, кто признаёт, что нет бога, кроме Аллаха и что Мухаммад пророк Аллаха, уже считается спасённым.

Таким образом, в наступающем веке три области наследия калама будут для мусульман особенно значимыми: 1) доказательства, подтверждающие существование Бога, основанные на неизбежности, и разумного замысла; 2) опровержение ереси научного редукционизма и атеизма; 3) распространение и укрепление терпимости среди мусульман. Последнее из этих трёх является одним из самых важных опытов, который можно извлечь из истории калама. Ведь если мусульмане не могут договориться по всем религиозным вопросам, то, по крайней мере, они могут сделать это по основным принципам и не допустить, чтобы существующие расхождения отрицательно повлияли на единство всех мусульман.

Примечания:

1. Захаби продолжает: «Это моя личная точка зрения на религию. И наш шейх Ибн Таймия также говорил в последние дни своей жизни: «Я никого из этой Уммы не считаю неверующим». И он приводил слова Пророка (да благословит его Аллах и приветствует): «Только верующий искренне совершает омовение» [Ахмад, 5.82:24433, S], который также говорил: «И тот, кто постоянно читает молитвы, совершив омовение, является мусульманином» (Сияр ал-а'лям, 15.88).

2. Ибн Сина – «Главный Мудрец», на которого ссылались приведённые нами современные писатели в области калама, придерживался целого ряда еретических убеждений. Во-первых, он считал, что мир вечен и не имеет начала, в то время как мусульмане верят в то, что Аллах сотворил его из ничего. Во-вторых, он считал, что Аллах имеет только общее представление о том, что было сотворено и уничтожено, и что подробности Ему неизвестны. Тогда как мусульмане верят в то, что Аллах всезнающий. И, в-третьих, он считал, что воскрешения тел не существует, в то время как мусульмане твёрдо в это верят. Продолжение вышеприведённого отрывка Тадж ас-Субки гласит: «Неужели он [современный писатель в области калама] не постыдится перед Всевышним Аллахом, и будет поддерживать идеи Ибн Сины и хвалить его – в то время, когда существуют слова Аллаха: «Неужели человек полагает, что Мы не соберем его костей? Конечно! Мы способны восстановить даже кончики его пальцев» (Коран 75:7) – и упоминает в то же время высказывание Ибн Сины, в котором он отрицает воскрешение тел и способность собирать воедино кости?» (Му'ид ан-ни'ам, 80). Имам Газали, несмотря на свой авторитет и широту взглядов в вопросах 'акыйды, считает, что из-за этих трёх догматов Ибн Сину следует причислить к неверующим (кяфир) (аль-Мункыйз мин ад-далляль, 44-45, 50).

3. «Великий Учитель» Насир ад-Дин ат-Туси был изменником, который продал Багдад и всё его население монгольским убийцам из-за непримиримых сектантских убеждений по отношению к суннитскому халифату. В догматах веры он воссоединил философию с шиизмом, возродил идею Ибн Сины в соответствии с ортодоксальным джа'фарийским шиизмом и создал «Таджрид аль-'ака'ид» – самый авторитетный на сегодняшний день трактат шиитских догматов, в котором он назвал человека «творцом своих поступков» (Энциклопедия религии, 6.324, 7.316, 13.265). В то время как в Коране говорится, что «Аллах сотворил вас и то, что вы делаете» (Коран 37:96).

4. В четверг, 9 декабря 2004 года информационное агентство Ассошиэйтед Пресс распространило историю под названием «Известный атеист стал верующим», в котором религиозный писатель Ричард Осслинг пишет о том, что британский профессор философии, который более полувека являлся одним из самых ярких сторонников атеизма, теперь изменил свои взгляды. «Энтони Флю, на протяжении десятилетий считавший веру недоразумением, в возрасте 81 года пришёл к выводу, что Вселенная, вероятно, была создана какой-либо разумной сущностью или первопричиной. «Сверхразум является единственным убедительным объяснением происхождения жизни и сложности природы» – сказал Флю в телефонном разговоре из Англии». Также он недавно заявил, что исследование биологами ДНК «показало, что при почти невероятно сложных условиях, которые необходимы для происхождения [жизни], оно невозможно без участия разума» (U.S. National – AP Website, 9 декабря 2004).

Шейх Нух Ха Мим Келлер – писатель и переводчик традиционных исламских наук, живёт в Иордании. Он принял учение Шазили от Шейха 'Абд ар-Рахмана аш-Шагури в Дамаске в 1982 году. Ведёт кружок у студентов в Аммане.

Нух Келлер

ДОПУСКАЕТСЯ ЛИ ДЛЯ МУСУЛЬМАНИНА ВЕРА В ТО, ЧТО АЛЛАХ НАХОДИТСЯ НА НЕБЕ В БУКВАЛЬНОМ ПОНИМАНИИ ЭТОГО ВЫРАЖЕНИЯ?

В буквальном понимании «находиться на небе» означало бы то, что Аллах воплощен в одном из своих творений, поскольку небо является его творением. В отличие от других религий, в исламе не допускается вера в то, что Аллах обитает или пребывает (по-арабски «хулуль») в каком-либо из своих созданий.

Человек должен знать, что Аллах является «гани» или «совершенно ни в чем не нуждающимся». Об этом он ясно говорит в Коране в суре ал-Анкабут: «По истине, Аллах совершенно ни в чём не нуждается» (29:6). Этот атрибут «гина» или «отсутствие нужды в чём-либо» упоминается Аллахом в семнадцати аятах Корана. Этот момент является основным в исламской акыйде или вероубеждении и позволяет понять, почему Аллах не может быть Иисусом (ас) или кем-либо другим, имеющим тело и определённую форму. Ведь тела пребывают во времени и пространстве, в то время как Аллах вечен. Эта 'акыйда лежит в основе Корана, и при осмыслении других аятов Корана и хадисов мусульманские учёные это учитывали.

Мусульмане поднимают руки вверх к небу, когда выражают свои мольбы (ду'а) Аллаху не потому, что Аллах находится в этом направлении, а потому что небо является киблой для ду'а. Также как и Кааба является киблой для молитвы (саят), причём мусульмане знают, что Аллаха нет непосредственно в этом направлении. Наоборот, Аллах своей волей сделал киблу символом мусульманского единства, также как он сделал небо символом своего величия и бесконечности – атрибутов, которые проникают в душу каждого верующего, стоит ему обратить свой взор на небо с мольбой к Аллаху.

Божественная мудрость включила эти качества в сунну пророка для того, чтобы вдохновить тех людей, которые слышат их впервые и убедить их в величии и бесконечности Аллаха посредством возвышающегося над ними неба – видимого и осязаемого символа, созданного Аллахом. Многие из тех людей, особенно во время Джахилии, или «доисламского периода невежества», были сильно привязаны к физической, осязаемой реальности и плохо представляли себе что-то сверхъестественное, о чём свидетельствуют их идолы в виде изображений, воздвигнутых на земле.

Умар ибн ал-Хаттаб, к примеру, утверждает, что в период Джахилии, если люди признавали своих идолов устаревшими, то легко могли их съесть, как только наступал голод. Тот язык, который использовал Пророк Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует), чтобы показать таким людям через образ возвышающегося над людьми неба величие Всевышнего Аллаха, естественно, был доступным и легким для понимания. Вот что говорит имам аль-Куртуби, известный экзегет Корана, живший в VII (XIII) веке:

«Существует много достоверных (сахих) и широко известных хадисов на эту тему, которые указывают на величие Аллаха и не могут быть никем опровергнуты, кроме как атеистом или упрямым невеждой. Смысл данных хадисов заключается в возвеличивании Аллаха и в превознесении его над всем мирским и низменным, характеризуя его как великого и могучего. Неверно полагать, что Аллах находится в каком-либо конкретном месте, направлении, имеющем определённые границы, так как последние качества присущи физическим телам» (ал-Джами' ли ахкам аль-Кур'ан. В 20 томах. Каир 1387/1967. Переиздано в 10 томах. Бейрут: Дар Ихйа ат-Турас аль-'Араби, 18.216).

В этой связи Маликом в его Муватта' и Муслимом в его Сахих был приведён хадис о том, как однажды Муавия ибн ал-Хакам пришёл к Пророку (да благословит его Аллах и приветствует) и сказал ему: «Я жил в эпоху язычества, а сейчас Аллах ниспослал нам Ислам». Далее он продолжал спрашивать о разных обычаях Джахилии и в конце признался, что ударил свою рабыню по лицу, и теперь сомневается – следует ли ему освободить её. Её освобождение было обязательным в том случае, если бы она была верующей. Пророк (да благословит его Аллах и

приветствует) попросил привести женщину и спросил её: «Где находится Аллах?». Она сказала: «На небе» (Фис-Сама'). Он спросил: «Кто я?». Она ответила: «Ты посланник Аллаха». Затем он сказал: «Освободи её, ибо она верующая» (Сахих Муслим, в 5 томах. Каир 1376/1956. Переиздано в Бейруте, Дар аль-Фикр, 1403/1983, 1.382:538). Вот что говорит об этом хадисе Имам Навави:

Этот хадис является одним из «хадисов, имеющих дело с атрибутами Аллаха», относительно которого учёные придерживаются 2 позиций. Первая заключается в том, что нужно считать его достоверным, не обсуждая смысл, веря в то, что Аллах Велик и что «нет никого подобного ему» (Коран 42:11), и что он выше всех тех качеств, которые присущи его созданиям. Вторая позиция предполагает метафорическое объяснение хадиса соответствующим образом. Сторонники этой позиции предполагают, что суть хадиса заключалась в испытании рабыни с целью выяснения, была ли она сторонницей единобожия, утверждавшего, что только Аллах является Создателем, Распорядителем и Вершителем и что только к нему взывает человек во время мольбы, обращая своё лицо к небу, подобно тому, как те, которые совершают молитву (саяят) обращаются к Каабе. Или чтобы узнать, была ли это девушка идолопоклонницей, поклоняющейся стоявшему перед ней идолу. И когда она сказала «На небе», стало ясно, что она не является идолопоклонницей (Сахих Муслим би Шархан-Навави. 18 томах. Каир 1349/1930. Переиздано в 9 томах. Бейрут: Дар аль-Фикр, 1401/1981, 5.24).

Примечательно, что Имам Навави вообще не упоминает в качестве возможной научной точки зрения дословное понимание хадиса. И это в настоящее время вызывают удивление у некоторых мусульман, которым

представляется, что проблема заключается именно в принципе принятия единственно достоверного (сахих) хадиса как основания исламского вероубеждения ('акыйды). И приведённый хадис является именно таким, который по-арабски называется «ахад», то есть «переданный только одной цепью передатчиков» в противоположность хадису мутаватир, что значит «переданный таким количеством цепочек, что его фальсификация представляется невозможной».

Однако проблема заключается не в этом, так как традиционные учёные в области исламской 'акыйды могут принимать хадисы такого типа основанием только при одном условии: если догмат веры, упоминаемый в хадисе является «салимун мин ал-му'арада», то есть «не содержащим противоречия». Это условие в данном хадисе не соблюдено по ряду причин. Во-первых, история, которая описывается, дошла до нас в разных достоверных версиях, которые сильно отличаются от версии «Где находится Аллах? – На небе». Одна из этих версий приводится ибн Хиббаном в его Сахих с хорошей (хасан) цепью передатчиков, согласно которой пророк (да благословит его Аллах и приветствует) спросил рабыню: «Кто твой Господь?». Она сказала: «Аллах». Затем он спросил её: «Кто я?». Она ответила: «Ты посланник Аллаха». Пророк сказал: «Освободи её, ибо она верующая» (аль-Ихсан фи такриб Сахиhi ибн Хиббан, в 18 томах, Бейрут: Муассаса ар-Рисаля, 1408/1988, 1.419: 189).

По другой версии, приведённой 'Абд ар-Раззак в достоверной (сахих) цепи передатчиков, Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) спросил её: «Свидетельствуешь ли ты, что нет бога кроме Аллаха?». Она ответила: «Да». Он сказал: «Свидетельствуешь ли ты, что я являюсь посланником Аллаха?», и она ответила: «Да». Он спросил:

«Веришь ли ты в воскрешение после смерти?», и она ответила: «Да». Он велел: «Освободи её» (ал-Мусаннаф, в 11 томах. Бейрут: ал-Маджлис ал-Ильми, 1390/1970, 9.175: 16814).

Согласно другим версиям, рабыня не может говорить, а отвечает, просто указывая на небо. Вот что сказал Ибн Хаджар ал-Аскалани о разных версиях этого хадиса: «Существуют большие расхождения в текстах этого хадиса» (Тальхис аль-хабир, 4 тома в 2. Каир: Мактаба ал-Куллият ал-Азхария, 1399/1979, 3.250). Когда один хадис имеет несколько противоречивых версий, велика вероятность того, что он был приведён лишь на основе понятого передатчиками смысла (ривая би ал-ма'на), поэтому одна какая-либо из его версий не может быть взята за основу в акыйде.

Во-вторых, это последнее суждение особенно применимо к обсуждаемой проблеме, так как пророк Мухаммад (да благословит его Аллах и приветствует), отвечая на вопросы ангела Джабраила, подробно изложил столпы Исламской веры (иман) в хадисе, приведённом в Сахиhe Муслима. Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) говорил, что истинная вера (иман) заключается в вере в Аллаха, Его ангелов, Его книги, Его пророков, в Судный день и судьбу (кадр) с её добром и злом. (Сахих Муслим, 1.37:8). Но он ничего не упоминает о том, что Аллах находится «на небе». Если бы это было решающим испытанием мусульман на «веру» или «неверие» (что и подразумевает хадис «на небе»), тогда Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) должен был бы упомянуть об этом в данном хадисе, смысл которого заключается в точном определении понятия «иман».

В-третьих, если кто-либо трактует смысл хадиса как указание на то, что Аллах «находится на небе», то в этом случае хадис противоречит другим

таким же достоверным (сахих) хадисам, смысл которых также можно трактовать дословно. К примеру, хадис кудси, приведённый ал-Хакимом, в котором Всевышний Аллах говорит: «Когда Мой слуга вспоминает Меня, Я всегда нахожусь вместе с ним, и губы его движутся вместе со Мной» (ал-Мустадрак ала ас-Сахихайн. В 4 томах. Хайдарабад, 1334/1916. Переиздан (том 5). Бейрут: Дар аль-Ма'риф, 1.496). Этот хадис был подтверждён ад-Дахаби. Или другой хадис, приведённый ан-Насаи, Абу Даудом и Муслимом, где говорится, что «тогда слуга находится ближе всех к своему Господину, когда он преклоняется перед ним» (Сахих аль-Бухари, 1.112:406). А если бы Аллах находился «на небе», то ближе всех к нему находился бы тот, кто стоял бы прямо. Или такой хадис, приведённый ал-Бухари в его Сахих, в котором Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) запретил плевать во время молитвы через голову молящегося, так как во время молитвы «его Господь находится перед ним» (Сахих ал-Бухари, 1.112: 406). И, наконец, в хадисах Ми'радж или «Ночи вознесения» Пророку (да благословит его Аллах и приветствует) были показаны Джабраилом все семь небес (самават), ни в одном из которых, однако, Аллах не упоминался.

В-четвёртых, дословное понимание Аллаха как находящегося «на небе» противоречит двум основным принципам Исламской 'акийды, предписанной Кораном. Первый принцип – это атрибут, характеризующий Аллаха как «мухалыфа ли аль-хавадис», или «совершенно не похожий на свои творения», о котором Аллах говорит в суре аш-Шура: «нет никого, подобного Ему» (42:11). В то время как если бы Он находился «на небе», тогда существовало бы бесчисленное количество творений, похожих на него по таким параметрам как высота, положение,

направление и так далее. Второй принцип, которому противоречит вышеуказанное понимание Аллаха, это атрибут, характеризующий Аллаха как «гина», или «совершенно ни в чём не нуждающийся». Этот атрибут приводится Им во многих аятах в Коране. Невозможно, чтобы Аллах был телесной сущностью, так как тела могут существовать только в пространстве и во времени, тогда как Аллах совершенно ни в чём не нуждается.

В-пятых, дословное понимание Аллаха как находящегося «на небе» подразумевает, что небо обволакивает Аллаха со всех сторон и, следовательно, оно больше, чем Аллах, что, в свою очередь, не может быть правильным.

По этим или другим причинам исламские учёные решили, что необходимо образно, в соответствии со способами употребления арабского языка, трактовать вышеуказанный хадис и другие тексты, содержащие фигуры речи.

Рассмотрим следующий аят из Корана: «Неужели вы уверены в том, что Тот, Кто на небе, не заставит землю поглотить вас. Ведь тогда она заколеблется» (67:16). Для толкования данного аята могут быть приведены следующие образцы традиционного тафсира, или «комментария к Корану»:

(аль-Куртуби): Более строгие учёные полагают, что, подобно тому, как Аллах говорит «странствуйте же по земле» (9:2), имея в виду странствие на земле, вышеприведённый аят [«находится на небе»] нужно понимать как: «Неужели вы уверены в том, что находитесь в безопасности от Того, Кто над небесами», где подразумевается не нахождение над небесами физически, а обладание над ними полной властью и контролем. Согласно другой точки зрения, этот аят может быть понят как: «Неужели вы уверены в том, что находитесь в безопасности от Того, Кто на ('аля) небе?», смысл которого

можно сравнить со смыслом выражения «такой-то стоит над (следует понимать: правит) Ираком и Хиджазом» (аль-Джами ли ахкам аль-Кур'ан, 18.216). Следовательно, смысл хадиса в том, что Аллах является властителем и правителем всего существующего.

(аш-Ширбини аль-Катиб): Имеется много подходов в толковании выражения «Тот, Кто на небе» и согласно одному из них, его можно понимать как «Тот, чьё владычество находится на небе», потому что небо является местом обитания ангелов, на небе находятся Трон Аллаха, его Престол и Скрижали. Оттуда издаются и ниспосылаются Его указы, книги, приказы и запреты. Согласно второму подходу в выражении: «Тот, Кто на небе» опускается первый член аскриптивной конструкции (идафы) и получается «Неужели вы уверены в том, что находитесь в безопасности от Творца тех, которые на небе», где подразумеваются ангелы, обитающие на небе, поскольку только они могли по указанию свыше распределять божественную милость или божественную кару (ас-Сирадж ал-Мунир. В 4 томах. Булак 1285/1886. Новое издание. Бейрут: Дар аль-Ма'рифа, 4.344).

(Фахр ад-Дин ар-Рази): Выражение «Тот, который на небе» может относиться к ангелу Гавриилу (мир ему), который наделён властью налагать божественные наказания. Выражение «заставит землю поглотить вас» означает «по повелению и соизволению Аллаха» (Тафсир аль-Фахр ар-Рази. В 32 томах. Бейрут 1401/1981. Новое издание в 16 томах. Бейрут: Дар аль-Фикр, 1405/1985, 30.70).

(Абу Хайан ан-Нахви): В данном контексте смысл этого выражения может соответствовать убеждениям тех, кому был адресован данный аят (неверующим), поскольку они были антропоморфистами. Поэтому смысл аята будет: «Неужели вы уверены в том, что

находитесь в безопасности от Того, которого вы считаете находящимся на небе?», в то время как Он выше всего существующего (Тафсир ан-нахр аль-мадд мин аль-Бахр аль-мухит. В 3 томах. Бейрут: Дар аль-Джанан и Муассаса аль-Кутуб ас-Сакафийя, 1407/1987, 2.1132).

(Кади Ийад): Среди мусульман, будь то факихи, хадисоведы, теологи, учёные, способные к прогрессивному научному рассуждению, или те, кто просто придерживается мнения других, нет разногласий относительно того, что доказательства, приведённые в текстах, в которых упоминается «на небе» (например в айте «Неужели вы уверены в том, что Тот, Кто на небе, не заставит землю поглотить вас» и в др.), не подразумевают дословное понимание (захир) смысла. Напротив, все учёные толкуют их в переносном смысле (Сахих Муслим би Шарх ал-Навави, 5.24).

Сейчас мы рассмотрим последний пример – хадис, переданный Муслимом, в котором Пророк (да благословит его Аллах и приветствует), сказал:

– Ваш Всевышний и Благословенный Господь нисходит на небо этого мира перед последней третьей ночи и говорит: «Кто обращается ко мне с мольбами, надеясь, что я вмешаю им? Кто просит меня, надеясь, что я исполню его просьбу? Кто просит моё прощение, надеясь, что я его прощу?» (Сахих Муслим, 1.521: 758).

Приведённый хадис, если поразмыслить, не имеет отношения к 'акыйде, а связан с вопросом практического характера, который указывает на то, что мы должны проводить последнюю треть ночи с пользой для себя, а именно – вставать и молиться. И по этой причине Имам ан-Навави, давая приведённые в этой главе названия заголовкам Сахиха Муслима, назвал вышеприведённый хадис «Внушаю-

щим желание молить Аллаха и упоминать Его имя (зикр) в последней трети ночи и быть услышанным свыше». Что касается значения глагола «нисходит» в хадисе, то ан-Навави по этому поводу говорит:

– Этот хадис является хадисом, «имеющим отношение к атрибутам Аллаха», и, как до этого было упомянуто в «Книге Веры», существуют две точки зрения относительно данного хадиса. Если говорить вкратце, то первая точка зрения, которой придерживается мазхаб большинства представителей ранних мусульман и некоторые богословы, заключается в том, что нужно воспринимать этот хадис как достоверный в соответствии с тем, кто есть Всевышний Аллах. Тогда как дословное понимание хадиса, которое нам известно и может быть к нам применимо, не может передать основную его идею, для определения которой нужно учитывать его метафорическое значение. Мы верим в то, что Аллах находится за пределами человеческого разума, и к нему не могут быть применены никакие параметры сотворённых существ (их свойства, движение, пространственные характеристики и т.д.).

Вторая точка зрения, переданная Маликом и аль-Аузаи, ее придерживается мазхаб большинства богословов и целые группы ранних мусульман (салаф), состоит в том, что подобные хадисы должны толковаться в переносном смысле в соответствии с их контекстом. Согласно первой версии толкования, приведённого Маликом ибн Анасом и другими, выражение «Господь ваш нисходит» означает – «Нисходят его милость, распоряжения и ангелы». Это можно сравнить со смыслом выражения «Султан сделал так-то и так-то», что подразумевает что-то, сделанное его слугами по его же приказу. Согласно второй версии толкования, это выражение являет-

ся метафорой, выражающей заботу Аллаха о тех, кто обращается к нему с мольбами. И выражается эта забота через ответную по отношению к ним любовь и доброту Аллаха.

Вот что говорит хадисовед Ал и аль-Кари о хадисе, в котором говорится о «нисхождении» Аллаха:

– Входящие в число выдающихся ранних мусульман Малик и ал-Аузаи и Джафар ас-Садик привели подробные и образные толкования этого хадиса. Они, как и последующие учёные, полагали, что тот, кто верит в то, что Аллах находится в определённом направлении в пространстве, является неверующим. Как утверждал аль-‘Ираки, этого мнения придерживались Абу Ханифа, Малик, аш-Шафи‘и, аль-Ашари и аль-Бакиллани (Миркат аль-Мафатих: шарх мискат аль-масабих. В 5 томах. Каир 1309/1892. Новое издание. Бейрут: Дар ихйа ат-Турас аль-‘Араби, 2.137).

Стоит упомянуть, что аль-‘Ираки был хафизом или «знатоком хадисов», который знал наизусть более 100 тысяч хадисов, в то время как ‘Али аль-Кари был крупным ученым, создавшим справочники по хадисам, которые используются и по сей день для выявления ложных хадисов. Другими словами, каждый из них обладал необходимыми качествами и компетенцией, чтобы подтвердить достоверность цепи передатчиков, относящихся к определённой точке зрения. По этой причине, можно считать обоснованным использование ими вышеуказанной цепи передатчиков для подтверждения точки зрения, согласно которой тот, кто приписывает Аллаху какое-либо направление, является неверующим.

Но сегодня наверно правильнее говорить, что Мусульмане, верящие в то, что Аллах находится «где-то там, наверху», не являются неверующими, поскольку у них есть «шубха», или

«смягчающее обстоятельство», заключающееся в том, что влиятельные круги в настоящее время продвигают такое нововведение (бид'а) как антропоморфизм. До настоящего времени приверженцами этой «бид'а» была лишь небольшая группа ханбалитов, их мнение неоднократно опровергалось улемами Ахль ас-Сунна, такими как Абд ар-Рахман ибн аль-Джаузи (ум. в 597/1201г.), который в своем Даф' шубах ат-ташбих би акафф ат-танзих (Опровержение намёков антропоморфизма через божественную трансцендентность) обращается к ханбалитам со следующими словами:

– Если бы вы сказали: «Мы только читаем эти хадисы и никак их не комментируем», то никто бы вас не осуждал. С вашей стороны постыдно именно то, что вы комментируете их дословно. И открыто приписываете это мазхабу этого благочестивого, раннего мусульманина (Ахмад ибн Ханбал), что является ошибочным. Вы самым постыдным образом опозорили этот мазхаб до такой степени, что теперь он не может называться «школа ханбалитов», а скорее ему соответствует название «антропоморфистская школа» (Даф' шубах ат-ташбих би акафф ат-танзих. Каир. Новое издание. Каир: ал-Мактаба ат-Тауфикыйя, 1396/1976, 2829).

Видимо, эти убеждения на протяжении нескольких веков существовали в Хорасане, Афганистане и других восточных регионах, поскольку, как отмечает имам аль-Каусари, ханбалит ибн Таймийя (ум. в 728/1328 г.) собрал о них подробную информацию из рукописей про секты (нихаль), когда многочисленные труды учёных хлынули в Дамаск вместе с караванами, спасающимися от Монголов. И он читал их без помощи опытного наставника, и верил в то, что понимал из прочитанного, и, позже в своих трудах, становится приверженцем

этих идей (аль-Каусари, ас-Сайф ас-Сакийль фи ар-радд 'аля Ибн Зафиль. Каир 1356/1937. Новое издание. Каир: Мактаба аз-Захран, 56).

Улемы Дамаска обвиняли его в антропоморфизме и за эти идеи он не раз попадал в тюрьму (аль-Аскалани, ад-Дурар аль-камина фи аян аль-мия ас-самина. В 4 томах. Хайдарабат 134950/193031. Новое издание. Бейрут: Дар Ихйа ат-Турас аль-'араби, 1.155).

Авторами произведений, написанных в опровержение 'акыйды ханбалита Ибн Таймийи были такие учёные как Абу Хайян ан-Нахви (ум. в 745/1344 г.), Таки ад-Дин Субки (ум. в 756/1355 г.), Бадр ад-Дин ибн Джама'а (ум. в 733/1333 г.), ал-Амир ас-Санани (ум. 1182/1768 г.) – автор «Субуль ас-Салям», Таки ад-Дин аль-Хисни (ум. в 829/1426 г.) – автор «Кифаят аль-ахйар» и Ибн аль-Хаджар аль-Хайтами (ум. в 974/1567). Его 'акыйда не признавалась мусульманами в течение последующих четырёх столетий. Только в восемнадцатом веке Ваххабиты стали разделять его взгляды по вопросам 'акыйды и сделали его своим «шейхом Ислама». Но после появления книгопечатания в арабском мире книги Ибн Таймийи (и догматы его секты) не издавались до тех пор, пока в конце прошлого века богатый купец из Джидды не поручил издать в Египте его «Минхадж ас-сунна» и другие произведения по 'акыйде, тем самым возродив салафизм или «возвращение к раннему Исламу». Книги Ибн Таймийи были распространены по всему исламскому миру, их издание щедро финансировалась некоторыми современными мусульманскими государствами, и, благодаря этим усилиям, мечети пополнились книгами, брошюрами, а молодые верующие продвигали эти идеи и даже приписывали их (вместе с сомнительными цепями передатчиков хадисов, приведёнными Ибн Таймийей или без них) имамам ранних му-

сульман. В отношении того, считать мусульман верующими или неверующими в рамках данной проблемы, я думаю, что за такие деньги можно купить власть и пропаганду, которые будут работать днем и ночью. Поэтому, наверно, у современных мусульман было оправдание этим идеям до того, пока они не узнали, что Бог в Исламе является трансцендентным и поэтому не может быть человеком и такие параметры, как время и пространство Ему не присущи, так как являются его творениями.

Если обобщить изложенное мною по вышеуказанному вопросу, то можно сказать, что учёные понимают тексты Корана и сунны дословно до тех пор, пока не появится веская причина этого не делать. Если рассматривать случай, когда Аллах «нисходит» или «пребывает на небе», то таких причин много. Во-первых, дословное толкование этих текстов делает невозможным их совместное рассмотрение со многими другими достоверными текстами, где говорится о том, что Аллах находится «вместе» со своим слугой, когда тот совершает зикр», «ближе к нему, чем яремная вена» (50:16); «перед ним», когда он молится, «очень близко», когда он падает ниц, «на небе», когда спрашивали рабыню, «с тобой, где бы ты ни был» (58:4) и т.д. Эти выражения, если их рассмотреть вместе и дословно, получают несвязными. И только тогда они перестают противоречить друг другу, когда рассматрива-

ются в переносном смысле. Исследования Малика, аль-Аузаи и ан-Навави, которые были приведены выше, тому подтверждение. Во-вторых, Пророк (сав) подробно изложил убеждения в хадисе Джабраила в Сахих Муслим и др., которых должен придерживаться каждый мусульманин, и нигде не упомянул об Аллахе как пребывающем «на небе» (или где-либо ещё). В-третьих, то, что Аллах пребывает «на небе» как птицы, облака и т.п. в прямом смысле этого слова противоречит 'акыйде Корана, который гласит, что «нет никого, кто подобен Ему» (42:11). В-четвёртых, утверждение о том, что Аллах имеет определённое местоположение противоречит 'акыйде, которая выражена в семнадцати аятах Корана и которая гласит, что Аллах ни в чём не нуждается, в то время как предметы, занимающие определённое место, нуждаются в пространстве и времени.

Приведённые выше доводы не являются исчерпывающими, но направлены на то, чтобы дать ответ на поставленный вопрос, используя 'акыйду и принципы традиционных улемов в толковании тех текстов, о которых мы говорили. Они всего лишь показывают, насколько далеко отходит от традиционного Ислама убеждение в том, что Аллах «пребывает на небе» в буквальном его выражении, и почему мусульманину не допускается в это верить. И только один Аллах дарует успех.

Сеййед Хоссейн Наср

СМЫСЛ И ПОНЯТИЕ ФИЛОСОФИИ В ИСЛАМЕ

Лучшие мусульманские умы, принадлежащие разным школам мысли, на протяжении столетий пытались определить смысл термина хикма¹ в свете Корана и хадисов, в которых он используется, также как и термина фальсафа, вошедшего в арабский язык через переводы с греческого II/VIII и III/IX веков. С одной стороны, то, что называется философией в английском языке, следует искать в контексте всей исламской цивилизации не только в различных направлениях исламской философии, но и в школах, носящих другие названия, в особенности в таких, как калам, ма'рифа, усуль аль-фикх, а также науках аваиль, не говоря уже о таких предметах, как грамматика и история, которые дали развитие отдельным отраслям философского знания. С другой стороны, каждая школа мысли стремилась дать определение тому, что обозначается как хикма или фальсафа, со своей собственной точки зрения, и этот предмет продолжал представлять особый интерес для различных направлений исламской мысли, в особенности если рассматривать школы исламской философии.

На протяжении всей истории Ислама термины, использовавшиеся в исламской философии, а также споры между философами, богословами и, иногда, суфиями относительно значения этих терминов, в некоторой степени менялись от периода к периоду, но не полностью. Хикма и фальсафа продолжали использоваться, тогда как такие термины, как аль-хикмат аль-иляхийя и аль-хикмат аль-мута'алийя, в последние столетия истории Ислама, особенно в школе Мулла Садры, приобрели новый смысл и употребление. Термином, относительно которого возникло больше всего дискуссий, был хикма. На хикма претендовали суфии и мутакаллимы, а также философы, и все они обращались к хадису: «Приобретение мудрости (хикма) возлагается на вас, и в мудрости (хикма) есть благо»². Некоторые суфии, как, например, Тирмизи, были названы хаким (мудрый), и Ибн Араби также говорит о мудрости, которая была открыта в каждой манифестации Логоса, как о хикма (это видно по названию его главного труда «Фусус аль-хикам»³), тогда как мутакаллимы, такие как Фахр ад-Дин ар-Рази, претендуют на то, что не философия, а калам является мудростью⁴ (хикма),

и Ибн Халдун в подтверждение этой точки зрения называет калам (калам аль-мута'аххирин) философией, или хикмае.

В данной главе наша дискуссия направлена преимущественно на понимание исламскими философами определения и смысла понятия философия и терминов хикма и фальсафа⁵.

Разумеется, это понятие включает в себя то, что понимали под термином философия (philosophia) греки. Многие определения философии проникли в арабские труды из греческих источников лишь с незначительными модификациями. Среди определений греческого происхождения наиболее распространены следующие:⁶

1. Философия (аль-фальсафа) – это знание о всех существующих вещах как существующих (ашйа' аль-мауджуда бима хийя мауджуда)⁷;

2. Философия – это знание о божественных и человеческих делах;

3. Философия – это нахождение приюта в смерти, то есть любовь к смерти;

4. Философия – это уподобление Богу по мере человеческих возможностей;

5. Философия есть искусство (сина'а) искусств и наука ('ильм) наук;

6. Философия – это склонность к мудрости (хикма).

Исламские философы размышляли над этими определениями фальсафа, которые они унаследовали из древних источников и которые они отождествляли с кораническим термином хикма, веря в божественное происхождение хикма. Один из первых исламских философов Абу Йа'куб аль-Кинди писал в своем труде «О первой философии»: «Философия – это знание о реальности вещей, лежащее в пределах человеческих возможностей, поскольку предел философа в теоретическом познании

– достичь истины, а в практической области – поступать в соответствии с истиной»⁸. Аль-Фараби, хоть и принял данное определение, ввел разделение между философией, основанной на уверенности (аль-йакынийя), то есть доказательстве, и философией, основанной на мнении (аль-мазнуна)⁹, то есть диалектике и софистике, а также настаивал на том, что философия – мать всех наук и имеет дело со всем сущим¹⁰.

Ибн Сина также принимал все эти ранние определения, внося собственные уточнения. В своем труде «Уйун аль-хикма» он пишет: «Аль-хикма [Ибн Сина приравняет ее к философии] есть очищение человеческой души посредством концептуализации (тасаввур) предметов и суждения (тасдик) о теоретических и практических реальностях, насколько это позволяют возможности человека»¹¹. Но к концу своей жизни он пошел еще дальше, внося разграничение между философией перипатетиков и тем, что он называл «восточной философией» (аль-хикмат аль-машрикыйя), которая опиралась не только на логическое рассуждение, но и включало в себя осуществленное знание и заложило основу хикмат аль-ишрак Сухраварди. Выдающийся студент Сины Бахманъяр, между тем, полностью отождествлял фальсафа с изучением сущего, как это делал Ибн Сина в своих перипатетических трудах, таких как «Шифа», повторяя аристотелевское изречение о том, что философия – это изучение сущего как сущего. В предисловии к своему труду «Тахсилъ» он писал: «Цель философских наук – знание о сущем»¹².

Исмаилитская и герметико-пифагорейская мысль, которые развивались параллельно с более известной перипатетической философией, но имели другие философские взгляды, тем не менее, дали определения фи-

лософии, не так далеко ушедшие от предлагавшихся перипатетиками, хотя, возможно, они в большей степени подчеркивали взаимосвязь между теоретической стороной философии и ее практическим измерением, между философским мышлением и ведением праведной жизни. Эта связь, заметная во всех школах ранней исламской философии, стала еще более очевидной начиная с Сухраварди, и таким стал рассматриваться во всей исламской общине не как тот, кто мог с умным видом рассуждать о представлениях человеческого ума, но как тот, кто жил в соответствии с мудростью, которую он познал теоретически. Современная западная идея философа так никогда и не получила развития в исламском мире, и идеал, провозглашенный современниками Ибн Сины Ихван ас-Сафа, жившими в IV/X веке, на протяжении столетий стал звучать еще громче везде, где только развивалась исламская философия. Ихван писали: «Начало философии – это любовь к наукам, это срединное знание реальностей сущего, ограниченное рамками человеческих возможностей, а его предел – это слова и поступки на основе знания»¹³.

Вместе с Сухраварди мы вступаем не просто в другой период, но и в другую область исламской философии. Основатель нового интеллектуального направления в Исламе, Сухраварди пользовался термином хикмат аль-ишрак больше, чем фальсафат аль-ишрак, и эти термины были названиями соответственно его главного философского труда и школы, у истоков которой он стоит. Ревностный последователь Сухраварди и переводчик «Хикмат аль-Ишрак» на французский язык Анри Корбен также больше использует термин «теософия», чем «философия» при переводе хикма в понимании Сухраварди и других более поздних мыслителей, таких как Мулла

Садра. И мы также перевели аль-хикмат аль-мута'алийя Муллы Садра как «трансцендентная теософия»¹⁴ и согласны с таким переводом термина, сделанным Корбеном. Конечно, можно считать отчасти справедливым аргумент о том, что в последнее время термин «теософия» имеет несколько уничижительный оттенок в европейских языках, особенно в английском, стал ассоциироваться с оккультизмом и псевдоэзотеризмом. Но так же и термин «философия» страдает от ограничений, налагаемых на него теми, кто практиковал его на протяжении последних нескольких столетий. И если Гоббс, Юм и Айер были философами, то те, кого Сухраварди называет хукма, философами не были и даже были их противоположностью. Сужение значения философии, разрыв между философией и духовной практикой на Западе и в особенности сведение философии к рационализму или эмпирицизму делают необходимым разграничение смысла, придаваемого Сухраварди или Муллой Садра понятию хикма, и чисто интеллектуальной деятельности, называемой сегодня философией в определенных кругах Запада. Использование термина «теософия» для передачи смысла хикма в понимании последних основывается на старом и освященном веками значении этого термина в европейской интеллектуальной истории, которое ассоциируется с такими фигурами, как Якоб Бёме, а не с термином, который стал употребляться в конце XIII/XIX века некоторыми британскими оккультистами. Как бы то ни было, важно подчеркнуть представление Сухраварди и некоторых более поздних исламских философов о хикма как преимущественно о хикмат аль-иляхийя (букв. «божественная мудрость», или теософия), которое может быть реализовано в рамках целостного бытия человека, а не только интеллек-

туальным путем. Сухраварди отмечал присутствие хикма только в античной Греции до появления там аристотелевского рационализма и отождествлял хикма с выходом за пределы тела и возвышением до светового мира, как это делал Платон¹⁵. Похожие идеи можно найти во всех его работах, и он настаивал, что высший уровень хикма требует как совершенствования способности теоретического познания, так и очищения души¹⁶.

У Муллы Садра мы можем найти синтез не только различных ранних школ исламской мысли, но и более ранних взглядов на значение термина и понятия философии. В начале своего труда «Асфар» он пишет, почти дословно повторяя и обобщая некоторые из ранних определений: «Фальсафа – это совершенствование человеческой души по мере человеческих возможностей через познание сущностной реальности вещей, какими они пребывают в себе, и суждение об их бытии, основанное на их доказательстве, а не простом мнении или подражании»¹⁷. А в «Шавахид ар-рубубийя» он добавляет: «[посредством хикма] человек становится интеллигибельным миром, напоминающим объективный мир и подобным порядку универсального бытия»¹⁸.

В первой книге «Асфар», имея дело с бытием, Мулла Садра достаточно широко рассматривает разные определения хикма, делая акцент не только на теоретическом знании и «превращении в интеллигибельный мир, отражающий объективный интеллигибельный мир», но и на отрешении от страстей и очищении души от материальной скверны – на том, что исламские философы называли таджарруд, или катарсис¹⁹. Мулла Садра принимает смысл хикма в понимании Сухраварди, а затем расширяет значение фальсафа, включая в него аспекты озарения и осознания, подразумева-

емые под термином ишрак, а также суфийское понимание термина. Для него, а также для его современников и большинства его преемников, фальсафа представлялась высшей наукой чисто божественного происхождения, восходящей к «печати пророчества» и к хукама как совершеннейшим из людей, стоящим в одном ряду вслед за пророками и имамами²⁰.

Эта концепция философии, имеющая дело с раскрытием истины о природе вещей и совмещающая рациональное знание с очищением и совершенствованием своей сущности, существовала вплоть до сегодняшнего дня везде, где сохранялась традиция исламской философии, и этот факт получил воплощение в самом наличии на сегодняшний день выдающихся представителей исламской философской традиции. Такие учителя XIV/XX века, как Мирза Ахмад Аштиани, автор «Нама-йи рахбаран-и амузиш-и китаб-и таквин» («Трактат о предводителях обучения Книге творения»); Саййид Мухаммад Казим Ассар, автор многих трактатов, среди которых «Вахдат аль-вуджуд» («Трансцендентное Единство Бытия»); Махди Илахи Кумша'и, автор «Хикмат-и илахи хасс ва 'амм» («Философия/Теософия – общее и особенное») и 'Аллама Саййид Мухаммад Хусайн Табатаба'и, автор многочисленных трактатов, в том числе «Усул-и фальсафа-и риализм» («Основы философии реализма»), – все начинали определение философии с вышеприведенных строк и жили в соответствии с ним. И их труды, и их жизни были свидетельством не только более чем тысячелетнего интереса исламских философов к смыслу понятия и термина философия, но и значения исламского определения философии как реальности, которая преобразует и разум, и душу и которая, в конечном счете, не отделена от духовной чистоты и святости,

что и подразумевается в исламском контексте под термином хикма.

Коран и Хадисы как источник и вдохновляющая сила исламской философии

С точки зрения западной интеллектуальной традиции, исламская философия является греко-александрийской философией в арабских одеждах, философией, роль которой заключалась исключительно в том, чтобы передать определенные важные элементы античности средневековому Западу. Но если рассматривать исламскую философию с ее собственной перспективы, в свете всей исламской философской традиции, которая имеет двенадцативековую историю и продолжает жить сегодня, станет достаточно ясно, что исламская философия, как и все исламское, глубоко укоренена в Коране и Хадисах. Исламская философия является исламской не только благодаря факту ее культивирования в исламском мире и среди мусульман, но и благодаря тому, что она черпает свои принципы, вдохновение и многие вопросы, которые ее занимали, из исламских источников откровения, хотя ее оппоненты утверждают обратное²¹.

Все мусульманские философы от аль-Кинди до наших современников, таких как 'Аллама Табатаба'и, жили и дышали в мире, в котором главенствовала реальность Корана и Сунны Пророка Ислама. Почти все они жили в соответствии с исламским законом, или шариатом, и молились в направлении Мекки каждый день своей взрослой жизни. Наиболее известные из них, такие как Ибн Сина (Авиценна) и Ибн Рушд (Аверроэс), сознательно отставивали свою активную приверженность Исламу и строго реагировали на любые нападки против их веры, не

будучи при этом простыми фидеистами. Ибн Сина пошел бы в мечеть и совершил бы молитву, столкнувшись с трудной задачей²², а Ибн Рушд был главным кадием Кордовы, то есть сам был воплощением авторитета исламского права, хоть позднее и считался многими в Европе архирационалистом и символом восстания разума против веры. Само присутствие Корана и начало его ниспослания радикально трансформировало мир, в котором и о котором философствовали исламские философы, что привело к специфическому типу философии, который справедливо можно назвать «пророческой философией»²³.

Сама реальность Корана и откровение, которое сделало его доступным для человеческого сообщества, занимали центральное место в мыслях каждого, кто пытался философствовать в исламском мире, и привели к такому типу философии, в котором Богооткровенная Книга является высшим источником знания не только религиозного закона, но и самой природы бытия и потустороннего бытия. Пророческое сознание, принимающее откровение (аль-вахй), должно было сохранять высшее значение для тех, кто стремился познать природу вещей. Как могли простые человеческие средства познания соотноситься с таким экстраординарным способом познания? Как человеческий разум был связан с интеллектом, просвещенным светом откровения? Чтобы понять эту связь, достаточно бросить беглый взгляд на работы исламских философов, которые почти единодушно принимали откровение как источник высшего знания²⁴. Такие вопросы, как герменевтика сакрального текста и теории интеллекта, которые обычно включают в себя реальность пророческого сознания, остаются центральными для исламской философской мысли на протяжении тысячелетия.

Кто-то может заметить, что реальность исламского откровения и причастность к этой реальности трансформировали сам инструмент философствования в исламском мире. Теоретический интеллект (аль-‘акль ан-назари) исламских философов – это не интеллект Аристотеля, хотя его терминология была переведена на арабский язык. Теоретический интеллект, который является эпистемологическим инструментом любой философской деятельности, был исламизирован так тонко, что это было не всегда возможно определить через простой анализ используемого специализированного вокабулярия. Тем не менее, исламизированное понимание интеллекта становится для вас очевидным, когда вы читаете обсуждение значения ‘акль (интеллект) у такого великого исламского философа, как Мулла Садра, комментирующего определенные аяты Корана, содержащие в себе этот термин, или раздел, посвященный ‘акль, в шиитском сборнике хадисов аль-Кулайни под названием «Усуль аль-кафи». Тонкий переход от греческой идеи «интеллекта» (Нус) к исламскому представлению об интеллекте (аль-‘акль) можно увидеть и в более ранних работах, даже если они принадлежат исламским перипатетикам, таким как Ибн Сина, у которых Активный Интеллект (аль-‘акль аль-фа‘аль) приравнивается к Святому Духу (ар-рух аль-куддус).

Как хорошо известно изучающим исламскую традицию, согласно хадисам или устной традиции, которая передавалась веками, Коран и все аспекты исламской традиции, укорененные в нем, имеют внешнее (захир) и внутреннее (батын) измерения. Более того, некоторые аяты Корана упоминают о внутреннем или символическом смысле Богооткровенной Книги и ее послания. Что касается хадисов, то основная часть этого собрания не-

посредственно относится к внутренним или эзотерическим измерениям исламского откровения, а некоторые высказывания Пророка имеют непосредственное отношение к эзотерическим уровням смысла Корана.

Исламская философия имеет отношение как к внешнему измерению коранического откровения, т.е. шариату, так и к внутренней истине, т.е. хакикату, который является сущностью всего в Исламе. Многие представители исламского права (шариата) выступали против исламской философии, тогда как другие принимали ее. Некоторые из выдающихся исламских философов, такие как Ибн Рушд, Мир Дамад и Шах Валиулла из Дели, были авторитетами также в области Священного Закона. Тем не менее, шариат обеспечивал лишь социальные и человеческие условия философской деятельности исламских философов. Что касается хакиката, то в поисках вдохновения и источника знания они обычно обращались к исламской философии.

Самтерминаль-хакика имеет огромное значение для понимания взаимосвязи между исламской философией и источниками исламского откровения²⁵. Аль-хакика означает и истину, и действительность и относится к Самому Богу, одно из имен которого аль-Хакк, т.е. Истина. Открытие Истины является целью всей исламской философии. В то же самое время аль-хакика составляет внутреннюю реальность Корана и может быть достигнута через герменевтическое проникновение в смыслы Священного Текста. На протяжении истории многие мусульманские философы отождествляли фальсафа или хикма, а эти термины использовались в исламской философии в несколько различных значениях, с хакика, пребывающей в самом сердце Корана. Большая часть исламской философии фактически пред-

ставляет собой герменевтическое раскрытие двух великих книг откровения – Корана и космоса, а в исламском интеллектуальном пространстве исламская философия принадлежит, несмотря на некоторые различия, к той же семье, что и ма'рифат, или гнозис, который исходит непосредственно из внутренних учений Ислама и был выкристаллизован в суфизме и некоторых течениях шиизма. Без этого родства не было бы Сухраварди и Муллы Садра в Персии и Ибн Саб'ина в Андалусии.

Философы, настолько отдаленные друг от друга во времени, как Насир-и Хусрау (V/XI в.) и Мулла Садра (X/XVI в.), явно отождествляли фальсафа, или хикма, с хакика, пребывающим в самом сердце Корана, понимание которого подразумевает духовное толкование (та'виль) Священного Текста. Персидский философ XIII/XIX века Джа'фар Кашифи идет еще дальше и отождествляет различные методы толкования Корана с различными школами философии, соотнося тафсир (буквальное толкование Корана) со школой перипатетиков (машша'и), та'виль (символическое толкование) – со стойками (риваки)²⁶, а тафхим (глубокое понимание Священного Текста) – с иллюминативистами (ишраки)²⁷. Главная традиция исламской философии, особенно в последние столетия своего развития, – философская деятельность – была неотделима от интериоризации и проникновения во внутренние смыслы Корана и хадисов, что считалось философами, имеющими склонность к шиизму, возможным благодаря силе, исходящей из цикла инициации (даират аль-валайа), который следует за закрытием цикла пророчества (даират ан-нубувва) после смерти Пророка.

Тесная взаимосвязь между Кораном и хадисами с одной стороны и исламской философией с другой должна

учитываться при постижении истории философии. Мусульмане отождествляли Гермеса, чью личность они развили в «три Гермеса», также известные из исламских источников и на Западе, с Идрисом или Енохом, древним пророком, принадлежащим цепи пророчества, подтвержденной Кораном и хадисами²⁸. Они рассматривали Идриса как источник философии и дали ему почетное прозвание Абу-ль Хукама (Отец философов). Подобно Филону и некоторым более поздним греческим философам до них, а также многим европейским философам Ренессанса, мусульмане воспринимали пророчество как источник философии, подтверждая в исламской форме высказывание восточных неоплатоников о том, что «Платон был Моисеем в Аттической Греции». Известный арабский афоризм «философия исходит из прибежища пророчества» (йанба'у-ль хикма мин мишкат ан-нубувва) отдавался эхом в анналах исламской истории и ясно показывает, как сами исламские философы представляли себе взаимосвязь между философией и откровением.

Следует помнить, что аль-Хаким (Мудрый, из того же корня, что и хикма) является Именем Аллаха и одним из названий Корана. В частности, многие исламские философы считают, что 31 сура Корана, названная Лукман в честь пророка, широко известного как хакима, была ниспослана для того, чтобы увеличить значение хикма, которое (хикма) исламские философы отождествляют с истинной философией.

Эта сура начинается с символических букв «Алиф», «Лям», «Мим», за которыми сразу же следует аят: «Это откровения мудрого писания (китаб аль-хакима)» (пер. Пикталл), в котором непосредственно упоминается термин хакима. В 12 аяте этой же суры ниспослано: «Мы истинно даровали

Лукману мудрость (аль-хикма) [с наказом]: “Благодари Аллаха! Тот, кто благодарит, [делает это] только для самого себя. А если кто неблагодарен, то ведь Аллах не нуждается в нем, ибо Он – хвалимый”». В этом аяте хикма рассматривается как милость, за которую нужно быть благодарным, и эта истина подтверждается другим известным аятом: «Аллах дарует мудрость, кому захочет, а тот, кому дана мудрость, награжден великим благом. Но только разумные внемлют наставлению» (2: 269).

Имеется один хадис, который указывает на то, что Бог предложил пророчество и философию, или хикма, и Лукман выбрал хикма, которое не следует смешивать с медициной и другими отраслями традиционного хикма, а надлежит относить к чистой философии, которая имеет дело с Богом и конечными причинами вещей. Эти традиционные авторитеты также указывают на такие коранические аяты, как «И Он научит твоего ребенка Писанию (аль-китаб) и Мудрости (аль-хикма)» (3: 48) и «Помните то, что Я дарую вам из Писания и мудрости» (3: 81): китаб и хикма упоминаются вместе в нескольких местах. Они верят, что это сочетание подтверждает тот факт, что явленное Богом через откровение Он сделал доступным также и посредством хикма, которое достигается посредством ‘акль и само по себе является микрокосмическим отражением макрокосмической реальности, которая и есть инструмент откровения²⁹. На основе этой доктрины более поздние мусульманские философы, такие как Мулла Садра, развили сложную доктрину интеллекта в его связи с пророческим интеллектом и нисхождением Божественного Слова, т.е. Корана, опираясь в значительной мере на более ранние теории, восходящие к Ибн Сине и другим мусульманским перипатетикам. Все это

показывает, насколько тесно исламская философия идентифицировала себя с откровением в общем и Кораном в частности.

Исламские философы размышляли над содержанием Корана в целом, а также над отдельными его аятами. Это были аяты, многозначные по своей природе, с «неясным внешним значением» (муташабахат), на которые они обращали особое внимание. Определенные аяты они цитировали и комментировали чаще, чем другие, например, аят «Свет» (аят ан-нур) (24: 35), получивший истолкование еще в «Ишарат» Ибн Сины и толковавшийся многими более поздними авторами. Мулла Садра фактически посвятил этому аяту один из важнейших философских комментариев Корана, написанных когда-либо, под названием «Тафсир аят ан-нур»³⁰.

Западные исследователи исламской философии рассматривали ее как простое расширение греческой философии³¹ и только поэтому пренебрегали большей частью комментариев Корана, сделанных исламскими философами, хотя философские комментарии представляют собой важную категорию наряду с юридическими, филологическими, богословскими (калам) и суфийскими комментариями Корана. Первым крупным исламским философом, написавшим комментарий к Корану, был Ибн Сина, большинство комментариев которого сохранились³². Позже Сухраварди комментировал различные пассажи Священного Текста, как и несколько еще более поздних философов, например, Ибн Турка аль-Исфахани.

Важнейшие комментарии Корана были написаны Муллой Садра, чьи «Асрар аль-айат» и «Мафатих аль-гайб»³³ принадлежат к числу наиболее внушительных памятников исламской интеллектуальной традиции, хотя и до сих пор едва изученных на Запа-

де. Мулла Садра также посвятил один из своих главных трудов толкованию «Усул аль-кафи» аль-Кулайни, одного из основных шиитских сборников хадисов, содержащего высказывания как Пророка, так и Имамов. Вместе взятые, эти труды представляют собой самые основательные комментарии Корана и хадисов в исламской истории, хотя подобные труды не ограничиваются произведениями Муллы Садра. Самый обширный комментарий Корана, написанный за последние несколько десятилетий, «аль-Мизан», принадлежит перу ‘Аллама Табатабаи, который возродил учение исламской философии в Куме в Персии после Второй мировой войны и был ведущим философом нашего века. Его философские труды постепенно становятся известными всему миру.

Некоторые коранические темы господствовали в исламской философии на протяжении ее долгой истории и особенно в течение последнего периода, когда эта философия становится подлинной теософией в ее изначальном, а не искаженном смысле, теософией, относящейся непосредственно к арабскому термину аль-хикмат аль-илахийя (хикмат-и илахи на персидском языке). Разумеется, первостепенным является единство Божественного Принципа и в конечном счете Реальности как таковой, или таухид, – самая суть исламского послания. Исламские философы все были муваххидами, или последователями таухида, и видели в этом свете аутентичную философию. Они называли Пифагора и Платона, которые признавали единство Конечного Принципа, муваххидами, проявляя мало интереса к поздним, скептическим или агностическим, формам греческой и римской философии.

То, как исламские философы интерпретировали доктрину Единства, является самой сутью исламской фи-

лософии. Продолжала существовать напряженность между кораническим описанием Единства и тем, что мусульмане узнавали из греческих источников, напряжение, которое было превращено в синтез самого высокого интеллектуального порядка такими поздними философами, как Сухраварди и Мулла Садра³⁴. Однако все подходы, применявшиеся к этому предмету, начиная от аль-Кинди и до Муллы Али Занузи и Хаджи Муллы Хади Сабзивари в XIV/XIX веке и даже позже, определялись коранической доктриной Единства, столь ключевой для Ислама, которая оставалась господствующей и в некотором смысле направляла деятельность исламских философов.

Дополнением к коранической доктрине Единства является ясное утверждение в Коране о том, что Аллах дарует бытие и именно этот акт подтверждает все сущее. Например, мы видим это в аяте: «Его приказ, когда Он желает чего-нибудь, – только сказать ему: “Будь!” – и оно бывает (кун фа-йакун)» (36: 82). Интерес исламских философов к онтологии связан непосредственно с коранической доктриной, так как сама терминология исламской философии в этой области понимает под вуджуд в большей степени глагол или действие существования (esto), нежели существительное или состояние существования (esse). Если Ибн Сина был назван в первую очередь «философом бытия»³⁵ и разрабатывал онтологию, которая получила господствующее место в средневековой философии, то это не только благодаря тому, что он думал о сочинениях Аристотеля, но и благодаря коранической доктрине Единства в отношении акта существования. Результатом размышления над Кораном, соединенного с греческой мыслью, было то, что исламские философы развили доктрину Чистого Бытия,

которое стоит над цепью бытия и перемежается с ним, тогда как некоторые другие философы, например, значительная часть исмаилитов, считали Бога Высшим Бытием и отождествляли Его действие, или кораническое кун, с Бытием, которое в свою очередь рассматривалось как первопричина вселенной.

Только кораническая доктрина божественного сотворения и *creatio ex nihilo* вместе со всеми уровнями смыслов, которыми обладает *nihilo*³⁶, привели исламских философов к жесткому разделению между Богом как Чистым Бытием и существованием вселенной, что разрушило ту «монолитную глыбу» (*block without fissure*), которую представляла собой онтология Аристотеля. В Исламе вселенная всегда только возможна (*мумкин аль-вуджуд*), тогда как Бог необходимо существует (*ваджиб аль-вуджуд*), если пользоваться известным разделением Ибн Сины³⁷. Ни один исламский философ до этого не постулировал экзистенциальной преемственности между бытием сотворенных существ и Бытием Бога, и эта радикальная революция в понимании аристотелевой онтологии имеет корни в исламском учении о Боге и творении, как оно изложено в Коране и хадисах³⁸. Более того, это влияние значительно не только в случае тех, кто провозгласил доктрину *creatio ex nihilo* в ее обычном богословском смысле, но и для таких, как аль-Фараби и Ибн Сина, бывших сторонниками теории эманации, но, тем не менее, никогда не отрицавших фундаментальное разделение между бытием (*вуджуд*) мира и Бога.

Что касается всего вопроса о «новизне» или «извечности» этого мира, т.е. *худус* и *кыдам*, который занимал умы исламских мыслителей на протяжении последних двенадцати столетий и который связан с вопросом о возможности вселенной перед Бо-

жественным Принципом, то он не постижим вне учения Корана и хадисов. Конечно, считается фактом, что до возвышения Ислама христианские богословы и философы, такие как Иоанн Филопон, писали об этом и что мусульмане были знакомы с некоторыми из этих работ, особенно с трактатом Филопона против тезиса об извечности этого мира. Однако, если бы не кораническое учение о творении, эти христианские работы сыграли бы совершенно иную роль в исламской мысли. Мусульмане интересовались аргументами Филопона именно по причине своего собственного интереса к вопросу *худус* и *кыдам*, возникшему благодаря разногласиям между учением Корана и хадисов с одной стороны и греческим представлением о вневременной связи между миром и его Божественным Источником с другой.

Другой вопрос, представлявший большой интерес для исламских философов от аль-Кинди до Муллы Садр и его последователей, – это знание Бога о мире. Великие исламские философы, такие как аль-Фараби, Ибн Сина, Сухраварди, Ибн Рушд и Мулла Садр, предлагали различные точки зрения на этот предмет, хотя, как и в вопросе *худус* и *кыдам*, они постоянно подвергались критике и атакам со стороны мутакаллимов, особенно в вопросе о знании Богом частных предметов³⁹. Теперь этот вопрос вошел в исламскую философию непосредственно благодаря подчеркиванию в Коране знания Бога обо всех вещах, как это можно увидеть в следующих аятах: «И не скроется от Господа твоего ни одно [из ваших деяний], будь оно весом даже меньше пылинки, поскольку все [это записано] в книге ясной» (10: 62). Именно эта настойчивость Ислама в вопросе Божественного всеведения поместила проблему знания Бога о мире в центр интересов философов

и заставила исламскую философию, так же как и христианскую и иудейскую, развивать обширные философские теории, полностью отсутствующие в философской перспективе Греко-Александрийской античности. В этом контексте исламская доктрина «божественной науки» (аль-'ильм аль-лядуни) играет центральную роль как в фальсафа, так и в теоретическом суфизме, т.е. аль-ма'риффа.

Эта проблема тесно связана с философским значением самого откровения (аль-вахй). Ранние исламские философы, такие как Ибн Сина, стремились разработать теорию, во многом обращаясь к греческим теориям интеллекта и способностей души⁴⁰, но не только к ним. Более поздние исламские философы продолжали интересоваться данным вопросом и стремились объяснить в философской манере возможность нисхождения истины и ее восприятия с помощью знания, основанного на уверенности, но извлеченного из других источников, нежели чувства, разум и даже внутренний интеллект. Тем не менее, они указывали на соотношение между внутренним интеллектом и той объективной манифестацией Вселенского Интеллекта, или Логоса, которая является откровением. Хотя и используя некоторые понятия греческого происхождения, более поздние исламские философы, такие как Мулла Сафра, черпали знания по этой проблеме из Корана и хадисов.

Обращаясь к сфере космологии, можно снова обнаружить постоянное присутствие коранических тем и некоторых хадисов. Достаточно поразмышлять над комментариями к «Аяту света» и «Престольному аяту» и использованием таких откровенно коранических символов, как Трон (аль-'арш), Пьедестал (аль-курси), свет небес и земли (нур ас-самавати ва-ль ард), ниша (мишкат) и многих

других коранических терминов, чтобы осознать важность Корана и хадисов в формировании космологии, с которой имеют дело в исламской философской традиции⁴¹. Также не следует забывать о космологическом значении ночного вознесения Пророка (аль-ми'радж), которое трактовали буквально очень многие философы, начиная с Ибн Сины. Центральный эпизод в жизни Пророка, со всеми его многочисленными смысловыми пластками, не только представлял большой интерес для суфиев, но и привлекал внимание многочисленных философов к его описанию, имеющемуся в некоторых аятах Корана и хадисах. Некоторые философы обратили внимание и на другие эпизоды космологического значения в жизни Пророка, такие как «Рассечение луны» (аш-шакк аль-камар), о котором персидский философ IX/XV века Ибн Турка Исфавани написал отдельный трактат⁴².

Тем не менее, ни в какой другой области исламской философии влияние Корана и хадисов не предстает настолько очевидным, как в эсхатологии, само понимание которой в авраамическом мире было чуждо философскому миру античности. Такие понятия, как божественное вмешательство, обозначающее конец истории, телесное воскрешение, различные эсхатологические события, Последний Суд и посмертные состояния, как они понимаются в Исламе или, если уж на то пошло, в христианстве, были чужды античной философии, хотя они ясно описаны в Коране и хадисах, как и в Библии и других христианских и иудейских религиозных источниках.

В своем философствовании исламские философы имели представление об этих решающих идеях, но более ранние из них были неспособны обеспечить философские доказательства исламским доктринам,

которые многие признавали, исходя из веры, но не могли доказать в контексте перипатетической философии. Мы сталкиваемся с такой ситуацией в случае с Ибн Синой, который в нескольких книгах, в том числе в «аш-Шифа», признается, что не может доказать телесное воскрешение, но принимает его на веру. Этот вопрос был одной из главных трех точек, наряду с принятием кыдам и неспособностью философов доказать знание Бога о частных предметах, за которые аль-Газали ругал Ибн Сину и обвинял его в кифре, т.е. неверии. Несколько столетий спустя на долю Муллы Садр-а выпало доказательство реальности телесного воскрешения с помощью «принципов трансцендентной философии» (аль-хикмат аль-мута'алийя), и он уже отругал и Ибн Сину, и аль-Газали за недостатки в трактовке данного предмета⁴³. Самую широкую трактовку эсхатологии (аль-ма'ад) во всех ее измерениях мы можем найти, вне всякого сомнения, в труде «Асфар» Муллы Садр-а.

Можно исследовать этот или другие его труды, посвященные данному предмету, как, например, «Аль-мабда' ва аль-ма'ад» и «Аль-хикмат аль-'аршийя», чтобы увериться в том, что автор полностью полагается на Коран и хадисы. Развитие им философского значения слова ма'ад в действительности в основе своей является герменевтикой исламских религиозных источников, в первую очередь Корана и хадисов. И это действительно не только в случае Муллы Садр-а. Можно заметить подобное отношение между философией и исламским откровением в сочинениях Муллы Мухсина Файд Кашани, Шаха Валиуллы из Дели, Муллы 'Абдаллаха Занузи, Хаджи Муллы Хади Сабзивари и других более поздних исламских философов, писавших о различных аспектах аль-ма'ад. И снова, раз уже был затронут вопрос эсхато-

логии, опора на Коран и хадисы была гораздо более велика в поздний период, как это можно проследить уже у Ибн Сины, который обращался к ней как в своих энциклопедических трудах, так и в личных трактатах, относящихся непосредственно к данному предмету, например, в «Аль-мабда' ва аль-ма'ад». В данном контексте следует заметить, что один из своих трактатов по эсхатологии он озаглавил как «Ар-Рисалят аль-адхавийя», образовав название от исламского религиозного термина, обозначающего Судный День.

Размышляя над историей исламской философии в ее связи с исламским откровением, можно обнаружить движение в направлении еще более тесного соединения философии с Кораном и хадисами с тех пор, как фальсафа была превращена в аль-хикмат аль-илихийя. Аль-Фараби и Ибн Сина, хоть и обращались ко многим темам из коранических источников, едва ли цитировали Коран напрямую в своих трудах. Тем временем, когда мы подходим к Сухраварди (VI/XII век), в его чисто философских трудах присутствуют ссылки на Коран и хадисы. Четыре века спустя сефевидские философы писали философские труды в форме комментариев к тексту Корана или какого-либо определенного хадиса. Эта тенденция имела продолжение и в последующие столетия не только в Персии, но и в Индии и Османском мире, включая Ирак.

Так как мы затронули Персию, с тех пор, как философия интегрировалась в шиитский интеллектуальный мир с VI/XIII века и далее, высказывания шиитских имамов стали играть еще большую роль, дополняя пророческие хадисы. Это особенно верно в отношении высказываний имамов Мухаммада аль-Бакира, Джа'фара ас-Садыка и Муссы аль-Казима, пятого, шестого и седьмого имамов двенадца-

теричного шиизма. Их высказывания стояли у истоков многих проблем, обсуждавшихся более поздними исламскими философами⁴⁴. Достаточно изучить такой монументальный, но не оконченный труд Муллы Садр, как «Шарх усуль аль-кафи», чтобы осознать философскую плодотворность многих высказываний имамов и их роль в более позднем философском размышлении и обсуждении.

Коран и хадисы вместе с высказываниями имамов, которые есть в некотором смысле расширение хадисов в шиитском мире, на протяжении столетий обеспечивали структуру и матрицу исламской философии и создали интеллектуальный и социальный климат, в котором философствовали исламские философы. Более того, они представили знание о начале, природе вещей, человечестве и его конечных целях и историю, над которой на протяжении веков размышляли и из которой извлекали смыслы исламские философы. Они также дали язык дискурса, который исламские философы делили вместе с оставшейся частью исламского сообщества⁴⁵. Без коранического откровения, разумеется, не было бы исламской цивилизации, и необходимо понимать, что не было бы также и исламской философии. Философская деятельность в исламском мире – это не повторение Греко-Александрийской философии на арабском языке, как это утверждалось некоторыми западными авторами и их мусульманскими приверженцами, философия, которая развивалась помимо Корана и хадисов. Наоборот, исламская философия является тем, чем она является, как раз благодаря тому, что она расцвела в мире, контуры которого определялись кораническим откровением.

Как мы утверждали в начале этой главы, исламская философия в своей сущности является «пророческой

философией», основанной на герменевтике Священного Текста, представляющего собой результат откровения, которое неразрывно связано с микрокосмическим интеллектом и которое единственно способно актуализировать способности интеллекта, дремлющие внутри нас. Исламская философия, если понимать ее в рамках этой традиции, также является раскрытием внутреннего значения Священного Текста, средством доступа к тому Хакика, которое упрятано во внутреннем измерении Корана. Исламская философия имеет дело с Единым, или Чистым, Бытием, вселенским бытием и всеми уровнями вселенской иерархии. Она имеет дело с человеком и его энтелехией, с космосом и конечным возвращением вещей к Богу. Такая интерпретация бытия есть нечто иное, как проникновение во внутренний смысл Корана, который сам по себе и «есть» бытие, Книга, размышление над которой дает ключ к пониманию тех объективных и субъективных уровней бытия, которые интересовали исламского философа на протяжении многих веков.

Более глубокое изучение исламской философии, всей ее тысячедвухсотлетней истории откроет нам роль Корана и хадисов в формировании, изложении и проблематике этой мощной философской традиции. Так же как и все мусульманские философы, начиная с аль-Кинди, знали Коран и хадисы, жили по ним, исламская философия провозгласила в веках свою внутреннюю связь с богооткровенными источниками Ислама, связь, которая стала еще более отчетливой по прошествии столетий, так как исламская философия по сути своей является философской герменевтикой Священного Текста, хотя и пользуется богатым философским наследием античности. Вот почему, будучи далеко не преходящей или чужеродной

стадий в истории исламской мысли, исламская философия оставалась на протяжении веков и остается вплоть до сегодняшнего дня одной из круп-

нейших интеллектуальных перспектив исламской цивилизации, прочно укорененной, как и все исламское, в Коране и хадисах.

Примечания:

1. Об употреблении слова хикма в Коране и хадисах см. С.Х. Наср, *Коран и хадисы как источник вдохновения исламской философии*, гл. II и далее.
2. 'аляйка би-ль хикма фа инна-ль хайр би-ль хикма.
3. См. Мухйи ад-Дин Ибн 'Араби, *Мудрость пророков*, пер. Т.Бурхардта, с. 1–3 предисловия от пер. (Mubiyi al-Din Ibn al-Arabi, *The Wisdom of the Prophets*, trans. T. Burckhardt, trans. From French A. Culme-Seymour (Salisbury, 1975); М. Ходкевич, *Печать святых – Пророчество и святость в учении Ибн Араби*, пер. С.А.Шеррарда, Кембридж, 1993. С. 47–48 (M. Chodkiewicz, *The Seal of the Saints – Prophetism and Sainthood in the Doctrine of Ibn Arabi*, trans. S.L. Sherrard (Cambridge, 1993): 47–8).
4. См. С. Хосейн Наср, *Фахр ад-Дин Рази* (S. Hossein Nasr, *Fabr al-Din Razi*) в М.М. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, I, (Wiesbaden, 1963), 645–8.
5. 'Абд ар-Раззак Лахиджи, ученик Муллы Садры в XI/XVII столетии, который был в большей степени богословом, чем философом, пишет в одном из своих трудов по каламу «Гаухар-мурад»: «Поскольку нам стало известно, что в постижении божественных наук и в других интеллектуальных вопросах интеллект обладает полной независимостью и не нуждается в том, чтобы в этих в вопросах полагаться на шариат и аргументы определенных принципов, относящихся к сущности существ таким образом, чтобы быть в соответствии с объективным миром посредством интеллектуальных доказательств и рассуждения... путь хукама (мн. число от хаким – «мудрый»), наука, постигаемая такими средствами, называется на языке ученых хикма. Она с необходимостью будет соответствовать истинному шариату, так как истина шариата объективно осмысливается через интеллектуальное доказательство» (Гаухар-Мурад, Тегеран, 1377; С. 17–18). Лахиджи, хотя и рассуждает как богослов, в данном тексте допускает, что хикма должна использоваться в интеллектуальной деятельности философов, а не мутакаллимов, что демонстрирует сдвиг в понимании этого термина со времен Фахр ад-Дина Рази.
6. По этой теме имеется достойный внимания материал, как на арабском языке, так и на европейских языках. См. 'Абд аль-Халим Махмуд, *Ат-тафкир аль-фальсафи фи-ль ислям* (Каур, 1964), с. 163–171; Мустафа 'Абд ар-Разик, *Тамхид ли-тарих аль-фальсафат аль-ислямийя* (Каур, 1959), гл. 3, с. 48; G.C. Anawati, "Philosophie medievale en terre d' Islam", *Melanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire*, 5 (1959): 175–236; S.H. Nasr, *The Meaning and Role of "Philosophy" in Islam*, *Studia Islamica*, 37 (1973): 57–80.
7. См. Christel Hein, *Definition und Einleitung der Philosophie – Von der spaetantiken Einleitungs Literatur zur Arabischen Encyclopaedie* (Bern and New York, 1985): 86.
8. Это повторяется лишь с незначительным изменением в труде аль-Фараби «Аль джам' байн ра'й аль-хакимайн». Согласно Ибн Аби Усайбини, аль-Фараби даже написал трактат под названием «О слове философия» («Калам фи усми-ль фальсафа»), хотя многие сомневаются в том, что это был самостоятельный труд. См. S. Strouma, *Al-Farabi and Ma'ymonides on Christian Philosophical Tradition*, *Der Islam*, 68(2), (1991): 264; и *Aristoteles – Werk und Wirkung*, 2 ed., J. Weisner (Berlin, 1987).
9. Цит по Ahmed Fouad El-Ehwany, "Al-Kindi", in M.M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, I, (1963): 424.
10. *Китаб аль-хуруф*, под ред. М. Махди, Бейрут, 1969. С. 153–157.
11. *Китаб аль джам' байн ра'й аль-хакимайн*, Хайдерабад, 1968. С. 36–37.
12. *Fontes sapientiae* ('Уюн ал-Никтаб), ed. Abdurrahman Badawi (Cairo, 1954): 16.
13. *Китаб ат-тахсил*, под ред. М.Мутаххари, Тегеран, 1970. С. 3
14. *Раса'иль*, I, Каур, 1928. С. 23
15. См. Sayyid Hossein Nasr, *The Transcendent Philosophy of Sadr al-Din Shirazi* (Tehran, 1977).
16. См. его труд «Тальвихат» в H. Corbin (ed.), *Oeuvres philosophiques et mystiques*, I, (Tehran, 1976): 112–113.
17. См. S.H. Nasr, *Three Muslim Sages* (Delmar, 1975): 63–64.
18. *Аль-асфар аль-арба'а*, под ред. Алламе Табатабаи, Тегеран, 1967. С. 20
19. Мулла Садра, *Аш-шавахид ар-рубубийя*, под ред. С. Дж. Аштияни, Мешхед, 1967.
20. См. Вступление к «Асфар» и Мохаммад Ходжави, *Лавами' аль-'арифин*, Тегеран, 1987. С. 18, где приводятся многие цитаты из Муллы Садры относительно взаимосвязи аутентичного хикма с откровением, духовной силой и святостью

Имамов (вилаят).

21. Внутри самого исламского мира ученые калама и некоторые другие из тех, кто противостоял исламской философии, на протяжении веков утверждали, что это была всего лишь греческая философия, которой они противопоставляли философию, или мудрость, полученную от веры (аль-хикмат аль-юнанийя против аль-хикмат аль-иманийя). Некоторые современные мусульманские ученые, пишущие на английском языке, противопоставляют мусульманское исламскому, считая, что мусульманское – это все то, что практиковалось и создавалось мусульманами, а исламское – это то, что извлечено непосредственно из исламского откровения. Многие эти ученые, которые происходят в основном из Пакистана и Индии, настаивают на том, чтобы исламскую философию называть мусульманской, как мы видим по названию известной работы под редакцией М.М. Шарифа «История мусульманской философии» (M.M. Sharif, *The History of Muslim Philosophy*). Если посмотреть несколько глубже на природу исламской философии с традиционной исламской точки зрения и принять во внимание всю ее историю, мы увидим, что это философия мусульманская и исламская одновременно, согласно вышеприведенным определениям этих терминов.

22. Будучи обвинен по определенному поводу в неверии, Ибн Сина ответил известным персидским четверостишием: «Не так-то легко и просто назвать меня еретиком / Нет веры в религию тверже, чем моя / Я уникальный человек на весь мир, и если я еретик, / То во всем мире не найдется ни единого мусульманина». Пер. С.Х. Барани, «Ибн Сина и Альберуни» (S. H. Barani, 'Ibn Sina and Alberuni', *Avicenna Commemoration Volume* (Calcutta, 1956): 8 (с некоторыми модификациями С.Х. Насра).

23. Этот термин был впервые использован А. Корбеном и мною в Н. Corbin, S.H. Nasr and O.Yahya, *Histoire de la Philosophie Islamique* (Paris, 1964).

24. Мы говорим «почти» из-за одной или двух личностей, например, Мухаммада б. Закарийя ар-Рази, который отрицал необходимость откровения. Но даже в его случае имеет место отрицание необходимости откровения с целью получения конечного знания, а не отрицания самого существования откровения.

25. См. Н. Corbin, *op. cit.*, 26.

26. Термин «риваки», использовавшийся более поздними исламскими философами, не должен смешиваться с римскими стоиками, хотя он буквально и означает «стоик» (слово «ривак» попало в арабский язык через пехлеви и означает *stoa*).

27. См. Н. Corbin, *op. cit.*, 24.

28. Об исламском происхождении Гермеса и о герметических сочинениях в исламском мире см. L. Masignon, "Inventair de la Littérature hermetique arabe", appendix 3 in A.G. Festugiere, A.D. Nock, *La Revelation d'Hermes Trismegiste*, 4 vols (Paris, 1954–60); S.H. Nasr, *Islamic Life and Thought* (Albany, 1981): 102–119; F. Sezgin, *Geschichte der Arabischen Schrifttums*, 4 (Leiden, 1974).

29. См. предисловие одного из ведущих современных традиционных философов Персии Абу-ль Хасана аш-Ша'рани к Сабзивари, Асрар аль-хикам (Тегеран, 1960): 3.

30. Ред., сост. предисл., пер. с перс. М. Хваджави (Тегеран, 1983).

31. Сочинения А. Корбена являются счастливым исключением.

32. См. M. Abdal Haq, *Ibn Sina's Interpretation of the Qur'an*, *The Islamic Quarterly*, 32 (1) (1988): 46–56.

33. Этот монументальный труд был составлен на арабском языке и переведен на персидский язык М. Хаджави, который в последние годы напечатал все коранические комментарии Муллы Садр за последние несколько лет. Интересно, что персидский перевод, озаглавленный как «Турджума-йи мафатих аль-гайб» (Тегеран, 1979), включает также длинный обзор подъема философии и различных школ, сделанный Аятоллой Абиди-Шахруди, который осмысливает связь между исламской философией и Кораном в контексте традиционной исламской мысли.

34. См. I. Newton, *Allah Transcendent* (London, 1989). Здесь автор имеет дело с этой напряженностью, но смешивает данный предмет с некоторыми категориями современной европейской философии, не подходящими для него.

35. См. E. Gilson, *Avicenne et le point de depart de Duns Scot*, *Extrait des Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen Age* (Paris, 1927); M. Goichon, "L'Unité de la pensée avicennienne", *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, 20–1 (1952); 290ff.

36. См. D. Burrell and McGinn (eds), *God and Creation* (Notre Dame, 1990): 246ff. О более эзотерическом значении *ex nihilo* в Исламе см. L. Schaya, *La Creation en Dieu* (Paris, 1983).

37. См. также Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Albany, 1993), chapter 12.

38. См. T. Izutsu, *The Concept and Reality of Existence* (Tokyo, 1971).

39. Критика данного вопроса со стороны аль-Газали и Имама Фахр-ад-дина ар-Рази, как и критика худус и кыдам, достаточно хорошо известна и будет рассмотрена ниже. Менее известна критика других богословов, которые продолжали критиковать философов за их отрицание возможности божественного знания о частных вещах, а не только об универсалиях.

40. См. F. Rahman, *Prophecy in Islam, Philosophy and Orthodoxy* (London, 1958), где им описаны и тща-

тельно проанализированы некоторые из этих теорий, правда с некоторой переоценкой греческого фактора и преуменьшением исламского взгляда на само откровение.

41. По этому вопросу см. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Albany, 1993); Nasr, "Islamic Cosmology", in *Islamic Civilization*, 4, ed. A.Y. Al-Hassan (Paris, forthcoming).

42. См. H. Corbin, *En Islam Iranien*, 3 (Paris, 1971): 233ff.

43. Мулла Садр рассматривал этот спор в нескольких своих трудах, особенно в «Глоссах теософии восточного озарения» (Хашийа 'аля хикмат аль-ширак). См. H. Corbin, "Le theme de la Resurrection chez Molla Sadra Shirazi (1050/1640) commentateur de Sobrawardi (587/1191)", in *Studies in Mysticism and Religion – Presented to Gershom G. Scholem* (Jerusalem, 1967): 71–118.

44. Последний из них, 'Аллама Табатабаи, один из ведущих традиционных философов современной Персии, однажды провел исследование определенного количества философских проблем, волновавших ранних и поздних исламских философов. Как-то он рассказал нам, что, согласно его исследованию, имеется свыше 200 философских вопросов, разбиравшихся ранними исламскими философами и свыше 600 вопросов, разбиравшихся Муллой Садром и его последователями. Хотя сам он допускал, что такой подход был излишне количественным, он стал отображением протяженности экспансии сфер интереса исламской философии, экспансии, которую он приписывал почти полностью влиянию метафизических и философских высказываний шиитских имамов, которые стали еще больше интересовать исламских философов, как шиитов, так и суннитов, начиная со времени Насир-ад-Дина ат-Туси.

45. Коран и хадисы также непосредственно и глубоко повлияли на формирование исламского философского словаря на арабском языке, что относится к числу вопросов, которые мы не смогли рассмотреть в данной главе.

Исмагил Гибадуллин

ОПЫТ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ ПОНЯТИЯ РЕВОЛЮЦИИ ШИИТСКИМ МЫСЛИТЕЛЕМ СОВРЕМЕННОСТИ АЯТОЛЛОЙ МОРТАЗОЙ МОТАХХАРИ

Исламская революция 1978-1979 годов в Иране является феноменом, не имеющим аналогов в мировой истории. Пожалуй, это единственная во всем мусульманском мире революция, сумевшая объединить потенциал исламской традиции с последовательной технологической модернизацией общества.

Чтобы понять причины успехов и завоеваний этой революции, необходимо обратиться к ее духовным и интеллектуальным истокам, что нам позволяет сделать изучение наследия таких ее идеологов, как Остад-е Шахид Аятолла Мортаза Мотаххари (1921-1979). Он был одним из самых близких учеников вождя Исламской революции в Иране Имама Хомейни и фактически являлся главным «ретранслятором» его идей в широких кругах светской интеллигенции и студенчества.

Давая обоснование Исламской революции, Мотаххари разрабатывал теоретическую базу исламской идеологии, в которой не последнее место занимали вопросы социальной теории и социальной философии. С присущей ему тщательностью и основательностью Мотаххари проделал анализ сущности и факторов Исламской революции, что заслуживает быть темой отдельной статьи. В данной же статье мы постараемся осветить его опыт теоретического осмысления самого понятия «революция», которое по определенным причинам не было освоено исламской интеллектуальной традицией, так как является элементом преимущественно западной социально-политической практики и как бы до сих пор принадлежит пространству западной культуры и философии. Мотаххари одним из первых в мусульманском мире совершил попытку теоретического синтеза западной социальной теории и исламской (а если быть точнее, шиитской) интеллектуальной традиции.

Мотаххари обращает особое внимание на значение и этимологию слова «революция» (энгелаб), которое вошло в политический лексикон иранцев (в основном, интеллигенции) только в XX веке и требовало некоторого разъяснения для широких масс народа. Корневой основой этого слова является арабский глагол «анкаляба» (переворачиваться, поворачиваться, резко меняться

и т.д.)¹. Мотаххари даже приводит те аяты Корана², в которых этот глагол употребляется в значении «обращаться вспять» и имеет, как правило, отрицательную коннотацию («отход от религии», «бегство с поля боя»). Отталкиваясь от коранического происхождения слова «энгелаб», Мотаххари рассматривает все побочные значения этого термина в мусульманской философии, фикхе, Ирфане. Ключевое значение для интерпретации Мотаххари термина «энгелаб-революция» имеют его философское и мистическое (эрфани) значения, на основе которых он во многом строит концепцию Исламской революции. В своем философском аспекте «энгелаб» означает «необходимое изменение бытия (зат) и сущности (махият) вещи», а в своем мистическом аспекте – «движение от несовершенства (накс) к совершенству (камаль)» или «сущностное движение от «Я» (ана) к самоустранению (фана)»³. Мотаххари осмысливает мистическую сторону своей концепции, опираясь на традиционную суфийскую доктрину «вахдат аль-вуджуд» (ар. «(трансцендентальное) единство бытия»⁴), воспринятую шиитскими богословами в рамках дисциплины «Ирфан». Как конкретно отразились на понимании самим Мотаххари феномена Исламской революции философское и мистическое измерения специфического исламского понятия «энгелаб», мы рассмотрим чуть ниже.

Мотаххари обращается к коранической этимологии и побочным значениям термина «энгелаб» в арабском и персидском языках в том числе с целью легитимации самого понятия «революция» как политического феномена, обоснования его укорененности в религиозном и историческом сознании иранского народа. Далее Мотаххари переходит к социологическим и историко-философским ас-

пектам значения термина «энгелаб», которые он непосредственно отождествляет с западным понятием революции («революсьон»). «Революция (энгелаб) в том смысле, в котором она рассматривается в социологии, это изменение (дегар шодан), и мы даже не должны его называть акцидентным изменением (дегаргун шодан), так как акцидентное изменение означает, что становится другим [только] характер или какое-либо качество [предмета], а должны называть его [сущностным] изменением, т.е. превращением [предмета] в другое существо (моуджуд)»⁵.

Мотаххари продолжает анализировать содержание термина «энгелаб» с филологической точки зрения, выявляя специфические для него смысловые оттенки. Например, возможность образования от этого слова переходного глагола (фе'л-е мотаадди) он расценивает как указание на то, что «в ней (революции) содержится сознательное действие» и, соответственно, должен быть субъект этого действия. Также он говорит о том, что в социологическом смысле понятие революции имеет положительную коннотацию, так как содержит в себе «элемент сакральности и возвышения» (тагаддос ва та'ала), и что не каждое социальное изменение можно назвать революцией, особенно если оно предполагает «движение в направлении порока и падение» (харакат бе самт-е накс ва согут). В данном случае понятие революции тесно связано с концепцией «социальной эволюции человека» Мотаххари, то есть является инструментом совершенствования человечества. В качестве важной и неотъемлемой составляющей революции Мотаххари рассматривает «элемент отрицания» (наф'й ва энкяр), который играет ключевую роль в истолковании революции как политического события⁶.

В социально-политическом плане он трактует революцию как «восста-

ние и бунт народа какой-либо области или территории против существующего на тот момент правящего режима с целью создания желаемого порядка» или «восстание и бунт против господствующего положения с целью установления другого положения»⁷. В связи с этим он констатирует двойственный характер любой революции, в основе которой лежат «гнев и недовольство существующим положением» и «идеал желаемого положения»⁸.

Мотаххари особо подчеркивает отличие революции от государственного переворота (кудета, фр. *coup d'état*), несмотря на то, что в современной ему политической практике последний часто отождествляется с революцией («Революция офицеров» 1952 года в Египте). Под государственным переворотом он понимает «вооруженное или обеспеченное силой выступление одного меньшинства против другого меньшинства, которое правит большинством народа»⁹. Разумеется, государственный переворот не соответствует выдвигаемым Мотаххари критериям революционности, так как не предполагает перехода общества в качественно иное состояние. Мотаххари называет большую часть революций современности государственными переворотами или «полуреволюциями» (*шебх-е энгелаб*), отказывая им в реальном революционном содержании, полнотой которого обладает только Исламская революция. Он также проводит грань между революцией и реформой (*эслах*), поскольку реформы Мохаммада Реза-шаха Пехлеви, получившие в официальной печати название «Белой революции», реально не влекли за собой никаких революционных перемен.

Как мы убедились, определение Мотаххари феномена революции носит синтетический характер, вбирая в себя как элементы современной социальной теории, так и реанимиро-

ванные и реинтерпретированные им элементы иранской традиции. Обращение к иранской традиции, особенно ее философским и мистическим сторонам, позволило Мотаххари придать революции статус универсальной социально-философской категории, а также, в некоторой степени, расширить смысловое поле понятия революции, включив в него на основании терминологического тождества широкий ряд аналогичных явлений социального и психологического порядка. Это можно проследить по тем видам и формам революции, которые выделяет Мотаххари.

Мотаххари выделяет два вида революций – индивидуальная (*фарди*), «внутренняя» (*даруни*) или «духовная» (*ма'нави*)¹⁰ революция и социальная революция (*энгелаб-е эджтемай*), каждая из которых в свою очередь подразделяется на подвиды. Индивидуальная революция, согласно концепции Мотаххари, может быть животной (*хайвани*) и человеческой (*энсани*). Первая предполагает «состояние, когда человек забывает все и отправляется в путь ради одной цели – сладострастия или честолюбия», т.е. означает победу животной природы человека над его человеческой сущностью. Как было оговорено в начале, Мотаххари считает подлинной революцией только движение в направлении совершенства, поэтому о «животной революции» он упоминает лишь как об антиподе настоящей личностной революции. Таковой является «человеческая революция», к которой он относит такие состояния, как любовь¹¹ (*эшг*) и покаяние (*тоубе*). Подробнее останавливаясь на покаянии, он сравнивает его с социальной революцией, в которой «угнетаемое большинство (человеческая природа. – И.Г.) восстает против угнетающего их меньшинства (греховные наклонности личности. – И.Г.) и наказывает его»¹².

Подобная аналогия не только позволяет Мотаххари разглядеть в покаянии как акте религиозной веры некую революционную составляющую, но и наоборот – придать Исламской революции оттенок массового покаяния в глазах иранской аудитории. Как мы убедимся позже, Мотаххари часто использует язык человеческих чувств, эмоций, состояний (по большей части религиозно и мистически окрашенных) при разъяснении сложных социальных и политических категорий, в том числе самой Исламской революции.

Психологические трактовки понятия «энгелаб-революция» имеют особую важность для понимания самим Мотаххари скрытых мотивов Исламской революции. Как было замечено ранее, Мотаххари зачастую строит аналогии между социальным и индивидуальными уровнями бытия, уподобляя общество личности, атрибутом которой является душа, а личность – обществу, судьбу которого определяет некий внутренний антагонизм. Для него социальная и индивидуально-психологическая реальности во многом тождественны и направляются общими законами. При этом Мотаххари однозначно утверждает, что «психология человека имеет преимущество перед его социологией»¹³. Подобное методологическое отождествление общества и личности сильно повлияет на концепцию Исламской революции Мотаххари, в которой тождество этих двух начал носит характер ключевого постулата.

В понятие социальной революции Мотаххари включает такие разнообразные явления, как промышленная революция (Промышленный переворот в Англии XVII века), научная и культурная революция (Ренессанс), литературная революция (зарождение модернистского направления в персидской поэзии во время Консти-

туционной революции 1905-1911 годов в Иране), религиозная революция (Исламская революция). Подобное разнообразие предложенных исламским идеологом видов социальной революции, мало сочетающихся между собой, следует объяснить следующим мотивом: Мотаххари стремился обосновать тезис об отсутствии сущностного единства в истории революций, каждая из которых есть результат сложного взаимодействия различных факторов. При этом особенно бросается в глаза то, что здесь он фактически не принимает во внимание политические революции, которые должны были бы занять первое место в списке «социальных революций». Данное обстоятельство можно объяснить его скепсисом в отношении многочисленных пришедшихся на его жизнь политических революций, проходивших под различными коммунистическими или национально-освободительными лозунгами и не приводящих общество к выдвигаемым ими идеалам.

Вообще следует заметить, что типология социальных революций излагается Мотаххари несколько спонтанно и даже бессистемно. Анализируя сущность Исламской революции, он вводит еще одну типологию социальных революций: экономическая, политическая и идеологическая (э'тегади)¹⁴. Данная последовательность революций отражает возрастание значимости факторов, лежащих в основе каждой из этих революций. Под первой он понимает революцию с марксистскими лозунгами, основным фактором которой являются материальные отношения. Под политической революцией он понимает либерально-демократическую революцию, в роли основного фактора которой выступает свобода, т.е. категория более возвышенная, нежели отношения собственности. Разумеется, что идео-

логическая революция, побудительным мотивом которой он называет «стремление установить и защитить некую совершенную доктрину или идеологию», является высшей формой социальной революции и соответствует на практике Исламской революции 1978-1979 годов в Иране.

Выделение двух типов революции, индивидуальной и социальной, позволило Мотаххари также сделать вывод о наличии соответствующих двух уровней в социальной революции. То есть в основе каждой социальной революции должна была быть революция внутри ее участников. Рассматривая социальные предпосылки революций, Мотаххари признает, что в основе любой революции лежит поляризация общества (доготби шодан). Однако если теоретики марксизма придавали этой поляризации классовое содержание и возводили ее к объективным социально-экономическим факторам, то Мотаххари усматривал в ней результат действия субъективных духовно-психологических факторов. Источником разделения общества на два лагеря он считал поляризацию личности¹⁵. Мотаххари резонно считает, что «борьба между истиной (хакк) и ложью (батель)» одинаково имеет место быть как в обществе, так и в душе человека, которого он называет биполярным существом. В человеке изначально (еще до его рождения) заложена «потенциальная способность к совершенствованию и развитию», которая возрастает по мере преодоления им другой составляющей человеческой природы – животного начала.

Таким образом, общество делится на два враждебных лагеря, один из

которых составляют люди, пережившие «человеческую революцию» и стремящиеся к «(возвышенным) идеалам», а другой – те, в ком возобладало животное начало. Именно присущее человеческому естеству стремление к совершенству (такамольджуйи) Мотаххари и считает исходной точкой подлинной социальной революции. Если говорить о классовой борьбе, то Мотаххари не находит в ней элементов «возвышенности» или «стремления к идеалам» и считает ее «войной между инстинктами», которая ведется в интересах какой-то одной группы людей¹⁶.

Из всего вышесказанного можно сделать заключение о том, что Мотаххари, раскрывая смысл такого сложного и противоречивого термина социально-политической практики современности, как «революция», выявил его содержательную емкость и сумел найти точки соприкосновения между западной социальной теорией и исламской интеллектуальной традицией, которая заключает в себе колоссальный потенциал для расширительной интерпретации данного понятия. Мотаххари создал предпосылки для дальнейшего освоения общественной мыслью различных мусульманских стран (не только с шийтским населением) теории и практики социальной революции на основе исламской традиции. Этим самым он заслуживает упоминания в антологиях и хрестоматиях, посвященных истории революционной мысли, наряду с такими классиками, как Ж.-Ж. Руссо, Маркс, Ленин, Мао Цзэдун, М. Каддафи и т.д.

Примечания:

1. Использование арабского слова «инкыйляб» в значении «революция» характерно именно для персоязычного мира (в арабских странах – «саура», в Турции – *ibtil l, devrim*). Выбор именно этого слова не случаен, так как представляет собой кальку общеевропейского слова *revolution* (от позднелат. *revolutio* – поворот, переворот).
2. 144 и 147 аяты суры «Ал-и 'Имран». «Мухаммад всего лишь Посланник. До него тоже были посланники. Неужели, если он умрет или будет убит, вы обратитесь вспять [от ислама]? А если кто и обратится вспять [от ислама], то этим он ничуть не повредит Аллаху. Аллах же вознаградит благодарных.» (144:3, пер. Н.М. Османова).
3. Остад Шахид Мортаза Мотаххари, Пейрамун-е энгелаб-е эслами. – Техран, энтешарат-е «Садра», 1372. С.104–106.
4. Seyyed Hossein Nasr, *The meaning and concept of philosophy in Islam*// *History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (*Routledge History of World Philosophies, Volume 1*) (London and New York, 2007): 25.
5. Остад Шахид Мортаза Мотаххари, Пейрамун-е энгелаб-е эслами. – Техран, энтешарат-е «Садра», 1372. С.106.
6. Там же. С. 110.
7. Там же. С.29.
8. Там же. С. 30–31.
9. Там же. С. 30.
10. Остад-е Мотаххари ва роушанфехран, Техран, энтешарат-е «Садра», 1372. С. 125.
11. Мотаххари фактически не относит любовь ни к одной из разновидностей «внутренней революции», так как различные виды любви, описанные в средневековых философских трактатах таких исламских мыслителей, как Ибн Сина и Мулла Садра, на которых ссылается Мотаххари, могут как способствовать совершенствованию человека, так и препятствовать ему.
12. Остад Шахид Мортаза Мотаххари, Пейрамун-е энгелаб-е эслами. – Техран, энтешарат-е «Садра», 1372. С. 107–110.
13. Там же. С. 136.
14. Там же. С. 32.
15. Там же. С. 112.
16. Там же. С. 134–136.

Феликс Кляйн-Франке

АЛЬ-КИНДИ

Абу Юсуф Йа'куб Ибн Исхак аль-Кинди¹ известен как первый мусульманский философ. Это не означает, однако, что до аль-Кинди мусульмане не были знакомы с греческими философскими идеями. Наоборот, некоторые знания о философии, хотя и обрывочные, можно отнести к раннему периоду школы му'тазила (мутазилитский калам). Некоторые из его ярких представителей – Абу-л-Хузайль аль-Алляф² и ан-Наззам³ – разработали теологию, основанную на определенных греческих философских элементах мироздания. Так, теолог Абу-л-Хасан аль-Аш'ари⁴ упоминал труды Аристотеля в качестве источника некоторых доктрин Абу-л-Хузайля⁵, а аль-Багдади⁶ упрекает ан-Наззума в заимствовании у греческих философов идеи бесконечно делимой материи⁷. Влияние греческой философии на ранний период мутазилитского калама, очевидно, и было зафиксировано ранними мусульманскими теологами и учеными-еретиками. Но это влияние было довольно незначительным, поскольку ни один из мутазилитских теологов не разрабатывал досконально энциклопедическую систему греческой философии, так как это не входило в сферу их интересов. Именно аль-Кинди поставил перед собой эту задачу, и поэтому он вправе называться первым мусульманским философом, тогда как представители мутазилитского калама были теологами, но не философами. Данный факт ставит аль-Кинди в некоторую оппозицию по отношению к представителям му'тазила, с которыми его не следует отождествлять⁸.

Ибн ан-Надим⁹ зарегистрировал обширную библиографию работ аль-Кинди – всего около 260 работ. Согласно классификации Ибн ан-Надима, трактаты аль-Кинди охватывают всю античную энциклопедию наук: философию, логику, арифметику, сферику, музыку, астрономию, геометрию, космологию, медицину, астрологию и т.д. Библиографический перечень Ибн ан-Надима говорит о склонности аль-Кинди к естествознанию. До сих пор вышли в свет и были опубликованы лишь несколько его рукописей, что составляет примерно около 10% всего его литературного наследия. По всей видимости, подавляющее большинство его рукописей было потеряно. Поэтому не удивительно, что последующие мусульманские философы редко цитировали философские трактаты аль-Кинди. Оба эти факта – утеря большинства рукописей и отсутствие ссылок на его работы более поздними авторами – требуют объяснения. Часть

книг могла быть утеряна еще во время правления халифа аль-Мутаваккиля¹⁰, известного как страстного борца с рационализаторскими тенденциями своей эпохи, который временно конфисковал библиотеку аль-Кинди. Известный историк восьмого/четырнадцатого веков Ибн Халдун¹¹ также подтверждает факт утери рукописей. Он пишет: «Мы не нашли никаких сведений о книге аль-Кинди (называемой аль-Джафр), мы также не нашли никого, кто видел ее. Возможно, она пропала вместе с книгами, которые Хулагу, правитель татар, бросил в Тигр, когда татары захватили Багдад и убили последнего халифа, аль-Муста'сима»¹². Произведения аль-Кинди считаются сложными для восприятия из-за неразборчивости его языка, возникшей вследствие отсутствия философской терминологии в арабском языке. В результате его работы были вытеснены философскими произведениями аль-Фараби. В письменных свидетельствах Абу Сулаймана ас-Сиджистани аль-Мантики¹³ зафиксирован факт критики, высказанной правителем Сиджистана Джафаром Ибн Бабуя в адрес аль-Кинди в связи со сложным языком изложения¹⁴.

Тем не менее, именно аль-Кинди принадлежит заслуга обращения к греческой философии и наукам, а также заслуга формирования на базе редких и неизвестных источников основы философии в исламе, работы, которую впоследствии продолжил и расширил аль-Фараби¹⁵.

Аль-Кинди пользовался доверием и поддержкой седьмого и восьмого аббасидских халифов, аль-Ма'муна¹⁶ и его брата и преемника. Аль-Мута'симу¹⁷ он посвятил свою работу «О первой философии». Некоторые произведения были посвящены сыну халифа Ахмаду, чье обучение халиф доверил аль-Кинди. В отличие от своего современника Хунайна Ибн Исхака¹⁸ аль-Кинди

не знал ни греческого, ни сирийского языков. Ему приходилось заказывать либо заимствовать переводы, например, сделанные Ибн На'имой, Евстатиусом (Астатом) и Ибн аль-Битриком¹⁹. Переводы, заказанные или заимствованные аль-Кинди, были далеки от филологических стандартов, введенных позднее Нунайном Ибн Исхаком. Однако именно аль-Кинди заложил семена в благодатную почву и познакомил арабский мир с первыми переводами греческой философии. Больше всего его интересовали переводы работ Платона и Аристотеля, обоих философов он упоминал по имени. Но под прикрытием имен Платона и Аристотеля стали известны другие псевдоавторские работы, например, пересказ Порфирием части «Эннеад» Плотинуса, известной как «Теология» Аристотеля. У аль-Кинди, однако, была способность распознавать истинные работы Аристотеля. По свидетельству Ибн ан-Надима, он заказал перевод «Метафизики» Аристотеля, составил комментарии на некоторые работы Аристотеля по логике, такие как «Категории», «Об истолковании», «Аналитики – Первая и Вторая», а также оставил комментарии на работу «О небе». Аль-Кинди удалось даже изучить утерянный диалог Аристотеля «Эвдем», фрагмент которого он пересказал²⁰.

Аль-Кинди хотелось познакомить своих арабговорящих соплеменников (ахл лисанина, как он любил подчеркивать²¹) с греческой философией и наукой, выступая при этом против ортодоксальных богословов (мутакаллимов), отвергающих незнакомые им иностранные знания²². Это ему удавалось до тех пор, пока он пользовался благосклонностью халифа. В отличие от многих последующих ученых, оказавшихся под давлением ортодоксальных законников, ему не приходилось отстаивать свою фило-

софскую позицию. Пока аль-Кинди оставался верным догматам, которых придерживались поздние греческие неоплатоники, в основном христианской веры, верящие в Единого Бога, который создал мир из небытия, он был в явной гармонии с религиозными традициями ислама. Но как только он обратился к языческим философским учениям, особенно к доктринам Аристотеля, он стал откровенно отклоняться от исламских истин. Его теория, представленная в поддержку Аристотеля, о том, что человек должен с благодарностью принимать любой вклад в обретение истины, откуда бы он ни исходил, пусть даже и из греческой философии²³ – несовместима с исключительным постулатом ислама как единственного проводника истины.

Собственные философские взгляды аль-Кинди основываются на учениях, обнаруженных им в классических греческих и, прежде всего, неоплатонических источниках. Его трактат «Об определениях и описаниях вещей»²⁴ можно рассматривать в целом как основной источник его собственных взглядов. Аль-Кинди, предположительно, выделял определения из греческой литературы, чтобы затем представить краткое изложение греческой философии в определениях. Как было сказано выше²⁵, многие из этих определений являются литературными заимствованиями у Аристотеля. Нельзя не упомянуть о тщательности, с которой аль-Кинди выделял определения из работ Аристотеля и его расположения к нему, даже когда он цитировал ложные источники, приписываемые в то время Аристотелю. Предметы и их классификация соответствуют неоплатоническому источнику. Бог рассматривается в первом определении как «Первопричина», что соответствует «первородной силе» Плотинуса, вы-

ражения, которое аль-Кинди также использовал²⁶, или определению «Тот, кто является первой причиной, у которой нет причины»²⁷. Более поздние определения в трактате аль-Кинди расположены в порядке, позволяющем различать верхний и нижний мир. Нижний мир отмечен определениями Разума, Сущности и Души, за которыми следуют определения Тела (джирм), Совторения (ибда), Материи (хайула), Формы (сура) и т.д. Аль-Кинди различал верхний мир вечных духовных созданий и нижний мир, состоящий из сотворенных телесных созданий. Душа является вечным духовным созданием, в то время как Материя, Время и Место являются конечными, сотворенными и телесными субстанциями. Сотворение (ибда) в этом мусульманском контексте является Сотворением из небытия во времени²⁸. Оба мира, верхний и нижний, возвращаются в конечном итоге к одному и тому же источнику, который является общей первопричиной всего сущего. От этого конечного источника, являющегося божественной природой, все сущее впоследствии продолжается в ипостаси.

В своем трактате «Об определениях и описаниях вещей» аль-Кинди объясняет существование мира исхождением (эманацией). Эта система была в дальнейшем принята и получила дальнейшее развитие у аль-Фараби²⁹. Ортодоксальные представители мусульман были, однако, возмущены попыткой объяснить процесс творения непрерывным потоком, исходящим из первоисточника, поскольку этот аргумент не мог быть подтвержден священным свидетельством. Их особенно оскорбил факт восхваления Разума как первой ипостаси Бога. Возникшая из Наивысшей Причины все сущее проходит через и развивается из отражения первого разума. Таким образом, разум заменял ангелов как

посредников божественной истины. Аль-Фараби смягчил доктрину о происхождении, приравняв разум к ангелу Джабраилу и истолковав пророчество как результат способности Души к воображению. Тем не менее, теория происхождения не могла объяснить божественный акт сотворения способом, приемлемым для общества ортодоксальных верующих. «Да будет известно, – сказал Ибн Халдун, – что мнение, которого придерживаются философы, неверно во всех его аспектах. Они приписывают все сущее исходному разуму и довольствуются этим (теорией исходного разума) на пути постижения Необходимого (Бога). Это означает, что они игнорируют все степени божественного сотворения далее исходного разума»³⁰.

Аль-Кинди не собирался объяснять «путь постижения Необходимого», т.е. путь постижения божественного познания, путем постижения разума. Напротив, в завершении своего трактата «О первой философии» он четко прояснил, что Бога нельзя познать разумом³¹. Согласно аль-Кинди, философ не в состоянии дать ни одного положительного утверждения в отношении Бога. Все, что он может утверждать – лишь в отрицании: так, он не элемент, не род, не вид, не физическое лицо, не часть (чего-то), не свойство, не случайность»³². Таким образом, философия аль-Кинди ведет к негативной теологии, когда Бог описывается лишь отрицательными терминами. В этом он повторяет Плотинуса³³, который учил: «Мы утверждаем то, чего нет; то, что существует, мы не утверждаем»³⁴. Если разум неспособен помочь людям познать Бога положительными терминами, философия ничем не превосходит теологию. Говоря словами Ибн Халдуна³⁵, «на своем пути к познанию Необходимого» философия достигает разума, но не «переходит его».

Что же находится «выше разума»? Для правоверного мусульманина это мир ангелов. Они являются посланниками Бога и посредниками между людьми и Богом. По мнению правоверного мусульманина, именно ангел Джабраиль, а не разум, как считают философы, передал Пророку божественное откровение. Ангельская сущность является, по сути, чистым восприятием и абсолютным познанием»³⁶. Аль-Кинди не упоминает об ангелах. Согласно его учению, разум непосредственно приближен к Богу.

Самым объемным из трудов аль-Кинди, дошедших до нас, является его трактат «О первой философии» (сохранилась лишь первая часть этого произведения). Это другое название метафизики. Аристотель называл метафизику «первой философией»³⁷. Аль-Кинди, употребив это название, объяснил его значение следующим образом:

Наука о первой причине справедливо была названа «первой философией», ибо прочая философия скрыто содержится в знании этой первой причины, и эта причина первая и по благородству, и по роду, и по порядку (ибо она известна самым достоверным образом), и по времени (ибо она причина самого времени)³⁸.

Первую причину, таким образом, можно познать, и именно разум способен передать ее «наиболее достоверным способом». Целью написания этого трактата было нахождение «доказательств божественности и объяснения единственности Всевышнего», как заявляет аль-Кинди в своем вступлении³⁹. Несмотря на разумную достоверность, которой можно постичь Бога, аль-Кинди в конце своего трактата допускает, что разум способен описать Бога лишь отрицательными терминами.

Факт единственности божественного являлся ключевым моментом док-

трины мутазилизма, их даже называли «людьми, для которых признание единственности божественного стало основой их мировоззрения» (ахль аль-таухид). Исходя из подтвержденных основных мыслей мутазилизма в философских работах аль-Кинди, например единственности божественности, его считали «философом мутазилитской теологии»⁴⁰. Однако дальнейшие исследования показали, что утверждение безусловной связи аль-Кинди с мутазилистами не находит подтверждения. В ходе последующего изучения были выявлены существенные философские различия во взглядах аль-Кинди и мутазилитов, не считая некоторых случайных сходств⁴¹. Одним из пунктов несовпадения является структура материи. Большинство мутазилитов считали, что материя состоит из мелких неделимых частиц, то есть атомов. Они пришли к этому выводу исходя из предположения, что все созданное имеет свои пространственные и временные пределы. Вследствие этого они пришли к заключению, что делимость материи также конечна. Так возникло предположение о существовании атомов. Однако аль-Кинди отрицал существование атомистической структуры материи, этот вопрос он тщательно разработал в своем трактате «Об ошибочности утверждения того, кто считает, что существующее тело является неделимым»⁴². Он перенял убеждение Аристотеля о непрерывной структуре материи. Это различие взглядов оказало значительное влияние на многие части физических наук. Мутазилиты признавали существование границ материи и верили в существование вакуума, отрицаемое Аристотелем. В отличие от мутазилитов, аль-Кинди считал, что материя имеет бесконечную и непрерывную структуру, но имеющую пространственный предел. По утверждению аль-Кинди, которое

он детально истолковал в отдельном трактате, вселенная имеет конечные размеры⁴³. Своими границами вселенная разделяет нематериальный верхний мир духовных созданий.

Сразу после вступительного слова трактата «О единственности Аллаха и о конечности вселенной»⁴⁴, аль-Кинди изложил шесть основополагающих суждений, которые можно постичь рациональным путем «без посредничества» (гайр мутавассит). Аль-Кинди, очевидно, имел в виду те суждения, «которые нельзя доказать силлогистическим путем, используя промежуточные термины»⁴⁵. Суждения этого рода содержат знание, которое невозможно доказать (анаподейктос), то есть истину, которая достигается априори (ильм аввал, ильм бадихи). Приводя пример суждения, содержащего первичное знание, аль-Кинди утверждает, что если соединить два тела, имеющих конечные размеры, вместе, то новое тело будет также конечным. Невозможно, однако, отделить некую конечную часть от тела, которое считается бесконечным. Это доказывает, что телесный мир имеет конечные границы. Таким же образом аль-Кинди доказал, что время конечно. Невозможно прожить некоторое количество времени и предположить, что оставшееся время безгранично и бесконечно⁴⁶. Подобно этому аль-Кинди доказал, что мир не может быть вечным и что он создан во времени (мухдас)⁴⁷.

Доказательства аль-Кинди уходят своими корнями в позднюю школу Александрии. Иоанн Филопон (арабский Йахья аль-Нахви) использовал их в своем опровержении «О бесконечности мира против Проклуса»⁴⁸. Он написал свою книгу в 529 году, выступая против неоплатонического философа Проклуса⁴⁹. Она была переведена на арабский язык⁵⁰, благодаря чему аль-Кинди смог воспользо-

ваться некоторыми философскими доводами, которые были популярны у христианских философов Александрии эпохи позднего эллинизма. Этот было подтверждено недавно найденным текстом Иоанна Филопона в раннем арабском переводе⁵¹. Большое влияние на взгляды аль-Кинди оказал также и Прокл. Идеи его трактата «Первоосновы теологии» (*Institutio theologica*) можно проследить в практически неизменном виде в работе аль-Кинди «О первой философии»⁵². Они подтверждают попытки аль-Кинди согласовать системы Аристотеля и неоплатоников с религиозной средой ислама.

Тяготение аль-Кинди к философии Аристотеля, отмеченное ранее в его трактате «Об определениях и описаниях вещей», наиболее четко прослеживается в его работе «О первой философии». При написании этого трактата аль-Кинди очень часто цитировал «Метафизику» Аристотеля⁵³. Однако, по всей видимости, предмет изучения аль-Кинди отличался от текста, распространенного в наши дни. Книга «Альфа Элаттон», якобы написанная Пасиклом Родосским, племянником Эвдема, была, по-видимому, утеряна, но затем упоминается в изложении «Метафизики» Аристотеля Абд аль-Латиф Ибн Йусуфом аль-Багдади⁵⁴ задолго до его нового появления⁵⁵. Хотя аль-Кинди тщательно разработал многие идеи, заимствованные из «Метафизики» Аристотеля, его трактат «О первой философии» нельзя рассматривать лишь как обычное изложение этой работы. В своей работе он также основывается на других произведениях Аристотеля. Во многих концепциях аль-Кинди нашли отражение идеи, высказанные Аристотелем и в других его трудах, наиболее цитируемые из которых – «Физика», «О душе», «Категории».⁵⁶ Резюмируя «Метафизику» Аристотеля, аль-Кинди дополнил

свой трактат «О первой философии» и другими произведениями Аристотеля.

Познание истинной природы вещей, наиважнейшая цель философии, не было ограничено лишь миром чувств. Для аль-Кинди философия подразумевала также познание божественности⁵⁷. Это привело к слиянию физики и метафизики, науки и теологии. Для последующих поколений верующих это смешение стало оскорбительным. Правоверные обвинили философов в предпочтении разумных размышлений почитаемым традициям и в установлении религиозных догматов путем умозаключения, а не традиций⁵⁸. Таким образом, философия аль-Кинди, а в особенности его естественная теология, уже содержали ростки будущего конфликта между ортодоксальными верующими и рационалистами. Свободно заниматься философией он мог лишь благодаря защите халифа аль-Мутасима.

Аль-Кинди не скрывал, что был многим обязан ранним философам и мыслителям других стран, принимал любую истину «откуда бы она не исходила»⁵⁹. Для него истина философа не отличается от истины правоверного мусульманина. Философия и теология преследовали одну цель: знание о Единственном, о Боге. Адаптация философии в исламском обществе проходила гораздо безболезненнее благодаря трудам поздней греческой философии. Среди подобных работ для аль-Кинди интерес представляла так называемая «Теология». Неверно приписываемая Аристотелю, «Теология» была в девятнадцатом веке идентифицирована как пересказ Порфирием «Эннеад» Плотинуса, 4-6⁶⁰. Имея все эти тексты в своем распоряжении, аль-Кинди разработал философию, которая стала искусным инструментом для поддержки с помощью рациональных идей веры мусульман, осно-

ванной на откровении и традиции, что позволило создать гармонию разумного и божественного.

Несмотря на эту видимую гармонию, язык аль-Кинди отличается от языка Корана. Вместо употребления имени «Аллах», привычного названия Бога в Коране и даже в литературе калама, аль-Кинди использует «аль-Бари» (Создатель) или «аль-Иллат аль-Ула» (Первопричина). Первое имя лишь однажды упоминается в Коране⁶¹; последнее же естественно полностью отсутствует в Коране и в священных писаниях, поскольку правоверным отрицается идея многобожия, когда Всемогущий является первым из ряда причин, исходящих от Него. Бог для верующего является единственной причиной, Создателем всего сущего. Аль-Кинди обозначал создание из небытия словом ибда, которое заменило халк, используемое в Коране, вместо слова джирм было использовано джисм, и так далее. Языковой выбор аль-Кинди создает впечатление, что он намеренно избегает совпадений с соответствующими выражениями в Коране, разделяя язык разума от неповторимого языка Корана.

«Первая философия» означает познание Всевышнего. Поскольку всякая вещь является результатом предшествующего и причиной последующего, Всевышний является единственной истиной. Мир, исходящий в конечном итоге из Первой причины, зависим и связан с Всевышним, но отделим от него будучи не безграничным во времени и пространстве. Единственность Первопричины противопоставляется множественности созданного мира: у каждой вещи есть пять прогнозируемых критериев: род, вид, различие, принадлежность и случайность. Модели существования объясняются категориями. Аль-Кинди полностью созвучен с догматами ислама, утверждая, что мир был создан из пустоты и

был создан во времени, возникнув из небытия. Это не только его религиозное убеждение, но и твердое убеждение как философа.

Кроме метафизики аль-Кинди интересовался также математикой и естественными науками. Его попытки изучить весь энциклопедический спектр наук говорят о том, что он был истинным последователем Аристотеля, а в своей особой любви к математике даже превзошел его. Аль-Кинди написал трактат под названием «Философией можно овладеть лишь с помощью знания математики»⁶². Его склонность к математике акцентируется также и в трактате «Об определениях и описаниях вещей». Многие из определений выражены двумя способами: физически (мин джихат ат-таб') и математически (мин джихат ат-та'лим)⁶³. Он также смог стать значимым авторитетным учителем в области математических вычислений. Два его знаменитых ученика, Джафар Ибн Мухаммад Ибн Умар аль-Балхи (называемый в средневековой латинской литературе Альбумасаром)⁶⁴ и Абу-л-Аббас Ахмад Ибн ат-Тайиб ас-Сарахси⁶⁵, продолжили и расширили математические исследования своего учителя⁶⁶. Сильное увлечение аль-Кинди математикой, возможно, оказало влияние на так называемое Братство чистоты, существовавшее в конце четвертого/десятих веков. Уделяя внимание практическому применению науки, аль-Кинди разработал систему вычисления эффективности лекарственных препаратов. Это стало необходимым в связи с развитием более сложных лекарств. Первым врачом, зафиксировавшим применение сложных медикаментов, был Абу-л-Хакам из Дамаска⁶⁷. Для того чтобы достичь необходимого эффекта, фармацевту необходимо было вычислить верную пропорцию ингредиентов лекарства. Аль-Кинди предложил деле-

ние лекарственных ингредиентов на степени в зависимости от интенсивности их лечебных свойств⁶⁸. Он является также автором многих трактатов и брошюр по вопросам медицины и фармацевтики⁶⁹.

В одном из таких медицинских трактатов, найденном не так давно, аль-Кинди снова связывает медицину с математикой и выводит правило предварительного расчета критических дней в протекании болезни.⁷⁰ Считалось, что Луна, как самая быстро движущаяся планета на небесном своде, оказывает влияние на острые заболевания. В определенные дни месячного лунного цикла течение болезни менялось в лучшую или худшую сторону. Эта теория была изложена Галеном и получила дальнейшее развитие у аль-Кинди.

Математическая любознательность аль-Кинди не останавливалась даже перед Священным писанием. Его перу принадлежит трактат «О продолжительности срока правления арабов»⁷¹, где все его расчеты были основаны на буквах, с которых начинались двадцать девять глав Корана. Они образуют четырнадцать таинственных слов, содержащих четырнадцать из двадцати восьми возможных букв арабского алфавита. Соединив числовые значения каждого из этих букв, при этом повторяющиеся буквы сосчитав лишь единожды, можно получить примерное количество лет арабского халифата до завоевания Багдада Монголами в 656/1258 г., после чего «арабское господство было утрачено навсегда»⁷².

Принято считать, что философия аль-Кинди находится в согласии с мусульманским мировоззрением. Это подтверждается, например, тем фактом, что аль-Кинди говорит о создании мира из небытия. Однако не следует забывать, что в своем трактате «Об определениях и описаниях вещей» аль-Кинди упоминает о су-

ществовании Горнего мира, который находится над сотворенным миром. Это несовместимо с принципами мусульманского вероисповедания. То же относится и к теории перманентной эманации, которая противоречит религиозному догмату о том, что мир был создан в одно мгновение по велению Бога.

Сложно, если вообще возможно, составить суждение об авторе, от которого до наших времен дошла лишь очень малая часть его литературного наследия. Тем не менее, сохранившиеся трактаты, а также библиографический список Ибн ан-Надима, в котором перечислены названия работ аль-Кинди, позволяет нам в общих чертах оценить аль-Кинди как философа и ученого. Составляя подобную оценку, следует не забывать о том, что у аль-Кинди не было защитников среди его соотечественников. Конечно, помимо аль-Кинди в то время жили и другие ученые, интересовавшиеся научными переводами или переводившие их сами, например, сыновья Мусы Ибн Шакира, Хунайн Ибн Исхак, Сабит Ибн Курах и Умар Ибн аль-Фаррухан, как сообщает нам Абу Машар.⁷³ Но аль-Кинди был первым, кто смог систематически перевести греческую литературу из иностранных литературных источников и ввести ее в среду исламского общества, где философия воспринималась холодно и даже враждебно. В течение некоторого периода своей жизни он пользовался покровительством халифа. Но, как и у многих последующих философов, у него не было права академического преподавания, поскольку не было официального разрешения на преподавание философии. Он не вступал в противоречие с ортодоксальными верующими или мутакаллимами благодаря особому языковому выбору. Помимо метафизики, он занимался исследованием практически всех ес-

тественных и математических наук.

Благодаря переводам на латинский язык, аль-Кинди оказал влияние на средневековых европейских философов. Они смогли познакомиться с работами практически всего спектра литературного наследия, особенно с произведениями в области естественных наук и математики⁷⁴. Жерар из Кремоны⁷⁵ и Аведат⁷⁶ перевели несколько научных трудов аль-Кинди, среди них трактат «Об оптике (De asperibus), который затем был использован Роджером Бэконом⁷⁷, изучавшим скорость света⁷⁸. Жерар из Кремоны перевел также работы «О степенях (сложных лекарственных препаратов)», «О сне и видении», а также «О пяти сущностях (De quique essentiis)⁷⁹, цитаты из которых Роджер

Бэкон привел в своей работе «Природа и размножение света или видов»⁸⁰. Трактат «De quinque essentiis» стал одним из основных источников знаний о философе аль-Кинди, пока Абу Рида не издал в 1950 году подборку из четырнадцати трактатов, в основном на философские темы. Кроме этих работ, из средневековых вторичных источников до нас дошли лишь фрагменты других произведений аль-Кинди. К примеру, историк аль-Мас'уди⁸¹ цитировал трактат аль-Кинди в своем труде «Мурудж аз-зухаб⁸², в котором он отрицал возможность производства золота и серебра искусственным путем. Абу Бакр Мухаммад Ибн Закарийя ар-Рази⁸³ написал опровержение этого труда⁸⁴.

Примечания:

1. 186/801-252/866 гг.

2. Умер 235/849 гг.

3. Умер между 220/835 и 230/845 гг.

4. 260/873-324/935 гг.

5. Ritter, H. *Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam von Abū 'l-Hasan 'Alī ibn Ismā'il al Ash'arī* (Leipzig, 1929-39), 486.

6. Умер 429/1037 г.

7. Laoust, H. *Les Schismes dans l'Islam* (Paris, 1965), 103.

8. Corbin, H. *Histoire de la philosophie islamique* (Paris, 1964), 219; Ivory, A.L. *Al-Kindī's Metaphysics: a Translation of Ya'qub al-Kindī's Treatise "On First Philosophy" (fi al-Falsafah al-Ūlā) with Introduction and Commentary* (Albany, 1974), 22ff.

9. Умер 380/990 г.

10. 232/847-247/861 гг.

11. 732/1332-808/1406 гг.

12. Ibn Khaldun *The Muqaddimah: an Introduction to History*, trans. F. Rosenthal, 3 vols (New York, 1958), 2:219.

13. Умер 375/985 г.

14. Wiedemann, E. *Aufsätze zur arabischen Wissenschaftsgeschichte*, 2 vols (reprint) (Hildesheim, 1970), 2: 562f.

15. Умер 339/950 г.

16. Умер 218/833 г.

17. Умер 227/842 г.

18. 192/808-260/873 гг.

19. Астат/Евстатийус перевел «Метафизику» Аристотеля; Абд аль-Масих Ибн На'има перевел пересказанный Порфирием «Энеиды» Плотинуса, 4-6, известного как «Теология» Аристотеля (см.: Brockelmann, C. *Geschichte der arabischen Litteratur* (Leiden, 1937), Suppl. 1:364), а Йахйя Ибн аль-Битрик перевел работы Аристотеля «О небе», «О душе», «Тимей» Платона, возможно также работы Прокла, например изложение ego *Institutio theologica* (см. Endress, G. *Proclus Arabus: Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung* (Beirut, 1973) passim).

20. Walzer, R. *Greek into Arabic* (Oxford, 1963): 14.

21. Ср. например Abu Rīdāh, M.A. *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyah* (Cairo, 1950): 260.8; Rosenthal, F. "al-Kindi and Ptolemy", in *Studi orientalistici in onore di Gorgio Levi della Vida*, 2 vols (Rome, 1956), 2: 445.

22. Walzer, R. *Bulletin of the John Rylands Library* (1945) 29: 20f.; Ess, J. *van Die Erkenntnislehre des Aduddin al-Ici: Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawaqif* (Wiesbaden, 1966): 235.
23. Abu Rīdah, указ. соч.: 103; Gutas, D. *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation: a Study of the Graeco-Arabic Gnomologia* (New Haven, 1975): 196, № 69.
24. *Философия* ал-Аш'ари ва-русумиха у Abu Rīdah, указ. соч.: 165-80.
25. Klein-Franke "al-Kindi's On Definitions and Descriptions of Things", *Le Muséon: Revue des Etudes Orientales*, 95: 191-216.
26. Ханп. Abu Rīdah, указ. соч.: 207, I. 11; Rosenthal F. "Aš-Šaiḥ al-Yunani and the Arabic Plotinus Source", *Orientalia, Commentarii Periodici Pontificii Instituti Biblici*, 21: 474; *Plotinus Opera*, 2, *Enneades 4-6*, ed. P. Henry and H.-R. Schwyzer (Paris, 1959): 275; *Plotinus apud Arabes: Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt*, ed. 'A. Badawī (Cairo, 1955): 184.
27. *Plotinus Enneades 6*, ed. and trans. E. Bréhier (Paris): 8. 18.
28. Walzer, R. *Greek into Arabic*: 189; Endress, G., указ. соч.: 231.
29. Умер 313/925 г.
30. Ibn Khaldun, указ. соч. 3: 250.
31. Abu Rīdah, указ. соч.: 160, I. 6; Walzer, R. *Greek into Arabic*: 188.
32. Abu Rīdah, указ. соч.
33. Там же: 205-70.
34. *Plotinus Opera*, 2, *Enneades 4-6*: 324, = *Enn.*, 5.3.(49), 14.6: *kaì légomēn hó mé estin hó dé estin oú légomēn*.
35. Сунра прил. 11; см. Zintzen, C. "Bemerkungen zum Aufstieg der Seele in Jamblichs *De Mysteriis*", in *Platonismus und Christentum: Festschrift für Heinrich Dörrie*, ed. H. D. Blume and F. Mann [Jahrbuch für Antike und Christentum] (Münster): 312-28, особ. 314.
36. Ibn Khaldun, указ. соч., 1: 195.
37. См. комментарии неоплатонического философа Симплиция (первая половина шестого века) к работе Аристотеля «О небе» 277b10, у *Simplicius De caelo*, ed. I. L. Heiberg, in *Commentaria in Aristotelem Graeca*, 7 (Berlin): 269.31.
38. Ivry, A. L., указ. соч.: 56, I, 6.
39. Там же: 59, I, 3.
40. Walzer, R. "The Rise of Islamic Philosophy", *Oriens*: 9.
41. Ivry, A. L., указ. соч.: 27ff.
42. Ibn al-Nadīm *Kitāb al-fihrist*, ed. G. Flügel (Leipzig, 1871): 259, I. 19.
43. Abu Rīdah, указ. соч.: 201. 7.
44. Там же: 202, I. 4.
45. *Aristotle Aristotelis Opera*, ed. I. Bekker (Berlin, 1831): *Analytica Priora* 72b19: *ámesos = għayr mutawassit*, см.: Böhm, W. *Johannes Philoponos Grammatikos von Alexandrien* (Munich, 1967): 67.
46. Abu Rīdah, указ. соч.: 205 предпол.
47. Там же: 207, I. 1.
48. *Philoponus De aeternitate mundi contra Proclum*, ed. H. Rabe (Leipzig, 1899).
49. 412-85. Этот год был отмечен еще двумя событиями: Римский император Юстиниан закрыл философскую школу в Афинах (см.: Gibbon, H. указ. соч., глава 40), а Св. Бенедикт основал религиозный орден, названный его именем.
50. Ибн Аби Усайбийя (ум. 668/1270), см.: *Ibn Abī Usaybi'ah 'Uyun al-anbā' fī tabaqāt al-atibbā'* (Cairo and Königsberg, 1882/4), I: 105, I. 5.
51. Pines, S. (Cambridge, Mass., 1972) "An Arabic Summary of Lost Work of John Philoponos", *Israel oriental Studies*, 2, 1972: 320-52.
52. Особенно в отношении к пр. 1-3 и пр. 5: Endress, G., указ. соч.: 242ff.
53. Ivry, A. L., указ. соч.: 205-7.
54. 557/1162-629/1231 г.
55. Neuwirth, A. "Neue Materialien zur arabischen Tradition der beiden ersten *Metaphysik-Bücher*", *Die Welt des Islams*, 1977/8, n.s. 17: 84-100.
56. Ivry, A. L., указ. соч.: 205-7.
57. Abu Rīdah, указ. соч.: 104, I. 5.
58. Ibn Khaldun, указ. соч., 3: 347.
59. Abu Rīdah, указ. соч.: 103, I. 4. Это напоминает фразу Плиния: «Мы сметены умами Греции», *Pliny Natural History, with English trans.*, 10 vols, vol 8 by W. H. S. Jones (Cambridge, Mass., 1963), 8: 188f.
60. Steinschneider, M. *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen* (Graz) (repr.) [Beihefte zum *Centralblatt für Bibliothekwesen*, 12, 1983] (1960): 77.
61. Сура 59 (аль-Хаур): 24.
62. Ibn al-Nadīm, указ. соч.: 255.

63. Klein-Franke *al-Kindi's On Definitions...*: 194.
64. Умер 272/886 г.
65. Умер 286/899 г.
66. Rosenthal, F. *Ahmad B. At-Tayyib As-Sarabsi (New Haven, 1943)*: 17.
67. Вторая половина первого/седьмого веков: см.: Klein-Franke *Vorlesungen über die Medizin im Islam, Sudhoffs Archiv: Zeitschrift für Wissenschaftsgeschichte, Beiheft 23 (Wiesbaden, 1982)*: 35.
68. Harig, G. *Bestimmung der Intensität im medizinischen System Galens (Berlin, 1974)*: 148 u 200.
69. Sezgin, F. *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 3 (Leiden, 1970): 244-7.
70. Klein-Franke *Die Ursachen der Krisen bei akuten Krankheiten: Eine wiederentdeckte Schrift ak-Kindi's Israel Oriental Studies (Tel Aviv, 1975)*: 161-88.
71. Loth, O. "al-Kindi als Astrolog", in *Morgenlandische Forschungen: Festschrift für H.L. Fleischer (Leipzig, 1875) (repr. 1981)*: 261-309.
72. Hitti, Ph.K. *History of the Arabs (London, 1958)*: 484; Rosenthal, F., указ. соч.: 122; Plessner, M. "Picatrix": *Das Ziel des Weisen von Pseudo-Magriti (London, 1962)*: 184f; Nöldeke, Th. *Geschichte des Qurans (Leipzig, 1919)*, часть 2: 68-78.
73. Ibn Abi Usaybi'ah, указ. соч., 1: 207; Wiedemann, E. *Aufsätze zur arabischen Wissenschaftsgeschichte, 2 vols (reprint) (Hildesheim, 1970)*, 2: 551.
74. Thorndike, L. and Kibre P. *A Catalogue of Incipits of Mediaeval Scientific Writings in Latin (London, 1963)*, col. 1731 et passim.
75. 1114-87 гг.
76. Первая половина шестого/двенадцатого века: см.: Alverny, M.T.d' "Avendauth", in *Homenaje a Millás-Vallcrosa (Barcelona, 1954)*; 1: 19-43.
77. с 1214 по 1292 гг.
78. Grant, E. *A Source Book on Mediaeval Science (Cambridge, Mass., 1974)*: 396.
79. Там же, 494.
80. Nagy, A. "Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qub Ben Ishaq Al-Kindi", *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 2(5) (Münster, 1897).
81. Умер 345/956 г.
82. al-Mas'udi *Les Prairies d'Or*, ed. B. de Meynard and P. de Courteille, revue et corrigée par C. Pellat, *Publications de l'Université Libanaise: Section des Etudes Historiques XI (Beirut, 1974)*, 5: 159f.
83. Умер 313/915 г.
84. Ibn Abi Usaybi'ah, указ. соч., 1: 316, 1. 12; Ranking, S.A. "The Life and Work of Rhazes", *Acts of the XVII. International Congress of Medicine (London, 1913)*: 249, № 40: "Responsio ad Philosophum el-Kendi eo quod artem al-Chiciae in impossibili posuerit"; Wiedemann, E. Указ. соч.: 1:51ff.

Линар Латътов

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ УЧЕНИЯ ИСЛАМА

Ислам является религией Веры в единого Бога и во всеединство Его сущностно-бытийного закона, указания к исполнению которого изложены как абсолютная истина в Божественном слове Священного Корана, переданного Господом Пророку Мухаммаду: «Несомненно, сказанное (т. е. Коран) – истинные слова [переданные от Аллаха] благородным посланником... [Коран] ниспослан Господом обитателей миров» (69:40,43, Османов).

Только истинно Божоявленное послание может родить в человеке собственную духовную мысль, ведущую к познанию абсолютной истины от Всевышнего. Поэтому, будучи побудительным источником рождения человеческой мысли при формировании «религиозного сознания», Коран есть альфа и омега существования в пространстве ислама религиозной философии как стремления человека к осмысленному знанию его сущностно-бытийного закона Всевышнего. В силу этого выход предмета философского анализа за пределы переданного Кораном слова, хотя и носит религиозно-философский характер, но уже не является философией ислама как таковой. Критерием исламского характера исследования служит опора на основу учения ислама – принцип «Tawhid» – аксиоматику всеединства Бога и его закона. С экзистенциальной точки зрения конкретная жизнь мироздания и индивидуального человека есть экзистенциализация Богом данного «наличного бытия» согласно сущностному закону Всевышнего. Вера в исламе есть знание всеильности сущностно-бытийного закона Бога и актуализация своего бытия строго согласно этому закону. Поэтому очевидно, что универсальность сути этого закона (ибо закон исходит от единого Бога) и универсальность данного Господом мыслительно-аппарата человека допускают, вопреки бытующему в некоторых исламских ортодоксальных кругах мнению, использование универсальных методов традиционного и современного философского анализа применительно к учению ислама. Веским аргументом в пользу правомерности философского подхода к анализу коранического послания служит и то, что Священный Коран вбирает в себя прежде ниспосланное человечеству через пророков знание и религиозный опыт осознания Божественной истины: «Скажите, [о муслимы]: «Мы

веруем в Аллаха и в то, что Он ниспослал нам, и в то, что было ниспослано Ибрахиму, Исмаилу, Исхаку, Йакубу и их потомкам, в то, что было даровано Мусе и <Исе и что было даровано пророкам их Господом. Мы не делаем между ними никакого различия, и Ему мы предаемся» (2:136, Османов). Коран содержит в себе указания человеку путей к раскрытию сущностной сердцевины этой истины как знания закона Бога: «Не измышлен этот Коран, а ниспослан Аллахом как подтверждение [дарованного] до него и в разъяснение Писания, в коем нет сомнения, [ниспосланного] Господом миров» (10:37, Османов). Естественным продолжением Богом данного феномена духовного развития человеческого сознания является возвышение этого сознания, разворачивание его в направлении единственно верной истины и превращение этого духовного знания в единственно возможное практическое средство осуществления жизни по прямому пути праведной жизни (“Tariiqim-Mustakim”), обозначенного Господом: «и сказали: «О народ наш! Воистину, мы услышали Писание, ниспосланное после Мусы и подтверждающее прежние писания. Оно ведет к истине и прямому пути [Tariiqim-Mustakim]. О народ наш! Внемлите тому, кто зовет к Аллаху, и уверуйте в Него, дабы Он простил ваши грехи и спас вас от мучительного наказания. А тот, кто не внял [увещавателю], призывавшему [к вере] в Аллаха, не спасется от Него на земле, и нет у него, помимо Него, других защитников. Ведь такие – в явном заблуждении» (46:30-32, Османов). Однако с точки зрения специфики методологии раскрытия сути закона Всевышнего, логики экзистенциализации созданного Им мироздания согласно предустановленному Им сущностно-бытийному закону, места человека в этом мироздании и цели его жизни, ислам определяет собс-

твенное, свойственное только ему качество философской мысли. Исламская философская мысль без Веры в Бога и в Божественную истинность Корана как раскрытия содержательного значения Божественного Логоса невозможна. Это неумолимо приводит человека Верующего к осознанной необходимости использования познанного и осознанного при самостоятельном нахождении и осуществлении единственно верного пути в жизни. «В своей основе, центром интереса Корана является человек и его совершенствование. Для этого важно, чтобы человек совершал поступки в рамках определенных напряжений, которые, безусловно, создаются в нем Богом»¹. По причине этого любое философское исследование ислама неизбежно будет заключать в себе религиозно-философские черты, как в силу характера объекта анализа, так и в силу Божественной природы вдохновленного словом Корана стремления мыслящих людей к знанию Божественного послания в виде Его знамений (“ayat”): «Это — аяты Аллаха. Мы возвещаем их тебе доподлинно. Воистину, Аллах не желает несправедливости для обитателей миров. Аллаху принадлежит то, что в небесах, и то, что на земле; и к Аллаху возвращаются все дела» (3:108-109, Османов).

В этом плане становится понятна причина существования мнения, что «строго говоря, такой вещи, как мусульманская философия не существует; ближайшим приближением к ней является ортодоксальная система теологии»². Вероятно, причиной возникновения такого рода суждений (безусловно ошибочных) является то, что философия ислама не имеет своим источником вдохновения некие абстрактно умозрительные категории, а опирается непосредственно на священное слово Корана, являющегося

собой сжатое содержание в Божественном слове (в виде «знамений») всего объема абсолютной истины учения ислама («Это – знамения книги изъясняющей» (28:2, Крачковский) и его философии жизни: «Для разъяснения всякой вещи, руководством и милосердием для людей, которые уверовали» (12:111, Крачковский).

Именно в русле естественного развития современной философской мысли как стремления осмысления Божественного послания Священного Корана, как «попытки [философов] в философском эксперименте соединить божественное и человеческое, т.е. основы религии Ислама с философскими и научными традициями, бытующими в их культурной среде»³, осуществляется анализ экзистенциальных аспектов учения ислама. Экзистенциально-философское исследование подвергает анализу не содержание исламской философии, а индивидуальную мысль, возникающую при индивидуальном соприкосновении разума и души человека с истиной учения ислама. Философская мысль индивидуального человека должна восприниматься не как субъективистский «вызов» традиции ислама, а как самостоятельная попытка Верующего человека озвучить духовное состояние, вызванное постижением души и разумом истины Священного Корана. Любое религиозно-философское учение можно «понять» только Душой. Разум же пытается найти нужные слова для передачи нереченых духовных состояний. Индивидуальная мысль – есть результат этих попыток. Насколько близко к абсолютной истине индивидуальное знание как результат попытки познания сути Коранического послания Всевышнего – “Wa Allahu ya’laamu” (3:66), – только Всевышнему известно.

В центре внимания философских исследований экзистенциального

плана – извечно актуальные вопросы, касающиеся сути человеческого бытия и смысла существования человека в этом мире, Божественного предопределения и свободы воли человека. Экзистенциализм не является отдельным направлением в философии, это своеобразный подход к осмыслению проблем человеческого бытия в условиях земного существования. При чем экзистенциальный подход подразумевает различие понятий «бытие» (sein – нем., being – англ.) и «существование» (existenz – нем., existence – англ.). При этом «бытие» не может быть определено рациональной мыслью и не подлежит ощущению перцепцией, оно может быть выражено только через переживание (промысливание и проживание) индивидуального «существования». По Гегелю, «бытие есть неопределенное непосредственное. Оно свободно... от всякой определенности, которую оно может обрести внутри себя. Это лишнее рефлексии бытие есть бытие, как оно есть непосредственно лишь в самом себе»⁴. Создание Всевышним мироздания есть акт перевода «чистого бытия» в определенность «наличного бытия» для одновременного наполнения конкретным качеством жизни – применительно к каждой твари Господом созданной Вселенной. «Из становления возникает наличное бытие»⁵. Экзистенциально-философский анализ начинается с порога «наличного бытия», ибо именно оно непосредственно актуализируется через субъективное сознание человека в определенное содержательное качество и форму человеческой экзистенции. С позиции экзистенциальной философии, «экзистенция» (существование) – это континуум актов актуализации «наличного бытия» от рождения до смерти человека. «Экзистенция» есть человеческое «о-существование» «наличного бытия»

во временно-пространственных реалиях мира, опосредованное феноменологией человеческого сознания. Это «опосредованное бытие», по терминологии Гегеля, есть «существование»⁶. Таким образом, процесс нахождения ответов на указанные выше вопросы в рамках экзистенциального философского подхода не носит абстрактно-спекулятивного характера, а неизбежно имеет конкретную направленность на анализ процесса качественного становления индивидуального человеческого сознания в его экзистенциальных реакциях на проблемы существования и специфику его развития в стремлении к достижению в жизни состояния, традиционно именуемого «полнотой бытия», а в нашем понимании – полноты осуществления бытия в конкретную экзистенцию. Соответственно под «бытием» нами понимается наличие чего-либо, проявленное в той или иной форме жизни («наличное бытие»), а под «существованием» («экзистенцией») мы подразумеваем квалификацию «бытия», т.е. содержание «бытия», выражающегося качественным наполнением существования данной тварной формы в данный момент в данном мироздании. В свою очередь, «наличное бытие» не может быть экзистенциализировано без «сущности» – определения характера «наличного бытия» как бытия, обозначающего «всю полноту человеческой реальности – ее структуру, ее смысл и цель существования»⁷. «Наличное бытие», в отличие от априорно-трансцендентного «бытия», содержит в себе Богом predetermined «пакет» сущностных качеств, которым оно должно быть заполнено для дальнейшей актуализации в экзистенцию. «Сущность» раскрывается в бытие «наличного бытия» как «становление сущности»⁸, поскольку и «бытие», и «сущность» не статичны, а динамичны. Экзистенциально-онто-

логический подход к анализу содержания в Священном Коране «наказания людям размышляющим» (3:7, 23:68) позволяет увидеть, что Господь ниспосылает («глаголет» Божественным Логосом) сущностную истину как указание на то, как необходимо актуализировать «наличное бытие» человека в индивидуально верный образ жизни и качество конкретных экзистенциальных актов (поступков, действий).

В исламе сущностный и бытийный аспекты закона Всевышнего слиты воедино в пространстве принципа “Tawhid” – всеединства Всевышнего. Так, формула «Shahada» – свидетельство «Ла илаха илла-Ллах...» («Нет никакого божества, кроме Аллаха...») и утверждение факта «...Мухаммадун расулу-л-Ллах» («...а Мухаммад – посланник Аллаха») – провозглашает первым главенство и единство Бога, а потом актуализацию этого принципа в жизни человека посредством следования переданному через Пророка Мухаммада законодательного руководства Всевышнего. «Полнота существования», по учению ислама, возможна только в следовании принципу, провозглашенному «Шахадой», – верить в единого Бога и следовать учению Священного Корана, ниспосланного Пророку Мухаммаду, как законодательному сущностно-бытийному указанию к праведной жизни:

«Клянусь послеполуденным временем, что люди, несомненно, [понесут] урон, кроме тех, которые уверовали, вершили добрые деяния и заповедали друг другу истину и терпение» (103:1-3, Османов).

Это и есть счастливый идеал существования – такой, каким должна быть жизнь человека по замыслу Всевышнего: «Посланник и те, которые уверовали вместе с ним, усердствовали своими достоинствами и своими душами. Для них – блага, и они – счастливы!» (9:88,

Крачковский). Ощущение счастья есть результат развития совершенной степени полноты реализации «наличного бытия» в акт «экзистенции», достижения его. Вся жизнь человека в динамике каждодневной жизни есть, по сути, вечное стремление актуализации «наличного бытия» в максимально возможную степень «полноты существования» – как посредством удовлетворения материальных нужд и желаний, осуществления взаимоотношений с людьми, так и утоления духовных потребностей. Экзистенциализм рассматривает внутренний мир «индивидуального человека в его тройственном отношении с другими людьми, с Мирозданием и с Богом»⁹. Соответственно, одним из принципиальных объектов внимания экзистенциальных философских исследований является исследование экзистенциальных состояний и трансформаций сознания человека в его устремлении к обретению состояния счастья «полноты существования», от момента осознания тщетности поиска счастья в материальных ценностях до обретения ощущения истинного Счастья в достижении Высшей духовности в пространстве Божьей истины – необходимости экзистенциализации бытия строго согласно сущностно-бытийному закону Всевышнего. Экзистенциализм, «как тип философствования,... предпринимает попытку анализа базовых структур человеческого существования и призывает индивидуума осознать свое существование в его сущностной свободе»¹⁰. Экзистенциальный анализ ислама выявляет те высшие духовные явления в жизни (экзистенции) человека Верующего, которые оказывают внутренне долженствующее, свободное от внешнего, детерминирующее воздействие на модус бытия человека. Эти явления императивны в силу естественной модальности своего

воздействия на модус человеческого бытия (*modus vivendi*), и этой причине обозначаются нами понятием «экзистенциальный императив». Согласно Канту, «все императивы ... повелевают или гипотетически, или категорически. Первые представляют практическую необходимость возможного поступка как средство к чему-то другому, чего желают ... достигнуть. Категорическим императивом был бы такой, который представлял бы какой-нибудь поступок как объективно необходимый сам по себе, безотносительно к какой-либо другой цели»¹¹. Экзистенциальный императив по своей основополагающей сути есть категорический императив, определяющий модус экзистенции человека.

В этом отношении учение ислама не только содержит в себе экзистенциальный императив, определяющий образ жизни (экзистенции) человека, но и, прежде всего, рождает свободное от внешней модальности индивидуально-внутреннее, экзистенциально значимое мышление. Отличительная черта этого качества мышления выражается в свободно возникающем стремлении осмыслить мироздание и место в нем человека, в индивидуальной тяге понять экзистенциальное предназначение человека в этом мироздании, осознать смысл своей индивидуальной жизни и тем самым постигнуть ниспосланную Всевышним истину, позволяющую человеку стать истинно счастливым. Серен Кьеркегор отмечал, что «высшим проявлением человеческой субъективности является бесконечно страстный интерес к вечному счастью», которое зиждется на Вере, а точнее «на вечном, личном, страстном интересе в каждодневном приобретении определенного духа веры»¹². Если взять указанный выше тезис основоположника современной философии религиозного экзистенциализма за исходную точку нашего

анализа, то становится очевидным, что одной из главных целей любого экзистенциально-философского исследования того или иного религиозного учения является выявление в пространстве исследуемой религиозной философской мысли аспектов, несущих в себе элементы религиозной методики достижения человеком состояния «полноты экзистенции», т.е. Счастья. Счастья в так называемом в экзистенциальной философии моменте «Dasein», в понимании данного понятия Мартином Хайдеггером, т.е. человеческого бытия в существовании «здесь и сейчас», в данном месте и в данный момент, в современном мире и в настоящее время¹³.

Может ли современный человек в экзистенциальном пространстве ислама обрести истинное Счастье «полноты существования»? Какова качественная характеристика этого Счастья? Является ли это счастье обусловленным, детерминированным внешним причинно-следственным фактором «мне счастливо – потому что», или это Счастье абсолютное, не опосредованное внешней причинностью? Каков экзистенциальный императив подобного – необусловленного причинностью внешнего характера – Счастья? Возможно ли достижение счастья полноты осуществления бытия в рамках Божьего предопределения? Каков наикратчайший и единственно верный путь к истинному Счастью? Учение ислама предлагает свой ясный ответ на указанные вопросы и, опираясь на Слово Господа в Коране (ибо «Истина — от твоего Господа. Так не будь же среди сомневающихся», 3:60, Османов), предлагает конкретную экзистенциальную «методику», «руководство» к нахождению ответов на эти вопросы, обозначает путь, который мог бы привести человека к обретению Счастья: «О вы, которые уверовали! Бойтесь Аллаха,

ищите приближения к Нему и усердствуйте на пути Его, – может быть, вы будете счастливы!» (5:35, Крачковский). Следование воле Всевышнего как указанию к свободной и осознанной экзистенциализации данного Им бытия согласно установленному Им сущностно-бытийному закону и получение в результате этого «благоволения» Всевышнего приводит к обретению счастья уже в этой жизни: «Аллах обещал верующим, и мужчинам и женщинам, райские сады, где текут ручьи, и они вечно пребудут там, а также [обещал] им прекрасные жилища в садах вечного [блаженства], а милость Аллаха превыше [всего упомянутого]. Это и есть великое преуспеяние [al-fawzul-'aziim]» (9:72, Османов). Корень слова «faaza» (сущ. «fauz») полисемантически и многозначно сигнификативными и коннотативными оттенками, передающими общий объем значения данного слова. Так, в «Словаре Священного Корана» приводятся следующие равноценные значения: «победа, успех, высшее счастье, достижение, завоевание, спасение, безопасность»¹⁴. Описание пути к этому счастью и руководство к достижению его заключены в Коране: «Воистину, Коран — руководство к прямому пути и милость для верующих» (27:77, Османов). Рациональной аргументацией истинности данного руководства является то, что Господь является создателем всего мироздания, неотъемлемая часть которого человек, и неподчинение закону существования мироздания – сущностно-бытийному закону Всевышнего – включает в себе ущербность полноты экзистенциализации «наличного бытия» человека как совершенно необходимой, интегральной части грандиозной мозаики целостной экзистенции всего мироздания: «Аллах – творец всякой вещи, Он – поручитель за всякую вещь, у Него ключи

небес и земли. А те, которые не веровали в знамения Аллаха, те оказываются в убытке» (39:62-63, Крачковский). Тем самым «несчастье» есть следствие и результат разъединенности от образа исполнения должным образом «бытия» в «экзистенцию» согласно предписанному Всевышним человеку к исполнению («Amrullahi») сущностно-бытийному закону.

Стержнем экзистенциального императива ислама является модальность осознания истины единого Бога – «Tawhid»: «И бог ваш – Бог единый, нет божества, кроме Него, милостивого, милосердного!» (2:163, Крачковский). Осознание этой Божественной истины есть «ответ» Господу, который приводит к следованию по единственно верному пути – пути, очерчиваемому самим Творцом («Tariqa»): «И сказали ваш Господь: «Зовите Меня, Я отвечу вам» (40:60, Крачковский). Экзистенциальный императив – изначально инициированная Богом метафизическая движущая сила, которая трансформирует сознание человека, выводит его на более высокие уровни экзистенциализации бытия – Богом данные, духовные, в которых кроется ключ к Счастью «полноты существования»: «Обратитесь все к Аллаху, о верующие, – может быть, вы окажетесь счастливыми!» (24:31, Крачковский). Вдохновенное воздействие дискурса Божьего Логоса Священного Корана является основным и постоянным экзистенциальным побудительным мотивом в жизни человека, принявшего душой и разумом учение ислама. Это воздействие создает экзистенциальное напряжение интенции, намерения («niyyat»). О важности качества намерения свидетельствуют слова Пророка Мухаммада: «Поистине, дела (оцениваются) только по намерениям»¹⁵. Именно осмысленное намерение формирует направление развития сознания человека.

Экзистенциальная детерминанта состояния счастья «полноты существования» не квантификативна, а квалификативна. Одним из экзистенциальных условий ощущения человеком состояния счастья является достижение свободного состояния умиротворенного равновесия в душе, в разуме и в теле. Это тонко передается семантикой самого слова «ислам». Корень s-l-m означает не только «мир», он несет в себе и обобщенное, сигнификативное значение: «мир и спокойствие, наступающие в душе человека, когда его жизнь подчинена воле Бога», т.е. определенная, предписанная экзистенциализация («al-Qadza») бытия согласно предустановленному сущностно-бытийному закону Всевышнего («al-Qadr»). Представляется значимым различие двух взаимосвязанных понятий состояния Веры в исламе: «islam» – смиренное подчинение воле Творца как предписанной экзистенциальной данности конкретному человеку и «iman» – как осознанная Вера в Бога и вытекающее из этого осознанное возвышение качества экзистенциализации данного Творцом «наличного бытия» согласно сущностно-бытийному закону Всевышнего. Любая религия есть способ постоянного духовного «соединения» (латинское «re – legere» означает «связывание заново») человека с законом Бога. В этом плане «islam» есть подчинение закону Всевышнего принятием Его «на веру», в «не размышляющей» покорности Воле Бога, ибо весь мир есть создание Бога, существующее согласно Его замыслу (полностью не ведомого человеческому разуму). «В широком смысле Ислам означает «покорность Богу», как неоспоримый факт существования»¹⁶. «Неужели же они стремятся к религии другой, чем религия Аллаха, когда Ему предались те, что в небесах и на земле, добровольно и неволью, и к Нему вы буде-

те возвращены?» (3:83, Крачковский). Сура Священного Корана «Аль-Худжурат» показывает ясное различие между «islam» и «iman»: «Бедуины сказали: «Мы уверовали [ʿaamaanaa]. Скажи, Мухаммад]: «Вы не уверовали [lam tuʾminuu] и лишь потому говорите: «Мы предались [Аллаху] [ʿaslaamnaa], что вера [ʿiimaanu] все еще не вошла в ваши сердца» (49:14, Османов). «Iman» – это тотальное изменение человеческого сознания через Веру в абсолютную истину сущностно-бытийного закона Бога как модуса экзистенциализации бытия, с одновременной безвозвратной трансформацией ценностей жизни, и вечное осознанное устремление к Богу в душе и в жизни на пути неукоснительного исполнения этого закона [Sabiilil-laahi]: «Верующие [muʾminuun]— это только те, которые уверовали [ʿaamaanu] в Аллаха и Его Посланника, а потом не испытывали сомнений и положили свое имущество и свою жизнь на путь Аллаха [Sabiilil-laahi]. Они-то и есть искренние [верующие] [Saadi-quun]» (49:15, Османов). Путеводным руководством в осознании Божьей истины является сама логика знамений Господа (ибо ничто не может быть случайным в реальности, созданной Богом) как в явлениях внешнего мира, так и в проявлениях внутренних душевных переживаний человека: «Мы покажем им Наши знамения по странам и в них самих, пока не станет им ясно, что это – истина. Разве не достаточно для твоего Господа, что Он о всякой вещи свидетель?» (41:53, Крачковский).

С экзистенциальной точки зрения, в общем содержании понятия «Ислам» как религии условно-понятийная компонента «islam» указывает на подчинение индивидуального существования закону осуществления (экзистенциализации) бытия согласно сущностно-бытийному плану, определенному Богом при сотворении

мироздания; а «iman» – на изменение, путем осознания Божественного слова Священного Корана, качественного пространства индивидуального сознания, которое становится модусом мышления человека, определяющего направление устремления по праведному пути, обозначенному Кораном. Экзистенциально императивен – «iman». Это подтверждается Хадисом Пророка Мухаммада: «(Суть веры) в том, чтобы верил ты в Аллаха, в Его ангелов, во встречу с Ним и в Его посланников, а также в том, чтобы верил ты в воскресенье... (Суть) ислама в том, чтобы ты поклонялся одному только Аллаху и никому больше, совершал молитву, выплачивал обязательный закят и соблюдал пост в рамадане»¹⁷. Как явствует из Хадиса, вера («iman») подразумевает необходимое изменение духовного качества сознания, также указано, каковой должна быть качественная основа этого изменения, а «islam» является практикой закрепления качества веры в предписываемом образе жизни. Суть экзистенциального императива ислама в том, что силой своего убеждения в истинности знамений Господа священный Логос Корана через индивидуальный разум пробуждает в сознании каждого человека непоколебимую уверенность в истинности сущностно-бытийного закона Всевышнего, что неумолимо приводит к осознанному, и, что немаловажно, свободному подчинению воле Господа: «Он показывает вам Свои знамения. Какое же из знамений Аллаха будете вы отрицать?» (40:81, Крачковский). Коран изменяет сознание человека не просто призывами к вере, а силой логики разъяснений сути созданного Всевышним мироздания и экзистенциального места человека в этом мироздании: «Аллах – тот, кто воздвиг небеса без опор, которые бы видели, потом утвердился на троне и подчинил солнце и луну: все течет до

определенного предела. Он управляет (Своим) делом, устанавливает ясно знамения, – может быть, вы уверитесь во встрече с вашим Господом!» (13:2, Крачковский). Коран является «руководством» к достижению состояния «просветления» сознания человека, «грудь которого Аллах расширил для ислама и он обладает светом от своего Господа» (39:22, Крачковский). Не стоит ли в этом контексте вспомнить истинное значение слова «просвещение» как достижения знания, которое про-Светляет? При этом важно отметить, что содержание Корана дискурсивно, а не текстуально¹⁸. Поэтому Священный Коран в оригинале представляет собой своего рода звучащую транскрипцию метафизики Логоса (Слова) Всевышнего. Известно, что Пророк Мухаммад получал знамения Божьи, «аяты», внутренним звучанием – в душе и в разуме, а не в виде неких написанных текстом готовых скрижалей. Лишь после смерти Пророка Коран был закреплен в текстовой форме. Повеление «Iqra» («Аль-Алак» 96:1,3) – «читай» – имеет в виду скорее декламацию оставляющего в душе и в памяти следа Божественной метафизической истины, а не физически зрительное чтение буквенно-печатного текста. Традиция принятого душой и осмысленного разумом запоминания слов Корана наизусть имеет и экзистенциальное значение, ибо определяет модальность озвучивания и вербализации интуитивного мышления верующего человека, основным языком мышления которого становится сама Божественная семантика Корана: «А те, которые отстранились от идолов, чтобы не поклоняться им, и обратились к Аллаху, для них – радостная весть. Обрадуй же рабов Моих, которые прислушиваются к слову и следуют за лучшим из них! Это – те, которых повел Аллах, и они – обладатели разума» (39:17-18, Крач-

ковский). В этом плане показательно то, что сам Коран называется различными именами: “al-Quran” (чтение), “al-Furqan” (различитель (добра и зла), “Umm al-Kitab” (архетип, заключающий в себе все знания), “al-Huda” (путеводитель праведного пути к Богу). Каждое из этих имен экзистенциально значимо, ибо использование коранического слова в указанных применениях определяет не только направление изменения индивидуального сознания верующего в осознании пути, предначертанного Всевышним, но и необходимое для этого качество трансформации менталитета. Ведь «каждый человек по сути обучается только Богом»¹⁹.

Человеческая жизнь – это постоянно творимый конечный продукт экзистенции, являющейся одновременным творческим актом работы души, разума и тела человека по переживанию каждого мига бытия в существование. Содержание понятия «полноты экзистенции» у человека отличается от качества «полноты экзистенции» у других созданий Господа. Каждому Творец дал свою «меру» [“faqaddurahuu taqdiiraa”]: «Он создал всякую вещь и измерил ее мерой [faqaddurahuu taqdiiraa]». (25:2, Крачковский). Так, дерево, свободно существующее в естественном экологическом окружении, находится в полноте экзистенциализации данного ему Творцом наличного бытия: «Разве ты не видел, что Аллаха славят те, кто на небесах и на земле, а также птицы с распростертыми крыльями? Каждый знает свою молитву и свое славословие. Аллах знает о том, что они совершают» (24:41, Кулиев). Человек же согласно Священному Корану должен быть носителем качественно высшего, возвышающего его над всем тварным миром индивидуально осознанного содержания акта экзистенциализации своего «наличного бытия» в «существование», –

самого высшего земного достоинства «Khalif» (приблизительный перевод – «наместник») Господа. Только при осознанной реализации Богом данного наличного бытия в экзистенцию – согласно сущностно-бытийному закону Всевышнего – человеческая жизнь будет иметь высшее наполнение «Khalif»: «И вот сказал Господь твой ангелам: «Я установлю на земле наместника». Они сказали: «Разве Ты установишь на ней того, кто будет там производить нечестие и проливать кровь, а мы возносим хвалу Тебе и святим Тебя?» Он сказал: «Поистине, Я знаю то, чего вы не знаете!» (2:30, Крачковский). Последняя фраза аята указывает на то, что эта высочайшая Божья данность человеку была предусмотрена Высшей мыслью Творца. Человек должен помнить об этом! «Экзистенциализм своим первым шагом призван заставить человека осознать, кто он есть, и меру возложенной на него полной ответственности за свое существование»²⁰. Богом «назначенный» на столь высокое положение, человек несет индивидуальную и прямую ответственность перед Богом за свои поступки в жизни: «А кто приобретет грех, тот приобретет его против самого себя: поистине, Аллах – знающий, мудрый! А кто приобретет

поступок или грех, потом обвинит в нем невинного, тот берет на себя ложь и явный грех» («Ан-Ниса», 4:111-112). Ответственность каждого человека перед Всевышним заключается в качестве экзистенциализации Богом дарованного ему бытия, как указано в Коране: «что ни одна несущая [душа] не понесет ноши другой, что человеку уготовано только то, что [заслужил] он усердием, что усердие его будет замечено» (53:38-40, Османов). Хотя власть Всевышнего над созданным Им мирозданием абсолютна («Аллаху принадлежит власть над небесами и землей и тем, что в них, и Он мощен над всякой вещью!» (5:120, Крачковский), Господь даровал человеку, в отличие от животного мира, способность самому работать над качеством своего сознания и тем самым определять качественное содержание своего существования: «Воистину, Аллах не меняет положения людей, пока они не изменят самих себя» (13:11, Кулиев). В этом отношении Ислам представляет собой уникальное учение, «совмещающее трансцендентность Бога и достоинство человека,... [являющееся] сочетанием веры в Божественное величие и веры в человеческую значимость»²¹.

Примечания:

1. Fazlur Rahman, "Islam", University of Chicago Press, Chicago, 1979, p.35.
2. A.S. Tritton, "Islam", Hutchinson University Library, London, 1966, p.53.
3. M.Saeed Sheikh, «Islamic Philosophy», The Octagon Press Ltd, London, 1982, p. ix.
4. Гегель, Георг Вильгельм Фридрих. «Наука логики», в трех томах, Мысль, Москва, 1971, т.1, с.139
5. Гегель, Г. В. Ф., Ibid, с.170
6. Гегель, Г.В. Ф. Ibid, с.152
7. Тиллих, Пауль. «Систематическая Теология», т. 1-2, Университетская книга, Москва-Санкт-Петербург, 2000, с. 21
8. Гегель, Георг Вильгельм Фридрих. «Наука логики», Мысль, Москва, 1971, т.2, с.103
9. F.H. Heineemann, «Existentialism and the Modern Predicament», Harper & Brothers, New York, 1958, p.1,2
10. Fernando Molina, "Existentialism as Philosophy", Prentice-Hall, Inc, Englewood Cliffs, 1962, p. 2
11. Кант И., «Основоположения метафизики нравов», Собрание сочинений в 8 томах, «Чоро», Москва, 1994, т.4, стр. 187
12. Soren Kierkegaard, «Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments», Vol. 1, «Princeton University Press», Princeton, 1992, pp. 53 -55
13. Мартин Хайдеггер, «Бытие и Время», Фолио, Харьков, 2003, стр. 157-159
14. Omar, Abdul Mannan. "The Dictionary of The Holy Qur'an", Noor Foundation-International Inc.,

Hockessin, 2003, p.437

15. «Сахих Аль-Бухари», Благотворительный фонд «Ибрагим Бин Абдулазиз Аль Ибрагим», Москва, 2002г., стр. 24

16. *Sachiko Murata, William C. Chittick, «The Vision of Islam», Paragon Press, St.Paul, 1994, p.3*

17. «Сахих Аль-Бухари», *ibid*, стр.46

18. *Mohammad Arkou, «Rethinking Islam», Westview Press, Inc, Boulder, 1994, p.30*

19. *Soren Kierkegaard, Ibid, p.101*

20. *Jean Paul Sartre, «Existentialism», Philosophical Library, New York, 1947, p.19*

21. *Kenneth Cragg, «Readings in the Qur'an», Fount, London, 1988, p.35*

Али Риза Байзан

ОРИЕНТАЛИЗМ И ПРОБЛЕМА РЕЛИГИОЗНОЙ РЕФОРМЫ

Ориентализм в некотором своем аспекте является интеллектуальным крестовым походом Запада, направленным против Ислама. Проекты религиозной реформы если не полностью, то в весьма значительной мере опираются на взгляды и концепции ориенталистов. Как ориентализм, так и проекты реформирования религии находились под исключительно большим влиянием модернизма (и гораздо менее значительным влиянием пост-модернизма). Современные ориенталисты и богословы-реформисты сходятся друг с другом в позиции протестантизации Ислама, а точнее работают в качестве партнеров в этом направлении.

Процесс протестантизации Ислама прежде всего имеет целью размыть веру в Ислам как самую совершенную и последнюю религию. Научной оболочкой этого процесса являются понятия религиозного плюрализма и религиозного релятивизма. Согласно этим понятиям, все религии равны и все они приведут человека к Богу. В такой ситуации можно говорить о выгодном положении религии, обладающей преимуществом в мирской жизни. По этой причине мы утверждаем, что религиозное реформаторство также тесно связано с ориентализмом. В начале мы изложили то, что следовало бы изложить в конце. Теперь, если вам угодно, мы перейдем к изложению того, с чего надо было бы начать.

«Интеллектуалы-крестоносцы»

Если рассматривать ориентализм, абстрагируясь от той культуры и цивилизации, в лоне которой он зародился, то есть как некую вещь в себе, то, как бы это ни было легко с точки зрения анализа, это будет типичной редукционистской позицией. Последнее не принесет нам никакого результата, кроме искажения действительности¹. Необходимо рассматривать ориентализм вместе с современной наукой, внутри которой он зародился, а современную науку – вместе с современностью (modernity) и модернизмом². А сегодня также необходимо брать в расчет пост-современность и постмодернизм³.

Модернизм – это продукт Ренессанса и Реформации, а конкретнее, проект философии Просвещения XVIII века⁴. Один из основоположников Просве-

нения Кант (ум. 1804) дает ему следующее определение: «Просвещение – это выход человека из состояния несовершеннолетия, которое есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства с чьей-либо стороны... Имей мужество пользоваться собственным умом».

В общем, самым скромным последствием Просвещения стала попытка человека задать направление откровению, а не подчинение человека откровению. Так как вера в Бога не была господствующим принципом Просвещения, в религии, понимавшейся лишь как исторический феномен, отрицался божественный смысл.

Современность вместе с Декартом описывала человека как единственного господина планеты, а вместе с Фрэнсисом Бэконом определяла науку как силу и инструмент власти⁵. Конечной целью современной науки также является контроль, или, другими словами, господство.

Ориентализм, будучи порождением такого организма, может пониматься как «прикладная наука о восточной культуре и цивилизации». Иными словами, ориентализм – это способ, разработанный Западом с целью установления господства над Востоком и реорганизации его в своих интересах. Или, по выражению С. Саййида, «деятельность в прирученных власти и знании незападного мира»⁶.

По признанию одного ориенталиста: «В чем заключается одна из причин чувства недоверия к ориенталистам? Это в основном нерелигиозные академики. Они исследуют народы, изучают, что они собой представляли, что говорили, их историю, язык, религию, и объясняют вам. Они дают рекомендации людям относительно того, что те думают о вопросах, связанных с этими народами. В таком случае это может быть определенным средством политического контроля. Потому что

если вы настолько хорошо знаете какое-либо общество, вы сможете использовать это знание для того, чтобы контролировать его и добиваться от него того, что вам нужно. Такого рода вещи всегда имели место. Это реальность»⁷.

Секуляризм как опора ориентализма

Поскольку ориентализм воспринимает действительность через призму модернизма, главной чертой которого является секуляризм/светскость, он видит в Исламе не религию, опирающуюся на откровение (вахй), а исторический и социальный феномен. Хотя многие ориенталисты подчеркивают исключительность Ислама, никто из них не отказывается от определения Ислама как чисто человеческого феномена.⁸

Исламская традиция должна пониматься как цивилизация, осью которой является божественное откровение, или, иными словами, в центре ее Аллах⁹. В противоположность этому основной чертой современности является ее «антропоцентризм/гуманизм»¹⁰. Иначе выражаясь, главной чертой современности является ее секуляризм¹¹. Несмотря на радикальные различия между друг другом, модернизм и постмодернизм оба антропоцентричны, то есть носят секулярный и гуманистический характер. В соответствии с приведенными доводами мы можем говорить о том, что исламская традиция и модернизм вместе с постмодернизмом находятся на противоположных полюсах.¹² Так как исключительное преимущество модернизма и постмодернизма отрицается, а христианство определяет себя в качестве последней религии, Ислам понимается ориентализмом как культурный и исторический феномен. Мы уже указали на то, что современная наука служит основой

концепции знания, присущей ориентализму. Характерной особенностью современной науки является ее позитивистская сущность.

Позитивизм, наряду с акцентированием внимания на секуляризме, выдвигает идею о том, что только современная наука является приемлемой для всех, глобальной и объективной формой знания. Другими словами, ориентализм в каком-то смысле базируется на фашизме знания и науки. По этой причине будет уместно рассматривать ориентализм как «средство господства Запада над Востоком»¹³ Эдварда Саида или «разведывательный инструмент колониализма»¹⁴ Джемили Мерица¹⁵.

Период научного ориентализма начался с основания Сильвестром де Сасси Школы восточных языков (*Ecoles des Langues Orientales*) в Париже в 1795 году. Тут мы не можем обойти стороной вопрос дружбы между Сасси и премьер-министром эпохи Танзимата Мустафой Решит-пашой, которого расхваливал как «пророка цивилизации». Шинаси, который сам был в дружеских отношениях с известным философом и ориенталистом Эрнестом Ренаном¹⁶.

Также обращает на себя внимание то, что в период самоопределения ориентализма в качестве научной дисциплины начинается подъем империализма. Это показывает, что ориентализм обеспечивал научную поддержку империализму, в которой тот нуждался. Одним из наиболее ярких примеров этого является тот факт, что Наполеон во время своего похода в Египет привел с собой большое количество людей науки, после чего был написан 23-томный труд о Египте¹⁷. Обобщая, мы можем утверждать, что ориентализм является формой социальной и культурной инженерии. Ориенталисты преследуют цель переустройства жизни мусульманских

народов в интересах Западной цивилизации.

Также проясним здесь следующее: несмотря на благие намерения некоторых ориенталистов, это не мешает им быть разведывательным инструментом империализма. Например, известный ориенталист Луи Массиньон работал в министерстве иностранных дел Франции, а затем получил должность во французской администрации города Фес¹⁸. Также не следует забывать о другом разведывательном инструменте империализма – антропологии, в особенности социально-культурной антропологии. В любой стандартной книге по антропологии, например в работе Бозкурта Гювенча «Человек и культура», об этом говорится достаточно ясно.

Социология, хотя и пребывает здесь на вторых ролях, также обладает этой функцией, что и станет следующим предметом нашего обсуждения. Переустройство всей жизни восточных народов в некотором смысле порождает потребность в социологии как опоре «социальной инженерии». В этой связи заслуживает упоминания «религиозный проект человечества» под названием «позитивная политическая система», выдвинутый с целью устранения Ислама Огюстом Контом, которого можно считать основателем позитивистской социологии или по меньшей мере человеком, давшим название науке социология. Этот проект был очерчен в письме Конта, адресованном лидеру сторонников Танзимата Мустафе Решит-паше¹⁹. О.В. Грюнебаум подчеркивал значимость антропологических и социологических исследований при изучении Ислама. В этой связи как социолог-ориенталист заслуживает внимания Макс Вебер²⁰.

Ориентализм и социальная антропология, подчеркивая и раздувая различия, сеют семена раздора среди мусульманских народов. Ограничимся

лишь одним примером с нашей стороны: в Турции гораздо больше зарубежных работ по алевитам, если сравнить с имеющимися отечественными трудами. В последнее время появились работы, являющиеся продуктом тенденции рассмотрения алевитов в качестве «меньшинства»²¹. Подобного рода работы раздувают различия до фантастических размеров. В них имеет место утверждение о том, что алевитство появилось под влиянием христианства. То есть алевитство – это эклектичная вера, изнутри представляющая собой христианство, а внешне напоминающая Ислам.

Пионеры сотрудничества

В процессе вестернизации, ставшей заметной после Танзимата, мы усвоили модернизм в гораздо большей степени, чем нам кажется. Модернизм не просто проник в наше сознание, вся наша среда в значительной степени сформировалась под влиянием модернизма. Нас не удивляет то, что интеллектуалы (по тур. айдын – букв. светлый, просвещенный), среда и сознание которых формировались под влиянием модернизма (напомним, что и их название, и источники их вдохновения пришли из философии Просвещения), сочли более подходящими для своего ума ориенталистские истолкования Ислама. По этой причине богословы-модернисты и богословы-реформисты в сотрудничестве с ориенталистами, т.е. врагами, ведут войну против своей истории и своей традиции²².

С тех пор как мусульмане столкнулись с модернизмом, особенно, как мы это видим на примерах Джамал-ад-Дина аль-Афгани и Мухаммада Абдо в Египте и Саида Ахмад Хана в Индии, под предлогом пересмотра исторически сложившейся в Исламе традиции, предметом дискуссии стала сунна Милости мирам Святого Про-

рока Мухаммада (сав). Главной осью проектов Афгани, Абдо и Ахмад Хана стал вопрос: «Как мы можем создать синтез Ислама и современной цивилизации?» Афгани, Абдо и Ахмад Хан принимают модернизм как данность без всяких возражений²³, он стал осью их течения, которое называют «исламский модернизм» или «современный Ислам» (Modern Islam), но мы считаем более подходящим название «модернистское и реформистское направление в богословии».

Модернистские и реформистские богословы с целью расширения пространства интерпретаций начали обсуждать функцию и связующую роль сунны в религии. Будто бы в усуль аль-хадис, усуль аль-фикх и усуль ат-тафсир уже не проделана критика сунны с точки зрения ее предания (риваят), текста (матн) и комментария. За первым поколением, закрывавшим глаза на сунну, лежащую за пределами достоверных (мутаватир) хадисов, следует поколение модернистски и реформистски настроенных богословов, которые приступили к подобным дискуссиям относительно Корана. 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 (вахй). Интересно, что горячо осуждающие подражание (таклид) в религии богословы-модернисты сами подражают ориенталистам. Тот факт, что базовые принципы, которые отстаивают модернистско-реформистские богословы, ранее выдвигались ориенталистами, доказывает это подражание²⁴.

Историзм и герменевтика

Тот подход, которого придерживалось большинство ориенталистов

в их исследованиях Ислама, это историзм, а их метод – герменевтика. Популярный лидер модернистско-реформистского направления богословия Фазлур Рахман в своей работе «Ислам» также подчеркивал неизбежность и неоспоримость следования историзму как подходу и герменевтике как методу при изучении Священного Корана. Следуя по пути своих учителей-ориенталистов, он приступил к изучению Священного Корана как чисто исторического текста и стал применять для работы над ним герменевтику Бетти²⁵. Дисциплины, связанные с исторической и литературной критикой, являются продуктом философии Просвещения XVIII века. «История Корана» Т. Нёльдеке, которую он опубликовал в 1860 году, опирается на них. Эта работа Нёльдеке считается на Западе самым авторитетным трудом по Корану. Гольдцигер – один из первых ориенталистов, начавших применять герменевтику по отношению к Священному Корану²⁶.

Как мы отметили ранее, у нас то же самое предлагал Фазлур Рахман. По сути, то, что делают ориенталисты и богословы-модернисты наподобие Фазлура Рахмана, – это применение к Корану методов критики, использовавшихся в XVIII-XIX веках для Священного Писания. Интересно также и то, что Фазлур Рахман пошел дальше и выступил в защиту «Сатанинских стихах» Салмана Рушди и одного из архитекторов межрелигиозного диалога Уотта²⁷. Уотт в своей работе «Мухаммад в Мекке» широко разрабатывает эту бессмыслицу. Не следует поражаться такому образу мыслей Уотта. По нашему мнению, можно говорить о двух причинах, которые стоят за его взглядами: во-первых, ненависть Уотта, как ориенталиста, к Исламу; во-вторых, его стремление примерить к Исламу представления о божественном откровении (вахй) и

пророчестве, присущие христианству в целом и протестантизму в частности²⁸.

Фазлур Рахман и «Сатанинские стихи»

Если мы обратимся к Фазлуру Рахману, то наше внимание привлечет то, что этот богослов мог одним росчерком пера вычеркнуть все предания (риваят), обладающие степенью достоверности (таватур), и при этом в вопросах откровения (вахй) обращался к вымышленным (мауду') и слабым (да'иф) преданиям. Вот что пишет по этой теме наш богослов-реформист Фазлур Рахман: «В суре «Наджм» использовались, а потом были отменены упоминания о возмещении богиням язычников Мекки, и хорошим подтверждением этого факта являются некоторые аяты и другие аргументы, имеющиеся в Коране»²⁹. Интересно также, что на международном симпозиуме под названием «Ислам и модернизм: опыт Фазлура Рахмана», в котором участвовали свыше тридцати богословов и исследователей, никто не стал ни критиковать, ни отстаивать этих его взглядов, со звучащих идеям Салмана Рушди³⁰.

Для нас подобный ход мыслей Фазлура Рахмана не является удивительным. Потому что Фазлур Рахман во многом представляет божественное откровение как исторический и социальный феномен. В результате этого он видит понимание и истолкование божественного откровения как «чисто когнитивный процесс». Смысл этого таков: «Для того, чтобы понимать Священный Коран, не надо быть уверовавшим». Профессор доктор Ареф Али Найед, который придерживается традиционного взгляда и считает первейшим условием для понимания Священного Корана веру и восприятие сердцем, дискутирует по этому поводу с Фазлуrom Рахманом. Найед

справедливо отмечает, что эта критика также может быть отнесена и к таким представителям реформистского богословия, как Мохаммад Аркун и Хасан Ханафи, поскольку они, как и Фазлур Рахман, являются когнитивистами³¹.

Вернемся к высказываниям самого Фазлура Рахмана, который говорит следующее: «В этой ситуации мы видим, что ниспослание Корана и образование исламского общества происходило в определенной исторической среде и в определенных социально-культурных условиях. Коран – это ответ на эту ситуацию, и по большей части он включает в себя нравственные, религиозные и общественные предписания и нормы, представляющие собой ответ на проблемы, возникшие в рамках каких-либо исторических событий»³². Так как Фазлур Рахман интерпретирует обстоятельства ниспослания (асбаб ан-нузуль) с детерминистской точки зрения, он не может увидеть телеологического измерения откровения. Его концепция откровения по какой-то причине совпадает с трактовками известного ориенталиста и протестантского богослова Монтомери Уотта³³. Отрицание Фазлуром Рахманом на основании толкования скрытых смыслов (та'виль) существования ангела по имени Джабраил³⁴ объясняется его близостью как иудео-христианским представлениям об откровении и пророчестве, так и толкованию откровения ориенталистами наподобие Уотта, сформировавшемуся под влиянием известного психоаналитика К. Юнга. Как и следовало ожидать, Юнг трактует откровение на основе психологического подхода посредством понятия «коллективное бессознательное». Если в Исламе под откровением понимается «чистое и беспримесное божественное послание», то иудео-христианское верование трактует его как «наполовину

божественное, наполовину человеческое послание». Как отметил один исследователь, «лишение Джабраила внешнего и объективного статуса ангела не ограничивается проблемой донесения откровения, а создает проблемы, связанные с онтологической основой, сущностью и функциональным положением откровения»³⁵. То есть, как отметил Али Булач, восприятие откровения Фазлура Рахмана наводит нас на мысль о двойной природе Корана. Будто бы Коран – это текст, созданный совместно Аллахом и Святым Пророком. Эта двойственность природы своей формой, признанной в христианстве и ставшей предметом дискуссий, напоминает двойственную природу Иисуса. Затем Али Булач в связи с восприятием откровения Фазлура Рахмана задает вопрос о влиянии на него христианского верования, однако не дает на него ясного ответа³⁶. По-нашему, если добавить ко всему этому его одобрение «Сатанинских стихов», мы можем спокойно ответить на этот вопрос положительно. То есть, Фазлур Рахман стремится навязать Исламу христианские представления об откровении и пророчестве. И как отражение всего этого, Фазлур Рахман, как ориенталист³⁷, трактует откровение с исторической перспективы³⁸.

Фазлур Рахман как слуга ориенталистов

Зияуддин Сердар следующим образом определяет ориенталистские источники Фазлура Размана: «Труд Фазлура Рахмана «Ислам» (Weidenfield and Nicolson, London, 1966) представляет собой модернистскую попытку перестройки Ислама в духе ориенталистов. Так, в своей критике сунны он опирается на Йозефа Шахта, его анализ исламской истории основывается на взглядах Х.А.Р. Гибба, а все его

подходы к выбранной теме коренятся в идеях его учителя и духовного наставника У. К. Смита»³⁹.

А вместо заключения приведем следующие слова З. Сердара: «У нас нет никакой основательной причины не принимать всерьез работы Фазлура Рахмана и других учеников-ориенталистов. Они написаны по большей

части для других членов их групп и ориенталистов. Как ориенталисты, так и их подмастерья из числа мусульман занимаются демонстрацией превосходства западной цивилизации и ее духовной основы – христианства»⁴⁰. Один только Фазлур Рахман? Если бы!

Примечания:

1. Морис Дюверже, Введение в методологию социальных наук, пер. У. Оксая, 4 изд., Стамбул – 1990. с. 369, 371, 375 (Duverger, Maurice, Metodoloji Açısından Toplumsal Bilimlere Giriş, çev., Ü Oksay, 4 Bası, İst. – 1990, s. 369, 371, 375 vd.)
2. Согласно метанаукам (социология науки и знания, антропология науки, психология сознания, философия науки) наука и знание отражают особенности породившей их социальной и культурной среды. Арслан Хюсаметтин. Эпистемическое общество, Стамбул – 1990; Бернс, Барри, Социология научного познания, пер. Х. Арслана, Анкара – 1990. (Arslan, Hüsamettin, Epistemik Cemaat, İst. – 1990; Barnes, Barry, Bilimsel Bilginin Sosyolojisi, çev., H. Arslan, Ank. – 1990.)
3. Влияние постмодернизма на нашу интеллигенцию до сих пор не исследовано, если не считать нескольких книг и статей. Только и эти работы – результат воздействия модернизма и постмодернизма. Для примера см. внутренняя критика, Дурсун Чичек, Влияние постмодернизма на исламистов, Кайсери – 1997; внешняя критика, Проф., Д-р Али Яшар Сарыбай, Пост-современное гражданское общество и Ислам, Стамбул – 1994 (İçerden sayılabilecek bir kritik, Dursun Çiçek, Postmodernizmin İslamcılar Üzerindeki Etkisi, Kayseri – 1997, Rey yay.; dışardan yapılan bir kritik, Prof. Dr. Ali Yaşar Sarıbay, Postmodernite Sivil Toplum ve İslam, İst. – 1994, İletişim yay.)
4. Для знакомства с общей оценкой современности см. Туранье Алэн, Критика современности, пер. Х. Туфан, Стамбул – 1995; Роже Гароди, Биография 20 лет, пер. А. Унал, 2 изд., Анкара – 1989; Гидденс, Энтони, Итоги современности, пер. Э. Кушдиль, Стамбул – 1998. (Alaine, Modernliğin Eleştirisi, çev. H. Tufan, İst. – 1995, 2. Bası.; Garaudy, Roger, 5. Yüzyılın Biyografisi, çev. A. Ünal, 2. Bası, Ank. – 1989; Giddens, Antony, Modernliğin Sonuçları, çev., E. Kuşdil, İst. – 1998.)
6. Капра, Фритьоф, Точка возвращения в понимании Запада, пер. М. Армаган, 2 изд., Изд-во «Инсан», Стамбул – 1992. (Capra, Fritjof, Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası, çev., M. Armağan, 2 Bası, İnsan Yay., İst. – 1992.)
7. С. Саййид, Страх перед фундаментализмом, пер. Э. Джейлана, Н. Йылмаза, Изд-во «Вади», Анкара – 2000. С. 53 (S. Sayyid, Fundamentalsizm Korkusu, çev., E. Seylan-N. Yılmaz, Ank. – 2000, Vadi yay., s. 53.)
8. Заведующий отделением семитских и египетских языков Католического университета Проф. Сидни Гриффит, 1.2.1998, «Заман» (Katolik Üniversitesi Sami ve Mısır Dilleri Bölüm Başkanı Prof. Sidney Griffith, 1.2.1998 tarihli Zaman gazetesi.)
9. Альберт Хурани, Ислам в понимании Запада, пер. Джалаля А. Каната, Изд-во «Сармал», Стамбул, 1994; Ричард В. Саузерн, Восприятие Ислама в средневековой Европе, пер. Ахмет Айдоган, Изд-во «Йёнелиш», Стамбул – 2000. (Albert Hourani, Batı Düşüncesinde İslam, çev., Celal A. Kanat, İst. – 1994, Sarmal yay.; Richard W. Southern, Ortaçağ Avrupasında İslam Algısı, çev., Ahmet Aydoğan, İst. – 2000, Yöneliş Yay.)
10. Наср, Традиционный Ислам в современном мире, с. 107–125, вместе с ссылками. Генон, Рене, Кризис современного мира, пер. М. Каныка, Стамбул – 1986. с. 99–118 (Nasr, Modern Dünyada Geleneksel İslam, s. 107–125 ve oradaki referanslar. Guenon, Rene, Modern Dünyanın Bunalımı, çev., M. Kanık, İst. – 1986. s. 99–118.)
11. Наср, Традиционный Ислам в современном мире, с. 107–125, вместе с ссылками. Генон, Рене, Кризис современного мира, пер. М. Каныка, Стамбул – 1986. с. 99–118 (Nasr, Modern Dünyada Geleneksel İslam, s. 107–125 ve oradaki referanslar. Guenon, Rene, Modern Dünyanın Bunalımı, çev., M. Kanık, İst. – 1986. s. 99–118.)
12. См. Атмас, С. Накыб, Ислам, секуляризм и философия будущего, пер. М. Кылыч, 2 изд., Стамбул – 1995. с. 41–80; Петер, Бергер, Социальная реальность религии, пер. А. Джошкун, Стамбул, 1993. с. 159–186; Тёрнер, Брайан, Макс Вебер и Ислам. Критический подход, пер. Й. Актай, Анкара, 1991. с. 201–226.

- (Attas, S. Nakib, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi* çev. M. E. Kılıç, 2. bası, İst. – 1995, s. 41–80; Berger, Peter, *Dinin Toplumsal Gerçekliği*, çev., A. Coşkun, İst. – 1993, s. 159–186; Turner, Bryan, Max Weber ve İslam, *Eleştirel Bir Yaklaşım*, çev., Y. Aktay, Ank. – 1991, s. 201–226.)
13. Наср С. Хосейн, *Ислам и тупик современного человека*, пер. А. Унала, Стамбул – 1984. (Nasr, S. Hüseyin, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, çev., A. Ünal, İst. – 1984.)
14. Эдвард Саид, *Ориентализм*, пер. С. Айаза, изд. «Пынар», Стамбул. – 1991 (Edward Said, *Oryantalizm*, çev. Selahaddin Ayaz, İst. – 1991, Pınar yay.)
15. Джемиль Мерич, *От культуры к Ирфану*, Изд–во «Инанс», Стамбул – 1986 (Cemil Meriç, *Kültürden İrfana*, İst. – 1986, İnsan yay., s. 61)
16. Подробнее об ориентализме см. Проф. Др. Хайдар Баш, *Наша религиозная и национальная целостность, II часть* (Prof. Dr. Haydar Baş, *Dini ve Milli Bütünlüğümüz, II. Bölüm*.)
- р. См. Бернард Льюис, *Новое рождение современной Турции*, пер. М. Кыратлы, Анкара – 1970. С. 106. (Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Yeniden Doğuşu*, çev., M. Kiratlı, Ank. – 1970, s. 106.)
17. А. Хюсейн, с. 20.
18. А. Хюсейн, с. 20.
19. Для информации о самом письме и его содержании см. Муртеза Коралечи, *Связи с позитивистами некоторых из наших деятелей Танзимата, 150 лет Танзимату. Международный юбилейный симпозиум, Анкара: 31 октября – 3 ноября 1989 года, Изд–во Общества турецкой истории, Анкара – 1994. С. 25–43. Также Муртеза Коралечи, Проникновение позитивизма в Турцию и его влияние, «Инанс», Стамбул – 1986. (Murteza Korlaelçi, *Bazı Tanzimatçılarımızın Pozitivistlerle İlişkileri, Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, Ankara: 31 Ekim–3 Kasım 1989, Ank. – 1994, Türk Tarih Kurumu yay.; s. 25–43; ayrıca bkz., aynı yazar, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, İst. – 1986, İnsan yay.)*
20. Для информации см. А. Хюсейн, с. 20., Тюрнер, с. 35.
21. Идентичность алевитов, под ред. Т. Олссона, К. Родвер, Э. Оздалга, пер. Х. Торуна, Б. К. Торуна, Изд–во «Тарих Вахфы Йурт», Стамбул – 1999. (Editör: T. Olsson, C. Raudvere, Elisabeth Özdalga, *Alevi Kimliği*, çev., H. Torun, B. K. Torun, İst. – 1999, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.)
22. См. сведения по ривайвализмским и реформаторским движениям в Исламе, предоставленные Фазлуром Рахманом, который сам принадлежал к числу богословов–реформистов, «Возрожденческие и реформаторские движения в Исламе», под ред. П.М. Холта, «История, культура и цивилизация Ислама», IV/177–202 (“İslam’da İhya ve İslah Hareketleri” Ed., P. M. Holt vd, *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, IV/177–202).
23. Эта работа, содержащая тексты о взглядах богословов–реформистов, отобранных ими самими, может дать хорошее представление об этом: Джон Эспозито – Джон Донохью (ред. коллегия), *Ислам в процессе изменения*, пер. А.И. Айдоган, А. Уялю, «Инанс», Стамбул – 1991; Дж. И. Эспозито (редактор), *Отзывки усилившегося Ислама*, пер. Э. Чаталбаш, «Йонелиш», Стамбул – 1989 (John Esposito–John Donohue (Editörler), *Değişim Sürecinde İslam*, çev., A. Y. Aydoğan –A. Ünlü, İst. – 1991, İnsan yay. Ayrıca, John I. Esposito (Editör), *Güçlenen İslam’ın Yankıları*, çev., E. Çatalbaş, İst. – 1989, Yöneliş yay)
24. Об отношении между ориентализмом и реформаторским направлением в Исламе см. Ибрахим Берк, *Троица колониализма: миссионерство, ориентализм, реформизм*, журнал «Иджмал», декабрь 1998, с. 74–85 (İbrahim Berk, *Sömürgeciliğin Üçlü Sacayağı: Misyonerlik, Oryantalizm, Reformizm*, *İctal Dergisi*, Aralık 1998, s. 74–85).
25. См. Адиль Чифтчи, Фазлур Рахман и переосмысление Ислама, «Китабият», Анкара – 2000; Бурханеттин Татар, *Метод толкования Фазлура Рахмана*, ежеквартальный сборник, лето–осень 1998, №14–15, с. 180–188. (Adil Çiftçi, *Fazlu’r–Rahman ile İslam’ı Yeniden Düşünmek*, Ank.–2000, Kitabiyat yay.; Burhanettin Tatar, *Fazlu’r–Rahman’ın Yorum Yöntemi, Tezkire, Üç Aylık Derleme, Yaz–Güz 1998*, sayı: 14–15, s. 180–188) О применении герменевтики в христианском богословии см. Проф. Д–р Кристиан Вильгельм Тролл, *Современность и христианское богословие*, указанное издание, с. 189–197 (Prof. Dr. Christian Wilhelm Troll, *Modernlik ve Hıristiyan İlahiyati*, aynı dergi, aynı sayı, s. 189–197). На основе этой статьи Троллем была проведена конференция на факультете богословия Университета Анкары, переведена на турецкий язык Проф. Д–р Османом Даштаном.
26. Игнац Гольдцигер, *Школа тафсира в Исламе*, пер. и предисл. Мустафа Исламоглу, «Денге», Стамбул – 1997. С. 9.
27. М. Уотт, *Исламское откровение в современном мире*, с. 40; М. Уотт, *Пророк Мухаммад*, «История, культура и цивилизация Ислама», под ред. П.М. Холя, А.К.С. Ломбтона, Б. Льюиса, пер. Курул, «Хикмет», Стамбул – 1988 (Прискорбно, что никто из тех, кто переводил и издавал эти работы, не потрудился сделать заметку с опровержением этой лжи) (Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, s. 40; aynı yazar, “Nazret–i Muhammed” *İslam Tarihi, Kültür ve Medeniyeti*, Ed., P. M. Hol, A. K. S. Lombton, B. Lewis, çev., Kurul, İst. – 1988, Hikmet yay., I/51 vd.)
28. О понимании откровения в христианстве см. Др. Мухсин Демирджи, *Правда откровения*, Стамбул – 1996. С. 129–131. Йылдырым, *Христианство согласно имеющимся источникам*, 2 изд., с. 164.

- (Dr. Mubsin Demirci, *Vahiy Gerçeği, İst. – 1996, MÜİFV* уау., с. 129–131, *Yıldırım, Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık, 2. Baskı, s. 164.*) О понимании пророчества в христианстве см. Кузгун, *Четыре Евангелия, с. 139–147. (Kuzgun, Dört İncil, s. 139–147.)*
29. Фазлур Рахман, *Ислам и современность*, пер. А. Ачыкгенч – Х. Кырбашоглу, Изд-во «Анкара окулу», Анкара, с. 80. (Мы должны отметить, что переводчики нашли неверными эти убеждения Фазлура Рахмана и снабдили текст соответствующим примечанием) (Fazlu'r-Rahman, *İslam ve Çağdaşlık, çev., A. Açıkgenç–H. Kırbaoğlu, Ankara Okulu* уау., с. 80.)
30. См. Доц. Д-р Сабри Хизметли, «Относительно проблемы Гараник», *Журнал исламских исследований*, 3 том, №2, апрель 1989, с. 40–58; Проф. Д-р Хюсейин Хатемли, *Сатаниские предания, «Ишарет», Стамбул – 1989 (Doç. Dr. Sabri Hizmetli, 'Garanik Meselesi Üzerine', İslami Araştırmalar Dergisi, cilt: 3, sayı: 2, Nisan 1989, s. 40–58; Prof. Dr. Hüseyin Hatemi, Şeytan Rivayetleri, İst. – 1989, İşaret уау)*
31. Проф. Папского Института арабских и исламских исследований, Д-р Ареф Али Найед, *Исламский модернизм и герменевтика: Пример Фазлура Рахмана*, «Ислам и модернизм: Опыт Фазлура Рахмана», с. 261–266. (Papalık Arap ve İslam Araştırmaları Enstitüsü'nden Prof. Dr. Aref Ali Nayed, *İslam Modernizmi ve Hemenötik: Fazlu'r-Rahman Örneği, İslam ve Modernizm, Fazlu'r-Rahman Tecrübesi, s. 261–266.*)
32. Указ. Сочинение, с. 63.
33. См. комментарий Уотта в Проф. У. М. Уотт, *Исламское откровение в современном мире*, пер. доц. Д-р Мехмет С. Айдын, Анкара, «Хюльбе» – 1982 (Prof. W. M. Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi, çev., Doç. Dr. Mehmet S. Aydın, Ank 1982, Hübbe* уау., Özellikle 9). Особенно в 9 главе: Об откровении под заголовком «Современное разъяснение». О сходстве представлений об откровении между Уоттом и Фазлуром Рахманом см. Али Кузудишли, «Взгляды Фазлура Рахмана относительно откровения и критика этих взглядов», «Исламские исследования», 11 том, № 1–2, 1998, Изд-во ТЕКДАВ, с. 139–148 (Ali Kuzudişli, "Fazlu'r-Rahman'ın Vahiy İlgili Görüşleri ve Bu Görüşlerin Tenkidi", *İslami Araştırmalar, cilt: 11, sayı: 1–2, yıl: 1998, TEKDAV* уау. s. 139–148)
34. См. Фазлур Рахман, *Основные темы Корана*, пер. А. Ачыкгенч, Анкара – 1987, с. 192, 194; Али Кузудишли, указ. соч. (Fazlu'r-Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an, çev., A. Açıkgenç, Ank. – 1987, s. 192, 194 vd; Ali Kuzudişli, aynı makale.*)
35. Али Булач, *Перенос исламского откровения в историю*, «Ислам и модернизм: Опыт Фазлура Рахмана», с. 322 (Ali Bulaç, *İslami Vahyin Tarihe Taşınması, İslam ve Modernizm, Fazlu'r-Rahman Tecrübesi, s. 322.*)
36. Там же, с. 327.
37. Он связывает историзм Али Булача и Фазлура Рахмана с их (христианскими) представлениями об откровении. Там же, с. 327–330.
38. Для получения обширной информации о подходе историзма и методе герменевтики см. Озлем, *Доган, Уроки науки толкования/герменевтики текстов*, Стамбул – 1996; Хекман, *Сьюзан, Социология знания и герменевтика*, пер. Х. Арслан, Б. Балкыз, Изд-во «Парадигма», Стамбул – 1999; Вильгельм Дильтей, *Герменевтика и науки о духе*, пер. Доган Озлем, «Парадигма», Стамбул – 1999; Фройнд, *Юлиен, Теории гуманитарных наук*, пер. Йедийылдыз, 2-е изд., Анкара – 1996 (особенно 3 и 5 главы); Эко, *Умберто, Интерпретация и ре-интерпретация*, пер. К. Атакай, 2 изд., «Джан», Стамбул – 1997; Озджан, *Зеки, Теологическая герменевтика, «Альфа», Стамбул – 1998. (Özlem, Doğan, Metinlerle Hermeneutik/Yorum bilgisi Dersleri, İst. – 1996; Hekman, Susan, Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik, çev., H. Arslan–B. Balkız, İst. – 1999, Paradigma уау.; Wilhelm Dilthey, Hermeneutik ve Tin Bilimleri, çev., Doğan Özlem, İst. – 1999, Paradigma уау., Göka, Erol–Torçuoğlu, Abdullah–Aktay, Yasin, Önce Söz Vardı/Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme, Ank. – 1996; Freund, Julien, Beşeri Bilim Teorileri, çev., B. Yediyıldız, 2. Baskı, Ank. – 1996. Özellikle 3. ve 5. Bölümler. Türk Tarih Kurumu Yay.; Eco, Umberto, Yorum ve Açır Yorum, çev. K. Atakay, İst. – 1997, 2. Baskı, Can уау.; Özcan, Zeki, Teolojik Hermenötik, İst. – 1998, Alfa уау.)*
39. Зияуддин Сердар, *Традиция исламской цивилизации, «Альфа», Стамбул – 1996, с. 290 (ссылка 5) (Ziyüüddin Serdar, İslam Medeniyetinin Geleceği, İst. 1996, s. 290 vd., dipnot 5).*
40. Сердар, *Традиция исламской цивилизации*, с. 290, ссылка 5 (Serdar, *İslam Medeniyetinin Geleceği, s. 290 vd., dipnot 5)*

Али Бардакоглу

РЕЛИГИЯ, ИЗМЕНЕНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ ЖИЗНИ

Обсуждая тему “религии, изменений в современной жизни”, важно обсудить природу религии, а также ее уместность для индивидуума и общества. Это особенно необходимо в отношении ислама, поскольку он имеет сильные формы суждения и правил поведения человека, принимая во внимание веру, поклонение и моральную жизнь. С другой стороны, отношение ислама к социальным изменениям и к современной жизни, влияние на них или форма, которую придает им ислам, близко связаны с представлением универсальности и непрерывности религии.

Так как общие и личные суждения, относящиеся к практической жизни ислама, присутствуют в главных религиозных текстах, а также в качестве рациональных фактов, связанных с историческими обстоятельствами и потоком жизни, эти суждения были помещены в центр религиозных аргументов, особенно во времена, когда происходили социальные изменения. При достижении этой стадии методологические аргументы, которые имеют дело с тем, как, в зависимости от времени и места, религиозные суждения должны быть поняты и интерпретированы, то есть метод *иджтихада* (процесса вынесения юридического решения), который использовался, чтобы установить отношения между главными источниками религии и событиями, получил конкретное определение. Возросшее распространение *иджтихада* и потребность в нем во время столкновений с иностранными культурами после завоеваний или вторжений в исламской истории непосредственно были вызваны теми голосами, которые призывали к изменениям.²

Чтобы по-настоящему понять, какой вид отношений существует между исламом и современной жизнью, необходимо сосредоточиться на *иджтихаде* и ввести дискуссию о функции, которую он выполняет, и даже о его истинной природе, потому что *иджтихад* означает такую интерпретацию и обработку религиозных текстов, которые были бы подходящими для повседневной жизни.³

Здесь необходимо затронуть происходящие обсуждения и беспокойство вокруг концепций модернизма, современности, традиций и изменений в му-

сультманском мире на протяжении последних нескольких столетий.

1. Если смотреть на религию с точки зрения того, что все религии имеют общие стороны соприкосновения в виде линии, исходящей из одного источника и переходящей через пророков, то мы понимаем, что они объясняют метафизическую жизнь в материальном мире, в котором мы живем, и представляют неизменность этого мира. Сущность божественной миссии, начатой Адамом и продолженной Авраамом, Моисеем, Иисусом, наконец, завершённой Мухаммадом, передает божественную мудрость действительности и представления перспективы создания, указывая на важность вечной жизни. Частый акцент в Коране на то, что эта миссия была унаследована от пророков, информация в отношении создания, а также начала и конца бытия, основных принципов веры, принципов поклонения и нравственности – всё это явные признаки неизменной линии божественной религии. Хотя понимание людей различается согласно уровню человеческого сознания и мысли, существует преемственность идей, содержащихся в божественных текстах. Религия выполняет функцию поддержки, испытания, установления и защиты первоначальных аспектов человечества, сохраняя инстинкт и здравомыслие. Человек был послан миру и занял уважаемую и превосходящую позицию, и в то же время он был создан слабым. По этой причине он живёт либо мыслями, либо действиями, хорошо или плохо, справедливо или жестоко, милосердно или беспощадно, с альтруизмом или эгоизмом. Первое в этих противоположностях просто представляет фундаментальную линию, которую направляет причина и природа, в то время как второе выражает случайную линию, которая создана физическим и телесным ми-

ром. Религия, которая подтверждает первую линию, поддерживает человека и ведёт его, освещая его путь таким образом, что он может продолжать, не поддаваясь слабости или отклонению. По этой причине откровение, ниспосланное через пророков, – это действительно безграничное благословение и некая форма помощи человеку, который был создан Аллахом и послан в мир, имея свободу выбора и способность исполнить то, чего он желает.

2. Как правило, социальные отношения человечества проходят через непрерывные и важные изменения на протяжении истории. Всё же, если на это смотреть со стороны, мы понимаем, что человечество проходило эти изменения в пределах ограниченной области, окруженной возможностями и ограничениями. Несмотря на неэффективность и обязательность таких больших изменений, оказывается, что главная линия, со ссылкой на фундаментальные характеристики человека, защищена. Те, кто внимательно наблюдают за приключениями человека, поймут, что, вопреки изменениям, которые происходят в современной жизни в области права, в социальной и политической структурах, а также несмотря на все изменения, которые будут реализованы в будущем, определённые достоинства и принципы были защищены в области права и фундаментального человеческого поведения. Осознавая различия между этими двумя областями и понимая, как было установлено религией отношение в каждой области, важно добавить больше глубины в аргумент, касающийся религии, обновления и социального изменения. Будет ошибочным на этом этапе представить опыт религии и человечества как альтернативу или конкурента друг другу. Напротив, они должны быть описаны как два отдельных пути

отражения, которые питаются из одного источника. И так, правила и типы поведения, сформированы опытом человечества и являются отражением опыта социальных перемен, не противостоят божественному желанию и полностью зависят от божественного источника.

3. Вера представляет основные принципы религии, которая подразумевает признание и любовь Всемогущего Аллаха и акт поклонения, что означает преданность Ему согласно определённым символическим правилам поведения. Вера и поклонение вместе составляют сердце исламской религии. Так как основные принципы веры и акты поклонения также были определены через религиозное ниспослание, они не подлежат изменению или модернизации. Напротив, их значение и эффект будут длиться, пока они исполняются. Это – характеристика всех религий. Здесь, важно не покончить с первоначальной дисциплиной той же самой религии, а попробовать хорошо понять другие религии вместо их оценки. Несмотря на то, что религиозное учение, касающееся индивидуальной и социальной этики, с точки зрения основных моральных и человеческих ценностей, на которых религия основывается, поддерживает универсальность и постоянство, существует необходимость в новом выражении, идущем в ногу с социальными изменениями, и показывающем, что это учение связано с местными обстоятельствами. Поскольку такое разделение возможно в области права, где социальный и моральный консенсус может преобразовывать нормы, поддерживаемые общественностью, здесь должен быть проанализирован предмет постоянства и изменчивости.

4. Учение о главных источниках ислама тесно повлияло на традицию мусульманских обществ, их культуру

и цивилизацию, семейные структуры, индивидуальную и социальную жизнь, и даже сыграло важную роль в формировании этих факторов на протяжении истории. Однако новые интерпретации этого учения отразили некоторые особенности времени появления и преобладающих тогда обстоятельств. В результате появились взаимные влияния. Несомненно, такой процесс возник, несмотря на сопротивление ислама переменам. Напротив, ислам преднамеренно оставил открытой дверь для таких гибких влияний, чтобы распространить свою универсальность и живость во все времена. Именно поэтому ислам придает большую важность причине, пониманию, интерпретации, индивидуальной инициативе и ответственности в религии. Послание, которое принёс ислам, принципы, согласно которым были расставлены приоритеты, цели, которые он продемонстрировал, примеры и разъяснения, на которые он указал, были проанализированы методологическим способом, начиная с раннего периода ислама. В результате такого анализа, суждения, связанные с индивидуальной и социальной жизнью ислама, заметно отличались от образцов поведения и его моделей, а также относительно принципов, которые несёт его сущность.

Таким образом, религиозные науки, которые были установлены и развиты мусульманами, особенно методология права, открыли перспективный путь развития. Главные учения религиозных дисциплин смогли остаться в неизменном виде, по-прежнему представляя традицию интерпретации, которая была сформирована вокруг этой дисциплины. Был установлен прецедент для создания новых интерпретаций согласно новым обстоятельствам на методологических основах. В течение периодов культурных потрясений, с которыми столкнулся

исламский мир, были сформулированы необходимые требования и потрачены значительные усилия, чтобы произвести изменения, нацеленные на то, чтобы сохранить традицию без отрыва от сущности величия

5. Традиционным было представление исламских ученых классического периода в том, что события и решения, описанные в религиозных текстах, были ограничены, однако события, с которыми сталкиваются индивидуумы, безграничны. Они также были едины в том, что религиозные тексты могут охватывать безграничные события при использовании интерпретации и рассуждения. Однако, по мнению учёных, религиозные суждения находятся в ответственности Бога, и иджтихад (интерпретация) не означает представление новых суждений, а наоборот, является проявлением иной степени существующих текстов. Другими словами, исламские ученые классического периода были убеждены, что иджтихад играл только роль исследования и раскрытия степени религиозных суждений.

Если религиозные суждения – это нормы, которые имеют прямое отношение к религии которые и ясно определены Кораном и сунной, и если иджтихад – это деятельность, которая стремится к пониманию этих норм, тогда теории, фокусируемые на словах и уравнивающие иджтихад с аналогией (кийас), стали более значимыми, а интерпретация является исследовательской деятельностью. В таком случае, интерпретация, которая выполнена религиозными учёными и которая буквально означает понимание и разъяснение религиозных текстов, становится ограниченной в пределах узкой области, принимая во внимание, что другие предметы становятся частью широкой области интерпретации, и они открыты для индивидуальной и социальной

инициативы. Таким образом, предвзвешенно социальное изменение не очень влияло на религиозную интерпретацию, в то время как второй тип иджтихада попал под воздействие тех, кто делают изменения.

Если под религиозными суждениями подразумевается то, что все типы и образцы поведения, которые выведены из прямых или косвенных положений Корана и сунны, а также из упомянутых вторичных элементов, то есть, все правила и инструкции, которые регулируют практическую жизнь мусульман, и если всё это представлено как область деятельности законодателя в классическом понимании, то тяжелое бремя будет сброшено с плеч учёных. Несомненно, опыт человечества, который может «загрязниться» в течение естественного потока времени должен быть проверен и управляем с перспективы религиозной дисциплины. В действительности, это будет полезный и выгодный метод предотвращения отклонений, которые противоречат принципам религии. Однако эта процедура может открыть дверь к трудностям, так как будут попытки найти объяснение на каждый случай в религии и есть вероятность, что мы можем быть осмеяны и выставлены на позор из-за объяснений религиозных учёных. Кроме того, шаги, которые будут сделаны без непосредственного или косвенного определения области интереса религии по этому предмету, или без определения исторического опыта мусульман в отношении к религии, ослабят надёжность религиозных учёных и сделают общее принятие религии трудным, а также уменьшат авторитет религии среди народа.

6. Степень влияния социальных перемен на религию всегда была предметом жаркого спора не только в перспективе ислама, но также и других религий. Принятие Римской

империей христианства в четвертом столетии принесло то, что социологи начали обсуждать сотни лет позже. Рим повлиял на христианство или христианство на Рим? Это, на самом деле, дидактический вопрос, так как не только религия не только влияет на жизнь, но также и наоборот.

Научным и историческим фактом является то, что религиозные концепции влияют на социальную жизнь обществ и что эти концепции попадают под влияние стиля жизни общины. Этот факт ясно показан на примере Римской империи и христианства. Несомненно, все области нашей жизни зависят друг от друга. Именно поэтому искусство и архитектура, например, отражают развитие, которое имело место в социальных и религиозных сферах. Мы можем проследить тот же самый феномен в экономике. Вебер, один из основателей социологии, в своем труде *The Ethics of Protestantism and the Spirit of Capitalism* (Этика протестантизма и дух капитализма) показывает влияние религии на разные сферы, в том числе на экономику.

7. Задумаемся о понятиях религии, традиций и современного общества. Я полагаю, что все проблемы реформы и современной жизни появляются от недостаточной оценки взаимного влияния, которое существует между жизненными стилями обществ и религиозными концепциями, или от неадекватного понимания того факта, что религия не только регулирует жизненный стиль общества, но также и сама попадает под влияние общества.

Концепция «традиции», которая обычно используется как синоним религии, – основное понятие, с которым мы сталкиваемся в отношениях между религией и современностью. Это имеет силу не только в исламе, но также и в других религиях. В настоящее время для понимания того, как мы

должны чувствовать традицию, необходимо рассмотреть точку зрения некоторых исламских учёных. Одни полагают, что традиция имеет нормативный характер, и они ищут рациональность и изменение в ней, другие настаивают на том, что мы не должны пренебрегать традицией, также важно принимать во внимание и человеческий опыт⁴. Все же, традиция не что иное, как накопление опыта, которое появилось в результате интерпретаций наших предков к неизменной священной истине, которую религия установила изначально. Несомненно, это накопление содержит полезные элементы и принципы. Однако, возможно те, кто формировал традицию в прошлом, мог ошибиться так же, как мы, или мог сделать интерпретации согласно их собственному времени, месту и потребностям.

Если рассматривать традицию как явление полезное, но в целом не обязательное, то мы видим, что нет необходимости обязательно строить барьер между современностью и традицией; они обе могут существовать рядом. Кроме того, в традиции есть много вещей, из которых современность может извлечь пользу, и наоборот. Например, традиция в настоящее время может помочь людям гуманистическими ценностями и достоинствами, содержащимися в ней, помочь индивидууму превзойти холодную структуру современности, которая придаёт выдающееся значение положение индивидуализму, который, в свою очередь прокладывает путь к изоляции. Концепция надличностной психологии, всё больше и больше обсуждаемая сегодня на Западе, не более чем призывание религиозной традиции в помощь. Сегодня целый мир и прежде всего Запад обнаружил, что религия имеет позитивный потенциал в решении различных социальных проблем. С другой стороны, современность мо-

жет помочь с ее рациональной перспективой в очищении традиции от элементов, которые противоречат сущности религии. В процессе взаимной помощи существенно то, что традиция не преобразовывается в традиционализм, а современность в модернизм.

Модернизм или современность. Бесспорно, что современное производство успешно «добралось» до всех целых культур и ввело новые качества, и хорошие и плохие, в мир, где глобализация устранила границы. Однако все общества по-прежнему сохраняют свои культурные и традиционные формы. Сегодня обязанностью обществ, которые попали под влияние западных культур, подобно мусульманскому миру, становится борьба по преобразованию этих традиционных форм, но без отклонения от сущности религии, принимая во внимание кондиции настоящего времени. Это не означает, что содержание реформ, происходящих на Западе, или потребности современного мира, которые противоречат сущности религии, должны быть ратифицированы религией или религиозными учреждениями. К сожалению, такие намёки весьма часто воспринимаются как потребность в «реформе», которая ослабляет фундамент религии, и те, которые делают такие предложения, подобны Мартину Лютеру⁵, читавшего девяносто девять статей своего реформаторского движения верхом на лошади перед Виттенбергским университетом.

Триста лет назад религия поставила науку на незаслуженное место. Сегодня религия вынуждена разделить ту же участь из-за модернизации. Однако нет оправдания тому, что «любая современная вещь абсолютно противоречит религии, в частности исламу». Ислам не подходит к идеям с предубеждением; напротив, он может

гармонично ужиться с любыми элементами, которые не противоречат его основным критериям. Более того, ислам не утверждает, что он – религия определенного времени или места, скорее заявляет, что он годен для всех времён и мест.

Истинно, движение Просвещения привело к острому упадку религиозной жизни на Западе.⁶ Однако идея относительно Просвещения имела положительный эффект в двух отраслях. Первое понимание представляет положительную идею, или движение Просвещения атеистов. Второе понятие представляет идею, утверждающую, что наука – это фактор развития и просвещения сознания человека, который преобразовывает нас в форму, поощряющую людей охватывать религию. Эта идея привела к сегодняшней ситуации на Западе, и особенно в Соединенных Штатах Америки, наиболее индустриальной, технологической стране мира, где 70% населения считают себя религиозными людьми. Исследования в этой стране показали, что процент людей, верующих в Бога, никогда не падал ниже 90%⁷. Явно то, что люди взяли некоторые положительные аспекты Просвещения, защищая при этом свою религиозную идентичность. При этом они не чувствуют себя обязанными принять все идеи и ценности Просвещения.

Главный пункт, который должен быть учтён, – это определение, являются ли религиозные признаки Просвещения автоматически эквивалентными процессу модернизации. Если модернизация полностью эквивалентна Просвещению, то абсолютно невозможно принятие этого теми, кто верит в важность религиозных ценностей. Мы должны сделать новое определение терминов. Просвещение – это идеология, и она стремится к осуществлению опоры социального

изменения под сенью модернизма. Фактически, современность – это не более чем ситуация, испытанное явление. Она содержит проблемы, требования и решения эпохи, которые поставлены перед нами. Однако можно обогатить эти проблемы и требования новыми формулами; но принять то, что хочется и отказаться от того, чего не хочется. Чтобы исполнить это, необходимо иметь свои собственные формулы, и достоинства должны быть подлинными и применимыми. Таким образом, отношение исламского мира к современности и идея, что “можно быть религиозным, будучи современным” должны оцениваться в этом контексте. Те, кто выражают подобную идею, верят, что ислам универсален и находится вне времени, и именно поэтому ислам – это религия, которую легко соблюдать в любом возрасте. Ценности, которые считаются в настоящее время ценностями, такие как религиозная свобода, рациональное мышление, демократия, равенство, права женщины, и подобные идеи, – ценности ислама. Это то, что принимают даже самые крайние последователи исламского мира. Мусульманин, отрицающий это, не может быть знаком с прощальной речью Пророка Мухаммада.

Разделит ли ислам участь церкви относительно Просвещения? Церковь не знала, что делать, когда она натолкнулась на давление Просвещения. Сначала она сопротивлялась этому движению, затем удалилась, закрыв свои окна от внешнего мира. Но она не могла долго сохранять эту позицию и была вынуждена открыть свои окна постепенно в защитной манере. Тогда Церковь разрешила те элементы и требования, которые она рассматривала как безопасные или не представляющие большого вреда. Всё же к этому времени окна стали широко открытыми, так широко, что они не

могли быть закрыты заново. В 1962 г. Второй совет Ватикана⁸ дал понять, что Ватикан пошёл по пути, с которого он уже не вернётся из-за основной концепции (*aggiornamento*); Церковь теперь поощрялась соответствовать современному миру. Но она была вынуждена капитулировать, оставив свои принципы, и стала беспомощной. Церковь подняла белый флаг; она настолько сдалась, что сегодня не считает гомосексуализм грехом, и она даже закрывала глаза на священников-гомосексуалистов. В результате Церковь потеряла доверие у набожных христиан; они были сопоставлены с Церковью, которая была толерантна ко всем требованиям современного мира и которая выносила решения в соответствии с этими требованиями.

Имеют ли силу опыт Церкви на Западе, после её контакта с современностью, и процесс капитуляции в отношении мусульманского мира или нет – одна из наиболее важных проблем, с которыми сталкивается исламский мир в настоящее время. Именно поэтому необходимо решить, что делать с этой проблемой как можно скорее. Для этого есть три пути: первый – закрыть окна как следует, как сделала вначале Церковь, и предположить, что не существует такой вещи, как современность, ведя себя так, будто она не влияет на нас, в то время как мы отказываемся признать это. Второе, что мы можем сделать, – это, что Церковь сегодня делает на Западе; то есть, капитулировать и согласиться на все требования современного мира. Третье – это определить дорожную карту, которая даст нам возможность оценивать и сравнивать требования современного мира с нашими религиозными подлинными критериями, которые не были «разбавлены» традиционными верованиями.

Вариативная современность и ислам. Я думаю, что большинство му-

сультан выберут третий путь. Предпосылки для осуществления этого заключаются в том, что, во-первых, мы должны вести себя реалистично и быть уверенными в себе. Наиболее важный принцип первого пути – признать, что взаимодействие неизбежно, что культурный контакт обязателен, и что глобализация – бесспорный факт нашего мира. Наиболее существенный принцип второго – уверенность в развитии культуры без компромисса религии.

Быть современным – не значит проходить тот же самый процесс просвещения, который проходил Запад, или принимать ценности, которые наложены этим процессом за счет религиозных и культурных достоинств. Сегодня появляется новое понятие, пришедшее из религиозной социологии под названием “вариативная современность”⁹. Оно доказывает, что современность не привилегия только одной культуры или места, поэтому культуры вне Запада могут и будут развивать их собственную современность. Социолог Питер Бергер среди тех, кто защищает этот новый подход; особенно он привлекает внимание к факту, что современные турки-мусульмане, которые живут в городе, чувствуют себя более религиозными, чем мусульмане, живущие в сельских районах. Бергер придерживается этого же мнения по поводу Индонезии¹⁰. Социолог Родни Старк привлекает внимание к тому факту, что исследование, выполненное в различных регионах мира, показывает: уровень религиозности мусульман увеличился с

современностью¹¹. Открытия Джозефа Тамнея, известного исследованиями жизни мусульман Явы, показывают, что практика ислама увеличивается с современностью. Он доказывает, что ислам, со своей гибкой структурой, имеет талант приспособляться перед лицом угроз современности¹².

Главный пункт, который нуждается в пояснении – современность не эквивалентна секуляризму, другими словами, быть современным не значит абстрагировать индивидуума от ценностей и влияния религии или заставить его устанавливать стиль жизни без религии. Таким образом, современность – это не инструмент, который приносит мирскую жизнь всецело без религии. Несомненно, это было целью процесса Просвещения вначале, поскольку считалось, что мирская жизнь, которая появилась в результате современности, сотрет религию с лица земли¹³. Всё же, как было ясно сформулировано многими социологами на Западе, современность спасла себя от предшества “позитивистскому Просвещению” и начала разделять ту же самую окружающую среду с религией. Они даже спорили, что современность дала начало большому количеству антисекуляристских движений¹⁴. Идея, которая предлагает, что современность и секуляризм идентичны, более не имеет силу. Можно сегодня доказать, что мир стал современным, но нельзя доказать, что религия отступила от мира.

Перевод с английского И.Р. Хайбулдинова

Примечания:

1. О религии и социальном изменении см.: David Herbert (ред.), *Religion and Social Transformations: Religion Today, Tradition, Modernity and Change* (Религия и социальные превращения: религия сегодня, традиция, современность и изменение), Milton Keynes: Ashgate, 2002; David L. Edwards, *Religion and Change* (Религия и изменение), Лондон: Hodder and Stoughton, 1969.
2. Здесь будет полезно вспомнить усилия толкователей исламских законов, которые играли ведущую роль в учреждении правовых школ, когда исламские территории расширялись быстро в II и III вв. хиджры, монгольское вторжение и Крестовые походы, вплоть до встречи с Западом в прошлом веке, а также вспомнить их идеи, такие как общественный интерес (маслах), цели (макасид), обновление (таджид), иджтихад и реформа религиозной мысли.
3. О концепции иджтихада см.: Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad* (Теории исламского права: методология иджтихада), Куала Лумпур: Other Press, 2002.
4. Mehmet S. Aydin, "Rational Thought and Islamic Modernism" ("Рациональная мысль и исламский модернизм"), статья, представленная на Симпозиуме исламской мысли, Стамбул, 1995.
5. Martin Luther, *Martin Luther's Basic Theological Writings, 1483–1546* (Основные теологические труды Мартина Лютера, 1483–1546); ред. Тимоти Ф. Дулл; предисловие Ярослава Пеликана, Миннеаполис: Fortress Press, 1989.
6. О воздействии Просвещения на религию см.: James E. Bradley и Dale K. Van Kley (изд.), *Religion and Politics in Enlightenment Europe* (Религия и политика в просвещённой Европе), Нотр Дам: University of Notre Dame, 2001; Norman Hampson, *The Enlightenment* (Просвещение), Лондон: Penguin Books, 1900; R. Rémond, *Religion and Society in Modern Europe* (Религия и общество в современной Европе), Оксфорд: Blackwell Publishers, 1999.
7. Ali Köse, "New Paradigms on the Relations of Modernity and Secularization" ("Новые парадигмы в отношениих современности и светскости"), *Liberal Thought*, Весна 2001, издание 24, стр. 150–165; Robert Booth Fowler, Allen D. Hertzke, Laura R. Olson, *Religion and politics in America: faith, culture and strategic choices*, (Религия и политика в Америке: вера, культура и стратегические альтернативы), Боулдер: Westview Press, 1999; Peter W. Williams (ред.) *Perspectives on American Religion and Culture* (Перспективы американской религии и культуры), Оксфорд: Blackwell Publishers, 1999.
8. Для подробного обсуждения см.: G. C. Berkouwer, *The Second Vatican Council and the New Catholicism* (Второй совет Ватикана и новый католицизм), перевод Левиса Б. Смедеса, Мичиган: William B. Eerdmans Publishing Company, 1965; Hans Küng, *The Living Church: Reflections on the Second Vatican Council*, перевод Сесили Хастингс, Н. Д. Смит, Лондон: Sheed and Ward, 1963.
9. Samuel N. Eisenstadt, *Multiple Modernities* (Вариативная современность), Transaction Publishers, 2002; Aziz Azmeb, *Islams and Modernities*, Лондон: Verso, 1993.
10. Peter L. Berger, "Secularism in Retreat" ("Секуляризм отступает"), *National Interest*, зима 1996/97, издание 5, стр. 3–12.
11. Rodney Stark, "Secularization: R.I.P." в *The Secularization Debate*; William H. Swatos & Daniel V. Olson (ред.), New York, Rowman & Littlefield, 2000, стр. 44–66.
12. Joseph B. Tamney, "Fasting and Modernization", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1980, издание 19, стр. 129–137.
13. William H. Swatos и Kevin J. Christiano, "Secularization Theory: The Adventure of a Concept", издание 100–101, *Secularization on Trial: The Future of the Religion in the 21st Century*, Ali Köse (ред.), Стамбул, Ufuk Books, 2002, стр. 95–121.
14. Peter L. Berger, "Secularism in Retreat" ("Секуляризм отступает"), *National Interest*, зима 1996/97, издание 4, 3–12; Peter Berger 'The Desecularization of the World: A Global Overview' в Peter L. Berger (ред.), *The Desecularization of the World, Resurgent Religion in World Politics*, Вашингтон: Ethics and Public Policy Center, 1999, стр. 1–18.

Сейд Джаваз Мири

ПРОРОК МУХАММАД – БЛАГОРОДНЫЙ ГОЛОС КРАСОТЫ: ИЛИ ЕЩЕ РАЗ О КАРИКАТУРНОМ СКАНДАЛЕ

Когда что-то приходит к тебе и ты совершенно уверен в том, что это справедливо, но все еще отказываешься защищать это, – в этот момент ты начинаешь умирать. И я никогда не видел так много трупов, которые ходят вокруг, рассуждая о справедливости.

Мумия Абу-Джамаль

Мне не так легко даются эти строки, так как человек, о котором я пытаюсь писать, всегда был настолько святым, что я мог смотреть на него не иначе, как снизу вверх, сквозь облако благоговения, но сегодня я предпринимаю попытку написать о нем как о человеке, над которым совершили несправедливость. Я видел много несправедливости, совершающейся в нашем мире или так называемом гражданском обществе, и никогда не видел, чтобы в нем осуществлялось право на свободу выражения, так как считалось политически некорректно затрагивать определенные политические вопросы в это или какое-либо еще другое время.

Как и многие другие священные права, это право было похищено, не только каким-то «злом», как это пытаются выразить в наши дни Буш и Блэр, но и людьми, желающими служить. Это правда. Мы все служим определенной цели, идолу или Богу. Вне всякого сомнения, те, кто нарисовали эти карикатуры, по-настоящему стремились служить какому-то делу, цели, идолу, богине или чему-то вроде этого. Главное в том, что заставило служить эти карикатуры? В Европе средства массовой информации создали образ мусульманина как человека, лишённого полноценности и интеллекта, и как народ, который ничего не знает о плодах цивилизации или не любит их. Но это еще одна несправедливость, которая совершается по отношению к мусульманам, так как мы понимаем, что такое свобода выражения. Это, в отличие от того, что нам пытаются внушить находящиеся у власти, не инструмент оскорбления друг друга, а институт, предназначенный для того, чтобы выявлять и придавать гласности самое лучшее, содействовать развитию друг друга на общественном поприще,

и это никогда не сочетается с оскорблениями и унижениями.

Так проявляется еще один аспект невежества, который мы находим в самих параметрах западничества, где человек выступает как сосредоточие разума, чувств и духа вне зависимости от частной или публичной сферы его бытия. Публичная сфера не нуждается в том, чтобы ее приводили в порядок так, поскольку человек свободен в выражении своих принципов и может заявлять о них настолько громко, насколько захочет, но мы несколько заблуждаемся, если думаем, будто бы распространение ненависти является частью принципов современности.

Увы!

Так как это было начато в Дании, нам также необходимо начать с нее. Премьер-министр этой страны, может быть, говорил правду, а может, и ложь, так как у нас нет никакой возможности узнать, что он думает в тот момент, когда находится на посту, поскольку сформировалось клише, согласно которому принято отделять свою личную жизнь от общественной службы, ведь еще Кант ввел разделение между нравственностью и законом. Тем не менее в Америке и Западной Европе предпринимаются попытки отказать массам в свете Пророка Мухаммада из опасения, что это революционизирует массы до той точки, в которой идеология капитализма больше не будет иметь поддержки. Однако многие светские ученые и представители современной элиты не осознают, что Пророк Мухаммад руководит не армиями, а сердцами, и в этом мире нет более сильного оружия, чем страстное желание сердец и свет, который освещает темный мрак человеческих душ. Насколько нужно заблуждаться, чтобы верить, что ты можешь уничтожить свет, который жаждут души мужчин и женщин!

Стратеги Запада и Востока воспри-

нимают Ислам в качестве идеологии, как они это делали с марксизмом, маоизмом и прочими «измами» на протяжении всей современной истории. Но Ислам – это не идеология, и Пророк Мухаммад – не идеолог. Ислам – это реальность во всех ее возможных измерениях, а Пророк – это тот, кто позволяет читать эту книгу. Он (да благословит его Аллах и приветствует) – это тропа к Прямому Пути. Это путь к просвещению, пролегающий через загадки истории, а не заточенный в монастыре или скрытый в лесу на задворках общества. Это послание о том, что ты должен практиковать свою религиозность в истории и быть социальным средством этой религиозности, так как «маданият» (культура, цивилизация – прим. пер.) является производным от «дин» (религия – прим. пер.), и между ними нет разделения, которое поражает в самое сердце современную мировую систему, и нет ничего удивительного в том, что она нападает на Ислам, а конкретно на Пророка Мухаммада.

До того, как Пророк Мухаммад выступил на политической сцене арабов, они состояли из различных воинственных племен и кланов, сражавшихся друг с другом и не обладавших каким-либо единством. Благодаря Пророку они объединились. Коран обещал мусульманам, что Бог не погубит их до тех пор, пока Пророк вместе с ними. Сегодня, как мне кажется, мы находимся в том же положении: мы состоим из разнообразных наций, у которых есть все, кроме единства, и этот инцидент с карикатурой обладает для нас символическим значением, так как мы можем критически взглянуть на себя как на Nation Ислама и посмотреть – до сих пор Пророк вместе с нами или нет? Он не присутствует среди нас физически, но если его любовь (и подчинение его посланию, которое представляет собой

единство общей цели и Единого Бога) по-прежнему среди нас, то, возможно, история вновь может повториться и Пророк снова объединит нас под знаменем единого Бога, который стер в порошок основы несправедливых империй и может сделать это и сегодня. Другими словами, светильник освещает всю историю человечества вплоть до того дня, когда завершится история. Сегодня невежественные люди решили погасить этот светильник, и я не могу думать ни о чем, кроме того, что Всевышний Аллах сказал в Священном Коране об Исламе, который является Солнцем жизни. Глупцы пытаются затушить этот свет, лишь думая на него, но Господь распространит этот свет на все стороны света как это уже происходит в мире.

Распространение Ислама – это не власть над человеческими умами, а крик человеческих сердец, жаждущих нового будущего, перспективы, которая обращается к целой личности, а не к какому-то одному ее измерению в ущерб другим аспектам или к какой-то одной части человечества (основанной на расовой, этнической или классовой принадлежности) в ущерб всему человечеству. Послание этой прекрасной души (посланца мира, который был любящим супругом, ласковым отцом, заботливым братом, истовым мистиком, сострадательным другом, справедливым правителем), – голос, который даже в самой кромешной тьме не отрицал красоту своих предшественников по пророческой миссии, но говорил о них больше, чем о самом себе... что же сказать о нем, кроме того, что он сам говорил о себе – он был ‘Абд-е Аллах (Раб Аллаха – прим. пер.). Сегодня, как никогда, мы нуждаемся в такой многогранной личности, которая воплотила в его лице принцип единства в многообразии. Как же мы можем называть его террористом, под каким предлогом?

Благословение заключается в том, что те, кто дискредитируют человечество, начали атаку на Пророка после того, как они убили миллионы мусульман. Вы спросите почему? Я называю его Пророком человечества, потому что он единственный посланник, который требует от своих последователей восхвалять всех пророков, посылавшимся Богом человечеству, перед упоминанием его имени и делает частью веры Ислама любовь ко всем пророкам. Он не посланник к одной расе или одному месту, так как он обращается ко всему человечеству, и те, кто стремится дискредитировать человечество как физически, так и духовно, не находят возможности что-либо сделать, кроме того, чтобы выступить против самого сердца человечества – Пророка Мухаммада.

Что означает имя «Мухаммад»? Оно означает «достохвальный». Почему? Он достоин хвалы не благодаря своему происхождению, расовому превосходству, классовой или национальной принадлежности. Никто бы из них не стал квалифицировать человека как достойного хвалы, и именно это является показателем, который заставляет людей взбираться на вершину лестницы в нашей мировой деревне. Посмотрите на всех мировых лидеров или на тех, кто имеет какую-то власть или пост в каком-нибудь месте этого мира. Что вы увидите, кроме мужчин и женщин, которые буквально сосут кровь других людей только потому, что у них «правильные» биографии? Мухаммад достоин почтения не благодаря какому-либо из упомянутых прилагательных, так как в его любящей личности воплощаются красота, истина и порядок, которые мы видим во всех аспектах его жизни, и это и есть то, чем должен быть любой человек.

Человечество в целом и мусульмане в частности нуждаются сегодня в каком-то деле, и оно должно вершиться

не в битвах и не с помощью меча, как в этом всех убеждают строители империй, а с помощью слова; поля битвы должны стать наши сердца, так как он есть благородный голос красоты, который будет звучать в ушах человечества до тех пор, пока человек ходит по земле.

Я заканчиваю эту краткую заметку тем, что напому о некоторых фактах истории, относящихся к тем, кто ставил себя выше блистательных звезд человечества: Немруд против Авраама, Фараон против Моисея. Римский император против Иисуса,

Римский и Персидский императоры против Мухаммада, ...? Сегодня Император нашего времени хочет нанести пощечину нашему Пророку. Отсчет времени уже начался... Возможно? Я хотел бы закончить своё эссе словами Мартина Лютера Кинга о важности противостояния несправедливости: «Наши жизни начинают идти к концу тогда, когда мы молчим о вещах, которые имеют значение».

*Перевод с английского
И.Р. Гибадуллина*

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ
МИНБАР
ИСЛАМСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

MINBAR
ISLAMIC STUDIES

2008, Т. 1, № 1

Выпускающий редактор Р.Г. Батров
Технический редактор Р.Р. Ильясов
Корректор Р.Р. Закиров
Верстка Р.Р. Ильясов

Подписано в печать 15.11.2008 г.
Формат 70x108/16 Печать офсетная.
Усл. печ. л. 4,55
Тираж 300 экз.

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленного
оригинал-макета в типографии РИУ