

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.



ИСЛАМСКОЕ НАСЛЕДИЕ ВОЛГО-УРАЛЬЯ

ШАГАВИЕВ ДАМИР Богословское наследие татар конца XVII - нач. XX веков.....	3
АДЫГАМОВ АБДУЛЛА Письменное наследие Г. Утыз-Имяни в контексте татарской богословской мысли конца 18 – начала 19 вв.....	3
ФАГТАХОВА АИДА Учебники арабского языка татарских авторов конца XIX - нач. XX вв. в книжных хранилищах Казани.....	10
ЗАРИПОВ ИСЛАМ Обзор публикаций по исламской экономике татарских богословов в конце XIX - начале XX вв.....	33
МУХАМЕТШИН РАФИК Религиозно-мировоззренческие искания в татарской богословской мысли начала XX в.....	45

ВОПРОСЫ ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЯ

САФИУЛЛИНА-АЛЬ АНСИ РЕЗЕДА Проблемы информационно-библиотечного обеспечения востоко- ведных исследований на примере книжных хранилищ Казани.....	58
АЗАТ АХУНОВ На пути к профессиональной истории: Мусульмане России в труде Хусаина Амирханова “Таварих-е Булгарийа”	62
САЛАХОВА ИЛЬВЕРА Религиозная лексика в тюрко-татарском произведении эпохи Золотой Орды «Нахдж ал-фарadis махмуда ал-булгари».....	67
ШИХАЛИЕВ ШАМИЛЬ Сокровищница памятников письменности: Фонд восточных рукописей Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН.....	73

ИСТОРИЯ ИСЛАМА В БЛИЖНЕМ ЗАРУБЕЖЬЕ

ТАДЖИДДИН МАРДОНИ Персидско-таджикское духовное наследие на арабском языке	82
ШИГАБДИНОВ РИНАТ Адапционные возможности исламской школы. Уроки культурно- исторической эволюции. Первая треть XX века. (На примере Узбекистана).....	87

Шагавиев Дамир

БОГОСЛОВСКОЕ НАСЛЕДИЕ ТАТАР КОНЦА XVII - НАЧ. XX ВЕКОВ

Прежде чем говорить о периоде конца XVII - начала XX веков, важно заметить, что со времен принятия ислама предками современных татар, в регионе Поволжья и Приуралья были мусульманские богословы, в том числе из числа местного населения. Первое упоминание о наличии мечетей и медресе у болгар встречается в отчете Ибн Фадлана, секретаря багдадского посольства, посетившего Болгар в 922 году. Автор «Таварих Булгария», Мухаммад Зариф Хусайн, сообщает, что в Волжской Булгарии в период правления ханов Яджара (Едигера) и Адель-Шаха проживало свыше ста улемов и суфийских шейхов.¹ Арабский путешественник из Марокко, Ибн Баттута, сообщает о том, что хан Узбек, правитель Золотой Орды, провел большой маджлис, собрав на него шейхов, кадиев, факихов, шарифов и факиров (дервишей).² Это указывает на то, что у татар с давних времен существовала богословская традиция.

О наличии внимания и интереса татар к богословию мы можем наблюдать в их литературном наследии. По мнению профессора Джамиля Зайнуллина, появление первых образцов богословской литературы следует связать с появлением первых тафсиров (толкований) Корана на татарском языке. Считается, что их истоки восходят к XIV веку.³ В более ранний период богословская тематика затрагивалась художественной литературой татар и их предков. Например, поэма «Кысса-и Йусуф» болгарского автора Кул Гали, завершенная 9 декабря 1212 года, кроме содержания в себе коранического сюжета, имеет вначале вступление, в котором мы можем видеть основные положения суннитского символа веры, но в форме прославлений и благословений.⁴ По этому вступлению мы можем судить о том, что автор, читатели и слушатели, для кого писалось произведение, были суннитами ханафитского толка.

Таким образом, важнейшие части произведений средневековых авторов посвящались изложению духовно-нравственных приоритетов. Это в основном прологи и эпилоги, в которых провозглашалось творческое кредо авторов. Важнейшее место отводилось также оценке религиозно-богословских авторитетов в истории мусульманского мира.⁵ Вся история татарской литературы свидетельствует о непреходящем исламском элементе её произведений.

Духовно-богословская тема занимает заметное место в творчестве татарских поэтов, писателей, таких как: Мухамадъяр, М. Кулый, Ахмадбек, А. Кандалий, Ш. Заки, А. Каргаль, И. Салихов, Г. Тукай, М. Гафури, Дэрдменд и др.⁶ Наиболее ярко богословская тематика проявляется в мунаджатах, жанре татарской письменной литературы и народного творчества.⁷

В процессе своей творческой работы татарские авторы использовали десятки и более первоисточников на арабском и персидском языках. Порой они подвергали их анализу, выражали свою точку зрения, научно обосновывая, почему поддерживают или не разделяют то или иное мнение авторов сочинения. При этом они свои произведения писали и свободно комментировали также на арабском, персидском, османско-турецком языках.⁸ Богословские произведения на арабском языке у татар появились приблизительно в XI веке.⁹ Причем практика использования арабского языка в богословских произведениях сохранялась до начала XX века. Когда Шигабуддин Марджани, находясь в Стамбуле по пути в хадж, задал вопрос один из мекканских шарифов: «Вы сами – тюрки, и ваш народ – тюркский, поэтому книги для него следовало бы писать на тюркском языке. Зачем же вы свои произведения пишете на арабском языке?», он ответил: «Мы пишем на арабском, потому что наши ученые и шакирды знают арабский язык. Думаю, что если книги попадут в другие страны, то, может быть, там их прочитают».¹⁰ Арабский язык был международным языком исламского сообщества и долгое время считалось необходимым среди мусульман писать научные труды на этом языке, тем более труды богословской тематики. Арабский язык называли ключом к вратам исламских наук. Поэтому, следуя общей традиции, татарские

улемы старались писать на арабском языке. Даже их произведения на персидском и тюркском языках были «загружены» арабизмами в виде отдельных слов, фраз и предложений, настолько, что без знания языка Корана читать их было бессмысленно. Соответственно богословская терминология почти полностью состояла из арабских терминов.

У татар были все предпосылки к развитию мусульманского богословия по различным направлениям. Хотя потеря государственности нанесла существенный урон татарам и их мусульманской учености, благодаря крепкому фундаменту, заложенному в предыдущие эпохи, а также связям с соседними исламскими регионами, ислам как религия начинает играть большую роль в жизни татарского общества.¹¹ Поэтому о прекращении развития богословия не может быть и речи. Вероятно, что оно обрело более локальный характер, появились более насущные проблемы, например, противостояние христианизации. Уровень исламской самоидентичности и образованности был настолько высок, что только немногочисленные представители татарского народа становились христианами по собственной воле. В жестких условиях существования и выживания в христианском государстве усилился суфийский фактор. Многие татары для получения исламских знаний отправлялись на Северный Кавказ (Дагестан) и в Среднюю Азию. С конца XVIII века с появлением новых свобод намечается возрождение социально-экономического положения татар, вместе с этим богословская сфера обретает тенденцию на обновление, получают популярность свежие идеи, особенно в области исламского законоведения (фикх). Период XVII - нач. XX веков ознаменовался восходом плеяды знаменитых татарских богос-

ловов, таких как 'Абд ар-Рахим Утыз-Имяни, 'Абд ан-Насыр Курсави, Шихаб ад-дин Марджани, 'Алим-джан Баруди, Зыя (Дыйа) Камали, Муса Бигиев и другие.

О менее известных для современных исследователей исламских татарских ученых и их богословских трудах можно узнать, например, из исторических сочинений Ш. Марджани, Ризаэддина (Рида ад-дин) Фахретдинова и Мурада Рамзи. В определенном смысле здесь представляет интерес и произведение Хусаина Амирханова, в котором даже есть глава под названием «Сказание о болгарских шейхах и улемах». Рассказ о XVII веке начинается у Амирханова с упоминания ученых оренбургской Каргалы или Сеитовской слободы (ныне с. Татарская Каргала)¹². Затем он упоминает и другие центры татарской учености, в том числе и Казань, о которой он говорит: «В давние годы по числу улемов и шейхов она стояла на одном уровне с Крымом и Дагестаном». (с.80) Хусаин Амирханов упоминает Мухаммад-Амина хазрата ибн Сайфуллу, получившего образование в Бухаре и работавшего в селе Наласа (Арский район РТ), который был родом из деревни Большие Сабы (ныне рц Богатые Сабы в РТ). Этот хазрат уехал в Египет и был там мударрисом, написал, как сообщается в источниках, труды по философии и таухиду. Сайфуддин хазрат ибн Абдульхамид-хафиз (тоже из Сабов) оставил после себя много письменных трудов. Упомянут также имам и мударрис села Ура Фатхулла-хазрат ибн Хусаин. Автор считает его почти достигшим степени муджтахиды и упоминает его труды «Навадир ал-вуджуд» и трактат о ночной молитве и посте в месяц рамазан. Упоминается Абульмуин Мухаммад Рахим-ахун (ум. в 1817 г.) из Мачкары. Отличился во всех видах знаний. Написал десять трудов, которые вошли в «Хикмат аль-

айн». Этой книгой были довольны все местные ученые (С.63)...

Учитывая, что татары испокон веков следовали ханафитской школе богословско-правовых взглядов, именно основы этой школы и стали стержнем богословских суждений татар того времени. Заметим, что, как правило, татарские богословы в своих именах имели нисбу¹³ ал-ханафи (ханафит), чтобы подчеркивать свое религиозное направление. Шигабuddin Марджани упоминает полное имя 'А. Курсави с этой нисбой,¹⁴ несмотря на то, что тот ставил под вопрос традицию ханафитов.¹⁵ Марджани подчеркивал следование Курсави ханафитскому мазхабу: «И призывал он их [т.е. бухарцев.-Д.Ш.] к приверженности к Книге Аллаха, сунне Его Посланника, иджма' общины, правильному кийасу и к обращению к книгам, которые сочинили предшественники из ханафитских имамов, и к пути, по которому двигались первые из ученых в вероучении (милла) ханафитов».¹⁶ Для татарских богословов, независимо от принадлежности к лагерям кадимистов или джадидистов, было аксиомой, что авторитет Абу Ханифы непререкаем. Для одних это было традицией, для других констатацией факта соответствия его идей Корану и сунне. Так как татарские богословы были ханафитами, большинство их работ в области теологии и фикха были описанием ханафитской религиозно-правовой школы. Поэтому больше всего в их книгах говорится об этом мазхабе, и, соответственно, чаще всего они считают свой толк наиболее верным из других.

Шигабuddin Марджани в своем труде «Китаб вафийат ал-аслаф ва тахиййат ал-ахлаф» («Подробное о предшественниках и приветствие потомкам»), который относится к историческим произведениям, рассказывает об основных религиозных школах и на-

правлениях в исламе, приводит биографии известных ученых-факихов.¹⁷ Много информации посвящено ханафитским улемам. Также Ризаэддин Фахрутдинов (1859-1936) и Мухаммад Мурад Рамзи (1884-1934) в своих исторических работах не обошли вниманием мазхабы, особенно когда речь шла о принятии ислама и предпочтении ханафитского мазхаба предками татар.

Минимум информации о мазхабах, т.е. краткая справка о них, приводится в книгах, относящихся к т.н. жанру «Илм ал-хал» («Гилми хал»)¹⁸ (катехизисов по основам веры и поклонения), предназначенные для учеников начального уровня и простых мусульман.¹⁹ В них, как правило, упоминаются названия мазхабов и имена их основателей.²⁰ Есть книги, в которых вкратце говорится только об основателе ханафитского мазхаба.²¹ У некоторых авторов вдобавок к этому приводятся имена учеников Абу Ханифы. Иногда в таких книгах, как, например в «Гыйбадате исламия» («Мусульманский молитвенник»)²² Ахмада Хади Максуди (1868-1941), излагаются основы веры и поклонения строго в соответствии с ханафитским толком, однако никакой информации о нем или, что автор опирался именно на него, нет. Понятно, что данное сочинение предназначалось для шакирдов начального уровня, поэтому в нем нет ссылок на источники и авторитеты.

В литературе более специфического характера, т.е. посвященной вопросам фикха, татарские авторы многократно ссылаются на ранние и поздние источники ханафитской школы, указывая их название или имена авторов. В некоторых трудах приводятся мнения и других мазхабов, чаще всего шафи'итского, по определенным проблемам. Для примера, можно упомянуть следующие издания: татарские переводы популяр-

ных мухтасаров²³ «Кудури», «Викайя», «Кайдани», «ат-Тарика ал-мухаммадия ли-л-Биркави»;²⁴ самостоятельные сочинения «Мухтасар ал-хави» («Сокращенный сборник») (Казань, 1899) Абу-н-Накыба Тютяри,²⁵ «Ми'радж ад-дирайа...» («Ступени знания к вопросу о допустимости шевеления пальца в ташаххуде») (Казань, 1902) Хафиз ад-дина Булгари, «Рисала фи замм шурб аш-шай» («Трактат об осуждении питья чая») и «Рисалат дибага» («Трактат о выделке кожи») 'Абдар-Рахима Утыз-Имяни.²⁶

Ярким примером богословских произведений татар XIX века является сочинение Шигабуддина Марджани «Назурат ал-хакк фи фардиййат ал-'иша ва ин лам йагиб аш-шафак» («Обозрение истины относительно обязательности вечерней молитвы, даже если не исчезает вечерняя заря»), изданное в Казани в 1870 году.²⁷ Этот труд, как и «Рисалат дибага» 'А. Утыз-Имяни, хотя, судя по названию, говорит о частной проблеме фикха, на самом деле касается и теоретических положений этой науки. Это можно увидеть, лишь взглянув на оглавление книги. В ней разбираются сложные вопросы, связанные с понятием мазхабов, такие как иджитihad (решение, выносимое факихом на основе источников шариата в рамках одного мазхаба и вне его рамок), таклид (следование решению факиха в рамках одной правовой школы), талфик ал-мазахиб (смешивание мазхабов). Для мусульманского духовенства того времени это было настолько чувствительной темой²⁸, что не случайно с выходом этой книги в свет среди татарских богословов и интеллигенции возникли бурные споры и начались нападки на Ш. Марджани со стороны кадимистов (религиозных консерваторов).²⁹ Это уже не историческая справка о мазхабах и не их описание, а глубокие рассуждения о феномене исламских маз-

хабов. Этот ученый в вопросе о переходе с одного в мазхаба в другой приходит к мнению, что такой переход по второстепенным проблемам не запрещается, и даже обязателен для защиты веры и религии личности.³⁰ Автор приводит и список выдающихся мусульманских ученых, перешедших из одного мазхаба в другой, и примеры неоднократного изменения принадлежности к тому или иному мазхабу некоторыми учеными.³¹ Ризаэддин Фахруддинов, находясь под влиянием идей Ш. Марджани и других ученых, также затрагивал тему мазхабов в своем «Жэвамигуль-кэлим шэрхе» («Толкование хадисов»),³² где он говорил о мазхабическом фанатизме. Что же касается основных положений веры и религии, то в этой сфере автор «Назурат ал-хакк» призывает категорически следовать ханафитскому толку. Он говорил: «Что касается основных положений (усул) и сферы вероубеждений ('акаид), то наш [ханафитский] мазхаб представляет собой сказанное Кораном и повторяемыми (мутавафир) хадисами³³ с незыблемостью в рамках шариата в утверждении того, что он утвердил, отрицании того, что он отвергал, и оставлении речи о том, что он не признал, без какого-либо добавления к нему и убавления от него, не преступая его границы.... Не следует из него (т.е. нашего мазхаба.-Ш.Д.) те слабые мнения и глупые прихоти, приведенные сектами мутакаллимов из аш'аритов, му'тазилитов, ханбалитов, каррамитов и прочих. Поэтому, без всякого сомнения, этот наш мазхаб есть истина, которой никому нельзя противостоять. Противоречащее ему утверждение, несомненно, несостоятельно, несмотря на то, что был ли приводящий его – мутакаллимом или философом или аш'аритом или 'адлитом (т.е. му'тазилитом.-Ш.Д.) или джабаритом или захиритом или имамитом или ханбалитом или про-

чим»³⁴. Кроме этого автор в «Назурат ал-хакк» упоминает другие, кроме четырех распространенных среди мусульман, менее известные правовые мазхабы и их представителей.³⁵ Однако главный акцент делается на приоритет ханафизма.

Другая работа Ш. Марджани «ал-Хикма ал-балига ал-джаниййа фи шарх ал-'акаид ал-ханафиййа» («Книга о предельно зрелой мудрости по комментированию ханафитской доктрины воззрений»), изданная в Казани в 1888 г.³⁶ также не обходится без упоминания преимуществ ханафитского толка. В этой книге термин мазхаб употребляется в значении школы исламских воззрений и науки спекулятивного богословия (калам). Автор неоднократно подчеркивал правоту ханафитского толка относительно мусульманского вероучения. Например, он пишет: «Поистине, «Насафитский символ веры» («ал-'Акаид ан-насафиййа»)³⁷, по причине его правильности в постулатах прямого ханафитского шариата, являющегося мазхабом наших предшественников, ханафитских имамов, следуя которым мы будем победителями, и, противореча которым, мы будем разгромлены, является книгой высшей степени и сильного влияния, водой, которой утоляется жажда, и лекарством, которым излечивается больной»³⁸, и другом месте, говоря о людях истины: «Сказал имам Фахр ал-Ислам (да смилостивится над ним Аллах!): «Принцип науки единобожия и атрибутов есть следование Книге и сунне, избегание страстей и ереси, постоянное следование путю сунны и согласия общины, которому следовали сподвижники Пророка и их последователи, по которому шли // (с.5) праведники, и который указали нам наши шейхи, т.е. Абу Ханифа, Абу Йусуф и Мухаммад [аш-Шейбани] или все родоначальники нашего [ханафитско-

го] мазхаба (да смилостивится над ними Аллах!)». Извлеку из этого, что стержень спасения и источник успеха после смерти – содействие шариату и поддержка этого пути. Поистине, люди истины (ахл ал-хакк), люди сунны и согласия общины (ахл ас-сунна ва-л-джама'а) и спасенная группа (ал-фирка ан-наджийа) – это сподвижники, их последователи и те, которые благочестиво последовали за ними, а они есть ханафиты и те, кто согласился с ними. Ведь они неразрывно связаны с их путем и тверды в нем»³⁹.

Напомним, что насафитский символ веры является кратким изложением матуридитского толка суннитского мировоззрения, распространенного среди ханафитов, особенно тюркского происхождения. В катехизисных сочинениях татар типа «Шарайт ал-иман», подчеркивалась принадлежность к школе ал-Матуриди в вопросах веры. Отношение татар-мусульман к Абу-л-Мансуру ал-Матуриди не отличалось от мнения ханафитов Мавераннахра, особенно ранних матуридитов, таких как Абу-л-Йуср ал-Баздави (ум. в 1100 г.) и Абу-л-Му'ин ан-Насафи. Мы говорим об образе ал-Матуриди как верном последователе Абу Ханифы. Как писал немецкий исследователь У. Рудольф: «Его появление не должно было обозначать никакого перелома в религиозном учении, а его доктрина ни в коем случае не должна была стать новой парадигмой. Гораздо более ценилась традиция, и как дань этой традиции появился образ основателя школы Абу Ханифы и его блистательного интерпретатора Абу Мансура ал-Матуриди. После того, как эта концепция была однажды принята, она, естественно, продолжала сохранять свое значение и в последующее время...»⁴⁰. Поэтому Шихаб ад-дин ал-Марджани, видимо опираясь на средневековые ханафитские биографические ис-

точники, но вместе с этим выражая свое мнение, упоминал в «Вафиййат ал-аслаф»: «...ал-Матуриди...один из величайших ханафитов и имамов Мавераннахра, передовой человек своего времени, автор многочисленных сочинений в различных науках. Он придерживался мазхаба Абу Ханифы, в догматике – Абу Джа'фара ат-Тахави»⁴¹. Ханафиты Мавераннахра следовали ему в вопросах основ вероучения. Он не внес ничего нового своим учением, и нет положения, которое бы он выдвинул самостоятельно. Он не из первых мутакаллимов, которые придерживались сунны и мнения общины. Действительно, он следовал традициям благочестивых предков из асхабов и таби'инов. Он выносил решения согласно убеждениям Абу Ханифы и предшествующих асхабов, пространно излагая и разъясняя. Он был большим знатоком в тафсире, хадисах, фикхе, основах вероучения, в традиционных и рациональных науках»⁴².

Татары уделяли догматике важную роль в своей системе мусульманского образования. Сегодня трудно говорить о первых татарских (булгарских) медресе: что и как преподавалось шакирдам в области исламского вероучения⁴³. Однако известны направленность и толк, которые были избраны в акыде⁴⁴. Поэтому мы можем только предполагать, какие именно источники акыды изучались предками татар. Первые мусульмане Поволжья и Приуралья имели теснейшие духовные и торговые связи с мусульманами Средней Азии, откуда к предкам татар пришел суннитский ислам ханафитского толка, соответственно и его первоначальные источники⁴⁵. Все же история оставила для нас довольно подробные сведения о татарских медресе XVIII – XIX вв.

Во всех собраниях рукописных и печатных изданий наследия мусуль-

ман Поволжья и Приуралья наибольшее место занимают труды по догматике, хотя круг названий не так уж широк.⁴⁶ Во-первых, среди собранных часто встречается символ веры «ал-Фикх ал-акбар» («Важнейшее знание»), возводимый к имаму Абу Ханифе. Этот символ веры считается первым записанным сочинением по исламской догматике, в котором сформулированы основные положения исламского вероучения суннитского толка. Аутентичность этого трактата находится под вопросом, однако, в общем, особенно мусульманскими учеными, он признается выражением мнения Абу Ханифы. В сочинении «ал-Фикх ал-акбар» использована терминология, разработанная позже эпохи Абу Ханифы. Может быть, поэтому этот трактат не имел широкой популярности. Он не изучался в медресе, хотя и был известен ученым.⁴⁷

Наибольшей известностью и популярностью пользовался символ веры среднеазиатского имама Абу Хафса ан-Насафи (ум. в 1142 г), в особенности комментарий ат-Тафтазани (ум. в 1390 г) «Шарх ал-'акаид». Дореволюционные и современные источники единодушно свидетельствуют об этом главном учебном пособии татарских шакирдов. Например, Дж. Валиди писал, что «самыми популярными сочинениями в мусульманских, в том числе и в татарских медресе были «Акаид Несефи» с комментарием Тафтазани».⁴⁸ Предки казанских татар до революции заучивали текст этого кредо наизусть в медресе и подробно изучали толкование ат-Тафтазани к нему с помощью разных супракомментариев, которые также издавались в Казани. Шихабдин ал-Марджани рекомендовал всем имамам знать хорошо насафитский символ веры, а мударрисам (преподавателям медресе) досконально изучить толкование ат-Тафтазани.⁴⁹ При этом сам

ал-Марджани не был доволен его толкованием, о чем говорит написание им нового толкования под названием «ал-Хикма ал-балига ал-джаниййа фи шарх ал-'акаид ал-ханафиййа» («Зрелая мудрость в толковании ханафитских догматов»)⁵⁰. До него из татарских богословов на столь смелый шаг⁵¹ решился Абу Наср ал-Курсави, который даже прокомментировал кредо ан-Насафи дважды. Комментарии к «ан-Насафиййа» ал-Курсави и ал-Марджани также указывают на высокий статус этого матуридического символа веры среди татар. Ризаэтдин Фахретдин (Ридааддин Фахраддин) сообщает, описывая порядок преподавания в татарских медресе, что «Шарх ал-'акаид» вместе с толкованиями изучался приблизительно на 15-й год обучения⁵², т.е. уже на последних уровнях и уже зрелыми шакирдами.⁵³

После книги «Шарх ал-'акаид ан-насафиййа» шакирды изучали толкование Джалаляддина ад-Давани (ум. в 1501 г) на кредо 'Адудаддина ал-Иджи (ум. в 1355 г),⁵⁴ известное у татар как «Мулла Джалаляль».⁵⁵ Учитывая важность и этого источника, ал-Марджани в свое время написал к нему пояснения.⁵⁶

Упомянутые источники, кроме насафитского кредо, являющегося матуридическим, имели отношение в основе к ашаритскому каляму. Но в этом нет ничего удивительного, потому что, во-первых, ашаритский толк суннитского каляма является таким же каноническим как и матуридический, а во-вторых, богословские произведения «Шарх ал-'акаид» и «Мулла Джалаляль» изучались с помощью матуридических пояснений.

Что же касается авторитетного среди суннитов кредо имама ат-Тахави (ум. в 923 г) под названием «ал-'Ақыда ат-тахавиййа» или «Байан ас-сунна», то оно не нашло распространения в дореволюционных медресе Повол-

жья и Приуралья, видимо, из-за сильной бухарской традиции. Однако мусульмане Волго-Уральского региона изучали тахавитский символ веры в индивидуальном порядке, на что указывает наличие в коллекциях рукописей шакирдов, например, учеников ал-Марджани, которые переписывали его. Одно из многих толкований на кредо ат-Тахави издавалось в Казани в 1911 году. Комментарий принадлежал Сираджаддину ал-Хинди ал-Мисри и называлось «Шарх байан ас-сунна».⁵⁷

По утверждению Хасана Аты ал-Габаша татары изучали тахавитскую акыду после русского захвата их земель, так как желающие учиться исламским наукам отправлялись в Дагестан, где эта акыда тогда изучалась. Какой-то период в Поволжье обучение велось по дагестанской системе, поэтому, как полагает ал-Габаша, это было благоприятным временем для получения исламских знаний, так как изучались ранние богословские произведения, ученики не углублялись в тонкие проблемы акыды и практически не изучали науку калам и логику. Затем во времена Екатерины II по политическим и экономическим причинам усилились связи с регионом Средней Азии, и поток шакирдов и купцов направился в сторону Бухары, вследствие чего на казанских землях установилась другая система, а именно бухарская система обучения со своими традиционными источниками. Как представитель джаидов, Хасан Ата ал-Габаша, сожалел, что «ат-Тахавийю» сменила «ан-Насафийя», написанная на 200 лет позднее, а потом и более поздние сочинения «Шарх ал-‘акаида ан-насафийя» ат-Тафтазани и «Шарх ал-‘акаида ал-‘адудийя» Джаляляддина ад-Давани.⁵⁸

Все же сочинение «‘Акаид ан-Насафи» представляет в кратком виде ханафитскую доктрину воззре-

ний. Именно этому небольшому труду имама Абу Хафса ан-Насафи принадлежит решающая роль в распространении матуридитской школы калама,⁵⁹ которой придерживается большинство последователей ханафитского мазхаба. Этот символ является ханафитским, поскольку имам ал-Матуриди был систематизатором догматики учения Абу Ханифы. Поэтому татарский богослов Шихабдин ал-Марджани, написавший к нему комментарий, в названии употребил термин «ал-‘акаид ал-ханафийя» вместо «ал-‘акаид ан-насафийя». Если кредо ат-Тахави имеет отношение к ранним ханафитским ученым, то кредо ан-Насафи содержит в себе уже материалы, добавленные поздними ханафитами. Однако насафитский символ веры не отличается сильно от тахавитского. Оба символа из-за краткости нуждаются в толковании. Поэтому в вышеупомянутой замене, ни какой проблемы для ханафитов Поволжья и Приуралья не видится.

Хасан ал-Габаша справедливо замечал, что изучение множества комментариев, пояснений и глосс (аль-хаваши) отдаляло шакирдов от истины, окончательно запутывало их и отнимало у них много времени. Однажды, пишет он, когда шакирды, одним из которых был он, задали вопрос учителю, жалуясь на долгое изучение книги «Мулла Джаляль» из-за множества комментариев и пояснений, тот ответил им, что «это еще очень мало, вот в Бухаре пять страниц книги «Мулла Джаляль» пять лет изучают».⁶⁰

Здесь мы не ведем речь о более примитивных учебных пособиях для начального уровня типа «Шараит ал-иман», которых было достаточно у татар, но именно они из-за простоты были востребованы народом и оставались актуальными.

Среди татарских ученых были и такие, которые имели свое, не похожее

на мнения большинства, понимание в области исламского права и веры, в частности в вопросе мазхабов. Наиболее выдающимся таким татарским богословом и мыслителем, по нашему мнению, был Муса Джаруллах Бигиев (1875-1949). Так сложилось, что его вклад в богословскую науку исламского мира был существенным, о нем и его трудах знают во многих мусульманских странах. У него есть произведения, посвященные частным вопросам фикха, где упоминаются различные мнения в мазхабах, так и труды по исламской мысли, где он непосредственно рассуждает о феномене мазхабов, например, «Халык назарына берничэ мэсьэлэ» (Несколько вопросов вниманию народа) (Казань: 1912). Наличие мазхабов, по его мнению, является естественным и нормальным явлением.⁶¹ Однако он считал, что Коран не может быть полностью разъяснен четырьмя или более мазхабами, и говорил: «Выражение, что нужно следовать одному из имеющихся или грядущих мазхабов равносильно утверждению о том, что установления такого мазхаба заменяют Коран»⁶². Муса Бигиев расценивал навязывание мусульманам следования одному из мазхабов и фанатизм такого следования богопротивной ересью, тормозом исламской мысли. Он также писал: «Я, конечно же, уважаю последователей всех истинных мазхабов, возникших в мире ислама, более чем кого-либо. Но моя внутренняя вера говорит мне, что ислам стоит выше всех мазхабов. Заявления о том, что ислам заключается в каком-то одном мазхабе или во всех мазхабах, не является выражением уважения к муджтахидам. Ибо такая претензия означает, что ислам переписан и пересмотрен. Поэтому я никоим образом не могу ставить мазхабы факихов, споры мутакаллимов, фантазии суфиев, аналогии философов, стремления политиков, тео-

рии социологов выше чудесных аятов Благородного Корана и сунны Пророка»⁶³.

Непреложным фактом является то, что в конце XIX века началась упорная богословская дискуссия между джадидистами-новометодниками и кадимистами-традиционалистами. Противоположными полюсами этой дискуссии стали фигуры Ш. Марджани и И. Динмухамметова. Оба имели многочисленных учеников и сторонников. Оба являлись харизматическими лидерами. Оба были о себе высокого мнения. Оба писали свои богословские сочинения исключительно на арабском языке. Один взял на себя роль обновителя веры, другой – защитника устоявшихся традиций. Противостояние происходило на фоне появления мусульмански образованного купечества. У них было свободное время, они увлекались богословскими диспутами, они же материально подпитывали обе стороны.⁶⁴ Все это благотворно влияло на расцвет татарского богословия.

Вообще, в трудах татарских богословов наряду с частными и бытовыми вопросами обсуждаются довольно серьезные проблемы. Немалая заслуга в этом принадлежит джадидам, которые заставили участвовать в этом процессе и представителей кадимизма. В области мировоззрения обсуждались такие вопросы, как взаимосвязь между разумом и божественным откровением, толкование священных текстов, различие между каламом и наукой единобожия, критика аш'аризма, всеобщая божественная милость, критика мистицизма. Например, одно из главных произведений Мухаммада Наджиба ат-Тунтари (Тюнтяри) «Ходусы галэмэ игтикад жиһатендэн бер назар», имеющее 88 страниц, полностью посвящалось проблеме сотворения мира во времени,⁶⁵ которая многократно затрагивалась у татарских бо-

гословов. В первой части своего трактата М. Наджиб Тюнтяри рассматривает вопрос с точки зрения исламского вероучения, приводя мнения из авторитетных суннитских источников, а во второй критикует три произведения татарских авторов, говоривших о данной проблеме.⁶⁶ Большой резонанс среди татарской общественности имели публикации Мусы Бигиева по поводу универсальной божественной милости, где он утверждает, что милость Божья объемлет всех: и верующих и неверных, которые не останутся навечно в аду.⁶⁷ В области принципов права (усул ал-фикх) затрагивались проблемы иджтихада и таклида, смешивания суждений разных мазхабов (талфик), о чем уже говорилось.

Вышеупомянутое касалось в основном суннитского направления ислама. Поэтому в этой связи примечателен труд Мусы Бигиева, посвященный шиитскому исламу. Поскольку современными учеными еще не проанализировано это богословское произведение, мы хотели бы остановиться на нем подробно. Называется это сочинение: «ал-Ваши'а фи накд 'акаида аш-ши'а» («Критика шиитских воззрений»).⁶⁸ Эта книга представляет собой наиболее полный свод основных воззрений мазхаба ал-имамиййа, или толка имамитов, которые являются одной из основных ветвей шиитского ислама, умеренными шиитами, признающими двенадцать имамов из рода 'Али ибн Аби Талиба. Она переиздавалась неоднократно, особенно в Египте. Первое издание книги было осуществлено в 1935 году в Багдаде. Кроме того, индийские ученые перевели ее на язык урду.⁶⁹ Автор неоднократно подчеркивает в своей книге, что он исследовал воззрения шиитов на элемент их вредного действия для самих шиитов, а также для других мусульман. Данная книга, по нашему мнению, демонстрирует насколько,

далеко и глубоко продвинулась татарская богословская мысль.

Во вступлении к своей книге автор обращается к шиитским муджтахидам⁷⁰ с призывом объединиться и аннулировать суждения из шиитских источников, которые представляют опасность для религии ислама. Иначе, по его мнению, вражда и противостояние будут усугубляться. Далее М. Бигиев объясняет причину написания своего труда. Автор со знанием описывает шиитские святые места, в которых он побывал, и постепенно знакомит читателя с сутью проблемы. Несомненно, М. Бигиев хорошо знал основы шиитского толка. В Иране и Ираке он общался с известными шиитскими богословами того времени, такими как Мухсин ал-Амин ал-'Амили (1865-1952)⁷¹ и Мухаммад Кашиф ал-Гита (1877-1954)⁷². Он посещал их собрания, мечети, участвовал в их праздниках, чтобы получить сведения о практической стороне шиизма.

Главная часть начинается с описания идейных положений имамитов: вероотступничество большинства сподвижников Пророка; проклятия на первых мусульман; искажение существующего Корана; отрицательное отношение к исламским государствам и другим исламским толкам; отклонение от всеобщего джихада; непризнание хадисов, переданных суннитскими учеными; неприемлемые истолкования некоторых аятов; такыййа (благоразумное скрывание веры); заключение временного брака. Далее идет подробное обсуждение каждой темы в отдельности: имамата (вопроса власти), такыййа (скрывания веры), мут'а (временного брака). Автором не обойдены вниманием и правовые вопросы, касающиеся наследства и ростовщичества. Значительное внимание в книге уделено вопросу мут'а.

В разделе, посвященном пришествию двенадцатого имама, приводится рассказ из шиитского источника «ал-Вафи», где повествуется картина из прошлого, до создания Всевышним людей и поясняется природа наследования статуса имама по духовной линии. Муса Бигиев завершает его фантастической трактовкой, заявляя, что Аллах сделал дух Абу Бакра ас-Сиддика (самого главного врага шиитов) побратимом духа Пророка Мухаммада в мире духов, тем самым, превратив его в полноправного преемника после себя в земной жизни.⁷³

В некоторых вопросах М. Бигиев симпатизирует шиитам, однако дух неприязни к шиизму пронизывает всю книгу от начала до конца. Автор делает не только вызов шиитским ученым в ней, но и желает, чтобы сунниты имели возможность получить более полную объективную картину о шиитских воззрениях, связанных с идеологией и правоведением. Да, автор ратует за сближение двух главных ветвей ислама, и даже сообщает, что задолго до написания этой книги он высказался об этом в своей публикации, в которой он предложил для всего исламского мира признать имамитов пятым официальным мазхабом после четырех известных суннитских.⁷⁴ Это смелое для того времени заявление через 15 лет стало реальностью посредством фетвы шейха ал-Азхара Махмуда Шалтута, одного из основателей агентства по сближению между исламскими мазхабами (Дар ат-такриб байн ал-мазахиб ал-исламиййа), который разрешил совершать поклонение в соответствии с имамитским и зайдитским толками.⁷⁵ Тем не менее, богословской науке известен и другой факт, что еще задолго до этого, Шигабuddin Марджани (1818-1889) издал фетву, разрешающую татарам отдавать своих дочерей замуж за иранских шиитов.⁷⁶ Тем са-

мым, в первую очередь он подчеркнул, что имамиты являются мусульманами, потому что казанские мусульмане по ошибке их таковыми не считали; во-вторых, он косвенно указал на то, что они представляют собой такой же правоверный мазхаб, как и четыре других.⁷⁷ Несомненно, что Ш. Марджани оказал влияние в этом вопросе на М. Бигиева. Однако далее в своей книге он объявляет, что он был вынужден отказаться от этой идеи. И надежда на объединение, как он думает, остается только после существенной реформы главных шиитских источников.⁷⁸ То есть, причина раздора, по его мнению, кроется только в шиизме, и они сами должны исправить это положение.

Хотя книга посвящена критике шиизма, иногда, от автора достается некоторым суннитским ученым. Например, досталось имаму Ибн Хазму (ум. в 1063 г.), представителю захиритского мазхаба, за его доводы об отношении мусульман к христианам и огнепоклонникам. Ибн Хазм отрицал какое-либо рациональное начало в мирном отношении к христианам, по сути враждебным мусульманам, и враждебном отношении к огнепоклонникам, по сути миролюбивым к мусульманам, объясняя это лишь приказами из Корана и сунны, пусть даже противоречащими логике. Бигиев же, опираясь на Коран, сунну и разум, призывает к веротерпимости ко всем религиям, заявляя, что Ибн Хазм, несмотря на то, что он является великим имамом и крупным писателем, ошибся в данном вопросе. Также он доказывает невозможность противоречия священных текстов здравому смыслу.

Этот труд Мусы Бигиева породил ответную волну полемики у шиитских богословов.⁷⁹ Ученые же суннитского толка высоко оценили работу М. Бигиева.⁸⁰ Это сочинение не ограничивается освещением вопросов, связан-

ных только с шиизмом, но и служит «ключом» в решении, понимании некоторых насущных проблем ислама, актуальных и для нашего времени.

Увлечение татарских ученых богословием отражалось и на обычную жизнь. Все татарское общество было вовлечено в религиозную жизнь. Их школы были религиозными, их литература содержала исламский характер, в повседневной жизни им часто приходилось обращаться к муллам и ишанам для решения тех или иных проблем. Всё новое рассматривалось через призму религиозных убеждений, мнению духовенства отводилась решающая роль. В татарских медресе порой изучению калама придавалось очень много внимания, хотя усвоение материала было не на должном уровне. Среди татар были популярны богословские диспуты, которые оставляли неизгладимое впечатление на обывателей.⁸¹ Эти споры велись и на страницах татарских газет и журналов. Самый рядовой мусульманин мог сталкиваться с проблемами богословия, чаще всего в примитивной форме, при исполнении определенных религиозных традиций или участия в них. Религиозные обряды несли в себе следы исламского мировоззрения. Редко какой-либо обряд обходился без упоминания символа веры, хотя бы кратким образом.

По нашему мнению, наиболее ярко занятие богословием отразилось на текстах мусульманской проповеди (ал-хутба). В качестве примера пятничной проповеди (хутбат ал-джум'а) татар, в которой можно наблюдать влияние идей из калама, приведем перевод преамбулы одной из хутб Ш. Марджани:

«Вся хвала Аллаху! Он превыше всякого дела, занимающего Его, или всякого забвения, заставляющего Его смутиться (или что-либо забыть). Он далек от того, чтобы было подобие Ему, со-

перничающее с Ним, или противостоящее Ему, или препятствующее Ему. Он совершил «истива»⁸² на троне (ал-'арш), но трон не несет Его. Он совершает «нузул»⁸³ (или «нисходит»), но не как перемещающийся, обиталище которого освобождается. Он вознаграждает нас за праведное деяние, прекращает же раб Божий, совершающий его! Он дает нам надежду видеть Его в Раю, когда же разочаровался надеющийся на Него?! Он воздаёт за малое и за большое, противоположное ему. Он бывает кротким к ослушнику, покрывает и не предупреждает его. Неверный утверждает Ему соучастника, но Он игнорирует его. Если Он нападет (или схватит), то пропал хосрой (царь персидский) и его войска, сгинул кесарь (царь византийский) и его крепости. Свидетельствую, что нет божества кроме Аллаха, единственного, не имеющего Себе сотоварища. И свидетельствую, что Мухаммад – Его раб и посланник, посланный с Исламом, истоки которого чисты, да благословит Аллах его, его семью и сподвижников, и приветствует...»⁸⁴ Здесь мы видим фразы и слова, посвященные атрибутам Бога, которые не встречались в Коране или хадисах в такой форме. Сторонники буквального подхода к священным текстам (ахл ал-хадис), противники калама, считают такие описания нововведением (бид'а). Во второй части хутбы, как и полагается суннитской хутбе, вознесены молитвы поименно за четырех праведных халифов, затем двух внуков и двух дядей Пророка, потом с обобщением за мухаджиров, всех сподвижников и их преемников. Черты пятничной проповеди напоминают элементы, указывающие на исламские догматы, в прологах литературных произведений, о которых мы говорили в начале этого раздела. В хутбе специально не упоминаются и не благословляются имамы четырех суннитских школ фикха или двух толков ка-

лама, так как не может быть отдельной хутбы для ханафитов или шафи'итов. Она должна содержать общие принципы суннизма. Зато при совершении акта бракосочетания, сразу после арабской хутбы (хутбат ан-никах), татарский мулла должен был сказать по-татарски: «Итак, по велению Аллаха Всевышнего, по сунне Пророка, по мазхабу имама Абу Ханифы Ну'мана ибн Сабита ал-Куфи ас-Суфи⁸⁵ (милость ему!) и единогласному мнению всех муджтахидов, вы такой-то отдать дочь свою такую-то замуж такому-то за брачный дар в такой-то сумме согласны?»⁸⁶ То есть, татарский мулла конкретно подчеркивал в данном случае принадлежность к ханафитскому толку суннитов.

Таким образом, богословие, в широком смысле этого слова, у татар XIX-XX веков продолжало традиции средневековья, но с другой стороны, благодаря реформаторским веяниям, обсуждались новые вопросы, ранее не затронутые. У татар были чисто теологические и юридические произведения, религиозно-дидактические произведения, учебные пособия для медресе. Среди татар было модно проводить научно-религиозные диспуты, которые касались как проблем калама, так и ритуально-обрядовых аспектов. Особое внимание уделялось богословско-правовой школе ханафитов.

ПРИМЕЧАНИЯ:

Произведение Хусайна Зарифа известного в поздних исследованиях как Хусаин Амирханов (1814-1893), менее известное, чем «Таварих-и Булгария» Муслими, было напечатано в Казани в 1883 году. Хусайн Зариф опирался на сведения средневекового татарского автора Ахуна Шамсетдина (т.е. Муслими). См.: Амирханов Х. Таврих-е Булгарийа (Булгарские хроники). Пер. Со старотат., вступ. Ст., и коммент. А.М. Ахунова. – М.: Изд. дом Марджани, 2010. – С.49; Bennigsen A.A., Wimbush S.E. Mystics and Commensars. Sufism in the Soviet Union (Muslim conservative dissent in the Soviet Union). Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985, p.37.

См.: Давлетшин Г.М. Очерки по истории духовной культуры предков татарского народа (истоки, становление и развитие). – Казань: ТКИ, 2004. – С.195.

Зайнуллин Дж.Г. Во имя Аллаха: Татарская богословская литература XVIII – начала XX веков и ее языковые особенности. – Казань: Магариф, 1999. – С.8.

См.: Кол Гали. Кыйссаи Йосыф: Поэма. – Казан: Татар. кит. нэшр., 1989. – С.17-20; подобный пролог в более растянутой форме, но уже без упоминания Абу Ханифы, наблюдается в поэме «Хосров и Ширин» золотоордынского автора Котба (XIV в.) (см.: Котб. Хосрэу вэ Ширин (шигъри роман). – Казан: Мэгариф, 2003. – С.23-36); еще более упрощенное вступление можно наблюдать в прозаических произведениях (см.: Мэжмугъыл-хикэят. Нэжип Исмэгъиль кучермэсе. (Сборник хикаятов. Средневековая татарская проза. 1 книга). – Казан: Татар. кит. нэшр., 1994. – С.10-11. – С.438-9 (в оригинале записан в 1775 г.)).

Зайнуллин Дж.Г. Во имя Аллаха: Татарская богословская литература XVIII – начала XX веков и ее языковые особенности. – Казань: Магариф, 1999. – С.14.

См. там же. – С.4.

См. Монэжэтлэр. – Казан: ТКН, 2005. – С.4, 36. В данном сборнике средневековых и позднего периода мунаджатов особый интерес представляет мунаджат «Бердер Аллаһым бэнем» («Один Он, мой Аллах»), который содержит упоминание атрибутов Аллаха, об ангелах, книгах, пророках, заступничестве Мухаммада, допросе Мункаром и Накиром в могиле, воскрешении из могил, весах Суда. В нем даже говорится: «Игътикадда мэзһэбем   Эһел соннэттер бэнем. (В воззрениях мой мазхаб – ахл ас-сунна)

Гамэлдэ Имам Эгъзам   Мэзһэбидер мэзһэбем. (В практических вопросах мой мазхаб – толк Абу Ханифы)» (стр. 11 – перевод наш).

См.: Зайнуллин Дж.Г. Во имя Аллаха: Татарская богословская литература XVIII – начала XX веков и ее языковые особенности. – Казань: Магариф, 1999. – С.8-9.

Исламское наследие Волго-Уралья

В этом веке жил шейх Ходжа Ахмад Болгари, учитель газневидского султана Махмуда (967-1030). В источниках упоминаются его сочинения по фикху «Тарикат ал-Болгариййа», «Джами ал-Болгариййа» и «Фаваид ал-Болгариййа» (см. Марджани. Мустафад ал-ахбар. – С.82).

Марджани Ш. Рихлат ал-Марджани. - Казань: 1898. - С.7.

Подобного мнения придерживается и Юзеев А.Н. (см.: Ибрагим Т.К., Султанов Ф.М., Юзеев А.Н. Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте. - Казань, 2002. - С.81).

Что интересно, уже тогда в этой слободе работал имамом и мударрисом араб из Багдада, Валиаддин ибн Хасан, прозванный «Багдад-кари» (1756-1831).

Нисба: имя, указывающее на происхождение: родовое или социальное или географическое и т.п.

Марджани. Танбих абна ал-'аср 'ала танзих анба Аби-н-Наср (рукопись, датированная 1880 годом) // ОРРК НБ КГУ. – № 1468А. – Л.1б; Марджани. Вафийат ал-аслаф // ОРРК НБ КГУ. – № 614А. – Т.6. – Л.145б; также см.: ал-Газани, Шихабалдин [ал-Марджани]. Послание «Привлечение внимания современников к очищению сведений об Абу-н-Насре» (Рисала танбих абна ал-'аср 'ала танзих анба Аби-н-Наср) // Курсави, Абу-н-Наср. Наставление на путь истины (ал-Иршад ли-л-ибад). Пер. с араб. - Казань: ТКИ, 2005, Приложение 1. - С.225; см.: Очерки Марджани о восточных народах. - Казань: ТКИ, 2003. - С.132.

См.: Кемпер М. ал-Булгари // Ислам на территории бывшей Российской империи.

ЭС. Выпуск 2. - М.: 1999. - С.18.

Марджани. Танбих абна ал-'аср 'ала танзих анба Аби-н-Наср // ОРРК НБ КГУ. – № 1468А. – Л.2а; ал-Газани, Шихабалдин [ал-Марджани]. Послание «Привлечение внимания современников к очищению сведений об Абу-н-Насре» (Рисала танбих абна ал-'аср 'ала танзих анба Аби-н-Наср) // Курсави, Абу-н-Наср. Наставление на путь истины (ал-Иршад ли-л-ибад). Пер. с араб. - Казань: ТКИ, 2005. – Приложение 1. - С.226.

См.: Сафиуллина Р.Р. Арабская книга в духовной культуре татарского народа. - Казань: «Алма-Лит», 2003. - С.159.

См.там же. - С.162-163.

Например, в Шарит ал-иман (Казань: 1900) - известна, как и «Иман шарты» - содержатся краткие ответы на следующие вопросы: «Каков твой мазхаб по фикху?» и «Какие есть мазхабы по фикху?». См.: «Иман шарты» // Ислам на европейском Востоке: ЭС. - Казань: Магариф, 2004. - С.117.

Например, см.: Иман рисаләсе һәм элиф-ба рисаләсе. - Казань: 1896, заключение (с.60); Катанов Н.Ф. Восточная библиография. - Казань: «Иман», 2004. - С.10.

См.: Катанов Н.Ф. Восточная библиография. - С.106: о книге Сайфуддина бин Абу Бакра из селения Саба «Тасхих ал-итикад» (Казань: 1889); с.131: о книге «Хуласа-и-гилми халь» (Казань: 1899 - автор не указан), где сообщается, что казанские мусульмане – последователи юридического учения имама Абу Ханифы.

См. о дореволюционном издании (Казань: 1898) у Катанова Н.Ф. Восточная библиография. - С.102-103. Эта книга популярна среди татар-мусульман и по сей день, она неоднократно издавалась в наши дни на кириллице.

Мухтасар – сокращенный или конспективный вариант книги.

«Мухтасар ал-викайа» был переведен и издан востоковедом А.К. Казем-беком (1802-70) в 1845 (см. Катанов. - С.58). Остальные переводы были выполнены Шайхульисламом Хамиди (1869-1911).

В этой книге, написанной на арабском языке, часто фигурируют мнения четырех имамов, т.е. основателей четырех суннитских правовых школ. См. Катанов. - С.172.

Утыз-Имяни А. Рисалат дигага. - Отдел рукописей и текстологии ИЯЛИ АН Татарстана. - Ф.39-№46. См.: Ибрагим Т.К., Султанов Ф.М., Юзеев А.Н. Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте. - Казань: ТКИ, 2002. - С.99-101; также см.: Адыгамов Р.К. Габдрахим Утыз-Имяни. - Казань: Из-во «Фэн» АН РТ, 2005. - С.81-83, 89-90.

Матба'ат Хазана, изд. Шаһиахмета Хисамуддина, 164 стр. (НБ КГУ: ТО116820).

В принципе, в наше время эта проблема также актуальна среди татарского духовенства по причине появления в регионе ваххабитской пропаганды об отказе от мазхабов, якобы по причине их несоответствия Корану и сунне Пророка.

См. Ибрагим Т.К., Султанов Ф.М., Юзеев А.Н. Татарская религиозно-философская

- мысль в общемусульманском контексте. - Казань: ТКИ, 2002. - С.129.
- См. Ильяс, Ташир. Мэржанинен фикьһ даирэсендэ хезмэтлэре // Марджани (сб. ст. на тат.яз.). Том 1. - Казань: Иман, 2001 (переиздание Казань: Ма'ариф, 1915). - С.79-80.
- См. Марджани Ш. Назурат ал-хакк. - С.36-38.
- См. Риззэтдин бине Фэхретдин. Жэвамигуль кэлим шэрхе. Гарэби-урьыс хоруфатында беренче басма. - Казань: «Иман», 1995. - С.175-179. Хотя это произведение содержит некоторые проблемы исламского правоведения, оно относится к жанру «Шарх ал-хадис», т.е. комментариям к изречениям Пророка Мухаммада.
- Имеются в виду хадисы с несколькими (не менее трех обычно) иснадами, причем все они надежны и не имеют обрывов в цепи передатчиков.
- Назурат ал-хакк. - С.40 (перевод наш).
- См. Марджани Ш. Назурат ал-хакк. - С.34-35.
- Тип. Вячеслава, 168 стр., 1500 экз. (НБ КГУ 3617-3631-А).
- «Насафитская доктрина воззрений» или «Кредо ан-Насафи» - ханафитское кредо, написанное имамом Абу Хафсом Наджм ад-дином Умаром ибн Мухаммадом ан-Насафи (ум. в 1142г.). Данная книга Марджани является толкованием этого ханафитского кредо.
- Ал-Хикма ал-балига. - С.2 (перевод мой).
- Там же. - С.4-5 (перевод мой).
- Рудольф У. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. - Алматы: 1999. - С.4-5.
- Как уже мы говорили ранее, догматика ат-Тахави по сути есть воззрения Абу Ханифы и его учеников.
- Марджани. Вафийат ал-аслаф. - Т.2. - Л.395б-396а. Перевод с арабского А.Н. Юзева с небольшими изменениями. См.: Очерки Марджани о восточных народах. - Казань: ТКИ, 2003. - С.79-80.
- Понятно, что в те времена еще не было привычного для нас разделения на соответствующие современным учебным программам дисциплинам. Студенты медресе под руководством наставников изучали книги, которые могли касаться конкретного ответвления знания или же затрагивать разные отрасли шариата.
- См.: Шагавиев Д.А. Приверженность мусульман Волго-Уральского региона ханафитскому толку ислама: история и современность // Минбар. Выпуск 2 – 2008. – С. 101-109; также см.: Шагавиев Д.А. Татарская богословско-философская мысль (XIX – нач. XX вв.). Курс лекций. - Казань: Институт истории АН РТ, 2008. – С.54-75.
- Довольно подробно эти источники разобрал немецкий исследователь Ульрих Рудольф. См.: Рудольф, Ульрих. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде, перевод с немецкого Л. Трутановой. - Алматы: Фонд «XXI век», 1999.
- Об образовательном каноне татарских медресе можно судить по тем сведениям, которые нам оставили татарские историки, такие как Ш. Марджани, М. Мурад Рамзи, Р. Фэхретдин и др. Немало интересного можно извлечь из некоторых современных исследований, например, фундаментального труда немецкого ученого Михаэля Кемпера «Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством» (пер. с немецкого, серия «Зарубежное исламоведение». - Казань: РИУ, 2008) и книги Резеды Сафиуллиной «Арабская книга в духовной культуре татарского народа» (Казань: Алма-Лит, 2003).
- В Поволжье в свое время имели хождение два толкования этого трактата Абу-л-Мунтахи 'Исматаллахи (ум. в 1532 г.) и 'Али ал-Кари (ум. в 1605 г.), о чем свидетельствуют издания, хранящиеся в восточных коллекциях библиотек нашей страны.
- Валиди Дж. Очерк истории образованности и литературы татар до революции и 1917 г. (фрагмент книги)//Библиотека журнала «Казань» - №6. - Казань, 1992. - С.19; также см.: Сафиуллина Р.Р. Арабская книга в духовной культуре татарского народа. - Казань: «Алма-Лит», 2003. - С. 105.
- См.: Шиһабетдин Мэржани. – Әлмәт: Рухият, 1998. – С. 142 (книга является переложением на современный татарский язык биографии ал-Марджани из сборника 1915 года: Шараф, Шахар (Шәһәр Шәрәф). Мэржанинен тәржемәи хәле // «Мэржани» жыентыгы. - Казан: Мэгариф, 1915. - С.2-193). Статус мударриса у татар был выше чем статус имам-хатыйба.
- См.: Шагавиев Д.А. Богословское наследие Ш. Марджани // Шигабутдин Марджани: наследие и современность. Сборник статей. - Казань: Алма-Лит, 2008. – С. 47-48.

Исламское наследие Волго-Уралья

Решился на отказ от известного комментария – было смелым и дерзким шагом, так как ат-Тафтазани в глазах большинства суннитов считался непререкаемым авторитетом, мнения которого не обсуждаются. Критика ал-Марджани на труды ат-Тафтазани, при мудром распространении, могла иметь серьезные последствия на авторитет ат-Тафтазани среди ханафитов, особенно среди рьяных фанатиков этого толка. Но кто из поздних ученых-богословов мог сравниться с ат-Тафтазани, звезда которого взошла столь высоко. Он настолько стал знаменитым, что его именем называли наиболее талантливых и умных знатоков науки усуль (методологии фикха и религии). Так каирского факиха и муфассира Джалаляддина ал-Махалли, учителя имама ас-Суйути, называли «арабским Тафтазани». Любая критика в его сторону, даже конструктивная, была обречена на неуспех, более того критика ожидала тяжелые последствия. В конце концов, ал-Марджани не стал отказываться от толкования ат-Тафтазани в учебном процессе.

С учетом того, что обучение велось с начала октября до конца марта, а начинали учиться приблизительно с 6-8 лет.

См.: Фахредин Р. Болгар в Казан төрекләре. - Казан: Татар. кит. нәшр., 1993. – С.240-242.

См. указ соч. – С.242.

Точное название – Шарх ал-'акаи́д ал-'адудиййа.

См. второй параграф второй главы этого исследования.

См.: Сафиуллина Р.Р. Арабская книга в духовной культуре татарского народа. - Казань: «Алма-Лит», 2003. – С. 113. Добавим, что в Казани в 1876 г. открылась Татарская учительская школа, где татарские учителя преподавали по русской методике. Это заведение, хотя в нем и учились татары, не имело отношения к медресе, оно финансировалось государством. Однако в этой школе изучалась исламская религия. Примечательно, что вероучение в ней преподавал Ш. Марджани, и здесь он использовал в качестве пособия символ веры имама ат-Тахави. См.: Юсупов М. Шигабутдин Марджани. - Казань: ТКИ, 2005. – С.69; со ссылкой на Сб. «Марджани». - Казань, 1915. – С.129.

См.: ал-Габашу, Хасан Ата (Хәсән Гата әл-Габәши). Мәрҗани хәзрәтләрен искә төшерү // «Мәрҗани» җыентыгы. - Казан: Иман, 2001. - Т.2. – С.130-132.

См.: Рудольф, Ульрих. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде, перевод с немецкого Л. Трутановой. - Алматы: Фонд «XXI век», 1999. – С. 197.

ал-Габашу, Хасан Ата (Хәсән Гата әл-Габәши). Мәрҗани хәзрәтләрен искә төшерү // «Мәрҗани» җыентыгы. - Казан: Иман, 2001. - Т.2. – С. 134.

Гәрмез М. Муса Джаруллах Бигиев. Пер. с турецкого А. Хайрутдинов. - Казань: Иман, 2004. - С.101.

Бигиев, М. Озын коннәрдә рузә (Пост в длинные дни). Казан: 1911. - С.4-5; Гәрмез, Муса Джаруллах Бигиев. - С.111 (перевод Хайрутдинова А.).

Бигиев, М. Халык назарына берничә мәсьәлә. Казан: 1912. - С.39; Гәрмез, Муса Джаруллах Бигиев. - С.112 (перевод Хайрутдинова А. с небольшими изменениями от нас).

См.: Якупов В.М. От издателя// аш-Шаулянкари, Мухаммад. Напоминание праведного о кознях завистника (Тазкират ар-рашид би ради кайди ал-хасид). Пер. Р. Адыгамова. - Казань: Иман, 2004. - С.4-6.

ат-Тунтари, М. Наджиб. Ходусы галәмә игтикад жиһатендән бер назар. - Казань: 1900; также см.: Maras I., Turk Dinyasında Dini Yenilesme (1850-1917), İstanbul: Otuken, 2002, s.80.

Имеются в виду сочинения «һай'ат джадидә» Шамс ад-дина ат-Тахири (Культяси) (Казань: 1896), «Байан ал-хакк» Шах Ахмеда-муллы ибн Мухаммади (Казань: 1898) (см.: Катанов Н.Ф. Восточная библиография. - Казань: «Иман», 2004. - С.35, 114) и «Мизан ал-ми'йар» (автор и дата не выяснены).

См.: Биги, Муса Джарулла. Рахмәти илаһия бурһанлары. - Оренбург: 1911; он же. - Рахмәти илаһия гомумияти хаккында игтикадым // Шура, №23, 1909. - С.716-720; он же. - Рахмәти илаһия гомумияти хаккында бэраһинем // Шура, №24, 1909. - С.750-756.

В нашем распоряжении было каирское издание «Мактабат ал-куллиййат ал-азхариййа» 1984 года, т.е. издание университета «ал-Азхар» (287 стр.).

См. Гәрмез. - С.171.

Муджтахид у шиитов означает высший духовный авторитет, призванный на период «сокрытия» имама вести общину. Он имеет право давать заключения не

только по частным вопросам, но и по вопросам догматов веры и основ права.

Мухсин ибн 'Абд ал-Карим ал-Амин ал-Хусайни ал-Амили, затем ад-Димашики – последний из имамитских муджтахидов в Сирии. Родился в Ливане, учился в Неджефе (см. аз-Зирикли. - Т.5. - С.287, статья «Мухсин ал-Амин, Мухсин ибн 'Абд ал-Карим»). Муса Бигиев встретился с ним в Куфе и Тегеране, где он находился с визитом. Дата встречи в Тегеране упоминается Бигиевым точно: 26 августа 1934 года (см. ал-Ваши'а. - С.27-28).

Мухаммад Хусайн ибн 'Али, известный как Кашиф ал-Гита' – имамитский муджтахид из Неджефа, литератор, один из лидеров национально-освободительных революций в Ираке. Был участником международной исламской конференции в Иерусалиме в 1350 году по хиджре, где его в первый раз видел Муса Бигиев (см. аз-Зирикли. - Т.6. - С.106, статья «Кашиф ал-Гита', Мухаммад Хусайн ибн 'Али»; ал-Ваши'а. - С.34).

См. там же. - С.280-285.

См. там же. - С.101.

См. ал-Хурасани, М. Ва'из Задэ. Нида' ал-вахда ва-т-такриб байн ал-муслимин ва-мазахиби-хим. Тегеран: Рабитат ас-сакафа ва-л-'алакат ал-исламийа, 1997. - С.242-244.

См. Максуди А. Дамелла Мэржэни хэзрэтлэре // Марджани (сб. ст. на тат.яз.). Том 1. - Казань: Иман, 2001 (переиздание Казань: Ма'ариф, 1915). - С.220. Злые языки, перефразируя прозвище Марджани «Шихаб ад-дин», называли его «Шига биддин», что означало «шиит по вере». Сам Ш. Марджани вряд ли был знаком с шиитскими источниками в оригинале.

Традиционно татарские муллы, следуя более строгой по отношению к шиитам среднеазиатской школе ханафитов, не допускали этого. В средние века доходило и до такого, что ханафитские муллы даже запрещали отдавать своих девушек за юношей из шафитского толка, являющегося суннитским.

См. ал-Ваши'а. - С.21.

Шиитский муджтахид Шараф ад-дин ал-Мусави (ум. в 1958 г.), откликнулся на книгу М. Бигиева, точнее на её первоначальный неполный вид, с публикацией: «Ответы на вопросы Джаруллаха» (Аджвбат масаил Джараллах). Она была издана в 1937 в Сайде (Ливан). Но эти ответы в виде рукописи были готовы уже через четыре месяца после распространения тетради Бигиева. Также известно, что Мухсин ал-Амин написал ответ на «ал-Ваши'а», который был назван «Разрушение ал-Ваши'а» (Накд ал-ваши'а фи накд 'акаид аш-ши'а) или «Шииты между действительностью и заблуждениями» (аш-Ши'а байна-л-хакаик ва-л-аухам). Рассказывая о М. Бигиеве, автор «ал-Алам» сообщил, что на «ал-Ваши'а» имеются опровержения. Это значит, что есть и другие ответные работы.

Современный арабский исследователь, доктор богословия Насир ал-Кафари, в своем трех томном труде, посвященном изучению принципов имамитского толка шиитов, опирался на труд татарского ученого, причем считая его одним из важнейших источников.

Вспомним в этой связи произведение «Ике йоз елдан сон инкыйраз» («Вырождение двести лет спустя») Гаяза Исхаки (Казань: 1904), где автор с сарказмом отзывается об этих спорах, никчемных с его точки зрения. Действительно, непосвященным в тонкости калама или фикха, эти диспуты могли показаться бессмысленными. Пользы от таких споров для обычных татар было мало. Однако, с точки зрения знатоков калама или фикха, они помогли лишний раз поупражняться в методах спора и аргументирования, указывали на наиболее осведомленного и опытного ученого, иногда приводили к общему мнению по отдельному вопросу.

Описание Бога действием «истава 'ала-л-'арш» трактуются большинством богословов не в прямом смысле. Имя действия «истива» в айте означает владение и получение (см. обоснование этого в ас-Са'ди. - С.68-73) и употребляется в качестве прославления как выражения «табарака», «та'ала», «'азза», «джалла» и т.п. Слово «истива» в арабском языке имеет более 10 значений. Ни одно из девяти значений глагола «истава», упомянутых в арабско-русском словаре Баранова Х.К., не подходит для трактовки этого атрибута с точки зрения традиционного суннизма. Этот атрибут и подобные ему следует толковать в соответствии с традиционным вероучением, следуя правилу, что толкование не должно войти в противоречие с аятами категории «мухаммат» (ясные или имеющие прямой смысл). Смыслы «восседание» или «утверждение» для «истива» не соответствуют божественным

Исламское наследие Волго-Уралья

атрибутам. Слово «ал-'ари» («трон») обычно трактуют в прямом смысле, так как в айатах и хадисах, сообщается, что его понесут ангелы. Му'тазилиты комментируют «истава 'ала-л-'ари» метафорически как «стал править».

В прямом смысле означает «спуск» или «схождение», поэтому также не допускается трактовка в таком значении. Обычно, комментируя это действие, говорят о нисхождении милости или повеления или ангелов Аллаха.

См.: Марджани. Мустафад ал-ахбар. - Казань: 1900. - Т.2. - С.53; Джамигыл-хотаб дан кирэкле хотбэлэр. - Казан: Борадэран Кэримовлар, 1912. - С.2.

Именно так указывалось традиционными ханафитами его имя, с нисбой «ас-Суфи», что означает, что он был суфием. Считается, что на путь суфизма Абу Ханифа стал за два года до своей смерти.

См.: Джамигыл-хотаб дан кирэкле хотбэлэр. - Казан: Борадэран Кэримовлар, 1912. - С.30-31. В другом варианте перед именем Абу Ханифы перечислено еще больше титулов (см.: Марджани. Мустафад ал-ахбар. - Казань: 1900. - Т.2. - С.58; Джамигыл-хотаб дан кирэкле хотбэлэр. - Казан: Борадэран Кэримовлар, 1912. - С. 33).

Адыгамов Абдулла

ПИСЬМЕННОЕ НАСЛЕДИЕ Г. УТЫЗ-ИМЯНИ КАК ПРИМЕР ТАТАРСКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ КОНЦА 18 – НАЧАЛА 19 ВВ.

Рубеж XVIII – XIX вв. для истории татар занимает особое место. Именно этот период является поворотным для татарского общества на пути его современного развития, когда общественное сознание развивалось в тесной связи с традиционными исламскими представлениями и идеями. А с другой стороны, структурные изменения в обществе, связанные с проникновением буржуазных отношений в Россию, обусловили общее направление социально-экономического развития по капиталистическому пути, что в свою очередь повлекло существенные изменения в массовом сознании. Общественная мысль конца XVIII – начала XIX вв. отражала эту двойственность общественного сознания. Она возникла как результат взаимодействия двух направлений – понимания необходимости радикальных идейных изменений и сохранения мощного консервативного пласта – силы традиций, ислама. В этих условиях новые взгляды, концепции и нормы могли быть осмыслены только сквозь призму ислама в привычных для народа образах и понятиях. Поэтому не случайно, что религиозно-политическая реакция ислама в татарском обществе в начале XIX в. приняла две главные формы: тенденции возрожденчества и религиозного реформизма.

Новые идеи в татарском обществе вызвали ожесточенные споры. Консерваторы считали, что распространение реформаторских идей в обществе порождает опасность попыток переоценки роли и значения религиозной веры и вырождения ее в идеологию. Спор, возникший вокруг ответа на этот вопрос, не стихал в татарском обществе вплоть до революции 1917 года.

В этой связи период конца XVIII – первой половины XIX вв. приобретает особую важность для изучения различных форм традиций и их роли в жизни общества, особенно в определении его перспектив. Именно в этот период на историческую арену выходят такие представители общественной мысли как Г. Утыз-Имяни, Г. Курсави, И. Хальфин, Х. Фаизханов и др., которые проявили свои интеллектуальные способности в различных сферах духовной культуры и предлагали различные варианты решения накопившихся проблем.

Всех их объединяла одна задача: сохранение национальной самобытности

татар и определение путей развития народа. В этой связи наметились две тенденции. Приверженцы одной из них (Г. Курсави) считали необходимым реформировать некоторые из сторон жизни татарского общества. Представители другой тенденции (Г. Утыз-Имяни) считали необходимым очистить религиозную жизнь мусульман от различных, недозволенных новшеств (бид'а), которые укрепились у татар в XVI – XVII вв.

Возрожденческие тенденции в общественной мысли были обусловлены стремлением вернуть татарское общество к той истинной вере, от которой оно отошло. Сторонники этой тенденции акцентировали внимание на правовых аспектах решения возникающих вопросов. Они ссылались на канонические труды ханафитского фикха, выбирали одно из решений, предложенных юриспруденцией. Этот метод хорошо продемонстрирован в работах по религиозному праву Г. Утыз-Имяни, который был уверен, что ислам является единственным и истинным источником возрождения татарского общества при условии его правильного восприятия и очищения от вековых наслоений и новшеств, достойных порицания.

И поскольку Утыз-Имяни был одним из тех, кто стоял у истоков осмысления социально-культурных и религиозных традиций в условиях Нового времени, то изучение его научного наследия является актуальной задачей, тем более, что его идеи оказали влияние не только на взгляды его современников, но так же и на мировоззренческие установки мыслителей более позднего периода.

Большая часть трудов Г. Утыз-Имяни сохранилась в рукописях и находятся в Отделе редких книг и рукописей библиотеки Казанского университета и в отделе рукописей и текстологии ИЯЛИ АН РТ. Только три тракта-

та автора были опубликованы «Рисала мухимма» (Казань, 1877), «Тухфат ал-ахбаб фи таджвид калам ар-Рабб» (Казань, 1900), и «Рисала иршадия» (Казань, 1910). Помимо выявленных во время исследования трактатов существовали и другие, например, «Рисалаи ихтият» (хранится в библиотеке КГУ, однако, в не полном виде). Об одном трактате, написанном против взглядов А. Курсави, и рассматривающем вопросы иджтихада, упоминает Р. Фахрутдинов, когда приводит обзор идей Г. Утыз-Имяни в библиографическом труде «Асар»¹. Что касается самих рукописей трактатов Г. Утыз-Имяни, то они переписаны его учениками, поэтому в некоторых из них обнаруживаются орфографические неточности. Поскольку эти рукописи не принадлежат самому Утыз-Имяни их не возможно датировать каким-либо годом, и даже каким-либо периодом его жизни. Можно лишь сделать некоторые предположения на основе его биографии. Поскольку часть его трудов содержит нотки оптимизма, то наиболее верным будет отнести их к периоду молодости, когда автор был полон сил, не вкусил всех трудностей жизни, и не был разочарован состоянием средне-азиатского ислама, который для большинства татар того времени был чем-то вроде маяка. К этому периоду можно отнести в основном поэтические произведения Г. Утыз-Имяни. Что же касается трудов с нотками пессимизма, то их следует отнести к периоду зрелости, когда автор, после скитаний по Средней Азии решает вернуться к себе на родину. Наиболее вероятно, что большинство трактатов на богословские темы относится именно к этому периоду.

«Рисала ад-Диблага» («Трактат о выделке кож») представляет собой рукопись из 19с. Данный трактат является собой классический пример богословских трудов по «Фикху» и от-

носится к самому первому разделу этой дисциплины - «ат-Тахара» (Очищение). Этот раздел мусульманского права содержится как правило во всех авторитетных трудах и рассматривает вопросы связанные с очищением. В частности, этот раздел начинается с изучения тех деяний, при совершении, которых становится обязательным омовение. Затем этот раздел рассматривает, чем дозволено очищаться мусульманам, потом следуют методы очищения. В трактате «Рисала ад-Диблага» Г. Утыз-Имяни рассматривает проблему использования кож и шкур животных, выделанных не мусульманами. Он говорит, что использование таких шкур запрещено шариадом, так как они нечисты, а каждому мусульманину перед совершением молитвы необходимо позаботиться о чистоте одежды, в которой он ее будет совершать. Особенно это, по мнению автора, касается суфиев, поскольку они считаются особенно богобоязненными мусульманами, которые сторонятся даже тех деяний, разрешенность которых сомнительна. Но проблема выделки кожи, которую Г. Утыз-Имяни взял за основу своего трактата, безусловно, является частной. Богослов, такого масштаба как он, естественно, не мог ограничиться рамками только одной проблемы. Действительно, ход суждений Г. Утыз-Имяни вокруг этой проблемы дает возможность выявить те методологические подходы, которым он отдавал предпочтение. Так, он много внимания уделяет определению истинности источников знания. Это, безусловно, для конца XVIII – начал XIX вв. было очень актуальной проблемой, поскольку за годы существования в составе русского государства, многие богословские традиции были утрачены. Крупных улемов, способных дать достойные ответы на возникающие вопросы в этой сфере не осталось.

Поэтому, чтобы общество освободить от ложных, искажающих смысл ислама знаний, необходимо было тщательно проверить истинность знаний и их источник. Утыз-Имяни призывает проверять информацию, полученную из любого источника: «Текст (или фразу), взятый из какого либо источника необходимо проверить. Если он взят из Корана, сунны, иджма, то по этому поводу не может быть разногласий. Если же он (текст), взят не из вышеперечисленных источников, а получен путем иджтихада, то необходимо его изучить. Если, он принадлежит муджтахиду, то мукаллиду следует его принять, и он не обязан требовать доказательств, т.к. слова муджтахида являются для него доказательством»².

Эти суждения автора дают возможность утверждать, что он понимал необходимость возрождения традиций мусульманского права в России и поэтому ему характерен поиск не только наиболее актуальных проблем в этой сфере, но и определение путей их решения. В связи с этим он в этом трактате уделяет внимание проблеме получения знаний, так как только ученый способен грамотно решать возникающие проблемы. Выводы автора, его методологический подход, анализ источников фикха³, точность определений свидетельствуют о том, что он был крупным знатоком мусульманского права в Поволжье.

Следующий трактат - «Джавахир ал-Баян» («Жемчужины разъяснений») представляет собой рукопись из 64 с. Этот трактат, а также «Инказ ал-Халикин» («Спасение погибающих») и «Сайф ас-Сарим» («Острый меч») написаны в духе трудов ал-Газали. На это указывает стиль и тематика трактатов, а также и частые ссылки Г. Утыз-Имяни на книгу «Ихъя гулум ад-дин» и другие суфийские труды этого мыслителя. Трактат «Джавахир ал-Баян» состоит из пяти глав. В нем рассма-

триваются проблемы новшеств в религии, получения знаний, следования Корану и сунне пророка Мухаммада. Автор критикует суфиев, которые не следуют основным источникам ислама, а излишествуют, обирают народ, и тем самым, дискредитируют религию. В трактате особо выделяет разделы, посвященные недозволенным новшествам (бид'а). Утыз-Имяни четко обозначил свое отношение к этой проблеме: «В одном из хадисов сказано: «Остерегайтесь нововведений, так как они все бид'а, а каждая бид'а – это заблуждение. И тот, кто походит на кого-то не из нас, тот не из нас»⁴. В этой связи он поднимает также проблему порицания разрешенных наслаждений. По этому поводу он утверждает, что не возможно исправить свое сердце, и направить его на путь указанный Аллахом, не препятствуя своей душе в разрешенных наслаждениях. Кто не привык довольствоваться только дарура (самым необходимым), тот подвержен одной из больших бед, разрешенным наслаждениям. А тот, кто предается им, тот начинает опираться только на этот мир, и его душа преполняется этим миром, подобно пьянице который ни когда не трезвеет.⁵ Эту проблему Утыз-Имяни, безусловно, обозначил не случайно, поскольку широкое распространение в татарском обществе различных видов бид'а, создавало массу проблем не только богословского характера.

Автор в этом трактате значительное место уделяет проблеме «изучения шариатских наук», поскольку, поиск знаний обязанность каждого мусульманина. Под знанием он подразумевает знание, касающееся гражданских взаимоотношений, вероучения, а также знания о запретном и дозволенном. Безусловно, Г. Утыз-Имяни понимал, что получение всех знаний не является личной обязанностью каждого

мусульманина. Однако к личной обязанности относится получение знаний по основам религии. К знаниям относится и правильная оценка ситуаций, в которых оказывается человек в своей жизни: знание о вере и неверии, знание о посте, молитве, закяте и других ситуациях, которые могут постигнуть человека в его жизни⁶. Небезынтересным является высказывание Г. Утыз-Имяни о характере знаний, полученных через посредника. Это, в первую очередь, относится к знаниям, получаемым представителями различных, суфийских тарикатов. Он критикует некоторых невежественных суфиев, которые утверждают, что следование за шейхом в надежде найти прямой путь является обязательным.

Следовательно, Г. Утыз-Имяни был сторонником профессионализма, знания должен давать только тот наставник, который хорошо разбирается в вопросах мусульманского права.

Следующий трактат - «Инказ ал-Халикин» («Спасение погибающих») представляет собой рукопись на 29с. Этот трактат Утыз-Имяни состоит из девяти глав. В первой главе он выделяет те виды знаний, которые являются наиболее приоритетными для мусульманина. Вторую главу называет «О появлении науки о спорах», третью главу называет «О вопросах и ответах», четвертую главу «Разъяснение происхождения разногласий между ханафитами и шафиитами», пятую главу «Одобрямая доля одобряемого знания», шестую главу «Обязанности учащегося, и студента», седьмую главу «Обязанности наставника», восьмую главу «Об изменении терминологии», девятую главу «Плохие последствия по причине углубления в калам». В целом, данный трактат посвящен критике мутазилитского и позднего ашаритско-матуридитского калама.

Следующий трактат - «Тухфат ал-ахбаб фи таждвид калам ар-Рабб». («Подарок любимым о правильном чтении книги Господа»). Скорее всего данный трактат относится к бухарскому периоду жизни богослова. На это указывает предисловие автора. В нем он пишет о том, что живя в Бухаре, заметил как мусульмане, даже авторитетные имамы, читают Коран с ошибками, без соблюдения особых правил. В связи с этим он решил обратить внимание эмира Бухары на это негативное явление. Трактат в основном посвящен изучению и правильному использованию правил чтения Корана (таджвид). Автор приводит доказательства на то, что изучение и использование этих правил является обязательным (фарзом⁷). На основе своего личного опыта автор говорит о том, что мусульмане перестали практиковать правила таджвида. Это явление распространено даже среди некоторых авторитетных и грамотных людей.

И вновь Г. Утыз-Имяни призывает к просвещению, прилагать все усилия для повышения своего интеллектуального уровня и говорит о необходимости активной жизненной позиции. Мы вновь видим призыв к самосовершенствованию и в данном случае он касается святая святых – чтения Корана.

Следующий трактат - «Рисала шафакия» («Трактат о закате») представляет собой рукопись на 7с. Этот трактат представляет собой классический труд по фикху и относится к главе «Молитва», разделу «Время молитвы». В нем автор рассматривает вопрос о совершении ночной молитвы (‘иша), так как для мусульман Среднего Поволжья он имел особую важность, в связи с их географическим положением. Суть разногласия между ханафитскими учеными по этому вопросу сводится к критерию наступления

времени этой молитвы. Абу Ханифа в качестве такого критерия избрал завершение белизны вечернего зари, а его ученики завершение красноты. Утыз-Имяни анализирует оба эти мнения и приводит свой вариант решения этой проблемы. Он высказывается в пользу того, что в самые короткие летние ночи, ночная молитва (ясту) в некоторых регионах земного шара (в частности в Поволжье) является не обязательной. Для Г. Утыз-Имяни имеет большое значение следование букве закона, именно поэтому он поднимает этот вопрос и приводит наиболее верное, с его точки зрения, решение. Кроме этого, он показывает пример, как следует пользоваться правилами мусульманского права и выводить на их основе фетвы⁸.

Следующий трактат - «Рисала иршадия» («Наставительный трактат»). Он посвящен проблеме, которая стала еще более актуальной в наши дни: проблеме пьянства и алкоголизма. Автор пишет о том, что после золотого века ислама (времен пророка Мухаммада и праведных халифов) в духовной жизни мусульман начался регресс. Он приводит хадисы, в которых пророк предостерегал мусульман от подобного грехопадения. Автор призывает мусульман не подчиняться ученым и руководителям, которые впали в грехи. Он отмечает, что мусульмане со всеми проблемами идут к этим ученым и руководителям, однако, это не праведные люди, они сеют порчу, совершают запретное, занимаются ростовщичеством, берут взятки, а также употребляют алкогольные напитки во время своих собраний. Эти люди не боятся Аллаха, не стесняются других, поэтому необходимо сторониться этих людей. Утыз-Имяни утверждает, что эти ученые пытаются ввести в заблуждение людей тем, что якобы эти напитки изготовлены из

других составляющих и имеют другое название, нежели те, запретность которых провозглашает шариат.

Не смотря на то, что алкоголизм во времена Г. Утыз-Имяни не был распространенным явлением, автор, обладая определенной долей предвидения, говорит о его пагубности для татарского общества, отмечает разлагающую функцию алкоголя для индивида. Однако, он не призывает к физическому наказанию, а взывает к сознательности каждого члена общества. Употребление алкоголя не свойственно, чужеродно для мусульманского общества, поэтому борьба с этим явлением – восстановление и сохранение традиционных устоев татарского общества.

Следующий трактат - «Замм шурб аш-шай» («Порицание чайной церемонии») представляет собой рукопись на 7с. Данный трактат современному читателю может показаться суровым, строгим, фанатичным и даже реакционным. Как известно, Г. Утыз-Имяни был сторонником суфизма и строгого соблюдения предписаний Корана и сунны. Здесь автор выступает с критикой обычной чайной церемонии. Он высказывается против возведения дозволенных деяний в ранг обязательного обряда. Свою позицию Утыз-Имяни подкрепляет двадцатью семью негативными последствиями, которые якобы влечет за собой чрезмерное употребление чая. По мнению Утыз-Имяни, чайные церемонии являются чужеродным, бид'а. Увлекаясь ими, мусульманин избирает потребительский стиль жизни. Идея автора заключается в том, что мусульманину следует думать о более высоких ценностях, его целью должно быть довольство Господа, которое достигается путем служения своей религии и своему народу⁹.

И на конец последний трактат - «Сайф ас-сарим» («Острый меч») пред-

ставляет собой рукопись на 66 с. Это классическое суфийско-богословское произведение. Во введении Г. Утыз-Имяни описывает ничтожность мира и его благ. Он утверждает, что «самая величайшая ошибка – это любовь к этому миру, а самое большое богослужение – это ненависть к нему и аскетизм»¹⁰.

Он много внимания уделяет проблеме наставника и критикует тех, которые считают дозволенным не исполнять веления Аллаха. Он был убежден в том, что ученый, распространяющий законы шариата лучше любого суфийского шейха.

Обращаясь, к обязанностям ученых, Утыз-Имяни говорит о том, что оружие ученых – это знание, а оружие правителей – это меч. Также как правитель не имеет права прекращать джихад против язычников, также и ученый обязан продолжать свою проповедь против язычников, грешников и еретиков, что является борьбой со злом.

Аскетизм, согласно мнению Утыз-Имяни, выражается в простейших деяниях. Даже ветка дерева, сломанная без необходимости, по его утверждению, уже является отрицанием даров Аллаха и противоречит аскетизму. Автор призывает брать от этого мира только то, в чем человек нуждается, но при этом он делает послабление для простолюдинов, не обладающих шариатским знанием. Этим людям он сравнивает с детьми, которым трудно удержаться от баловства. Далее он выступает с осуждением накопительства, и говорит о его пагубности и бесполезности.

Проблеме аскетизма он посвятил целый раздел, который так и называет «Раздел об аскетизме». По его утверждению: «аскет – это тот, кто отказался от всего, кроме Бога»¹¹. Аскет, по словам Г. Утыз-Имяни «подобен тому, кто обменял тленный снег, на вечные дра-

гоценности, а человек, стремящийся к благам этого мира, подобен глупцу, который отказался от такой выгодной сделки. Аскетизм – это отказ от мирских благ, не по причине того, что человек в них не нуждается, а по причине того, что он убежден в их тленности»¹². Утыз-Имяин приводит высказывание пророка Иисуса: «Мир – это мост, поэтому проходите по нему, а не поселяйтесь на нем»¹³. Он подробно рассуждает, различных потребностях человека (пища, одежда, жильё, брак и т.д.) и пытается определить достаточный уровень для удовлетворения этих потребностей, он приводит много примеров из жизни пророков и праведников, которые голодали и носили лохмотья, а в качестве идеала аскетизма показан пророк Иисус.

Проведенный идейный анализ содержания трактатов Г. Утыз-Имяни

показывает, что Г. Утыз-Имяни поднимал проблемы соотношения иджтихада и таклида, аутентичности источников, необходимости строго соблюдения всех без исключения норм шариата, борьбы с бид'а, нравственного воспитания народа, просвещения. Будучи ученым-правоведом, Утыз-Имяни избирает путь таклида, и поэтому в своих трактатах ссылается на многие авторитетные источники. А как знаток суфизма, он во многих идеях следует за ал-Газали, Сирхинди и Биргеви, хотя и не соглашается с ними по некоторым вопросам. Идеи Г. Утыз-Имяни оказали огромное влияние на развитие татарской общественной мысли, так как стали толчком к возникновению принципиально новой возрожденческой тенденции, в основе которой лежали принципы ислама.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. *Фэхреддин Р. Асар...* – т. 4 – Б. 300-316.

2. *Там же.* – Л. 66-7а.

3. *Мусульманское право.*

4. *Утыз-Имяни Г. Джавахир ал-баян.* – Рук. Отдел рукописей и текстологии ИЯЛИ АН РТ. – 39 фонд. - № 2982. – Л. 31а.

5. *Там же.* – Л. 54б.

6. *Утыз-Имяни Г. Джавахир ал-баян...* – Л. 60б.

7. *Обязанность мусульманина, исполняя которую он получает награду, оставляя за служивает наказания, а при отрицании обязательности этого деяния считается неверным.*

8. *Об этом более подробно см. в §1 Главы II.*

9. *Об этом более подробно см. в §1 Главы II.*

10. *Г. Утыз-Имяни ас-Сайф ас-сарим.* – Рук. Отдел рукописей и текстологии ИЯЛИ АН РТ. – 39 фонд. - № 44. – Л. 2б.

11. *Г. Утыз-Имяни ас-Сайф ас-сарим...* – Л. 48б.

12. *Там же.* – Л. 49а.

13. *Там же.* – Л. 50а.

Фаттахова Аида

УЧЕБНИКИ АРАБСКОГО ЯЗЫКА ТАТАРСКИХ АВТОРОВ КОНЦА XIX - НАЧ. XX ВВ. В КНИЖНЫХ ХРАНИЛИЩАХ КАЗАНИ.

Сочинения филологического характера - книги по арабскому и татарскому языкам, азбуки и буквари, словари, хрестоматии по чтению составляют большую долю среди арабографичных книг, хранящихся в книжных хранилищах Казани.

Изучение арабского языка, как главного средства для достижения понимания основ вероучения, породило большое количество учебных пособий. По происхождению, эти учебные пособия можно разделить на сочинения по грамматике арабо-мусульманских авторов и учебные пособия, составленные местными разработчиками.

В соответствии с традицией мусульманских ученых, которые делили грамматику на синтаксис, морфологию и фонетику, сохранились книги по данным разделам грамматики. Учебные книги по грамматике, как и сочинения по многим другим наукам, представляли собой собрание нескольких параллельных сочинений: основной текст (матн), комментариев к нему (шарх) и глоссы (хашия). Это следовало из своеобразной средневековой системы составления книг. К примеру, изучение морфологии начиналось с анонимного трактата, написанного на персидском языке «Muqaddima Bidan ma'a sharh 'Abdallah» (Вступление в Бедан с объяснениями Абдуллы) и широко известного в Средней Азии и Поволжье по его начальному слову «бедан», что в переводе с персидского означает «знай же ты». Как отмечал И.Акчура, описывая школьные годы Г.Баруди, эта книга была «составлена для детей, чей родной язык был персидский, и была привезена из Бухары нашими татарскими учителями, получившими образование в этом городе. Таким образом, маленьких учеников обучали неизвестному языку, посредством другого неизвестного им языка, и совершенно не думая о трудностях такого обучения, заставляли учить «Бидан» и «Шархе Габдулла» используя бесполезный и неестественный метод, установившийся среди татар» [1;18]. Далее приступали к сочинению «Tasrif al-'Izzi» (Книга по морфологии 'Иззи), автором которого является ученый-лингвист Изаддин аз-Занджани (конец XI - первая половина XII века). Сочинение имело несколько обиходных названий: по начальному име-

ни автора, а также как «Sarf al-Muʿizzi» (Морфология Муʿиззи). Отмеченные нами сочинения, как правило, издавались татарами отдельным сборником «Muqaddima Bidan maʿa sharh ʿAbdallah wa Muʿizzi» (Вступление в Бедан с объяснениями Абдуллы и Муʿиззи). Для облегчения освоения указанной книги использовался комментарий ал-Булгари

«Risala wafiyā fi ʿilal al-abniya» (Послание достаточное об изменениях формы слова, связанных со слабыми корневыми согласными). В предисловии к своему комментарию автор писал: «В то время как морфология была светилом наук, а грамматика - их ключом, без них не обойдется ни один ищущий, изучающий исламские науки... Я составил его [комментарий] согласно тому, что диктуют правила ал-Муʿизи, и что открылось мне благодаря Аллаху, и назвал я его «Послание достаточное об изменениях формы слова, связанных со слабыми корневыми согласными». Часть этого толкования на персидском, часть на арабском, часть на тюркском языке для того, чтобы его польза охватила начинающих и других жаждущих.»¹

Сохранившиеся учебные пособия свидетельствуют о том, что татарская школа располагала ценнейшими произведениями по грамматике, сыгравшими в средневековый период немаловажную роль в арабском языкознании. Такие сочинения как «al-Kafiya» (Достаточная) египетского ученого Ибн ал-Хаджиба (1175- 1249), «al-Anmuthaj» (Образец) хорезмийского ученого, крупнейшего филолога Махмуд б. ʿУмар аз-Замахшари (467/1074 - 538/1144), «al-ʿAwamil al-miʿa» (Сто управляющих факторов) представителя багдадской школы ʿАбд ал-Кахир ал-Джурджани (ум. в 471/1078г.) знакомили татар с классической арабской лингвистической традицией. В то же время из-

учение арабского языка по этим книгам было весьма нелегким занятием. Обучение сводилось к тренировке памяти и механическому зазубриванию арабских текстов. «И если бы мой хальфа не переводил важные положения из книг «Бидан» и «Шарх Габдулла», я вообще бы ничего не освоил. Так что эти довольно таки пригодные переводы моего хальфы были полезны» [1;19], - вспоминал Г.Баруди. Печален тот факт, что в руках учителей, применявших в обучении традиционные подходы, данные сочинения - жемчужины арабского языкознания лишь тормозили постижение арабского языка и порой, по свидетельствам очевидцев, вызывали отторжение к его изучению. Еще Коблов писал, что арабский язык изучается татарами крайне не педагогично: изучается грамматика с самыми мелочными подробностями, имеющими лишь теоретическое значение. Не зная еще основных правил языка, не зная достаточного количества слов, магометане вдаются в толкования грамматиков и комментаторов [3;40]. Такое положение дела объясняется тем, что сочинения арабо-мусульманских авторов не были рассчитаны на татароязычную аудиторию и не соответствовали уровню подготовленности и интеллектуальным особенностям учащихся.

С развитием новометодного обучения потребовались новые книги, которые при увеличении объема светских дисциплин в школе, смогли бы в сжатой и доступной форме донести до учащихся основные положения арабской грамматики. Местные авторы принялись за разработку своих учебных пособий, в основе которых, несомненно, лежала средневековая традиционная книга. Так, наряду с прямыми переводами арабских источников встречаются сочинения в виде комментариев и хаший.

В книжном хранилище Казанской научной библиотеки нами было обнаружено более 40 учебных пособий по арабскому языку, составленных местными авторами на татарском языке и изданных до 1917 года. Это книги, по морфологии, синтаксису, учебники по устной речи и хрестоматии по чтению. Около 10 % этих сочинений имеют современные издания: «Durus shifahiya» (Устные уроки) и «Mu'llim thani» (Второй учитель) известного педагога А.Х.Максуди, «Mabda' al-qira'a» (Основы чтения) С.Бикбулатова и «Яңа ысул татбикат вә тәминатле гарәпчә нәхү» (Арабский синтаксис по новому методу (практика и упражнения) Р.Арджани. Остальные учебные пособия малоизвестны широкому кругу преподавателей и изучающих арабский язык.

Анализируя сохранившуюся литературу, мы разделили издание учебных пособий по арабскому языку на два периода: сочинения «переходного периода» и «пореформенного времени»².

В учебной литературе «переходного периода» наиболее сильно нашла свое отражение арабская лингвистическая и книжная традиция. Данный пласт учебной литературы представлял собой фактический перевод арабских оригиналов. Так, по морфологии переводили «Вступление в Бедан с объяснениями Абдуллы и Му'иззи»: Р.Фахретдинов ««Kitab at-tasrif» (Книга по морфологии) (1887) - первое изданное учебное пособие, написанное на родном языке учащихся, Г. Баруди *حسن المشرب في صرف لسان العرب* «Husn al-mashrab fi sarf lisan al-'arab» (Прекрасный напиток по морфологии языка арабов), А.Умеров (ал-Хаджитархани) «Mu'llim sarf lisan al-'arab» (Учитель морфологии языка арабов), А.Беркетай

«Sarf Ahmad fi sarf alfath al-

'arab» (Морфология Ахмеда по морфологии слов арабов) и др. По синтаксису переводили сочинение Ибн ал-Хаджиба «al-Kafiya» (Достаточная) и комментарий к нему 'Абдаррахмана Джами

«Kafiya sharhi fawa'id Diya'iya» (Толкование «Достаточная» Наставления Дийааддину): А.Умеров

«Zad at-talib tarjama al-Kafiya li-Ibn al-Hajib» (Пища для того, кто ищет перевода «ал-Кафийа» Ибн ал-Хаджиба), А.Беркетай

«'Idah ma fi-l-Kafiya wa-l- Fawa'id ad-Diya'iya» (Разъяснения содержимого «Достаточная» и «Наставления Дийааддину»), Х. Галикаев

«Mukhtasar al-Kafiya» (Сокращенная «Достаточная») и т.д.

Книги «переходного периода» были ориентированы на передачу информативного блока, как правило, без учета возрастных и интеллектуальных особенностей учащихся. Изложение материала строилось согласно традиционным учебным книгам, а именно, формулировалось правило, а за ним следовал пример, подтверждающий верность этого правила. Многие татарские составители включали в содержание книги религиозный материал, отобранный из Корана, хадисов и других арабских источников. Примером может служить отрывок из пособия Мулякаева, который, завершая свое сочинение темой «Частица усиления «нун», приводит нижеследующее нравоучительное напутствие: «Шайтан, да будь он проклят! Для нас он великий враг. Он пытается лишить нас благочестивости и знания и увлекает нас игрой, потехами и пустым времяпровождением, тем самым, отлучая нас от огромной нашей державы. И потому Всевышний предостерегает нас: «Знай! Пусть шайтан вас не сдерживает от благого дела, ведь он для вас великий враг!» И сейчас, если

мы не будем усердно учиться, а в преклонном возрасте будем сожалеть о необходимости в знаниях, то какой будет от этого прок? Какой ответ мы будем нести в присутствии Аллаха? А если спросит он: «Как же ты, соблазнившись игрой, смог лишиться [знания], ведь даровал тебе я и здоровье, и пищу? Я дал тебе свободное время, ум разум, учителя, обучающего тебя, так почему же ты остался таким невежественным? Что сможем мы ответить? Равны ли между собой знающий и незнающий?» Конечно, нет равенства между ними. О Аллах! Сделай нас знающими!» [6;118-119].

В «переходный период» авторы начинают понимать, что простого перевода арабского источника недостаточно для эффективного освоения языка и постепенно приходят к мысли о необходимости перехода к новым формам подачи арабской грамматики. Исходя из вышесказанного, мы определили данный период в учебной литературе по арабскому языку как «переходный» и отнесли к нему пособия таких авторов как Р.Фахретдинов, Г.Баруди, А.Умеров, А.Беркетай, Х.Гусманов, А.Мустафин, Х.Мулякаев, Х.Галикаев, А.Х.Максуди и др.

С некоторого времени подход к обучению арабскому языку кардинально меняется. Издаются книги, ориентированные на осмысленное изучение, а не на механическое зазубривание материала. Эти книги мы отнесли к учебным пособиям «порезформенного периода». Существует мнение, что учебники новометодных медресе создавались по образцу русских и европейских учебных изданий. Однако, что касается литературы по арабскому языку, это не совсем так. К этому времени в восточных странах уже стали происходить изменения в системе образования. Появляются учебники нового формата в той или иной

степени отличающиеся от традиционных. Различными путями отдельные из этих видоизмененных изданий доходят и до татар. В дальнейшем местные авторы переводили эти сочинения, совершенствуя их с методической стороны. В качестве примера такого сочинения можно привести книгу «ad-Durus an-nahwiya» (Уроки по синтаксису), на основе которой изучение синтаксиса приобрело иную форму. Данная книга легла в основу работ Кадирова «Гарəб нəхүе» (Арабский синтаксис)(1910), Р. Арджани «Яңа ысул татбикат вə тəмринатле гарəпчə нəхү» (Арабский синтаксис по новому методу (практика и упражнения)(1913), С.Бикбулатова «Mabda' an-nahw» (Основы синтаксиса)(1916) и др.

Учебные пособия «порезформенного периода» были направлены на сознательное освоение материала за счет внедрения практических текстов в виде вопросов и заданий. Также они стали выполнять координирующую функцию, суть которой заключается в ориентации учителя на различные способы работы с книгой - это методические указания и рекомендации педагогам, расположенные в предисловии или заключении к учебнику, в основном тексте и в сносках.

Исследование данных рекомендаций позволило изучить развитие способов и методики преподавания арабского языка. По воспоминаниям очевидцев традиционный подход жестко ограничивал роль учителя либо скудной, либо пространной, однако, в любом случае малоэффективной передачей материала, содержимого учебника: «мударрис прерывал ученика и начинал чинно объяснять смысл прочитанного и при этом иногда так сильно вдохновлялся, что по поводу одного только слова прочитывал целую лекцию. Мударрис вообще любил распространяться» [2;24]. Со-

гласно методическим рекомендациям в новометодной школе большое внимание уделялось педагогическому мастерству самого преподавателя, который стремился быть компетентным, ответственным, умеющим слушать своих учеников и справедливым педагогом. «Тех, кто правильно выполнил, учитель похвалит, одобрит, тем, кто допустил ошибки, посоветует быть более внимательным и старательным» советовал Максуди в своих методических разработках [4; 151]. Изменение способов преподавания привело к тому, что встречавшаяся ранее оценка учебной деятельности в виде похвалы и порицания (практиковалась даже порка учащихся розгами) постепенно была вытеснена более гуманными методами контроля. К примеру, из методических рекомендаций мы узнаем, что учащимся выстав-

лялись «интикад ракымнары» («оценивающие числа»): «1» - пак хата, пак фана (весьма ошибочно, весьма удручающе); «2» - хата, фана (ошибочно, удручающе); «3» - мутавассит или макбуль (средне, допустимо); «4» - хасан, саваб (хорошо, правильно); «5» - ахсан, асваб (очень хорошо, совершенно верно) [4; 150].

Литература «пореформенного периода» представлена пособиями следующих авторов: А.Х.Максуди, Ш.Хамиди, Я.Халили, Г.Буби, Г.Радуди, С.Бикбулатов, З.Кадилов, Р.Арджани и др.

В завершении хотелось бы добавить, что сохранившиеся в научной библиотеке учебники по арабскому языку представляют собой широкий пласт учебной литературы и большую историческую ценность.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Risala wafiya fi i'lal al-abniya*. - Казань: Тип. Б.А.Домбровского, 1908. - С. 2.
2. *Отечественный исследователь Р.Марданов делит издание учебных пособий по арабскому языку, составленных татарскими авторами на два периода. Первый - «переходный этап», включающий в себя учебные пособия, изданные с 1887 по 1905г. Второй - учебные пособия «новой эпохи» (1905-1917г.). Данная классификация отражала принятое в исторической литературе условное разделение джадидистского движения на два этапа: 1880-1905гг. и 1905-1917 гг. Взяв за основу классификацию Марданова по времени изданий учебных пособий, мы, тем не менее, отдали предпочтение разделению учебников исходя из их содержательной стороны. Это обусловлено тем, что некоторые книги «переходного периода» по своим характеристикам ближе к сочинениям «новой эпохи» или «пореформенного периода». В то же время в «пореформенный период» продолжали появляться книги своим содержанием соответствующие учебным пособиям предшествующего периода.*

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Акчура Йосыф. Дамелла Галимжан эл-Баруди. - Казань: Иман, 1997. - 76 б.
2. Валидов Дж. Очерк истории образованности и литературы татар (до революции 1917г.) - Москва, 1923. - 107с.
3. Коблов Я.Д. Конфессиональные школы казанских татар. - Казань, 1916. - 119с.
4. Максуди А. Х. Дөрүс эш-шифаһия. - Казан: Харитонов матбагасы, 1910. - 152б.
5. Мәрдән Р. Татар мәдрәсәләрдә гамәлдә булган басма гарәп теле дәреслекләре (1917 ел, октябрьгә кадәр) // Фән һәм мәктәп = Наука и Школа. - 1997. - №5. - Б. 10-15.
6. Мәүлекәй Х. Сөзль вә жаваплы төрки телдә каваягыйд сарыф ал-гарәб.- Казан, 1910. - 119 б.

Зарипов Ислам

ОБЗОР ПУБЛИКАЦИЙ ПО ИСЛАМСКОЙ ЭКОНОМИКЕ ТАТАРСКИХ БОГОСЛОВОВ В КОНЦЕ XIX - НАЧАЛЕ XX ВВ.

Теоретические вопросы исламской экономики, практические возможности ее применения в современной международной системе экономических взаимоотношений и использование ее принципов в рамках законодательств секулярных государств сегодня широко обсуждаются как в среде мусульманских богословов, так и светскими учеными.

Однако, так ли нова эта проблема? Были ли в истории экономической теории и исламского права примеры подобных обсуждений и исследований? Получили ли они практическое применение в экономической деятельности тех или иных стран, организаций или частных предпринимателей?

Для ответа на эти вопросы хотелось бы обратиться к экономической истории татарского народа в конце XIX – начале XX вв. Уникальность татарского народа заключается в том, что к рассматриваемому периоду татары уже более 9 веков были носителями мусульманских традиций, из которых последние 3 века они были лишены собственной государственности и жили в составе православного государства – Российской империи. Однако при этом конец XIX – начало XX вв. называется пиком экономического, политического, образовательного, культурного и богословского развития татарской нации.

Российская империя начала XX века являлась одним из крупнейших государств мира по занимаемой территории и численности населения. В экономическом отношении она являлась страной со средним уровнем капиталистического развития, с успешно развивающейся промышленностью, сельским хозяйством, банковским делом. Важное место в этих процессах занимали мусульманские предприниматели России. Начиная со второй половины XIX века татарские предприниматели развивают бурную деятельность, и, несмотря на серьезные преграды со стороны русской буржуазии и самодержавного правительства, завоевывают все новые и новые рынки, что позволяет им к концу XIX – началу XX вв. задавать тон не только в российской торговле, но и вести операции за рубежом в компании и наравне с солидными воротилами западного бизнеса¹. По данным Х.Х. Хусаинова к 1914 г. у татар по всей России имелось 154 торговых дома, капитал которых составлял почти 5 миллионов ру-

блей², а в одной только деревне Красный Остров Симбирского уезда, с населением 5 тыс. человек, в 1917 г. было 18 купцов, двое из которых имели капитал около 100 тыс. рублей.³ Одним из существенных показателей развития татарских торгово-коммерческих структур является активная коммерческая и финансовая деятельность за границей Российской империи, причем не только в мусульманских странах, но и в самых развитых капиталистических странах – Германии, Англии, США и Японии. Например, один из видных представителей торговой компании братьев Хусаиновых – столпов татарского делового мира – писал: «Эта голова ворочает двадцатимиллионным состоянием, управляет собственной конторой в Германии, Америке, Лондоне и Париже».⁴

Активное участие не только в религиозном обосновании предпринимательской деятельности, а непосредственно во многих торговых и даже ссудных товариществах выступают передовые татарские богословы и духовенство. Так, например, в создании 12 июня 1904 г. в Казани товарищества на вере «Мукомол» для размолы муки и ее дальнейшей продажи принял участие Галимжан Буруди (Галиев)⁵ – известный богослов и просветитель, основатель и преподаватель новометодного медресе «Мухаммадия», будущий первый свободно избранный муфтий, занимавший этот пост с 1917 по 1921 г. Еще одним интересным примером участия духовенства в коммерческой деятельности можно назвать участие имама села Красный Остров совместно с местным купцом в создании «Ссудно-сберегательного товарищества», которое они вдвоем и возглавляли.⁶

Вопросы торговли (тижарат), ростовщичества (риба), наследования, сбора и распределения обязательной милости (закят) упомянуты в самом

тексте Священного Писания мусульман – Коране, а также в многочисленных изречениях пророка Мухаммада, который и сам до начала пророчества занимался торговлей. Поэтому с самого зарождения мусульманской юриспруденции (фикха) тема торговли, ростовщичества, наследования, имущественных взаимоотношений и благотворительности являлись предметом обсуждения мусульманских правоведов (факихов).

В связи с быстроразвивающимся капитализмом, развитием промышленности, и как следствие этого укрепление и развитие западных стран, одновременное с этим колоссальное отставание мусульманского Востока, а также формирование по соседству русской буржуазии заставляет передовых татарских богословов – лидеров нации вернуться к истинному значению науки и экономики, промышленности и сельского хозяйства в исламе.

Передовые татарские богословы конца XIX – начала XX веков, названные реформаторами и «обновителями религии» («муджадид») в различных разделах мусульманского богословия и образования, основывали свои идеи на возвращении к первоисточникам ислама – Корану, Сунне и действиям первых поколений мусульман, однако, в отличие от современных «салафитов», они призывали не к буквальному их принятию и следованию (таклид), а к применению методологии Корана, Сунны и первых поколений мусульманских ученых для поиска рациональных ответов на вопросы современности (иджтихад). Используемый татарскими богословами термин «джажид» обозначает не только «новое», но и «возобновление, возвращение в прежнее состояние», а другое часто употребляемое слово «ислах» несет в себе значение «устранения недостатков, поро-

ков и изъянов»⁷. Выдающийся татарский богослов Ш.Марджани называя своего предшественника А.Курсави «муджаддид» («обновитель»), основывается на изречении пророка Мухаммада, приводимого в сборниках хадисов Абу Дауда и Тирмизи, в котором говорится: «Один раз в сто лет Аллах будет ниспосылать людей, обновляющих религию».

Одним из направлений этого обновления становится вопрос об активной экономической деятельности, поощрении богатства и благотворительности, получение образования и специальности, возможности участия в торговых операциях с немусульманами, в банковских операциях, а также вопрос о направлении распределения обязательной (закят) и добровольной (садака) милостыни, благотворительном имуществе (вакф), создании и содержании благотворительных обществ, религиозных и светских учебных заведений. Распространенными стереотипами того времени, пропагандируемыми определенной частью духовенства и находящие подтверждение у некоторых средневековых богословов, являлись мнения о призыве ислама к полному отрешению от мирского, поощрению отшельничества, порицанию богатства, запрете торговых отношений с немусульманами и изучения нерелигиозных наук, а также многие другие стереотипы, тормозящие развитие науки и промышленности, и как следствие, мешающие обогащению и усилению мусульманской нации.

Передовые татарские богословы в своих работах пытаются разрушить эти надуманные стереотипы, приводя примеры из Корана и Сунны, жизни первых поколений мусульман и воззрений мусульманских ученых. Они призывают нацию к получению образования, получению специальности, работе и стремлению к успе-

ху, приобретению богатства и благотворительности. Богатство и успех отдельного мусульманина, по их мнению, есть частичка богатства и успеха всей нации. Богатство рассматривается ни как цель, а как средство сохранения нации и ее процветания.

В первом номере татарского журнала «Икътисад» («Экономика»), выпущенного в 1908 г., после программной статьи о цели выпуска журнала и стихотворения о важности богатства и имущества следует статья «Богатство и бедность», в которой говорится: «Вне всяких сомнений, что богатство очень хорошо для нации. Богатая нация может управлять другой нацией. Ее слово везде может быть авторитетным. Она способна сделать для своего народа разные благие дела. Для народа всегда находится разнообразная работа, а немощные и инвалиды всегда сыты. Народ в общем веселый, доброжелательный и жизнь проводит в спокойствии и в радости. Народ же бедной нации в поисках работы для пропитания идет в подчинение к другой нации и становится ее рабом. Люди расходятся в разные стороны и становятся бессильными. Если есть общества и компании, не имеющие состояния, они становятся беспомощными, не имеют сил противостоять натиску других, становятся банкротами и исчезают. Немощные и инвалиды ходят голодные и раздетые... Такая нация не сможет найти средства на реформы и прогресс и такую нацию, в конечном счете, ждет исчезновение»⁸. В журнале также часто повторяется высказывания: «С помощью выравнивания направления нашей экономики нам необходимо стараться спасти себя от исчезновения».

Уже с начала XIX века перед татарскими богословами встают вопросы религиозной легализации экономической и финансовой деятельности в новых условиях. Данные проблемы

широко обсуждаются в среде татарских богословов и с появлением прессы переходят на страницы татарских газет и журналов.

Одной из первых публикаций по экономическим вопросам можно назвать изданное без авторства в казанской типографии татарским предпринимателем Йусуфом Апаневым⁹ в 1808 г. «Рисала-и Мухаммад Афанди» или «Рисала-и му'амалат». Книга, как было свойственно ранним казанским изданиям, не имела титульного листа и по оценке исследователей имела явно османское происхождение.¹⁰ Сам автор данного произведения говорит о том, что в его время еще нет широко распространенного и признанного сочинения на тюркском языке о правовых взаимоотношениях между людьми (данный раздел в исламском праве называется «му'амалат») и он желает восполнить этот пробел, так как осознает острую необходимость руководства в области торговли.¹¹ Однако и в этом трактате речь в меньшей степени идет о содержащихся в Коране и сунне правовых запретах и обязанностях при занятии каким-либо промыслом, а больше внимания уделяется этическим вопросам.

В самом начале произведения говорится о важности занятия ремеслом или торговлей, о том, что Бог повелел в этом мире целеустремленно заниматься каким-либо видом деятельности, и даже торговля с добрыми намерениями обязательно принесет вознаграждение.¹² В первой главе книги сообщается в общей сложности о 27 опасностях, угрожающих морали торговца, описывая различные виды мошенничества, запрет на искусственное завышение цен, спекуляции при помощи затягивания продаж и использования монополии. Интересно отметить тот факт, что в книге нет ни одного указания относительно ведения торговли с немусульманами.

Вторая глава посвящена вопросу ростовщичества (риба). Автор трактата далек от максималистских требований и, наоборот, во многих случаях выступает пропагандистом различных правовых уловок (хила) в существующих торговых сделках. Так, например, он описывает тройную сделку, когда один продает другому какой-либо предмет стоимостью 12 курушей и за это получает долговую расписку. Купивший этот предмет за долговую расписку в 12 курушей продает этот предмет третьему за 10 курушей, который в свою очередь перепродает ее вновь первому владельцу за 10 курушей. Результатом данной торговой операции является то, что первый покупатель практически как кредит получает 10 курушей и остается должен ему же 12 курушей. Такие действия называются автором трактата законными (му'амала шар'ийа) до тех пор, пока предметом торговли не являются золото или серебро и, ссылаясь на некий «славный указ» (ферман-и шериф), берется не более 15%.¹³

В третьей главе трактата говорится о предназначении сделок, связанных с сельским хозяйством. А в заключительной главе автор выступает против взяток (рушвет) властителям или судьям (кадиям), которые должны получать упорядоченную заработную плату. В то же время в трактате оговаривается важное положение о том, что если с помощью взятки можно уберечь мусульманина от какого-либо несчастья, то дающий взятку освобождается от ответственности. Принимать же взятку мусульманину запрещается в любых случаях. Данное положение, по мнению исследователя М. Кемпера, легитимирует дачу взяток мусульманами христианским чиновникам, которые часто встречались в российской действительности, и были необходимой ме-

рой, как для развития предпринимательства, так и для строительства мечетей и медресе.¹⁴

Хотелось бы также отметить отдельные актуальные высказывания, встречающиеся в трактате «Рисала-и Мухаммад Афанди». Автор трактата требует отменить плату денег за действия, связанные с богослужением (чтение молитв, рецитация Корана и т.п.), а также называет плату имамам, муэдзинам и учителям ошибкой поздних поколений мусульман. Ошибочным, по его мнению, является так же создание вакфа (религиозного фонда) с помощью наличных денег.

Следует отметить, что высказывания трактата довольно редко обосновываются конкретными цитатами из Корана, сунны или правых произведений. Лишь в конце произведения называются некоторые сочинения ханафитской богословско-правой школы, среди которых «Фатва Кадихан аль-Фиргани, «Мутлака л-абхур» ал-Халаби, «Гарика мухаммадия».

Особое место среди публикаций татарских просветителей на тему экономики занимают произведения Габделгалляма Фаизханова (1850 – 1910 гг.) ученика выдающегося богослова Шихабуддина Марджани (1818 – 1889 гг.) и родного брата известного просветителя и богослова Хусаина Фаизханова (1828 – 1866 гг.). В своих произведениях «Мухаррик аль-Афкар» («Двигатель мыслей») и, особенно, в «Китаб маджалис ас-сарват ва-лмагаш» («Книга собеседований (трактаты) о средствах к жизни и изобилию» Габделгаллям Фаизханов анализирует целую систему важнейших экономических понятий. К ним относятся учение о труде, производственной деятельности и необходимости их осуществления как условия создания материальных благ и существования общества, о потребности челове-

ка в средствах существования и факторах, её определяющих, о составных частях процесса производства, о законах природы и их объективном характере, о необходимости изучения, познания и использования требований законов природы в практической деятельности людей, о повышении образования, знаний как условия использования обществом веществ и энергии природы, о роли и воздействии науки, просвещения и образования, медицины и условий жизни «рабочей части народа» на создание материальных благ, о развитии производства и факторах (включая разделение, специализацию и кооперацию труда), воздействующих на него; об абсолютном (совокупном) и чистом доходе общества, о рабочем дне и его делении на необходимое и «обычное» (т.е. «прибавочное») время; ряд положений, моментов о заработной плате; об основах обмена; о натуральном хозяйстве и товарном производстве; о товаре и его свойствах; о величине стоимости товара, об индивидуальном о общественно-необходимом рабочем времени; о цене товара и влиянии на нее соотношения между спросом и предложением; о земельной ренте (дифференциальной); о деньгах, причинах их возникновения и выполняемых ими функциях; о кредите и его формах; о банках и их видах; об акционерных обществах, товариществах, компаниях.¹⁵

Безусловно, что данные темы рассмотрены автором с точки зрения классической школы политической экономики.¹⁶ Однако, при этом не стоит забывать, что Г.Фаизханов получил религиозное образование в казанском медресе «Марджания», после окончания которого преподавал в нем 2 года, а вернувшись в родной город Ростов-на-Дону около 2 лет исполнял в нем обязанности имама. В заключении произведения «Мухар-

рик аль-афкар» («Двигатель мыслей») Г.Фаизханов называет 5 причин, которые, по его мнению, позволят существовать народу долгие века, не исчезая:

«1. Патриотизм народа. Каждый должен считать всех своих соплеменников, старого и молодого, мужчину и женщину, богатого и бедного, ученого и невежду своими близкими людьми. Помогать им всем, чем может;

2. Приверженность своей религии – т.е. твёрдо её исповедовать и не переходить в другую религию. Каждый должен помогать своей религии, строить мечети и медресе, готовить муаллимов и мударрисов;

3. Разговаривать на родном языке – т.е. представители одного народа должны разговаривать друг с другом только на родном языке. Охранять свой язык, по мере возможности не примешивать к своему языку слова других языков. Каждый должен стараться сохранить, исправлять свой язык, увеличивать его красноречивость и благозвучность, богатые люди путём строительства школ, учителя путём преподавания, писатель своим пером, поэт своими стилями.

4. Предприимчивость и ремесло. Насколько каждый народ будет мастеровит и профессионален, настолько он будет больше зарабатывать, настолько он будет богат, насколько он хорошо будет жить, насколько он хорошо будет жить, в той степени рождаемость будет превышать смертность, и его численность год за годом будет возрастать;

5. Предприимчивость – т.е. люди должны понимать, какие действия принесут пользу нации, религии, языку, ремеслу, а какие действия повредят. Народ должен не допускать вред и привлекать пользу».¹⁷

Произведение «Китаб маджалис ас-сарват ва-л-магаш» («Книга собе-

седований (трактаты) о средствах к жизни и изобилию»), написанное Г.Фаизхановым в 1890 г. на 209 страницах так и не вышла из печати. Ее рукопись в настоящее время хранится в Академии наук Башкортостана, а транскрипцию с арабской графики и исследование провел д.э.н., профессор Ф.Г. Газизуллин.

Второй экономический труд Г.Фаизханова «Мухаррик аль-Афкар» («Двигатель мыслей») был опубликован в Казани в 1893 г. А в 2006 г. в издательстве Нижегородского Исламского Института им. Х.Фаизханова был выпущен перевод этого произведения на русский язык, выполненный И.Ф. Гимадеевым.

Особое место в истории мировой экономической мысли занимает Муса Акъегетзаде, который у нас на родине больше известен как писатель, основатель татарской беллетристики. Однако он также внес весомый вклад в экономическую теорию, сумев создать экономическую систему, в которой под призмой мусульманского права синтезированы достижения мировой и российской экономической науки. Благодаря популяризации этих идей в Османской империи, в которую он переедет в возрасте 24 лет, в Турции впервые начинает развиваться экономическая наука. Интересно также отметить, что ряд турецких исследователей сообщает, что в период преподавания экономики в Военной Академии Стамбула, лекции М. Акъегетзаде посещает и будущий основатель Турецкой Республики Мустафа Кемаль Ататюрк¹⁸.

Из произведений М.Акъегетзаде, изданных в Турции, известны три работы. Первая «Аврүпа маданиятенә бер назар» («Один взгляд на европейскую культуру (цивилизацию)») была издана в 1899 г. в Стамбуле в издатель-

стве Джемаль Эфенди. В 1906 г. она была опубликована в России в журнале «Аль-гасру аль-джадид»¹⁹, издаваемом в г.Уральске. В 1996 г. в г. Анкаре Турецким религиозным фондом в серии «Читай и задумайся» была вновь переиздана²⁰.

Вторая работа «Икътисад яхут илми серует: Азадеки тижарет ве усули химая» («Экономика, или наука о богатстве: Свободная торговля и способы ее защиты (протекционизм)») выходит в свет в Стамбуле в 1898 г. Этот труд написан на староосманском языке с использованием арабского шрифта. В архиве стамбульской библиотеки Сулеймания сохранилось несколько экземпляров этой работы. Третья работа «Илми тижарет веяхут илми икътисад» («Наука о богатстве, или наука об экономике») с подзаголовком: «Книга содержит в себе важные экономические сведения» датируется 1900 годом и печаталась также в Стамбуле. Решение об ее издании было принято Советом по Военному образованию, что означало признание ее официальным учебником для высших учебных заведений Османской империи. Как и предыдущая, она написана на староосманском языке.

Исследование взглядов М.Акъегетзаде свидетельствует о его приверженности традициям классической школы политической экономии. Нехарактерным для классической школы политической экономии представляется рассматриваемый М.Акъегетзаде принцип редкости; автор характеризует ее как нематериальное, божественное начало. Его взгляд на исламскую экономическую модель был отличным от муфтия Египта Мухаммада Абдо, который пытался модернизировать исламскую экономическую доктрину, включая в нее нетрадиционную трактовку понятия «риба» («ростовщичество»), из которой следовало, что банковские вклады и взимание

с них процентов не являются ростовщичеством. М.Акъегетзаде выступает как сторонник традиционной школы, опираясь на принципы которой, он определяет процент как естественную цену капитала, возникающую в результате действия объективных рыночных законов. В итоге им создается собственная интерпретация классической макроэкономической модели, в которой учитываются особенности социально-экономических отношений в Западной Европе, России и Османской империи на рубеже XIX-XX вв.

Глубокое знание мировой и российской экономической мысли, мировоззрение, сформировавшееся в значительной степени под влиянием исламской концепции миропорядка, анализ социально-экономических процессов в государствах «догоняющего развития», позволили Мусе Акъегетзаде занять в Османской империи место одного из основоположников экономической науки. Его рекомендации были использованы в программных документах, в решениях по вопросам внутренней и внешней политики Турции в 30-40-х гг. XX века.

Огромный вклад в публикацию экономических произведений внесла татарская пресса, начало которой было положено в 1905 г. На страницах многочисленных газет и журналов обсуждались различные проблемы, актуальные для татарского общества данного периода. Безусловно, что одной из ключевых тем становится экономика. Помимо экономических колонок и специальных статей в различных общественных и религиозных периодических изданиях, с 1908 по 1913 г. издается первый специализированный экономический журнал «Икътисад» («Экономика»), основателем, редактором и издателем которого был имам г. Самары

Мухаммадфатых Муртазин, получивший религиозное образование в казанском медресе «Марджания». Помимо религиозно-преподавательской редакторско-издательской деятельности М.Муртазин являлся членом кредитного правления самарского кредитного банка и, как называет его профессор Ф.Г. Газизуллин, являлся одним из идеологов татарской буржуазии.²²

На страницах журнала «Икътисад» («Экономика») отображена история развития общественно-политических и экономических мыслей начала XX века, развитие ремесла и сельского хозяйства, история исламской экономики и мусульманского богословия, касающегося других сфер жизнедеятельности, а также другие вопросы.

Статьи журнала по исламской экономике можно разделить на следующие условные группы, каждая из которых требует отдельного исследования:

- Связь исламской религии и экономики (Например, статья «Ислам и экономика («Ислам вә икътисад»)-1909.-№1.- стр.1-2);

- Описание экономического положения мусульман в различных регионах России и в целом по стране (Например, статья «Исламское богатство в России («Русиядә ислам байлыгы»)-1909.-№7.- стр. 195-196).

- Описание экономического положения мусульман в других странах (например, статья «Мусульмане Китая» («Кытай мөселманнары»)-1911.-№8-9-10.- стр.294

- Банковские вопросы и проблема создания мусульманского банка (Например, цикл статей «Банковские вопросы» («Банк мәсьәләсе»)-1909.-№6.- стр.196-171; №7.- стр.203-205; №9.- стр.266-26);

- Отношение ислама к акциям, облигациям, долговым бума-

гам, кредитам и векселям (например, статья «Виды кредита» («Кредит нәгъләры»)-1910.-№3.- стр.74-75);

- Страхование (Например, статья «Страхование [торговых компаний]»)-1910.-№5.- стр.133-134);

- Нравственные вопросы исламской экономики (Влияние профессии на нравственность (нәрне әхлаккә тәәсире) -1913.-№1.- стр. 13-14. Также: № 52, 217, 616, 856, 934);

- Религиозно-правовое обоснование дозволенности или запрета новых продуктов и веществ, технологий в промышленности (Например, статья Минушева Мирзагабдрахмана «Изготовление изделий из рогов и костей»)-1912.-№8.- стр.243-246);

- Создание кредитных товариществ (Исхаков Махмуд «Открытие общества по малым долгам [Бугульминский уезд, деревня Альметьевск]»)-1912.-№3.-Б.88. Автор журнала: имам из Большого Шырдына Махмуд Исхаков);

- Вопросы образования (например, статья «Программа для мусульманских школ» -1911.-№3.- стр.94-95).

Что касается статей по другой тематике, то они также зачастую содержали в себе воззрения авторов через призму мусульманского права и мировоззрения.²³

Актуальная и сегодня проблема создания в России исламского банка была так охарактеризована одним из авторов журнала: «Нам, мусульманам России, составляющим 25-30 миллионов человек, ни на минуту не следует забывать о создании банка. Рано или поздно это должно быть сделано. Разрешение данной проблемы будет означать и решение вопроса об экономической жизни и смерти миллионов мусульман России».²⁴ На своих страницах журнал также призывает мусульманских богословов дать религиозно-правовые заключения относительно возможности исполь-

зования кредита, исходя из принципа необходимости и пользы для мусульманского сообщества в современных условиях. Говоря о необходимости открытия мусульманского банка авторы журнала заявляют: «До сегодняшнего дня мусульмане, беря деньги в банке, платили ему проценты, а сами давать под проценты не могли. Если бы был отдельный мусульманский банк, то проценты по депозиту покрывались бы кредитными процентами и мусульманское богатство не уходило бы вне мусульманского сообщества, а оставалось бы у себя».²⁵

Еще один торгово-экономический и ремесленно-промышленный журнал на татарском языке выходил в Казани с 1912 по 1917 гг. под названием «Русия саудаси» («Торговля России»). Его издателем, как и коммерческого календаря, был Ш.Шагидуллин. Основная цель журнала – указать мусульманам России пути развития национально торговли и промышленности, увеличение национального богатства. Помимо прочих экономических вопросов в журнале открыты разделы об экспорте и импорте, а также о страховании. В соответствии с программой журнала главное внимание уделялось вопросам торговли, в том числе и ее религиозно-правовым положениям. Так, например, в статье «Женщины и торговля» был рассмотрен актуальный вопрос положения мусульманской женщины в экономических взаимоотношениях.

Также в ряде статей журнала выдвигалась идея об особых торговых качествах татарского народа на генетическом уровне. Так, например, в статье «Торговля у российских татар» утверждалось: «Нам известны некоторые истины – у татар в крови содержится коммерческая способность».²⁶

Один из авторов ряда статей в журнале «Русия саудаси» («Торговля Рос-

сии») Г.Гафуров уделяет особое место в экономике - торговле, которой занимался и сам пророк Мухаммад. Автор статей называет торговлю основной надеждой экономической мощи татарского народа, национальным ремеслом.²⁷ Именно, торговля, по его мнению, является «душой и кровью мира», ради которой живет весь мир и проглатываются государства.²⁸ «Поэтому прогрессу нашей торговли, ее развитию вровень с эпохой мы должны уделять больше внимания»²⁹, - резюмирует Гафуров.

Журнал «Русия саудаси» («Торговля России») стремился вооружить читателей теоретическими и практическими знаниями в области экономики. Призыв учиться, повышать культурно-образовательный уровень, приобретать профессиональные знания и уметь вести дела на уровне требований сегодняшнего дня и прибыльно, шире использовать машины, новые методы производства и новую технологию, более совершенные формы организации и управления производством и торговлей, осознать необходимость, выгоду товариществ, акционерных обществ, союзов, открытие мусульманского банка – вот лишь некоторые из тем журнала.

Эти два журнала были специальными экономическими изданиями на татарском языке в начале XX века. Однако, как уже было отмечено выше, многие издания не обходили стороной актуальные вопросы связи исламских постулатов и экономики. Из них хотелось бы особо выделить журнал «Шуро» («Совет») главным редактором которого был выдающийся татарский богослов и историк, в разное время занимавший пост кадия и муфтия Ризаэтдин Фахретдин (1859 – 1936 гг.). В 22-х номерах журнала за 1915 - 1916 годы было опубликовано крупное монографическое исследование М.

Сайфимулюкова «Проблема процента в экономической истории» (II-XIX вв.).

Еще один журнал «ад-Дин ва-ль Адаб» («Религия и нравственность»), редактором которого был другой выдающийся татарский богослов, занимавшийся с 1917 по 1921 гг. пост муфтия Галимжан Баруди (1857 – 1921 гг.), также публикует на своих страницах статьи по исламской экономике. Здесь можно познакомиться с публикациями самого Г.Баруди относительно проблемы процента, банков и исламской экономики, а также с исследованиями в этой области другого видного татарского богослова Мухаммад Наджиба Тунтари (умер в 1930 г.).

Помимо выше указанных тем во всей татарской прессе рассматриваемого периода широко обсуждается проблема сбора и распределения обязательной милостыни (закят), добровольных пожертвований (садака) и милостыни с урожая (‘ушр). Одним из важнейших вопросов является возможность их распределения на строительство и содержание учебных заведений. Также разбирается вопрос создания и функционирования мусульманских благотворительных обществ и фондов.

Не обошел стороной в своих исследованиях вопросы исламской экономики и последний татарский дореволюционный богослов, выдающийся ученый Муса Джаруллах Бигиев. В 1916 г. в Петрограде был опубликован его труд на старотатарском языке под названием «Закят». Это 96-страничное произведение не рассматривает, как указывает его название вопросы закята, а касается проблем банковского процента и кредитов. В этой работе можно найти взгляды мусульманских правоведов на проблему ростовщического процента с позиции ислама и размышления экономистов о банковском проценте и кредите.

Второе произведение Мусы Бигиева по проблеме банковского процента было напечатано в 1946 г. в индийской области Бахопал под названием «ар-Риба ва-л-бунук фи-л-ислам» («Ростовщичество и банки в исламе»).

Труд на арабском языке под названием «Сахифат ал-Фара’ид» («Записки о праве наследования») был опубликован в 1945 г. в Бахопале. В данном произведении изложен новый, основанный на Коране, подход к праву наследования в исламе. В книге выражается мысль, что все правоведы от древности до современности выводили право наследования из 11-ого и 12-ого аятов 4-ой суры «ан-Ниса» («Женщины»), тогда как в Коране имеются еще 17 аятов, которые должны стать основой этой отрасли исламского права. В произведении рассматриваются данные 17 аятов.

22-страничная работа на арабском языке «Та’амин ал-хайат ва-л-амлак» («Страхование жизни и имущества»), посвященная вопросам страхования в исламе, была опубликована в 1944 г. в Бахопале.

В произведении «Ал-усул ал-джалалийа» («Важнейшие основы»), написанном в 1946 г. в Бомбее, Муса Джаруллах также как и в предыдущих трудах по мусульманскому праву отдельно и подробно рассматривает различные вопросы, которые казались ему наиболее важными, в том числе и касающиеся исламской экономики, такие как «Фа’из» («Процент»), «Мулкийат» («Имущество»), «Сигорта» («Страхование») и другие.

Также известны такие произведения Бигиева, которые так или иначе затрагивают вопросы исламской экономики, как «аль-Мулк ва асбабуху ва усулуху» («Причины и основы имущественного права») и «Китаб фи усул ал-маварис» («Книга об основах наследственного права»).³⁰

Таким образом, проведя обзор публикаций татарских богословов по исламской экономике в конце XIX – начале XX вв., можно сделать вывод, что актуальные сегодня теоретические и практические вопросы применения исламских экономических принципов в условиях рыночной экономики и немусульманского законодательства были достаточно подробно рассмотрены татарскими богословами еще более ста лет назад. Практическое применение предпринимателями этих богословско-правовых заключений позволило татарам в нача-

ле XX века стать одним из самых передовых и образованных мусульманских народов. Сегодня, ища возможности применения исламских экономических механизмов в мировой и региональной экономике, а также пути экономического подъема мусульманских стран и народов, сохраняя при этом религиозную и национальную идентичность, необходимо глубоко изучить богословское и экономическое наследие наших предков, в котором, возможно, и скрываются ответы на вопросы современности.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Амирханов Р. У. *Татарский народ и Татарстан в начале XX века: Исторические зарисовки*. – Казань: Татар. кн. из-во, 2005, с.92
2. Хасанов Х.Х. *Формирование татарской буржуазной нации*. – Казань: Татар. КН. Изд-во, 1977. – с.219-220
3. Хафизов М.З. *Нижегородские татары / Очерки истории*. – Нижний Новгород: ГИПП «Нижеполиграф», 1998. – с. 25
4. Амирханов Р. У. *Татарский народ и Татарстан в начале XX века: Исторические зарисовки*. – Казань: Татар. кн. из-во, 2005, с.105
5. Амирханов Р. У. *Татарский народ и Татарстан в начале XX века: Исторические зарисовки*. – Казань: Татар. кн. из-во, 2005, с.101
6. Хафизов М.З. *Нижегородские татары / Очерки истории*. – Нижний Новгород: ГИПП «Нижеполиграф», 1998., с. 27
7. Ибрагим Мараиш *Религиозное обновление в тюркском мире (1850 – 1917)*. Пер. с турецкого. Казань: Из-во «Иман», 2005, с.13
8. *Байлык вэ ярлык («Богатство и бедность») // Журнал «Икътисад» («Экономика»)*. - 1908. - № 1. - с. 3-4.
9. Юсуф Апанев (1758-1824) - в начале XIX века считался одним из крупных предпринимателей Казани. Родной брат более известного купца первой гильдии Мусы Апанева, построившего в 1808 г. в новотатарской слободе Казани кирпичную мечеть.
10. Михаэль Кемпер. *Суфии и учёные в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством / Пер. с немецкого*. Казань: Российский исламский университет, 2008, с.238
11. *Рисала-и Мухаммад Афанди*. – Казан: Гимназия, 1808. – с.3
12. *Рисла-и Мухаммад Афанди*, - с. 5-7
13. *Рисла-и Мухаммад Афанди*, - с. 72-74 // с.241
14. Михаэль Кемпер. *Суфии и учёные в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством / Пер. с немецкого*. Казань: Российский исламский университет, 2008, с.241
15. Тагизуллин Ф.Г. *Татарская экономическая мысль на путях к марксизму 1880 – 1917 гг.*, Казань, 1980, с. 178-179
16. Фаизханов Г.Ф. *Мухаррик аль-афкар (Двигатель мыслей) / Пер. с тат. И.Ф. Гиладеев; Вступ. Сл. Г.С. Закиров*. – Н.Новгород, Из-во НИИ «Махинур», 2006, с.47
17. Фаизханов Г.Ф. *Мухаррик аль-афкар (Двигатель мыслей) / Пер. с тат. И.Ф. Гиладеев; Вступ. Сл. Г.С. Закиров*. – Н.Новгород, Из-во НИИ «Махинур», 2006, с.41
18. Розалиев Ю.Н. *Мустафа Кемаль Ататюрк. Очерки жизни и деятельности*. - М., 2000. - С.6. // Хадиулина Г.Н. *Экономические идеи в наследии Мусы Акъегетзаде (1864-1923) Журнал Проблемы современной экономики N 1 (5), 2003*
19. *Цит. по: Мусин Ф. Муса Акъегет // Татар эдэби тарихи. Алты томда*. - Казан китап нәширияты, 1985. -2 т. - 15 б.
20. R. Selçuk Uysal. *Yayına hazırlayanın onsozu // Akyigitzade M. Avrupa medeniyetine bir*

Исламское наследие Волго-Уралья

- nazar. - Ankara:Turkiye diyanet vakfi yayinlari, 1996. - IX-X b.
21. Газизуллин Ф.Г. Дорогой к правде (Социально-экономические интересы классов и татарская экономическая литература 1880-1917 гг.)-Казань,1979.-с.45.
 23. «Икътисад» журналының (1908-1913) фәнни-библиографик күрсәткече, журнал «Гасырлар авазы - Эхо веков» № 1/2 2001 г.
 24. «Проблема национального банка», журнал «Икътисад» («Экономика»), № 5-6, 1913 г.
 25. Журнал «Икътисад» («Экономика») №8, 1910 г. с.232
 26. «В торговом мире», журнал «Русия судаси» («Торговля России»), №3, 1916 г.
 27. Журнал «Русия судаси» («Торговля России»), №10, 1917 г., с.68
 28. «У нас мелочность», журнал «Русия судаси» («Торговля России»), №11, 1915 г., с.153
 29. Журнал «Русия судаси» («Торговля России»), №10, 1917 г., с.68
 30. Гәрмез М. Муса Джаруллах Бигиев. – Казань, 2010, с.150 - 151

Рафик Мухаметшин

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

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

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

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

М. Бигиев, рассматривая внутренние закономерности функциони-

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

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

общественно-научная, возникновение женского вопроса и новых способов обучения и воспитания, национальная культура, национальная история, решение политических, общественных и научных вопросов, - все это, сделанное в весьма короткое время, есть наши национальные дела⁶. Возможно поэтому, татарские религиозные реформаторы начала XX века, в отличие от своих предшественников, стремились к формированию системы взглядов на социальную структуру современного татарского общества и России, на характер ее внутренних связей и механизма функционирования. При этом религиозные мыслители обращались и к традиционным представлениям, и к новым научным положениям, и к опыту западно-европейской цивилизации. Также не случайно и то, что практически все религиозные реформаторы принимали активное участие в политической жизни мусульманских народов России, в общественных и политических организациях. В своих публикациях они поднимали самые актуальные проблемы социально-экономического развития татар и России в целом.

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

Проблемой, которая стала ключевой для интеллигенции в начале XX

века, стало выявление причин застоя в обществе и определение путей выхода из него. Не случайно, что она стала центральной и в татарской религиозной мысли начала XX века, поскольку и причины застоя, и пути его преодоления мыслители связывали прямо и непосредственно с исламом. Х. Атласи, например, обратил внимание, что «основной причиной, погубившей мусульманство, явилось фаталистическое возлагание всех надежд и упований на судьбу и волю Аллаха и полнейшее пренебрежение самостоятельностью, ...к гибели ведет и возлагание надежды на одни лишь молитвы без малейшего проявления деятельной инициативы. Фактически, это несомненно так, но голова мусульманина, отставшего на несколько веков от культурного человечества в понимании всего полезного и важного в мире, не может усвоить себе истинного значения вопросов к молитве, о судьбе и о воле Аллаха. Суеверия унизили ислам и ослабили нас, и мы, руководствуясь святым стихом Корана «воздаянием за зло должно быть подобное же зло», - обязаны истреблять все эти суеверия⁷. Х. Атласи поднимает очень злободневную для татарского общества проблему религиозного невежества. Ее довольно обстоятельно рассмотрел Гатаулла Баязитов, который в последнее десятилетие XIX века выпустил несколько книг по различным аспектам бытования ислама не только в татарском обществе, но и в иноверческом окружении: ислам и прогресс, отношение к иноверцам, ислам и наука и т.д. Он считает, что нет «какого-нибудь тормоза к культурному развитию, препятствия, мешающего мусульманину стать в ряд культурных европейцев. Мы смело можем утверждать, что Коран, Шариат могут идти рядом со всеми благоразумными реформами⁸. Но при этом он подчеркивает, что «несмотря

на благопрятие учения Ислама о совместимости его со всеми разумными гражданскими реформами, признанными потребностью времени, мы, к сожалению, не можем констатировать такого удачного разрешения вопроса⁹. Нет сомнения в том, продолжает Г. Баязитов, что враги ислама не могли “извне” подорвать его основы. Но нашлись силы, которые сумели подорвать его “изнутри”, “и XIII и XIV вв., по прекращении Аббасидских халифов, по чисто внешним, посторонним влияниям, мусульмане круто отвернулись от пути Аббасидских халифов, отключились от истинного духа Ислама, которым так славно держалась вся аббасидская история”¹⁰. Поэтому, считает Г. Баязитов, сегодняшний ислам превратился в оторванное от науки догматическое учение, в котором нет места логике, рациональному осмыслению и философскому анализу общественных реалий. Ислам, утверждает он, в прошлом “подвижное учение”, вооруженное логикой, “мудростью”, достижениями науки и искусства, отстал от времени.

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

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

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

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

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

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

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

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

цы реформ в исламе: каких сфер они касаются, касаются ли основ самого ислама? Известный турецкий богослов Махмуд Асад, будучи в России, по поводу книг М. Бигиева высказал свое мнение, считая, что “Для нас особенно важной представляется юридическая сторона шариата. Мы должны приспособить закон к нашим современным потребностям и условиям жизни”, тем самым подчеркивая бесполезность “догматической реформы”, фигурирующей в высказываниях М. Бигиева¹⁹.

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

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

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

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

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

таком случае провозглашать имама аш-Шафи'и “Последним из муджтахидов?” И каким образом можно обосновать необходимость веры в то, что после четвертого века хиджры не будет муджтахидов, зная, что божественного откровения с таким значением ниспослано не было?”²⁵. Поэтому Р. Фахретдинов считает, что “бессмыслен диспут мусульман о проблеме допустимости или запрещенности иджтихада”, поскольку “под влиянием убеждения, что “иджтихад прекратился” в мире ислама умерли свободымыслие и гласность. Все, что бы ни делалось после этого правильного или ошибочного все это стало выражаться только лишь в сохранении архаичности и беспрестанного повторения древних догм. Религия ислама, низведенная для улучшения положения человечества и предполагающая постоянное обновление и реформирование, не имеет никакого отношения к традиции сохранения древностей”²⁶. Габдулла Буби, мударрис известного новометодного медресе “Иж-Буби”, автор нашумевшей книги “Прошло ли время иджтихада?”, практически придерживаясь той же позиции, что и Р. Фахретдинов, считает, что отказ от иджтихада ведет к усилению невежества и фатализма, несущим обществу неисчислимы бедствия²⁷, способствуют распространению таклида как образа мышления, как метода познания окружающего мира: “кто бы мог представить, что ислам, основа которого состоит из разума и мышления и в каждом своем постановлении обращающийся к разуму и мышлению, от свободы иджтихада будет брошен в подчинение таклиду и, полностью разрушив Коран и сунну, на их место будут поставлены слова отдельных людей?”²⁸. Поэтому для Г. Буби таклид – неприемлемый для ислама метод, поскольку им нарушается принцип обращения Всевыш-

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

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

стижениями³¹. Причины возникновения нового негативного явления он объясняет тем, что “были ослеплены блеском западной цивилизации, на фоне прогресса Запада наши мысли пришли в замешательство. Мы были словно пленены силой и мощью Запада... Любое явление и любое движение, имевшее там место, стало для нас священным. Мы отвергли все свое и возненавидели все, что было у нас. Для нас полностью потеряли священный статус наше самое дорогое состояние и самые лучшие стороны нашего бытия. И хотя мы не смогли последовать за Западом в том, что действительно было полезным, мы, тем не менее, стали подражать ему в большинстве не имеющих ценности и важности вещах. Мы не смогли перенять чего-то нового, но потеряли все то, что было у нас самих святого³². В этой связи М. Бигиева беспокоит то, что новый таклид постепенно превращается в методологический принцип осмысления всей истории мусульманских народов: “Страсть к новому таклиду не ограничивалась лишь нашим общественным состоянием. Мы стали подражать западной мысли и своим мышлением и своей историей. Мы придали истории ислама тот же вид, какой имела история христианства. Так, в мире ислама возникли идеи религиозной реформации. В головах некоторых наших мыслителей возникли мысли о реформации по западному образцу. Они словно хотели, чтобы и ислам не был бы лишен чести иметь свое движение, подобное движению Мартина Лютера, которое стало гордостью христианства³³. Действительно, в мусульманской печати XIX-XX вв. довольно часто встречается упоминание Реформации и Мартина Лютера в связи с событиями, развернувшимися в исламском мире³⁴. Например, известный представитель мусульманского реформизма Мухаммад Икбал

писал по этому поводу: “Сегодня мы переживаем время, сходное со временем протестантской революции в Европе, и мы должны извлечь урок из лютеровского движения, учитывая его начало и исход³⁵. В таком же духе неоднократно писал и Р. Фахретдинов³⁶. Но в данном случае М. Бигиев имел в виду другое: не проведение аналогии с европейской реформацией, а необдуманное следование всей мировоззренческой системе Запада: “Некоторые турецкие писатели стали считать ислам чем-то подобным протестантизму, возникшему в христианском мире, и провозгласили... пророка Мухаммада... реформатором, подобным Мартину Лютеру. Таким образом получалось, что самое важное в исламе – это его протестантская сущность! Получалось, что главное достоинство Великого Законодателя в том, что он был подобен Лютеру!³⁷. Не исключая возможности проведения исторических параллелей, М. Бигиев пишет, что “поиск всего хорошего на путях подражания иноземцам является отвратительной низостью. Позорно и низко закреплять за исламом титул протестантизма, а за Великим Законодателем честь лютерства³⁸. Чтобы выйти из этого состояния считает М. Бигиев “необходимо свободомыслие и священный статус ислама³⁹.”

Среди всех форм проявления таклида М. Бигиев особо выделяет следование какой-либо богословско-правовой школе - мазхабу: “по моему мнению, учение такой священной религии как ислам никаким образом не может быть ограничено узкими рамками мелких мазхабов. Ограничение ислама такими тесными границами, несомненно, является недостатком. В этом вопросе я, конечно же, отвергаю мазхабы⁴⁰”. Дело, в данном случае, не в отрицании М. Бигиевым возможности разных подходов. Его не устраивала абсолютизация учения отдельного

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

К проблеме мазхабов обращались и другие татарские религиозные деятели. З. Камали, по своим богословским взглядам считавшийся одним из самых радикально мыслящих, по данному вопросу практически придерживался такой же позиции, что и М. Бигиев. При этом он подчеркивал, что отдает предпочтение ханафитскому мазхабу, основатель которого Абу Ханифа доводил до последующих поколений правоверное мусульманское учение, исходящее от самого пророка Мухаммада⁴³. Г. Буби также обратил внимание, что возникновение мазхабов означало свободу мысли и слова: “Между сподвижниками Пророка и великими имамами часто возникали разногласия по вопросам иджтихада, но ни один из них не обвинял другого в неверии и заблуждении и не считал его врагом”⁴⁴. Но постепенно люди стали слепо подражать высказываниям древних, хотя и авторитетных факихов, не утруждая себя

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

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

Воззрение на соотношение веры и

разума было тесно связано с разработкой проблем, касавшихся религии и науки. Признание того, что “ислам призывает людей использовать хотя бы часть своих неограниченных возможностей, добиться цели и даже подняться до невообразимых высот. Основным направлением достижения этих дел он (ислам - Р.М.) указывает получение правильного образования, работу ума и мысли, неприятие бездействия”⁴⁹, конечно, не снимало многие проблемы, которые возникают в связи с постановкой этого вопроса. Наиболее приемлемой для татарских мыслителей начала XX века стала идея разделения сфер религии и науки, недопустимости их вмешательства в дела друг друга. Теоретическое обоснование идеи непротиворечивости науки и религии в свое время было разработано в трудах Р. Декарта и И. Канта. Татарские религиозные реформаторы довольно часто обращались к идейному наследию этих философов. Р. Фахретдинов, например, в статье “Декарт” отмечает, что ему присущ новый взгляд на религию⁵⁰. М. Бигиев, рассматривая основные направления философской мысли с древнейших времен, особо выделяет учение Канта, считая, что он является основоположником “чувственной философии”. М. Бигиев в философии Канта, в первую очередь, выделяет его мысль о “невозможности определения сущности вещей умом и мыслями человека”. М. Бигиев считает, что если спорить, “то наши споры, исходя из философии Канта, в рассмотрении сущности духа должны обозначить конкретное направление, и объектом спора мы можем считать только то, что открыто единичной научной практикой. Использование этого метода нас освобождает от спора о сущности духа и тем более, от таких глупостей как отрицание существования самого духа”⁵¹.

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

По этой проблеме интересные мысли высказал Дж. Валиди. Он считает, что “в исламе можно выделить три составных части: вера, право, поклонение и нравственность”⁵². Касаясь последней, он отмечает, что “поклонение и нравственность имеют дело с сердцем человека... Светская наука и светская жизнь не должны противостоят принципам религиозной нравственности”⁵³. Но при этом он подчеркивает, что “совокупность знаний и мыслей, присущих человеку, должна соответствовать нравственным ценностям, сохранившимся в его сердце. Только тогда возможно единство между мыслью и сердцем, между религией и жизнью”⁵⁴. Иначе, по утверждению Дж. Валиди, неразвитая научная мысль может стать причиной сохранения устаревших нравственных ценностей⁵⁵.

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

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

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

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

ПРИМЕЧАНИЯ:

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

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

Сафиуллина-Аль Анси Резеда

ПРОБЛЕМЫ ИНФОРМАЦИОННО- БИБЛИОТЕЧНОГО ОБЕСПЕЧЕНИЯ ВОСТОКОВЕДНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ НА ПРИМЕРЕ КНИЖНЫХ ХРАНИЛИЩ КАЗАНИ

На современном этапе во всех областях гуманитарного знания все большее значение, помимо традиционных форм ресурсов (библиотечных, архивных и пр.), приобретают их электронные аналоги, в том числе и доступные в сети Интернет.

В связи с этим особую актуальность приобретают как проблемы автоматизации востоковедных учреждений, так и международные аспекты обеспечения востоковедных исследований и образования.

Внедрение новых электронных технологий, несомненно, должно вывести комплектование и формирование восточных фондов на более высокий уровень, но здесь имеется ряд сложностей рутинно-технического порядка (отсутствие соответствующих библиотечных компьютерных программ для оперирования восточными шрифтами, отсутствие выхода в интернет) и морально-психологического порядка (инерция традиционного профессионального сознания, трудность переобучения и перехода на работу с компьютером контингента квалифицированных работников старшего возраста).

Разворачивающийся сегодня несколько стихийный процесс информационно-библиотечного обеспечения востоковедных исследований и образования стремится быть более упорядоченным и управляемым. Об этом говорится давно, по крайней мере, последние десять лет периодически, хоть и недостаточно последовательно.

В частности, свое время в рамках федеральной национальной программы библиотечных фондов подпрограмма «Книжные памятники» был задуман проект подготовки единой базы данных рукописных и старопечатных фондов на восточной графике.

Также была выработана концепция информационно-библиотечного обеспечения востоковедных исследований и образования в Российской Федерации. За основу системы информационно-библиотечного обеспечения востоковедных исследований и образования в России тогда предполагалось взять матрично-сетевую структуру с выраженной ролью региональных востоковедных центров¹.

Таким образом, можно говорить о том, что уже созданы предпосылки для концептуализации и разработки программы практических действий. При этом возникает вопрос: как соотносятся задачи, поставленные на общероссийском и глобальном уровнях, с принципами функционирования локальных (региональных) информационно-библиотечных систем. Предполагается, что в тенденции каждая локальная (региональная) система будет развиваться как элемент глобальной системы. То есть перед востоковедной общественностью встает задача организовать новую систему информационно-библиотечного обеспечения исследований и образования (или модернизировать старую?), при этом учитывая сложившиеся (развитые) локальные (региональные) системы.

В Казани существует значительное количество учреждений (институтов), специализирующихся в области востоковедных исследований и образования, которые имеют значительный опыт традиционного информационно-библиотечного обеспечения и располагают в совокупности большими информационными ресурсами.

В свое время нами был создан сводный каталог арабоязычных книг, выпущенных татарскими издателями России². В результате этой работы было идентифицировано более 600 сочинений, представленных по их названиям - титульным и обиходным, развернутым и сокращенным; в том числе и анонимных сборников, сочинений татарских авторов на арабском языке и др.; более 250 авторов арабомусульманского мира, в т. ч. и волгоуральского региона, время жизни которых уместается в пределах VI - начала XX вв.³

Основным результатом работы явилась База данных (Microsoft Access)

арабских книг, изданных татарами до Октябрьской революции 1917 года. База данных включает в себя 3994 записи (каждая запись – одно издание) и состоит из 28 полей (выходные данные книги, т.е. имя автора, название сочинения на арабском языке, транслитерационная передача имени автора и названия, перевод названия, редактор или ответственный за издание, город, типография, спонсор или издатель, год издания, объем, формат, тираж; - данные о наличии экземпляров книги в библиотеках Казани с указанием инвентарного номера; - внешние характеристики (степень сохранности, наличие обложки, титульной страницы и оглавления, формат, расположение текста на странице, оформление); история создания произведения; история издания (первоисточник, с которого осуществлялось первое издание, дата цензурного дозволения, количество переизданий в России и за рубежом); сведения об авторе сочинения; другие источники информации о сочинении и пр.

Главный результат проделанной работы - база данных, имеющая строгий формат, позволяющая осуществлять поиск и сортировку по разным параметрам. В свое время часть этой БД была выставлена в Интернете на сайте Научной библиотеки КазНЦ РАН.

Таким образом, был разработан и усовершенствован механизм электронного описания источников с разноязычными компонентами: русским языком, арабским шрифтом и транслитерационной передачей на основе латиницы. Использование многоязычных компонентов в Базе Данных позволяет избежать конфликта между задачей объективного отражения данных документа (издания, книги) и задачей обеспечения доступа к ним пользователей, как национальных, так и международных. Созданный нами аппарат для работы с Ба-

зами Данных с применением разноязычных компонентов, позволяющий выполнять поиск и получать отчеты по заданным стандартам, может служить моделью для разработки других востоковедческих баз.

В данный момент в Фундаментальной библиотеке ТГПУ осуществляется создание электронного каталога старопечатных татарских изданий и рукописей на базе АБИС «ИРБИС 64.7». Как было сказано выше, нам уже приходилось раньше осуществлять электронное описание восточных изданий, в частности, хранящихся в ОРПК КГУ и в ЦНБ КазНЦ. И каждый раз, как и десять лет назад, так и сегодня, приступая к работе приходится сталкиваться с трудностями, с которыми встречаются специалисты при составлении электронного каталога старотатарских изданий, а именно при каталогизации изданий на арабской графике.

Другой блок проблем связан с тем, что позиции правил каталогизации, в первую очередь, в отношении языка библиографической записи в каждой стране обычно отражают национальную специфику данной страны, а именно отношение к собственному языку и языкам других народов и государств. Чаще всего именно позиция выбора языка библиографической записи определяет национальность правил, поскольку эта позиция чаще других ориентирована на национального пользователя, иногда в ущерб интернациональным пользователям с тем, чтобы облегчить условия доступа к многоязычным записям для граждан своей страны.

Активное развитие системы международных стандартов ISQ по транслитерации различных языков и график свидетельствует о стремлении решить эту проблему путем конверсии языка документа из различных график в одну - латинскую с тем, чтобы создать единую международную

коммуникацию в латинской графике, ликвидировав объективно существующее многообразие языков и график. Однако такая модель имеет право на существование как параллельная или дополнительная, ориентированная на англоязычного пользователя, в то время как основными международными точками доступа должны быть язык и графика документа.

Международные правила каталогизации должны давать более однозначный алгоритм действий в отношении языка и графики библиографической записи, а именно предписывать правила, по которым основные точки доступа в максимальной степени должны быть приведены на языке, объективно отражающем язык и графику выходных данных документа. Формирование данных на других языках, в другой графике, отличных от языка документа (например транслитерированная форма языка) реализуется в структуре MARC и ИРБИС-форматов (которые используются многими книжными собраниями) в качестве дополнительных точек доступа по правилам, предписанным международными стандартами ISQ.

Однозначное выполнение международных правил всеми странами позволяет преодолеть существующий разрыв в подходах различных национальных правил каталогизации к выбору языка и графики библиографической записи и тем самым гармонизировать доступ к библиографической информации в интересах национального и интернационального пользователя; а электронная среда, в которой формируется и функционирует интерактивный электронный каталог, предоставляет альтернативные или многовариантные возможности для проявления двойственного свойства библиографической записи в коммуникации «язык документа - язык пользователя».

При условии объединения усилий специалистов и грамотной координации выполнение представленной выше задачи вполне реально.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Основными источниками при составлении сводного каталога явились библиографические источники (списки, указатели, каталоги) и архивные документы (ведомости, отчеты, донесения, казанских цензоров, цензурного комитета). Также были использованы карточные каталоги библиотек Российской Национальной библиотеки и Библиотеки Санкт-Петербургского Филиала Института Востоковедения АНР. Были просмотрены и описаны методом непосредственного ознакомления (*de visu*) все издания на арабском языке за указанный период, хранящиеся в книжных хранилищах Казани, и частично - Санкт-Петербурга.

2. Следует отметить, что "многослойные" имена авторов в татарских изданиях зачастую даются в кратком виде без дат и биографий, а справочники (арабские, турецкие, немецкие, английские) в Казани представлены слабо из-за перерыва в востоковедческой традиции и пополнении библиотек. Кроме этого, названия сочинений в ряде источников чаще всего даются не развернуто, а в той форме, как они чаще использовались в просторечии, в обиходе медресе, среди шакирдов и простолюдинов. Но, даже зная имена авторов и названия сочинений, даты и другие данные, сложно определить их место в общем контексте арабской письменности. Это не единая непрерывная цепь развития, а мозаичная картина. Для этих изданий, особенно для их самой информационной части (предисловий, заключений), характерен особый язык - смесь арабского, персидского, турецкого и старо-татарского языков, что порождает определенные трудности для их изучения. Об этом в свое время образно и метко сказал И. Ю. Крачковский: "Рукописи ревнивы: они хотя и владеют вниманием человека целиком и только тогда показывают свои тайны..." Эти слова с полным правом можно отнести и к арабоязычным изданиям.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Губаев А.И., Идиятуллин Б.З., Лучкина С.А., Сафиуллина Р.Р. Практика создания электронного каталога арабграфических источников / Технические библиотеки.- М., 2004.
2. Сафиуллина Р. Р. История арабского книгопечатания.- Казань: Иман, 1999.- 40 с.
3. Сафиуллина Р.Р. История книгопечатания на арабском языке в России у мусульман Поволжья.- Казань, 2003.- 113 с.
4. Сафиуллина Р.Р. Арабская книга в духовной культуре татарского народа.- Казань: Алма-Лит, 2003.- 214 с.
5. Сафиуллина Р. Р. Старопечатные арабские издания Центральной научной библиотеки Казанского научного центра Российской Академии Наук / Эхо веков.- 2002.- № 3/4.- СС. 191-197.
6. Сафиуллина Р.Р. Учебные пособия для татарских медресе и татарское книгоиздание на арабском языке / Медресе "Мухаммадия": история и современность. Материалы научно-практической конференции, посвященной 120-летию медресе "Мухаммадия", состоявшейся 25 сентября 2003 года.- Казань: Изд-во "Иман", 2003.- СС. 69-75.
7. Сафиуллина Р.Р. Религиозное мусульманское образование в Татарстане: бедные наследники богатого наследия / Татарский мир, 2003, Май.

Азат Ахунов

НА ПУТИ К ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ ИСТОРИИ: МУСУЛЬМАНЕ РОССИИ В ТРУДЕ ХУСАИНА АМИРХАНОВА “ТАВАРИХ-Е БУЛГАРИЙА”

«Таварих-е Булгарийа» («Булгарские хроники». – Казань, 1883) Хусаина Амирхана – это один из тех источников, который долгие годы находился вне поля зрения исторической науки. Причин тому на наш взгляд несколько, но среди них можно выделить две главные. Первая – это недоступность для современных ученых самого арабографического текста из-за незнания соответствующего арабского письма, и второе – болезнь европоцентризмом, главным симптомом которой является преклонение исключительно перед европейскими научными трудами и исследованиями. К сожалению, этот недуг коснулся и татарских ученых, и поэтому «Таварих-е Булгарийа» так и не вошла в научный оборот и не заняла соответствующего ей достойного места. Но обо всем этом будет сказано ниже, вначале же хотелось отметить основные вехи биографии автора «Таварих-е Булгарийа».

Хусаин ибн Амирхан родился в Казани в 1814 или в 1816 году. Казанский историк Равиль Амирханов, который в одном из своих исследований уделил внимание его жизни и научному творчеству, полагал, что вторая дата наиболее правдоподобна, поскольку на нее ссылался авторитетный татарский ученый и богослов XIX века Шигабутдин Марджани¹.

Согласно этим сведениям, Хусаин Амирхан был известной фигурой для своего времени. В 1840-х годах (примерно в одно и тоже время с Марджани) он обучался в Бухаре, в 1846 году вернулся в Казань и женился на дочери муллы Баймурада – Бадриджемал. В 1848 году он получил указ и устроился в мечеть своего покойного отца, напарником к тестю Баймураду. Когда тот скончался в 1849 году в возрасте 67 лет, он стал первым имам-хатыбом этой мечети.

Хусаин Амирхан был приверженцем различных новых идей, свободно высказывал свои мысли. Некоторым это не нравилось, что стало причиной жалоб на него в Духовное управление. В архиве управления имелись подобные жалобы, датированные 1857 и 1862 годами.

Тем не менее авторитет Х.Амирхана рос от года к году. В 1852 и в 1865 годах он назначался Духовным управлением в качестве имама-представителя от Казани на Макарьевскую ярмарку.

Много времени Хусаин Амирхан отдавал преподавательской и научной работе. Обучал шакирдов в начальном и среднем мектебе, в медресе “Амирхания”. Много времени уделял популяризации среди татар религиозных знаний на понятном им языке. Видимым результатом того стал объемный тафсир “Ал-Фаваид” (“Полезное”), который по словам его биографа, Ш.Рахматуллина, “и в самом деле стал очень полезным, поскольку был написан на местном языке нашего окружения”. По сведениям татарского литературоведа Р.Гайнанова, из-под его пера вышло около 14 научных трудов различной направленности: переводы, толкования, стихотворные произведения и др., большинство из которых не дошло до наших дней.

Хусаин Амирхан прожил активную, насыщенную событиями жизнь. Он работал до последних дней и сохранял ясность ума даже в пожилом возрасте. Встречавшийся с ним в Уфе в 1892 (или в 1891) году известный татарский ученый Риза Фахретдин вспоминал: “Несмотря на то, что он был уже глубоким старцем, выглядел он вполне здоровым человеком, ни на что не жаловался”.

Но как было принято писать на татарских надмогильных камнях: “Смерть – это горечь, которую придется испробовать каждому”. Х.Амирхан скончался в Казани 17 января 1883 года и был похоронен на кладбище Новотатарской слободы.

Говоря о «Таварих-е Булгарийа», необходимо отметить, что текст книги на первый взгляд может показаться недостаточно последовательным и логичным, порой компилятивным, а изложение материала бессистемным. Но это особенность почти всех арабо-мусульманских источников, и Хусаин Амирхан в этом отношении следовал давней восточной традиции. К тому же он обильно цитиро-

вал труды своих предшественников, которые сами по себе были достаточно бессистемными. Но при этом не надо забывать о том, что Х.Амирхан одним из первых предпринял попытку составить своего рода компендиум из имеющихся у него на руках источников, привести их в своеобразную систему, пусть и не совершенную на вкус европейского человека. Впрочем еще русские ученые-миссионеры отмечали важность «Таварих-е Булгарийа» именно в том, что этот труд был написан на основе оригинальных татарских источников², а такие авторитетные ученые как Б.Д.Греков и Н.Ф.Калинин относили этот труд к числу «наиболее ценных произведений татарских писателей»³. Необходимо сказать, что и западные историки, изучавшие «Таварих-е Булгарийа» (в частности А.Франк), выделяли тот факт, что Х.Амирхан одним из первых предпринял попытку составить «наиболее всесторонний и всеобъемлющий труд по истории Булгара и Казани»⁴. Последний исследователь, который, пожалуй, является первооткрывателем Х.Амирханова в научном плане, удивлялся тому, почему этот источник до сих пор не стал предметом монографического исследования. «Пренебрежительное отношение, которое вызвала к себе история Амирханова, огорчает, т.к., наряду с другими причинами, эта история – богатый и доступный источник для изучения истории волго-уральских улемов», - пишет он⁵.

Другой вопрос – насколько точны и историчны используемые Х.Амирхановым письменные источники? Ведь мифы и историческая правда зачастую шли рука об руку, и варьировались в зависимости от политической погоды на дворе. А в случае с источниками восточного происхождения надо учитывать менталитет их авторов: склонность к фан-

тазии, украшательству, многословности.

Впрочем, автор «Таварих-е Булгарийа» и сам не претендовал на истину в последней инстанции и неоднократно замечал, что он делает одну из первых попыток составить более или менее приемлемый для того уровня развития татарской исторической науки труд. Судя по вступительному слову, Х.Амирхан готовился к написанию этой книги долгие годы, тщательно и кропотливо собирал исторический материал.

«О, сколько лет и стараний я, немощный, потратил на эту работу! Я собирал данные отовсюду: из исторических книг и трактатов, различных хроник, списывал заметки старых улемов, которые они оставили на полях книг, вообще, все ценное и не противоречащее здравому смыслу», - писал Хусаин Амирхан [Амирхан, 1883, б.3].

Да, надежных источников тогда было мало. Тем более что они не подкреплялись находками археологов, археографов, текстологов и фольклористов, то есть тем, чем вооружена современная татарстанская историческая наука.

«Вступление» Х.Амирханов начинается достаточно традиционно. Опираясь прежде всего на «Джихан-наме» Катиба Челеби, он описывает строение земного шара, рассказывает о странах и народах, населяющих его. Естественно, будучи человеком восточной ментальности, образования и воспитания, он отдает предпочтение мусульманским источникам, согласно которым цивилизация возникла на Ближнем Востоке. Впрочем, в древности многие народы считали, что только они живут в центре известного им обитаемого мира – Ойкумены. Так, например, эллины полагали, что «пуп Земли» находится в Дельфах, а древние китайцы называли свою стра-

ну «чжунго», что в переводе означает Срединное царство⁶.

Понимая, что многие данные могли уже давно устареть, поскольку были рассчитаны как минимум в средние века, Х.Амирхан замечает, что они могли войти в противоречие с общепринятыми расчетами и не настаивает на их исключительности и непогрешимости. Тем не менее, вычисляя, например, площадь земного шара в фарсах, он приходит к результатам близким к современным. Он четко представляет себе, что живет в 19 веке. «Поэтому у любого разумного человека вызовет смех утверждение о том, что земля плоская и ровная», - пишет он.

Расы и народы, в полном соответствии с восточной традицией, он делит на «климаты», а болгарская земля – его родина входит в седьмой климат.

Первая глава посвящена «Рассказу о Мухаммад-хане Абу-л-Гази Бахадирхане Хорезми». Речь идет об авторе известнейшего и популярнейшего труда исторического труда «Шаджара-и тюрк» («Родословная тюрков»), от которого и отталкивался сам Хусаин Амирхан. Во второй главе, основанной на «Чингиз-наме» повествуется о деяниях Чингиз-хана и чингизидов. Создается впечатление некоторой отстраненности автора в изложении этих двух глав. Он просто констатирует факты и ничем не выказывает своего отношения к упомянутым событиям и лицам. К примеру, такая крупная историческая фигура как Чингиз-хан в изложении Х.Амирхана представляется вполне ординарным тюркским правителем средней руки, а яфетическая версия происхождения рас и народов излагается им как что-то вполне обыденное и общеизвестное. Это говорит о том, что автора мало интересовала доисламская история тюрков; будучи мусульманским ученым, он спешит перейти к описанию собы-

тий, связанных с появлением, развитием и расцветом мусульманской религии.

Это настроение чувствуется уже в 3-й главе, которая посвящена жизнеописанию Амира Тимура или Тамерлана. Но все же создается ощущение, что Х.Амирхан просто следует традиции, согласно которой, прежде чем перейти к сути книги, необходимо кратко рассказать об истории мусульманского мира, неразрывной частью которого он считал своих соплеменников - казанских татар. Правда автор «Тавариха» предпочитает называть их булгарами. В годы написания книги это была широко распространенная практика, поскольку термин «татары» официально по отношению к ним начал употребляется гораздо позже. Сами татары предпочитали называть себя «казанскими тюрками», «казанскими мусульманами», или просто «мусульманами». В это время под влиянием Багаутдина Ваисова (а также в связи с притеснениями периода переписи 1887 года) в татарском обществе появились ностальгические настроения по давно утраченной Волжской Булгарии, как по автохтонному государству – исконной родине казанских мусульман. К примеру, известный писатель и общественный деятель Гаяз Исхаки в своем знаменитом произведении «Исчезновение через 200 лет», которое он начал писать также в эти годы также называл своих соплеменников не татарами, а булгарами.

Четвертая, пятая и шестая главы – это костяк книги Х.Амирханова, в которых он повествует об истории Волжской Булгарии, ее древних ученых, шейхах, видных религиозных деятелях. Основным источником для размышления становится книга «Таварих-е Булгария» Шарифутдина б. Хисамутдина Муслими, которую автор обильно цитирует и также

активно критикует. Приводя множество примеров из арабо-персидских источников, автор четко показывает научную несостоятельность труда Муслими. Вслед за Х.Фазехановым и Ш.Марджани он поднимает вопрос о новом подходе к освещению прошлого татарского народа, которое должно опираться на надежные источники, а не на искаженные временем и переписчиками легенды и мифы. Впрочем порой и самого Х.Амирхана гложет червь сомнения: «Имею ли я право критиковать уважаемых предшественников»? В таких случаях он уповает на милость Аллаха, который «знает лучше нас».

В отличие от первых глав, здесь Х.Амирхан достаточно комплиментарно описывает деятельность русских государей, приводит хадис, согласно которому надо почитать действующую власть, обличает врагов государства – таких, например, как Емельян Пугачев. «Подстрекательство поданных своего падишаха, измена – являются большим позором [для честного человека]. И многие в мире знают, что Россия им не по зубам», - пишет он. Будучи официально назначенным муллой, своего рода мусульманским чиновником он и не мог говорить иначе, да и реверансы в сторону цензуры были нелишними – все это дало возможность наиболее выпукло показать богатую и древнюю историю татарского народа. Позже мы увидим на примере книги «Талфик ал-ахбар» (1908 г.) Мурада Рамзи, которая была запрещена сразу по выходу из типографии, что подобные предостережения были вполне нелишними.

Ценность этого раздела книги заключается в том, что Х.Амирхан одним из первых дает летопись событий, произошедших в «Булгарском юрте», подробно повествует о болгарских шейхах и улемах. Его биографические справки достаточно оригинальны.

Это было отмечено и американским исследователем А.Франком. Тем более что его книга вышла раньше знаменитых «Мустафада» Ш.Марджани и «Асара» Р.Фахретдина. В отличие от последних трудов в «Таварихе» Х.Амирхана при изложении биографий мусульманских деятелей (преимущественно татарских) не исповедует какого-либо определенного, например, локально-хронологического принципа. Это не «вафият», то есть не некролог, который выстраивался по дате смерти той или иной персоналии. Можно сказать, что Х.Амирхан использовал и первый и второй методы, вплетая биографические рассказы в контекст своего произведения.

Необходимо сказать еще об одной особенности содержания «Тавариха». О ком бы из мусульманских деятелей ни шла речь, Х.Амирхан дает исключительно положительную оценку их жизни и деятельности. В этом его главное отличие от «Мустафада» Ш.Марджани, который не щадил своих героев, подробно описывая их неблагочестивые дела, если такие имели место быть. Интересно, что позже жизнеописанию Ш.Марджани он посвятил буквально пару предложений в отличие, например, от второстепенных сельских имамов, которым уделил гораздо больше внимания. Из этого можно сделать вывод, что между двумя мусульманскими авторитетами имелись какие-то трения или неприязненные отношения, что вылилось на страницы книги в такое своеобраз-

ной форме. Мало того, описывая деятельность и гонения Курсави, он, видимо, от себя добавляет, что мусульмане должны сторониться таких новинок, «как «Назурат» «Хак ал-Ма'рифат» (труды Марджани. – А.А.) и подобных им книг. Ведь они полны вреднейших слов, руганью в адрес старых улемов и тех современных ученых, которые опираются на старые авторитеты». При этом, как сказано выше, раньше он был сторонником Марджани и оказывал ему моральную поддержку.

Последующие главы не имеют нумерации и носят название согласно содержанию: «Сказание о Казани», «Казанские ханы», «Сказание об озере Кабан», «Сказание о Татарской слободе», «Сказание о Гнилом озере» и др. По объему они меньше, чем предыдущие главы, но от этого не менее информативны. Например, в небольшом рассказе об озере Кабан автор дает жизнеописание казанских ханов, рассказывает о междоусобной борьбе, которая разворачивалась за казанский престол, за возможность влияния на близлежащие мусульманские регионы (Касимовское ханство), подчеркивает роль русского государства, правители которого приложили немало сил, чтобы внести разлад в жизнь татарского мусульманского общества.

Важной частью книгой является «Заключение», в котором Х.Амирхан подробно (десятки персоналий) описывает деятельность татарских шейхов и улемов – своих современников.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. *Эмирханов Р.У. Эмирханнар (тәфсилле шәхәрә).* Казан, 2005. – Б.20.
2. *Новые труды по татарской истории // Иностранное обозрение (приложение к ж. «Православный собеседник»),* 1912. – Кн.1. – С.74.
3. *Материалы по истории Татарии.* – Казань: *Татгосиздат,* 1948. – Вып.1. – С.100.
4. *Frank Allen J. Islamic Historiography and 'Bulgar' Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia.* – Leiden, Boston, Koln: Brill, 1998. – P.127.
5. *Франк, Аллен Дж. Исламская историография и «булгарская» идентичность татар и башкир в России.* – Казань: РИУ. – С.168.
6. *Жарков В. Умельцы из Среднего царства // Дорогами тысячелетий: Сб. ист. ст. и очерков.* – Кн.3. – Москва: Мол. гвардия, 1989. – С.23.

Салахова Ильвера

РЕЛИГИОЗНАЯ ЛЕКСИКА В ТЮРКО-ТАТАРСКОМ ПРОИЗВЕДЕНИИ ЭПОХИ ЗОЛОТОЙ ОРДЫ «НАХДЖ АЛ-ФАРАДИС» МАХМУДА АЛ-БУЛГАРИ

Ключевые слова: заимствование, религиозная лексика, термин, произведение «Нахдж ал-Фарадис», язык.

Аннотация. Данная статья посвящена исследованию религиозных терминов в тюрко-татарском произведении эпохи Золотой Орды «Нахдж ал-Фарадис». Автором дается классификация религиозных терминов.

Salakhova Ilvera Irfanovna

The religious vocabulary in the Turkic-Tartar work of the epoch Gold Horde “Nahdj al-Faradis” of Mahmud al-Bulgari.

The key words: the borrowing, the religious vocabulary, the term, the work named “Nahdj al-Faradis”, the language.

Annotation. The subject of investigation of this article is the religious terms in the Turkic-Tartar work of the epoch Gold Horde “Nahdj al-Faradis”. There are also examined their kinds and were brought the examples of their usage.

Особое место в татарской культуре занимает духовная литература- литература религиозного содержания. У мусульманских народов, в том числе и у тюрков, исповедующих Ислам, богословская и светская литература развивались как бы переплетаясь воедино. Появление первых образцов богословской литературы следует связать с появлением первых тафсиров (толкований) Корана на татарском языке. Считается, что их истоки восходят к XIV в. Как известно, первоисточником любого богословского произведения на татарском языке являются арабоязычные Коран и хадисы [1, с.8]. Например, сюжет произведения «Кыйссаи Йосыф» Кул Гали (XIII в.) полностью был заимствован из Корана [2, с.19].

Специфика языка духовно-религиозной литературы по отношению к другим письменным памятникам проявляется, в первую очередь, в лексике, которая изобилует арабо-персидскими заимствованиями, арабскими в особенности. Арабская лексика в татарский язык проникла посредством духовно-религиозной литературы, а также устных форм проповедей и обрядов. Произведение Махмуда Ал-Булгари- «Нахдж ал-Фарадис» («Путь к раю») также явилось одним из таких «проводников» арабо- персидской лексики.

«Нахдж ал-Фарадис», со времени создания которого прошло уже более 600 лет (1358), дошел до нас в 11 списках [3, 173]. Подлинник отсутствует. За основу работы была избрана копия, хранящаяся в Стамбуле, которая ценна тем, что завершена 25 марта 1360 г. и содержит наиболее полный список.

Произведение состоит из IV глав, каждая из которых делится на 10 разделов (фасыл). Первая глава о Мухаммаде, вторая - о сахабах (сподвижниках) Мухаммада, третья - о праведных делах, приближающих к Аллаху, четвертая - о злодеяниях, отдаляющих от Аллаха. В произведении сосредоточено много материалов, излагающих религиозные обряды, мифы, притчи о нравственности. А также 40 хадисов. Число 40 не случайно, ибо из хадисов пророка Мухаммада () известно, что мусульманина, который доведет до сведения незнающих 40 хадисов, Аллах обрадует раем.

Хадисы приведены на языке оригинала - арабском. Тексты представлены арабской графикой и большинство из них являются переводными, следовательно, нужно учитывать особенности подобных текстов. Задача автора сложна тем, что, во-первых, необходимо как можно точнее перевести слово, не теряя при этом смысла текста; а во-вторых, язык должен быть настолько простым, чтобы быть понятным обычному читателю. Автору это удалось.

Махмуд ал-Булгари в начале каждой главы приводит целый хадис на арабском языке, затем следует перевод хадиса, а после него - комментарии, легенды, притчи, от которых, по нашему мнению, перевод и комментирование только выигрывают, и получают более целостными и понятными. Много религиозной лексики было включено в произведение «Нахдж ал-Фарадис» с арабского языка без перевода или с частичным переводом. Например:

1. Имена Аллаха и восхваляющие Его эпитеты- (Хакк) - Истинный [5, с.25], (Хакк Тэгала) - Истинный [5, с.210], Тэңре Тэгалә - Всевышний [5, с.21]; (Хакк Тэбарәкә вә Тэгала) - Истинный, Благословенный и Всевышний [5, с.312]; (Рабб) - Повелитель [5, с.111]; (Раббул Галәмин) - Повелитель миров [5, с.18]; (Раббул Гыйзза) - Господь Всемогущий [5, с.264]; (Раббуль Газиз) - Господь Могущественный [5, с.265]; Илаһ-Бог [5, с.23]; (Әкрәмул Әкрәмин) - Наищедрейший из наищедрейших [5, с.366]; (Әрхамур рахимиин) - Милосерднейший из милосердных [5, с.366]; (Аллаһ Әгълам) - Аллах Всезнающий.

Из персидского: (Ходай Тэгала) - Бог Всевышний; Пәрвәрдигар - Создатель [5, с.235];

С частичным переводом на тюрко-татарский язык: Тэңре Тэгалә - [5, с.193] и тюрко-татарский вариант - Тэңре - [5, с.24].

Термины, означающие восхваление Аллаха или служение Ему: тәкъбир - [5, с.64] - возвеличивание, произнесение слов «Аллах Велик»; тәүхид [5, с.270] - произнесение слов «нет божества кроме Аллаха»; тәхлил [5, с.64] - прославление; тәсбиһ - прославление (Аллаха) [5, с.64]; тәшәһһүд [5, с.68] - произнесение слов исповедания веры «нет Бога кроме Аллаха, Мухаммад пророк Его»; иман - вера - [5, с.24], тәүбә - покаяние [5, с.330], мәгъсьйәт [5, с.254] - грех. Хәмед вә сәна - [5, с.86]

2. Имена ангелов. Слово ангел в произведении встречается в двух вариантах: а) заимствованное из персидского «фәрештә» - [5, с.232]; б) из арабского - («мәләк») - [5, с.221]. В «Нахдж ал-Фарадис» имеются имена следующих ангелов: Жабраил - (соответствует библейскому Гавриилу) [5,

с.60]; (соответствует библейскому Михаилу) [5, с.60]; Исафил (или Сарафил) [5, с.89]; Газраил (Азраил)- ангел смерти [5, с.90]. В тексте встречается его эпитет- (мәләкул мәвет) [5, с.90], что в переводе с арабского означает «ангел смерти»; а также имена падших ангелов, не выдержавших испытания Аллаха колдовством: **Һарут** вә **Марут**- (Харут и Марут)- [5, с.309]; **Газазил**- (Азazelь) [5, с.307]- он же после падения- **Иблис**- (Сатана) [5, с.309].

Есть еще ангелы, имена которых упоминаются в хадисах:

- **Мөнкир** вә **Нәкир**- (Мункир и Накир)- ангелы, допрашивающие покойников после смерти; **Зөбанилар**- [5, с.156] ангелы, подвергающие пыткам грешников в аду.

3. Имена пророков. Для обозначения слова «пророк» в тексте использовано как персидское слово «пәйгамбәр» [5, с.76], так и арабские- (нәби)- пророк – для обозначения всех пророков, и **расул** -[5, с.236]- посланник- только для обозначения пророков, посредством кого были переданы Писания

В произведении «Нахдж ал-Фарадис» мы находим имена следующих пророков: **Адәм** - (Адам) [5, с.60]; **Нух**- (Ной) [5, с.48]; **Ибраһим**- (Авраам) [5, с.49], в тексте упоминаются и его эпитеты- (**Хәлилуллаһ**)- друг, приятель Аллаха [4, с.216] и (**Хәлилурраһман**)-друг, приятель Милосердного [5, с.373]; **Ягькуб**- (Яков) [5, с.110]; **Шөгайб**- (Иофор) [5, с.109]; **Муса**- (Моисей) [5, с.61]; **Дауд** (Давид) [5, с.70]; **Сөләйман**- (Соломон) [5, с.331]; **Гыйса**- (Иисус) [5, с.329]; **Яхья**- (Иоанн) [5, с.61]; **Исхак** - (Исаак) [5, с.146]; **Исмәгыйль**- (Исмаил) [5, с.49]; **Әюб**- (Иов) [5, с.275]; **Йосыф**- (Иосиф) [5, с.61];

)) **Мөхәммәд** (Мухаммад) [5, с.27]. Имя пророка Мухаммада в тексте обычно заменяет его эпитет- **Расулуллаһи**- Посланник Аллаха [5, с.62].

Имена пророков в тексте употребляются с восхваляющим эпитетом (**Галәйһиссәлам**)- да будет ему приветствие, а Мухаммаду прибавляется эпитет

(**Салләллаһу галәйһи вә сәлләм**)- да благославит его Аллах и приветствует.

Слово «апостол» в произведении – арабское заимствование- (**хәвари**) [5, с.334].

4. Имена личные. В труде Махмуда ал-Булгари также фигурирует много личных имен- как имен у приближенных пророка Мухаммада () и его сподвижников, так и простых людей. Например: – **Гомәр** (Умар) [5, с.89], –**Гали** (Али) [5, с.87], – **Фатыйма** (Фатима) [5, с.87], – **Гайшә** (Аиша) [5, с.87], –**Мәрван** (Марван) [5, с.156], и.т.д. К именам сподвижников и приближенных Мухаммада () прибавляется восхваляющий эпитет () (**радый Аллаһу ганһу** (или **ганһа**)- Аллах доволен им (єю).

В произведении есть имена, содержащие компоненты **аб**-отец, **умм**-мать, **ибн**-сын, **бинт**-дочь:

Абу Бәкер (Абу Бакр) [5, с.96]- отец Бакра; **Абу Талиб**- отец Талиба [5, с.320]; **Өммегөлсем** (Умм Кульсум)- мать Кульсума [5, с.118]. В тексте приведен восхваляющий эпитет **Аишы**- жены пророка Мухаммада () -(**Уммул-мөэминин** (Уммуль- муьминин)- мать всех верующих [5, с.211]; **Ибн Мулжәм** - сын Мулджама-[5, с.135];

Фатыйма бинт Мөхәммәд – Фатима- дочь Мухаммада. Слово «дочь» встречается как в тюрко-татарском варианте- «кыз», так и в арабском- : «**дүрте кыз ирде...**» или «**дүрт бинтнең бере...**» [5, с.21].

«Нахдж ал-Фарадис» хранит в себе огромное количество слов, выражающих религиозные понятия:

1. Обозначение времени по мусульманскому календарю. Название месяцев: - сәфәр (сафар) [5, с.87],

рабигуль- әүвәл (Рабигуль- ауваль) [5, с.21], Зөлхижжә

(Зульхиджа) [5, с.124], - Рамазан (Рамадан) [5, с.137], -

Жәмадәл-әүвәл (Джумадаль-ауваль) [5, с.378], - Жәмадәл-ахир

[5, с.101], рәжәб-[5, с.22], - жомга (пятница) [5, с.22], - һижрә

(хиджра)- переселение пророка Мухаммада () из Мекки в Медину [5, с.38], - (в тексте «гайед»)- праздник [5, с.106]. Встречается арабское слово «день» как в единственном, так и во множественном числе: -

йаумуннәһер – «день жертвоприношения» [5, с.178], «бер кач айһамлар кичте» - (прошло несколько дней) [5, с.25], сәгать- [5, с.139].

2. Названия небесных книг: - Тәурат (Тора) [5, с.25], - Инжил

(Библия) [5, с.83], - Зәбур (Псалмы, Псалтырь) [5, с.27], - Әл-

Коръән (Коран) [5, с.110]. В тексте имеется несколько эпитетов Корана-

Кәләмулла- речь Аллаха [5, с.147], Әл-мосхаф - свиток [5, с.124],

Кәләм-л-мәжид- Славная речь [5, с.193], Әл- фуркан –

Различение (добра и зла) [5, с.82]. Относящиеся к Корану слова: - аят- аят [5, с.22], сүрә - сура, назил - ниспосланный, назил булмак (о Коране) ниспосылать [5, с.21]. Невежеством, по исламу, считается, когда про Коран человек говорит: «был написан». По исламскому вероучению, Коран был ниспослан от Аллаха. Правильнее бы было сказать: «был ниспослан». хатм кылмак- прочтение всего Корана.

3. Термины, связанные с молитвой. Под значением «молитва» в тексте употребляется персидское слово

намаз [5, с.26], а в ритуальном богослужении сохраняется арабское

ас-салят. В качестве синонима часто используется – -дога, «дога кылды» [5, с.146]. Основная лексика, относящаяся к молитве - арабская –

азан- призыв на молитву [5, с.42], госел- полное омовение [5, с.44],

- тәһарәт - омовение; для обозначения слово «омовение» автор использовал наряду с арабскими и персидское слово «абдәст», «абдәст кылды» [5, с.53]; - рәкагать- коленопреклонение (в молитве) [5, с.26], сәждә-

падение ниц (в молитве) [5, с.27], - гыйбадәт- служение, поклонение (Аллаху) [5, с.64], - тәһәжжәд-

молитвенное ночное бдение [5, с.82]. Термины, связанные с местом молитвы: в произведении для обозначения слов «мечеть» и «молельный коврик» использованы два арабских заимствования: - жәмигь [5, с.201] и мәсжәд (в тексте- мәчет) [5, с.32]. Хотя в арабском языке слово

- жәмигь означает соборную, а мәсжәд- обычную мечеть, в произведении «Нахдж ал-Фарадис» это различие не проглядывается. - сәжжәдә [5, с.310] и мосалла [5, с.185]- молельный коврик. Составляющие мечети: манара- минарет,

- минбар- кафедра (в мечети) [5, с.96], михраб- ниша в мечети, указывающая направление к кибле.

- кибла- сторона, к которой мусульманин обращается лицом во время молитвы.

4. Хадж (паломничество). Основная лексика этой тематики заимствована с арабского языка: хаж - паломничество [5, с.161], хажи (м.р.), хажия (ж.р.) (хаджи, хаджия)- тот, кто совершает или совершил хадж.

Этапы хаджа обозначены в тексте следующим образом: вукуф- стояние у горы Арафат (исполнение главного ритуала хаджа- стояния), где слово вукуф- форма мн.числа,

намаз [5, с.26], а в ритуальном богослужении сохраняется арабское

ас-салят. В качестве синонима часто используется – -дога, «дога кылды» [5, с.146]. Основная лексика, относящаяся к молитве - арабская –

азан- призыв на молитву [5, с.42], госел- полное омовение [5, с.44],

- тәһарәт - омовение; для обозначения слово «омовение» автор использовал наряду с арабскими и персидское слово «абдәст», «абдәст кылды» [5, с.53]; - рәкагать- коленопреклонение (в молитве) [5, с.26], сәждә-

падение ниц (в молитве) [5, с.27], - гыйбадәт- служение, поклонение (Аллаху) [5, с.64], - тәһәжжәд-

молитвенное ночное бдение [5, с.82]. Термины, связанные с местом молитвы: в произведении для обозначения слов «мечеть» и «молельный коврик» использованы два арабских заимствования: - жәмигь [5, с.201] и мәсжәд (в тексте- мәчет) [5, с.32]. Хотя в арабском языке слово

- жәмигь означает соборную, а мәсжәд- обычную мечеть, в произведении «Нахдж ал-Фарадис» это различие не проглядывается. - сәжжәдә [5, с.310] и мосалла [5, с.185]- молельный коврик. Составляющие мечети: манара- минарет,

- минбар- кафедра (в мечети) [5, с.96], михраб- ниша в мечети, указывающая направление к кибле.

- кибла- сторона, к которой мусульманин обращается лицом во время молитвы.

4. Хадж (паломничество). Основная лексика этой тематики заимствована с арабского языка: хаж - паломничество [5, с.161], хажи (м.р.), хажия (ж.р.) (хаджи, хаджия)- тот, кто совершает или совершил хадж.

Этапы хаджа обозначены в тексте следующим образом: вукуф- стояние у горы Арафат (исполнение главного ритуала хаджа- стояния), где слово

вукуф- форма мн.числа,

намаз [5, с.26], а в ритуальном богослужении сохраняется арабское

ас-салят. В качестве синонима часто используется – -дога, «дога кылды» [5, с.146]. Основная лексика, относящаяся к молитве - арабская –

азан- призыв на молитву [5, с.42], госел- полное омовение [5, с.44],

- тәһарәт - омовение; для обозначения слово «омовение» автор использовал наряду с арабскими и персидское слово «абдәст», «абдәст кылды» [5, с.53]; - рәкагать- коленопреклонение (в молитве) [5, с.26], сәждә-

падение ниц (в молитве) [5, с.27], - гыйбадәт- служение, поклонение (Аллаху) [5, с.64], - тәһәжжәд-

молитвенное ночное бдение [5, с.82]. Термины, связанные с местом молитвы: в произведении для обозначения слов «мечеть» и «молельный коврик» использованы два арабских заимствования: - жәмигь [5, с.201] и мәсжәд (в тексте- мәчет) [5, с.32]. Хотя в арабском языке слово

- жәмигь означает соборную, а мәсжәд- обычную мечеть, в произведении «Нахдж ал-Фарадис» это различие не проглядывается. - сәжжәдә [5, с.310] и мосалла [5, с.185]- молельный коврик. Составляющие мечети: манара- минарет,

- минбар- кафедра (в мечети) [5, с.96], михраб- ниша в мечети, указывающая направление к кибле.

- кибла- сторона, к которой мусульманин обращается лицом во время молитвы.

4. Хадж (паломничество). Основная лексика этой тематики заимствована с арабского языка: хаж - паломничество [5, с.161], хажи (м.р.), хажия (ж.р.) (хаджи, хаджия)- тот, кто совершает или совершил хадж.

Этапы хаджа обозначены в тексте следующим образом: вукуф- стояние у горы Арафат (исполнение главного ритуала хаджа- стояния), где слово

вукуф- форма мн.числа,

намаз [5, с.26], а в ритуальном богослужении сохраняется арабское

ас-салят. В качестве синонима часто используется – -дога, «дога кылды» [5, с.146]. Основная лексика, относящаяся к молитве - арабская –

азан- призыв на молитву [5, с.42], госел- полное омовение [5, с.44],

- тәһарәт - омовение; для обозначения слово «омовение» автор использовал наряду с арабскими и персидское слово «абдәст», «абдәст кылды» [5, с.53]; - рәкагать- коленопреклонение (в молитве) [5, с.26], сәждә-

падение ниц (в молитве) [5, с.27], - гыйбадәт- служение, поклонение (Аллаху) [5, с.64], - тәһәжжәд-

образованная от вакф, имеющим два основных значения: 1) имущество, завещанное на благотворительные цели; 2) стояние, остановка [6, с.907]. В труде Махмуда ал-Булгари используется второе значение с религиозной окраской, однако, в форме мн. числа. таваф- обход, объезд, хождение [5, с.48]- это круг, семикратное обхождение вокруг Каабы. В тексте - прощальный хадж [5, с.86] означает последний в жизни хадж пророка Мухаммада (.(-корбан – жертвоприношение [5, с.51]. В тексте встречаются идафы -йаумуннахер- день жертвоприношений, и гыйдул эза [5, с.132]. – “праздник жертвоприношений” для обозначения праздника жертвоприношений

Особое состояние (и одежда) для паломничества - ихрам. «ихрам кизде» [5, с.48] - одел ихрам.

Места прохождения хаджа: Кэгъба- Кааба-[5, с.27] в тексте имеет разные эпитеты- Бэйтул-Мэгъмур [5, с.48] - населенный дом,

Кэгъбатуллах- Кааба (куб) Аллаха [5, с.229]. Мәсжуд әл-харам-27,

Ғажарал әсвад [5, с.49]- черный камень (вделанный в один из углов Каабы); Сафа

и Мерва- холмы в окрестностях Мекки, где проводятся ритуалы хаджа [5, с.315]; - Гарафат [5, с.230]- Арафат – название горы, к которому паломники направляются для

вукуф - стояния, и откуда Аллах принял покаяния Адама и Евы [5, с.87].

5. Пост. В значении «пост» в произведении употребляется персидское слово руза [7, с.230]; «рузанн эфтар кыл» - разговляйся [5, с.217], где слово

-эфтар означает «прекращение поста, разговенье». Праздник разговения в тексте представлен идафой-

– Гыйдул-фитр- «праздник разговения» [5, с.132].

6. Названия лиц или титулов. В про-

изведении много арабских заимствований, для обозначения мусульманского духовенства муэзин- человек, призывающий на молитву; имам- духовный руководитель (также руководит общей молитвой), мөхтәсиб (мухтасиб)- ист. контролер мер и весов, инспектор, хатиборатор, - вәгыйзь (вагыйзь)- проповедник [5, с.68], халифә [5, с.92]- наместник, халиф, әнсари [5, с.350] - досл. «помощники, поборники»- мединские сподвижники Мухаммада (, (әмирул-мөәмнин [5, с.105] – повелитель всех верующих (титул халифов).

7. Мифические места загробного мира (по исламскому воззрению). В произведении «Нахдж ал-Фарадис» немало терминов, означающих понятия загробного мира: Ахирәт

(Ахират)- загробный мир [5, с.23], его эпитет- дарел-бака- «дом

вечного пребывания» [5, с.87]. Слово рай в тексте- персидского происхождения- ожмах [5, с.69], но встречается и арабское жәннәт. Мах-

муд ал-Булгари приводит и названия частей рая – Гадн (соответствует библейскому Эдему) [5, с.367];

Фирдәвес (Paradis в англ.) [5, с.223]. Источники в раю- -Кәүсәр (Каусар) [5, с.68]; Сәлсәбил (Сальсабиль).

Слово ад в произведении дается как в персидском варианте- тәмуг [5, с.29], так и в арабском- -жәһәннәм [5, с.29]. Встречается также название части ада-

Сижжин (Сиджин).

Ләүхәлмәхфуз [5, с.68] «храняемая (Аллахом) доска»- скрижаль, где по исламскому вероучению написаны (Аллахом) и хранятся судьбы всех людей;

Сидрәтүл-Мүнтәһә [5, с.63]- Лотос крайнего предела- гигантское дерево загробного мира, растущее корнями вверх. Это дерево- крайняя точка загробного мира, очень близкая к Аллаху.

За него никто не может пройти или

пролететь-предел всего. Гарасат (Арасат) [5, с.356]- по исламскому воззрению- площадь, на котором в Судный день соберутся все люди, когда- либо жившие на земле для получения воздаяния от Аллаха за свои дела. Кьямәт «с арабского -вставание»- воскрешение, день Страшного Суда [5, с.115]; Сыйрат-193, Мизан-197, Гыйллийин [5, с.341]- в загробном мире место хранения хороших дел людей.

8. Общие термины, связанные с Исламом. дин - вера, религия; –кәфер [5, с.256]- неверующий, атеист, безбожник; мөэмин (мұмин)- верующий [5, с.26], мөслим (муслим) принявший Ислам, мусульманин, шайтан-25, нәбувәт - пророчество, пророческая миссия [5, с.336]. В тексте есть и слово, образованное от персидского корня – пайгамбәрлек; –жихад [5, с.231] (джихад)- усердие (в служении Аллаху); шәригать [5, с.280]- мусульманский закон, шариат, - зәкәт «чистота»- ежегодное обязательное пожертвование мусульманином в пользу бедных и обделенных [5, с.64]; Жаһилийәт [5, с.49] «невежество»- доисламская эпоха, вәхи- откровение (от Аллаха) [5, с.23], вәжиб - обязательный, хәләл (халаль) разрешенный (Аллахом) [5, с.112], законный, харам [5, с.246]- запре-

щенный (Аллахом), запретный, сәваб-[5, с.27]. ислам - [5, с.30], зина-[5, с.39], садака - [5, с.64], риба-[5, с.67], женаза - [5, с.89], вәгазь-[5, с.95], никах-[5, с.155].

Следует подчеркнуть, что несмотря на наличие в текстах богословской литературы арабских, персидских и др. заимствований, они все же являются традиционными элементами литературного языка. Проникновение такого большого количества арабских слов, специфических научных и других терминов в татарский язык надо воспринимать как вполне естественное явление, т.к. этот язык длительное время был языком богослужения, литературы, науки, медицины, торговли, политики между мусульманскими странами. Исследование богословской литературы в языковедческом плане значительно расширяет источниковедческую базу изучения истории татарского литературного языка и способствует адекватному объяснению многих вопросов в структурном и функциональном развитии литературного языка. В частности, это касается лексики, которая, как известно, претерпела значительные изменения прежде всего через богословскую литературу [1, с.96].

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА:

1. Баранов Х.К. *Арабско-русский словарь: Ок. 42 000 слов. Ташкент: "Камалак", 1994. - 912с.*
2. Зайнуллин Г.Г. *Татарская богословская литература XVIII- начала XX вв. Тафсиры, хадисы и другие источники, принципы перевода. - Казань: Магариф, 1998. 208 с.*
3. Кол Гали. *Кыйссаи Йосыф. Казан, 1983.*
3. Нуриева Ф.Ш. *Исследование языка памятника XIV века «Надж ал-Фарadis»: дис. ... канд. филол. наук. Казань, 1993. 181 с., табл.*
5. *Мәхмүд әл-Болгари. Нәһжәл-фәрадис. Казан: Татар.кит.нәшр., 2002. 384 б.*

Шихалиев Шамиль

СОКРОВИЩНИЦА ПАМЯТНИКОВ
ПИСЬМЕННОСТИ: ФОНД ВОСТОЧНЫХ
РУКОПИСЕЙ ИНСТИТУТА ИСТОРИИ,
АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ
ДАГЕСТАНСКОГО НАУЧНОГО ЦЕНТРА РАН

История письменной культуры народов Дагестана представляет благодатную почву для изучения многовековых, разносторонних и взаимовыгодных контактов народов Дагестана с народами Поволжья, Средней Азии и мусульманского Востока в области культуры.

В Дагестане сосредоточен в государственных, частных и иных хранилищах арабский книжный (рукописный и печатный) фонд, который сделал бы честь любой стране мира с востоковедными традициями. Значительная часть восточных рукописей сосредоточена в Рукописном фонде ИИАЭ ДНЦ РАН.

Рукописный фонд ИИАЭ является хранителем самого большого на Северном Кавказе и одного из самых больших в России собраний восточных рукописей, старопечатных книг и архивных документов на арабском, турецком, персидском языках и языках народов Дагестана, относящихся к истории и культуре мусульманских народов Кавказа, Поволжья, Средней Азии и стран Ближнего Востока.

Фонд восточных рукописей был создан на базе рукописных материалов Института национальной культуры и Дагестанского краеведческого музея в 1945 г. Однако более интенсивное пополнение материалов фонда происходило за счет приобретений ежегодных археографических экспедиций в 50 – 70 гг. XX в. В 1963 году распоряжением Президиума АН СССР был создан отдел восточных рукописей (переименованный позже в отдел востоковедения, а затем получивший статус Центра востоковедения), основными задачами которого были определены выявление, фиксация и публикация памятников письменной культуры Дагестана на восточных языках.

Создание этого богатого хранилища – это прежде всего заслуга дагестанских востоковедов, развернувших в разное время энергичную деятельность по выявлению и приобретению рукописей – М. Инквачилава, Али Каяева, М.-С. Саидова, М.-К. Ахмедова, М.Г. Нурмагомедова, А. Гайдаросманова, К. Баркуева, М.-Р. Мугумаева. Впоследствии к этой работе присоединились Х.А. Омаров, Г.М.-Р. Оразаев, А.А. Исаев, Т.М. Айтберов, Н.А. Тагирова, Д.Х. Гаджиева и А.Р. Шихсаидов¹.

За 35 лет, прошедшие с этого времени, Центр проделал значительную работу по выявлению, учету и изучению рукописного наследия, сосредоточенного в Дагестане, как памятников книжной культуры, поступивших из стран Средней Азии, Ближнего и Среднего Востока, так и произведений местных авторов, созданных на арабском, персидском, тюркских и дагестанских языках.

На сегодняшний день в Рукописном фонде ИИАЭ ДНЦ РАН накоплено более трех тысяч рукописей, переписанных в разное время в странах мусульманского Востока: Сирии, Египте, Иране, Турции, областях Средней Азии и Закавказья; более полутора тысяч печатных книг на восточных языках и языках народов Дагестана, изданных в Стамбуле, Каире, Казани, Темир-хан Шуре, Порт-Петровске, Тегеране, около шести тысяч писем и более трехсот микрофильмов, ксерокопий и фотоснимков редких книг из собраний библиотек России и зарубежья.

По своему происхождению состав коллекции имеет три источника – рукописи, созданные в странах Ближнего Востока и в областях Средней Азии и попавшие различными путями в Дагестан (в основном – в XI-XV вв.); тексты – плоды работы дагестанских переписчиков (катибов), тиражировавшие тексты в научных, учебных и иных целях (в наличии – экземпляры, датированные XIV-XX вв.); сочинения, созданные на арабском языке в Дагестане и составившие оригинальную, местную литературную традицию (XI-XX вв.).²

Рукописные материалы, сосредоточенные в фонде, хронологически охватывают период около тысячи лет (от 1009 г. до 1930-х гг.) и отличаются исключительным тематическим разнообразием: грамматика арабского языка, лексикография, художествен-

ное творчество, «коранические науки», мусульманская юриспруденция, история, логика, этика, астрономия, медицина, тексты и лапидарные записи на дагестанских языках с использованием арабской графики, наиболее ранние из которых относятся к XIV – XV вв.; памятники эпистолярного жанра и актовый материал (переписка сельских общин, акты купли-продажи, указы и постановления), переписка должностных лиц Дагестанской области.

С арабским языком тесно связано и становление собственно дагестанской, основанной на арабской графике, литературы. Важность изучения письменных памятников Дагестана усиливается тем обстоятельством, что это изучение смыкается с вопросами культурных контактов с народами Ближнего Востока, Средней Азии, Закавказья, Северного Кавказа, Поволжья.

Кроме того, в Рукописном фонде ИИАЭ хранится масса источников, которые могут представлять интерес не только историков, но и филологов, искусствоведов со стран Средней Азии, Ближнего и Среднего Востока. К примеру, Институт располагает следующими уникальными рукописными материалами:

1. Абу Наср б. Хаммад ал-Джавхари. Ас-Сихах. Переписчик Али б. Абд ал-Джалил б. Али. Б. Мухаммад. Д.П. 512 г.х. Сочинение переписано в Багдаде. Полное название – «Тадж ал-Луга ва Сихах ал-Арабийя». Сочинение состоит из 4 томов, в котором содержится более 40 тысяч слов.

2. Абу Хамид Мухаммад б. Мухаммад б. Ахмад ал-Газали ат-Туси. Ихйа улум ад-дин. Пер. Ахмад б. Идрис. Д.П. 912 г. Автор – выдающийся средневековый ученый и суфий. Труды этого автора по суфизму занимают одно из первых мест в Дагестане.

3. Абд ар-Рахман б. аш-Шайх Джамал

ад-Дин ал-Гази Гумуки. *Китаб тазкират фи байан ахвал ахали Дагистан ва Чачан*. Автограф, Д.П. 1285 / 1869 г. – «Книга воспоминаний о делах жителей Дагестана и Чечни». 624 страницы. Автор – Абдурахман из Казикумуха (1837 - 1901) – сын известного накшбандийского шейха Джамалуддина ал-Гумуки (ум. в 1866 г. в Стамбуле), наставника и учителя имама Шамиля. Сочинение делится на 2 части. Первая часть – краткое изложение сведений о трех имамах – Гази Мухаммаде, Гамзате и Шамиле. Вторая часть – уникальный материал, описывающий внутреннюю структуру имамата Шамиля. В ней рассмотрены самые разнообразные вопросы – государственное управление, система налогообложения, интеллектуальной жизни, материальной и духовной культуре народов, входивших в состав имамата. Это сочинение было переведено М.-С. Саидовым с арабского на русский язык и впоследствии отредактировано и издано А.Р. Шихсаидовым и Х.А. Омаровым с подробными комментариями последних³.

4. Мухаммад Тахир ал-Карахи. *Барикат ас-суйуф ал-джабалийя фи бад газават Шамилийя*. Мухаммад Тахир ал-Карахи в 1850 – 1858 гг. был секретарем Шамиля и в эти же годы завершил основную часть работы над этим сочинением. После пленения Шамиля он состоял кадием Дагестанского народного суда. В 1870 – 1872 гг. он завершил работу над этим сочинением. В 1941 г. эта книга была переведена и издана на русском языке известным востоковедом А.М. Барабановым⁴.

5. Абу Бакр б. Муса б. ал-Фарадж ад-Дарбанди. *Райхан ал-Хакаиик ва Бустан ад-Дакаиик*, Д.П. 743 г.х. Это сочинение – суфийская энциклопедия дагестанского ученого Абу Бакра Мухаммада б. Мусы б. ал-Фараджа ад-Дарбанди (ум. 1145 г.)⁵, в которой освещены суфийские духовные ценности и ориентиры, религиозные традиции. Этот мо-

нументальный труд создавался в наиболее значимые периоды становления научно-религиозной мысли в Дагестане. Анализ «Райхан ал-хака'ик ва бустан ад-дака'ик» позволяет сделать важнейшие выводы о развитии духовной жизни мусульман Северо-Восточного Кавказа X-XI вв., роли в ней суфизма, формах распространения мусульманской идеологии в Дагестане в сельджукский период. В конце 1960 г. началось обстоятельное изучение «Райхан ал-хака'ик ва бустан ад-дака'ик» ад-Дарбанди дагестанским арабистом М.-С. Саидовым, который и доставил эту рукопись в Фонд восточных рукописей. Архивная версия проделанной им работы⁶ послужила отправной точкой для последующего исследования рукописи А.К. Аликберовым, на основе которого им была защищена диссертационная работа на тему: «Райхан ал-хака'ик ва бустан ад-дака'ик» Абу Бакра ад-Дарбанди как памятник мусульманской историографии⁷. Дальнейшие научные изыскания А.К. Аликберова в области изучения суфийской терминологии и духовных связей ад-Дарбанди отражены в увидевшей сравнительно недавно свет монографии «Эпоха классического ислама на Кавказе»⁸.

Хочется немного рассказать и о жемчужине коллекции Рукописного фонда ИИАЭ – списках рукописных Коранов.

Книжно-письменная традиция и культура мусульманских народов находятся в самой непосредственной связи со Священным писанием ислама – Кораном. По Корану учились грамоте, так как буквари были вообще неизвестны. Коран был наиболее читаемой и переписываемой в мире ислама книгой. Переписать хоть однажды текст Корана считалось богоугодным делом и едва ли не обязанностью каждого верующего, если только он владел грамотой.

Изучение проблем истории распространения экземпляров Корана, его копирования и сложения рукописных библиотек в Дагестане находится в прямой зависимости от накопления фактического материала (обнаружения датированных рукописей и документов) и совершенствования исследовательских приемов.

В собранном фонде арабомусульманских рукописей ИИАЭ хранится 57 списков Корана, как полных, так и отдельных больших его фрагментов.

В этих списках нет каких-либо печатных сведений, помогающих в изучении их оформления, снабжения орнаментом, изготовления переплета, каллиграфии и т.д., поэтому любая информация, содержащая их исследование, необходима и полезна.

Весьма вероятно, что наиболее древние арабоязычные тексты (надписи, отдельные фрагменты на бумаге и целые книги), которые копировались на начальном этапе проникновения ислама, - это тексты Корана. Количество их в пределах Дагестана огромно. Старые Кораны писались почерком, приближающимся к куфи. Это, очевидно, было связано с тем, что переписчики еще не владели совершенным почерком. В таких рукописях чаще всего нет указаний на время и место переписки, однако, судя по бумаге, почерку и другим косвенным свидетельствам (например, датированным записям), они могут быть отнесены примерно к XIII-XV вв.

Археографические экспедиции в Южном Дагестане, хронологически самом раннем регионе исламизации Дагестана, выявили большое количество старинных списков Корана. Например, известны Кораны, переписанные в 626/1228-29 г. в селении Пенджик (Табасаранский р-н), в 815/1413 г. в Кумухе, в 889/1493 г. в селении Шири (Дахадаевский р-н), в 922/1516-17 г. в

селении Тпиг (Агульский р-н), а также красиво переписанные фрагменты в селении Дулдуг (Агульский р-н) 1150/1689 г., переписчиком - Мусой, сыном Умара из Кумуха.

Собрание рукописных фондов Корана большей частью пополнилось списками, доставленными в Институт из Южного и Центрального Дагестана (лезгинские, лакские, даргинские селения).

Причина отсутствия старых (археографы приобретали для фонда лишь древние Кораны) экземпляров Корана заключается в том, что в районах Северного и Северо-Западного Дагестана массовое появление эпитафических памятников, считающихся показателем широкого распространения мусульманства, относится к более позднему периоду (XVII-XVIII вв.). Основными очагами сохранения наибольшего количества самых ранних списков в виде целых Коранов или его больших фрагментов на куфи, украшенных изящным разнообразным орнаментом, были Ахты, Тпиг, Бурханкент, Дербент, Кумух, Ицари, Кубачи, Урцаки, Калакорейш и Джибахни. Именно в этих населенных пунктах обнаружено большое количество могил святых шейхов, проповедников и чтецов Корана, чьи надгробные памятники и рукописи датированы до XIV в.

Самый древний список Корана из собрания Рукописного фонда ИИАЭ написан почерком куфи Мухаммадом ибн Хусайном 11 числа месяца раби ас-сани 400 г.х., что соответствует 2 декабря 1009 г.

Более двухсот рукописей и фрагментарных текстов сосредоточено в фонде Института и на тюркских языках (кумыкском, ногайском, татарском, азербайджанском, османско-турецком и на тюрки). Это может представлять особый интерес для историков и филологов, изучающих историю и пись-

менную культуру как тюркских народов России (татар, караимов, карачаевцев, балкар, кумыков, ногайцев), так и зарубежья (турок, туркмен, казахов, киргизов, узбеков, уйгур и т.д.)

Кроме того, Рукописный фонд Института располагает около ста рукописями на персидском языке, хронологически охватывающих период с XIV по XX вв. и также отличающихся тематическим разнообразием: художественная проза, поэзия, лексикография, логика, мусульманское право, суфизм, медицина, математика.

Таким образом, материалы письменной культуры народов Дагестана представляют благодатную почву для изучения многовековых, разносторонних и взаимовыгодных контактов народов Востока в области культуры, науки и образования, для исследования истории этих народов.

В настоящее время во многих зарубежных странах, особенно в западных и арабских, значительно усилился интерес к востоковедной тематике, культурному наследию, продиктованный ростом значения арабских стран в мировой политике и экономике, стремлением возродить великую миссию традиционной культуры этих народов в контексте многовековых международных контактов. Эти контакты особенно ярко проявились в сфере письменной культуры и идеологии.

Ко всему этому следует добавить два важных обстоятельства, выпукло выявившихся за последнее время: растущий и живой интерес населения дагестанского происхождения, живущего в Турции и арабских странах, к своему прошлому, к своей истории и культуре: и принявшие широкий характер стремление к возрождению идей ислама, к изучению арабского языка в Дагестане.

В отечественной и мировой науке изучение культурного наследия -одно

из важных направлений, поддерживаемых национальными правительствами и международными организациями. Международный обмен информацией о памятниках письменной культуры, совместные меры по их охране, изданию - одна из наиболее распространенных и перспективных форм международного научного сотрудничества.

При современном состоянии развития технических средств и их применения в науке представляется возможность организации в целях распространения за рубежом факсимильных изданий уникальных рукописей, хранящихся в фондах, сосредоточенных в Дагестане.

Глубокое и всестороннее изучение и реализация комплекса этих проблем стало настоящей необходимостью, как в интересах науки, так и укрепления интернационального единства народов. Невосполнимый ущерб, нанесенный нашему культурному наследию, особенно арабской литературе в течение многих десятилетий нашего века, делает это особенно неотложным.

В развитии дагестанского востоковедения необходим резкий скачок, ориентированный на возрождение духовной культуры народа, на возвращение дагестанскому народу богатств его культурного наследия, на спасение и изучение сосредоточенного в Дагестане письменного наследия многих народов.

Институт поддерживает научные контакты с крупными востоковедными центрами России (Москва, С.-Петербург, Казань) и зарубежья (Тель-Авивский университет, Израиль; Бохумский университет, Германия; Принстонский университет США).

Ввиду усилившегося интереса в последнее время к востоковедной тематике, арабоязычному рукописному наследию, в феврале 2008 г. Уче-

ный совет ИИАЭ ДНЦ РАН принял решение о создании в структуре Института ИАЭ нового структурного подразделения – рукописного фонда на правах отдела в составе Центра востоковедения (отдел восточных рукописей) Работа этого нового отдела непосредственно связана с локализацией, фиксацией и изучением письменных памятников на восточных (арабском, тюркском, персидском) и дагестанских языках).

При поддержке грантов РГНФ сотрудники Института участвуют в ежегодных археографических экспедициях по локализации и описанию памятников книжной культуры народов Дагестана. В некоторых районах республики эти экспедиции, которые проходят под руководством крупного востоковеда А.Р. Шихсаидова, выявили более пятисот частных и примечательных библиотек. Планируется работа по составлению каталога этих книжных коллекций.

На основе материалов Рукописного фонда ИИАЭ, сотрудниками Центра востоковедения ИИАЭ ДНЦ РАН издан и подготовлен ряд монографических исследований, тематических сборников. В числе последних работ можно отметить несколько монографий: каталог рукописей на языках народов Дагестана; каталог рукописных Коранов, каталог коллекции дагестанского ученого-востоковеда М.-С. Саидова, две монографии, посвященные памятникам тюркоязычной переписки Северного Кавказа, каталог печатных книг на арабском языке, изданный дагестанцами в Казани, Темир-хан Шуре, Порт-Петровске и в странах Ближнего Востока; каталог книг на персидском языке, очерки истории, источниковедения и археографии средневекового Дагестана; история арабской рукописной традиции в Дагестане; подготовлены к изданию два крупных тематических ка-

талога рукописей по мусульманскому праву и грамматике арабского языка.

В настоящее время Центр востоковедения ИИАЭ ориентирует свою работу на следующие основные направления: подготовка к изданию (совместно с другими отечественными и зарубежными востоковедными центрами) древних и уникальных арабских и тюркских памятников мусульманского средневековья (история, грамматика арабского языка, лексикография, этика, право, поэзия); академическое издание сочинений дагестанских ученых XI — начала XX в. на восточных языках (история, литература, грамматика, суфизм, поэзия, мусульманское право, астрономия, библиографические и толковые словари, учебная литература); издание произведений дагестанских авторов на дагестанских языках и переводной литературы на основе арабской графики; подготовка библиографических справочников о дагестанских авторах; публикация документального и актового материала и памятников эпистолярного жанра по истории и культуре народов Северного Кавказа.

Кроме того, сотрудники Института разрабатывают темы, связанные с распространением, функционированием, сущностью ислама в Дагестане, сферы его распространения и влияния, его адаптацией к обычно-правовым нормам, системой мусульманского образования в Дагестане, с историей культурных взаимоотношений Дагестана со странами Ближнего Востока.

Необходимо также отметить, что Центр востоковедения предусматривает продолжать работу по выполнению триединой программы: собирание, изучение и публикация памятников письменной культуры народов до-революционного Дагестана и Северного Кавказа.

Собирание письменных памятни-

ков предусматривает выявление в районах республики путем организаций археографических экспедиций старинных рукописей, актового материала, памятников частной и деловой переписки на арабском, тюркских, персидском языках, на языках народов Дагестана.

Программа предусматривает в течение пяти лет полностью охватить частные книжные коллекции, рукописные собрания при культовых сооружениях, мечетские собрания. На этом уровне должна быть завершена работа по выявлению и составлению краткого каталога книжных коллекций. Одновременно будут изучаться вопросы социологии книги, характеристике роли книги, библиотек в идеологической жизни, изучены вопросы географии рукописей (возможно, по тематическим рубрикам). Важнейшей задачей остается приобретение рукописей.

Изучение рукописного и печатного книжного наследия невозможно без научной каталогизации его, без создания научных описаний отдельных рукописей, фондов, коллекций. Отделу предстоит резко усилить работу по созданию Каталога арабских рукописей Института ИАЭ, обеспечив тему новыми исполнителями, имеющими опыт археографической работы. Сочетая задачу подготовки каталога первоочередной, Центр будет ориентирован на то, чтобы создать каталог всех книжных коллекций, обнаруженных в Дагестане. Эта сложная и трудоемкая работа, как и Каталог арабских рукописей, потребует привлечения к исполнительской работе специалистов из других востоковедных центров. Планируется также составление библиографического справочника «Да-

гестанские авторы X - нач. XX в.»

Научно-исследовательское планирование в Институте ведется таким образом, чтобы выполненная плановая работа представляла собой подготовленную отдельную монографию.

В издательской деятельности Центр предусматривает издание уже выполненных и обсужденных на ученом совете монографий и тематических сборников, названных выше. Важной частью в этой области будет подготовка новых работ, при обращении основного внимания на подготовку к изданию материалов, обогащающих источниковую базу исследований. Поэтому перевод и публикация; источников, уникальных памятников письменности будут определены как главные задачи Центра востоковедения.

В перспективе развития Рукописного фонда планируется постоянное проведение комплексных мер, связанных с сохранением, консервацией, охраным микрофильмированием и созданием цифровых копий. Аналогичная работа проводится во всех крупнейших рукописных хранилищах мира (Британская библиотека, Парижская Национальная библиотека, Ватиканская библиотека, Государственная библиотека Берлина, Российская Национальная библиотека, Санкт-Петербургский Институт восточных рукописей). Институт ИАЭ заинтересован в подготовке специалистов по хранению и реставрации рукописей. К сожалению, в республике нет соответствующих центров по подготовке таких специалистов, также как нет опыта реставрации и консервации восточных рукописей.

Есть еще один момент, на который хотелось бы обратить внимание. Это, прежде всего, обмен материалами Рукописного фонда ИИАЭ и крупных библиотек, архивов и хранилищ, как России, так и всего мира. Между-

народный обмен информацией о памятниках письменной культуры, совместные меры по их охране, изданию – одна из наиболее распространенных и перспективных форм международного научного сотрудничества.

К сожалению, старая поисковая система рукописей, основанная на ручной каталожной системе, не может удовлетворять запросы специалистов и соответственно затрудняет поиски необходимых рукописей. Из-за отсутствия необходимой технической базы для копирования и создания электронных версий рукописей, раритетные рукописи выдаются на руки исследователям.

Материалы рукописного фонда привлекают всевозрастающий интерес общественности республики, работников музеев, студентов, аспирантов и преподавателей вузов республики, а также отечественных и зарубежных востоковедов. Институтом Истории, археологии и этнографии со-

вместно с издательским домом «Медина» и культурным представительством при посольстве Ирана в России были организованы выставки рукописных Коранов Дагестана из собрания Рукописного фонда ИИАЭ. Кроме того, была проведена также выставка и в залах Государственного Эрмитажа.

В развитии дагестанского востоковедения необходим резкий поворот, ориентированный на возрождение духовной культуры народа, на возвращение дагестанскому народу богатств его культурного наследия, на спасение и изучение сосредоточенного в Дагестане письменного наследия многих народов Востока. Было бы целесообразным работа по изучению традиционной книжной культуры Дагестана во взаимодействии с рукописной и книжной культурами многих областей Ближнего Востока, Закавказья, Средней Азии.

ПРИМЕЧАНИЕ:

1. Шихсаидов А.Р. *Рукописные коллекции Дагестана // Торжество святости и красоты: Кораны Дагестана / сост. Ш.Ш. Шихалиев. М.- Нижний Новгород. 2008. С. 9.*
2. Шихсаидов А.Р. *Рукописные коллекции Дагестана. С. 10.*
3. Абдурахман из Газикумуха. *Книга воспоминаний. Перевод с арабского М.-С. Саидова, Редакция перевода, подготовка факсимильного издания, комментарии, указатели А.Р. Шихсаидова и Х.А. Омарова. Предисловие А.Р. Шихсаидова. Махачкала, 1997.*
4. *Хроника Мухаммад Тахира ал-Карахи о дагестанских войнах в период Шамиля. М.-Л. 1941.*
5. Ад-Дарбанди, Абу Бакр. *Райхан ал-хака'ик ва бустан ад-дака'ик («Базилик истин и сад тонкостей»)* // РФ ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 14. Оп.2 № 2191; Саидов М.-С. *Творчество дербентского ученого X в. Абу Бакра Мухаммада б. Мусы б. ал-Фараджа.* // РФ ИИАЭ. ф.3. оп 3. д. 94; Саидов М.-С. *Рукопись Абу Бакра Мухаммеда, сына Мусы, сына ал-Фараджа ад-Дербенди «Райхан ал-хакаик ва бустан ад-дакаик («Базилик истин и сад тонкостей»)* // *Рукописная и печатная книга в Дагестане. Махачкала, 1991. СС. 23-47; Аликберов А.К. «Райхан ал-хака'ик ва бустан ад-дака'ик» ад-Дарбанди как памятник мусульманской историографии / Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. СПб., 1991.*
6. *Творчество дербентского ученого X в. Абу Бакра Мухаммада б. Мусы б. ал-Фараджа.* // РФ ИИЯЛ. ф. 3. Оп 3. д. 44. Махачкала. 1969; Саидов М.-С. *Сведения арабоязычных биографических сочинений об Абу-л-Валиде ад-Дарбанди. Биография образованного лица как вид источников по истории средневекового Дербента.* // *Источникведение истории и культуры народов Дагестана и Северного Кавказа. Махачкала, 1991. 7-73; Саидов М.-С. Рукопись Абу Бакра Мухаммада, сына Мусы ал-Фараджа ад-Дербенди «Райхан ал-хака'ик ва бустан ад-дакаик» («Базилик истин и сад тонкостей»).* // *Рукописная и печатная книга в Дагестане. Махачкала. 1991, 23-47.*

Вопросы источниковедения

7. Аликберов А.К. «Райхан ал-хака'ик ва-бустан ад-дака'ик» ад-Дарбанди как памятник мусульманской историографии. СПб., 1991
8. Аликберов А.К. Эпоха классического ислама на Кавказе: Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хакаик» (XI – XII вв.) М., 2003.

Таджиддин Мардони

ПЕРСИДСКО-ТАДЖИКСКОЕ ДУХОВНОЕ НАСЛЕДИЕ НА АРАБСКОМ ЯЗЫКЕ (ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ)

В результате арабских завоеваний на громадной территории, простирающейся от Испании и Марокко до Центральной Азии и долины Инда и населенной разноязычными народами, была внедрена не только новая религия - ислам, но получил широкое распространение и арабский язык, остававшийся в течении длительного времени основным официальным и литературным языком, языком религии и науки в этом громадном регионе.

Распространению арабского языка на территории Ирана и Средней Азии, в частности в Хорасане и Мавераннахре, составлявших в средние века обширные области данного региона, способствовало в большей степени упрочение власти Арабского халифата и налаживание арабскими наместниками системы государственного управления.

Распространение арабского языка в Хорасане и Мавераннахре, действительно, явилось следствием арабского завоевания и исламизации этих областей. Однако объяснение его распространения только принудительными мерами выглядело бы односторонне и далеко неверно. «Успех арабского языка объясняется прежде всего тем, - писал академик В.В. Бартольд, - что арабы с самого начала не опирались только на силу оружия и военной организации. Арабский народ уже достиг к VII веку некоторой духовной культуры, выработал литературный язык и высоко ставил красноречие и поэзию» [1, 156]. С этим утверждением В.В. Бартольда перекликается интересное замечание А. С. Пушкина о том, что «чуждый язык распространяется не саблею и пожарами, но собственным обилием и превосходством» [7,20]

Одними из главных представителей неарабских народов, внесших весомый вклад в развитие так называемой арабской или арабо- мусульманской науки, культуры и литературы были выходцы из Ирана и Средней Азии, то есть персы и таджики. Их художественные и научные произведения, написанные на арабском языке, вошли в сокровищницу не только персидско-таджикской, но общемусульманской культуры.

Несколько десятилетий тому назад вопрос о том, называть ли культуру и литературу, созданную на арабском языке представителями различных народов,

населявших халифат, арабской или мусульманской, арабо– мусульманской или просто арабоязычной, вызвал бурную дискуссию в кругах востоковедов. Неоспорим тот факт, что в создании средневековой культуры халифата более активно, чем сами арабы, участвовали представители покоренных ими народов, носителей иных культурных традиций и стоявших в этом отношении несколько выше арабов. Но отдельные исследователи в своем стремлении показать главенствующую роль неарабов в развитии так называемой арабской или мусульманской культуры, впадая в крайность, доходят почти до полного отрицания соавторства и соучастия арабов в её создании. Называя антинаучными термины «арабский» и «мусульманский», примененные В.В. Бартольдом, И. Ю. Крачковским, В. А. Эберманом и другими по отношению к культуре средневекового халифата, к ученым, писателям и поэтам, творившим на арабском языке, эти исследователи не выдвигают другой термин, который наиболее точно отразил бы весь сложный комплект этнической, социальной, политико–экономической, культурной и религиозной структуры, общей для всего халифата. А. Крымский подчеркивал, что со времени Аббасидов приходится говорить скорее о науке и литературе арабоязычной, чем арабской [5,31 и 41]. «Общеизвестно, - отмечал академик И. Ю. Крачковский, - что арабская литература, как и арабская культура вообще, обязана своим развитием не только арабам, но и представителям целого ряда других народов» [4, 569].

В отношении духовного и культурного наследия, научных и художественных прозаических и поэтических произведений, созданных на арабском языке в Иране и Средней Азии, наиболее приемлемо, на наш взгляд, выражение «арабоязычная

персидско-таджикская литература». Как пишет И. С. Брагинский, арабоязычную литературу иранцев «следует рассматривать как органическую часть иранского литературного процесса, когда совершался переход от среднеперсидского языка к новоперсидскому, фарси» [2,36]. Но, как известно, в VII-VIII веках за пределами Ирана и Средней Азии жило и творило много поэтов и писателей персидско-таджикского происхождения, чьи арабоязычные произведения влились в сокровищницу арабской классической литературы, а имена вписаны в её историю. Творчество этих поэтов знаменует начало того времени, когда, говоря словами Дж. Дармстетера, «муза Персии запела по–арабски» [3,11].

Персидско–таджикское духовное и культурное наследие на арабском языке на протяжении своей истории пережило немало взлетов и падений, видело периоды расцвета и регресса. Огромный урон ему нанесло монгольское нашествие, когда были разорены богатейшие библиотеки, сожжено бесчисленное множество письменных памятников и разрушены культурные ценности. Во многом ущерб этому наследию был нанесен также опустошительными набегами огузов и других кочевников на оживленные торговые, научные и культурные центры средневековья, в особенности на Бухару, Самарканд, Абивард, Мерв, Серахс, Насаф и другие города Хорасана и Мавераннахра, центры персидско-таджикской культуры.

Громадные потери понесло персидско-таджикское духовное наследие в результате установления в Средней Азии советской власти, которая, насаждая так называемую новую идеологию, беспощадно боролась со всем, что считала ей чуждым, уничтожала все, что признавала вредным для сознания масс и враждеб-

ным для установления нового порядка и так называемого нового социалистического мышления. Опасаясь за свою жизнь и под страхом смерти люди были вынуждены тайком сжигать хранившиеся у них многочисленные книги и рукописи, написанные на арабском языке или на арабской графике, мешками сбрасывать их в реки, закапывать в землю, прятать в горных ущельях и пещерах. Грамотных людей или даже лиц, умевших читать и писать по-арабски, расстреливали как чуждый элемент и врагов народа, в лучшем случае ссылали на каторгу и отправляли в лагерь. Но обо всем этом до недавних пор по определенным соображениям говорить было не принято.

Несмотря на все эти трагические события в истории таджикского народа, можно сказать, что значительная часть его духовного и культурного наследия сохранилась, хотя и разбросана по различным уголкам мира. В частности, многие тысячи памятников его письменной культуры, в том числе и на арабском языке, ныне содержатся в книгохранилищах и научных учреждениях Москвы, Санкт – Петербурга, Казани, Ташкента, Бухары, Самарканда, в публичных и частных библиотеках Индии, Ирана, Пакистана, Афганистана, Турции, Палестины, Англии, Франции и других стран.

Небольшая часть этого колоссального духовного наследия, несмотря на все исторические перипетии, сохранилась и выжила на территории современного Таджикистана. Усилиями ряда русских востоковедов, работавших в Таджикистане, и таджикских ученых у населения страны было приобретено большое число рукописей на фарси (таджикском), арабском тюркском и других языках, которые и составили в последующем основу рукописных собраний Инсти-

тута востоковедения и письменного наследия, Института языка и литературы имени Рудаки, Института истории, археологии и этнографии Академии наук Республики Таджикистан, Национальной публичной библиотеки имени Фирдоуси, Государственного музея имени Бехзода и других научных и культурных учреждений страны. В разные концы Таджикистана регулярно отправлялись научные экспедиции с целью сбора и изучения рукописей, хранящихся в частных книжных коллекциях.

Так, например, в Фонде рукописей имени академика Абдулгани Мирзоева Института востоковедения и письменного наследия АН Таджикистана собрано более двенадцати тысяч рукописей, четыре тысячи из которых являются рукописями арабскими. В основном они представляют собой списки Корана и отдельных его частей, сочинения, посвященные различным вопросам фикха (богословия, исламской юриспруденции) особенно в свете учения Великого предшественника Имама Абуханифы, рукописи «Сахиха» Имама ал-Бухари и разрозненных его фрагментов. Немалое место среди них занимают рукописи многообразных комментариев к Корану и к разнообразным сурам этой Священной книги, толкованиям сказаний, связанных с коранической мифологией.

Интерес у арабистов могут вызвать рукописи многочисленных научных произведений на арабском языке, посвященных проблемам медицины, ветеринарии, точным и естественным наукам, математике и астрономии, логике и философии, в частности, суфизму (мистической философии) и т.д.

Изучение арабского языка, усвоение смысла коранических сур и хадисов Пророка (с) вызвали необходимость создания арабско-фарси словарей,

рукописи которых можно встретить немало в Фонде рукописей ИВ и ПН 486/1095 АН РТ.

Наиболее ранней арабской рукописью является рукопись сочинения известного средневекового таджикского ученого-богослова Абулайса ас-Самарканди, называющегося «Бустан ал-арифин», которое написано в 486/1095 году, а наиболее поздние арабские рукописи датируются XIV веком.

К сожалению, арабские рукописи, хранящиеся в книжных фондах Республики Таджикистан, до настоящего времени не каталогизированы и научная общественность как внутри страны, так и за её пределами, остается в неведении относительно этого богатого письменного наследия. В связи с тяжелой экономической обстановкой в стране и, как следствие, в академических учреждениях пока отсутствует возможность составления и издания полного каталога арабских рукописей, содержащихся в фондах государственных научных учреждений, в высших гуманитарных учебных заведениях и в частных коллекциях Таджикистана. Кроме того, условия хранения этого богатого научного и культурного наследия, дошедшего к нам через века, оставляют желать лучшего и научно-исследовательские организации предпринимают в меру своих сил и финансовых возможностей все меры для того, чтобы уберечь и передать его следующим поколениям в целостности и сохранности. Но таких сил и возможностей в нынешних условиях, как известно, явно недостаточно.

Живой интерес к рукописным собраниям страны в настоящее время проявляют научно-исследовательские центры Ирана, Королевства Саудовской Аравии, Объединенных Арабских Эмиратов, Турции и некоторых других стран. Так

между Институтом востоковедения и письменного наследия Академии наук Таджикистана и центром Джумы ал-Маджида по изучению культурного и письменного наследия ОАЭ заключено двустороннее соглашение, согласно которому этот Центр берет на себя все расходы по цифровому фотографированию всех рукописей, в первую очередь арабских, и литографских изданий, хранящихся в Фонде рукописей имени академика А. Мирзоева Института востоковедения и письменного наследия АН РТ а также по их реставрации и химической обработке. Эту работу Центр Джумы ал-Маджида планирует провести во всех книжных фондах Таджикистана, в том числе и в частных коллекциях. Центральная лаборатория по реставрации и химической обработке рукописей будет находиться в Институте востоковедения. С этой целью Центр Джумы ал-Маджида за свой счет поставил и установил в Институте соответствующее оборудование и обучил персонал для работы на нем.

Для изучения арабских рукописей, составления их полномасштабного каталога и издания наиболее ценных из них необходимо приложить усилия не одного поколения ученых – арабистов, специалистов в самых разных областях востоковедческой науки. Над арабскими рукописями в книжных фондах Таджикистана в свое время работали ученые из Ирана, арабских стран, Индии, Пакистана, России, европейских и иных государств. Сейчас число namного уменьшилось.

В настоящее время таджикские арабисты уже составили сводный каталог арабских рукописей Института востоковедения и письменного наследия АН РТ, который ожидает своего издания. Нужно объединение усилий таджикских арабистов и специалистов других стран, чтобы сделать

это богатое духовное наследие на арабском языке достоянием научной общественности всех стран. Справедливости ради надо сказать, что таджикские арабисты до нынешнего времени сделали немало для описания и изучения арабских рукописей, провели ряд текстологических исследований, написали на их основе и защитили научные диссертации. Все эти арабистические исследования показаны в нашей работе «Арабистика в Таджикистане: советский период и период независимости» [6,5-16, 17-41].

С целью вовлечения молодых кадров арабистов в процесс изучения арабоязычного духовного наследия таджикского народа ученые Института востоковедения и письменного наследия АН РТ и представители других научных учреждений страны читают на арабских отделениях языковых факультетов таджикских вузов

специальные курсы, дающие студентам широкое представление об уникальном наследии, оставленном их великими предками. Студенты арабских отделений, кроме того, проходят учебно-производственную практику в рукописных фондах, где учатся описывать рукописи, знакомясь одновременно с их содержанием, приобщаясь тем самым к великому национальному духовному и культурному наследию.

Таким образом, подводя итог сказанному, можно утверждать, что богатейшее арабоязычное наследие, оставленное нам нашими предками, является неотъемлемой частью персидско-таджикской духовной культуры и его бережное сохранение, изучение и передача будущим поколениям является не только нашим научным, но и человеческим долгом.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бартольд В.В. *Начало халифата и арабской культуры.* // В.В. Бартольд. *Сочинения. В 9 томах.* - М.: Наука, 1966, т. 6. - С. 156-162.
2. Брагинский И.С. *Из истории персидской и таджикской литературы.* // И. С. Брагинский. *Избранные работы.* - М.: Наука, 1972.
3. Дармстетер Дж. *Происхождение персидской поэзии.* Перевод А. Жиркова. - М., 1925.
4. Крачковский И. Ю. *Общие соображения о плане истории арабской литературы.* // И. Ю. Крачковский. *Избранные сочинения. В 6 томах. Том 2.* - М. - Л., 1965. - С. 536 - 574.
5. Крымский А. *История арабов и арабской литературы, светской и духовной.* - М., 1911.
6. Мардони Т. Н. *Арабистика в Таджикистане: советский период и период независимости.* // Т. Н. Мардони. *Арабско - таджикские литературные связи. История и современность. (Сборник статей)* - Душанбе: Ирфон, 2006. - С. 5 - 41.
7. Пушкин А. С. *О предисловии 2 - на Лемонте к переводу басен И. А. Крылова.* // А. С. Пушкин. *Сочинения. В 10 томах. 4 - ос издание. Том VII. Критика и публицистика.* - Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1978. - С. 19 - 24.

Шигабдинов Ринат

АДАПЦИОННЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ ИСЛАМСКОЙ ШКОЛЫ. УРОКИ КУЛЬТУРНО- ИСТОРИЧЕСКОЙ ЭВОЛЮЦИИ. ПЕРВАЯ ТРЕТЬ XX ВЕКА. (НА ПРИМЕРЕ УЗБЕКИСТАНА)

К 1917 году в Туркестане существовали три типа школ для местного (туземного) мусульманского населения: 1) исламские – старометодные мактабы и медресе (мадраса); 2) новометодные (джадидские) школы, занимавшие промежуточное положение между исламскими и светскими учебными заведениями; 3) светские – русско-туземные школы. Среди этих типов наиболее весомым в количественном отношении и значимым для местного населения был первый тип – традиционные исламские учебные заведения, уходящие своими корнями вглубь веков.

Известный исследователь Туркестана досоветского времени Н.П. Остроумов (1846-1930) указывал, что «эта школа, имевшая схоластическо-религиозный характер, «развивалась и укреплялась постепенно при наличности местных бытовых условий, которые не утратили своего значения и в наши (т.е. в начале XX века – Р.Ш.) дни. Русское административное влияние практически не затронуло эту школу»¹. Тот же исследователь отмечал не только укорененность данного типа учебных заведений в местном мусульманском обществе, но и их устойчивость, своего рода историческую живучесть, вследствие чего всякие попытки его реформирования должны быть продуманными. И, главное, ненасильственными. В противном случае, неизбежно «появление регрессивных изменений»².

Связано это было, безусловно, с тем, что местное туркестанское общество представляло собой цивилизационный феномен, отличный от того европейского варианта, который предлагался российской колониальной администрацией, ответственной за развитие образования на территории края. Местное общество, открытое для некоторых цивилизационных новаций в сфере экономики, предпочитало сохранять свою самостоятельность, как в сфере религии, так и в тесно связанной с ней образовательной системе. При этом в нем справедливо полагалось, что воспитанная в традиционных, исламского характера учебных заведениях разного уровня (кари-хана, мактабы, мадраса), местная мусульманская молодежь прежде всего будет включена в социально-

психологическую систему местного общества, и будет воспроизводить из поколения в поколение ценности, которые питали и которыми жило туркестанское традиционное общество. Потому основная часть местного населения неприязненно относилась к второму типу учебных заведений – новометодным (джадидским) мактабам. Потому и потерпели фактическое фиаско русско-туземные школы в среде местного оседлого населения.

В этом смысле Н.П. Остроумов, хорошо знакомый с местной действительностью, вполне точен был в своем предсказании бесполезности реформирования традиционной школы, отражавшей на своем уровне цивилизационную знаковую местного общества. Добавим, что малый эффект в этом смысле имела и деятельность С.М. Граменицкого (1859-1919) – одного из наиболее ярких представителей русских педагогов и деятелей в области образования в Туркестане. Учебники русского языка, составленные им для русско-туземных школ, за небольшим исключением, содержали полезный общеобразовательный материал. С.М. Граменицкий, к сожалению, считал, что развитие национальных языков в Средней Азии не может входить в задачу государственной школы России³.

В начале XX века в Туркестане на исторической арене появляется новая сила реформаторов (джадидисты) из среды местного населения. В начальный период джадидисты выступили за реформы в области образования, пытаясь соединить принципы исламской и европейской школы. Судя по опубликованным материалам, немало преуспел в деле реформы традиционной системы образования выходец из местного общества 'Абдаллах Аулани (Awlani) (1870-1934), понимавший неадекватность старой, конфессиональной по своему духу и содержа-

нию, школы новым условиям⁴ (поток новых идей шел в основном из татарской среды Поволжья и из Стамбула). И он не был одинок в своих новаторских устремлениях. Немало джадидистов (хотя в общей массе традиционного населения число их и было невелико), также пытались в противовес традиционным учебным заведениям создавать новаторские учебные заведения. Новометодные мактабы не только занимали заметное место в системе образования, но и представляли собой серьезную альтернативу русско-туземным, а после октября 1917-го года – и советским школам. Так, например, «в 1917 году новометодных школ насчитывалось в Ташкенте – 24, в Самаркандской области – 5, в Сырдарьинской области (включая пригородные районы Ташкента) – 39, в Ферганской области – 30. Таким образом, на территории Узбекистана было около 90 новометодных школ»⁵. Джадидисты, начав с идеи реформ в области образования, в дальнейшем эволюционировав, стали активно заниматься идеями реформирования всего туркестанского общества. С приходом к власти большевиков движение джадидистов раскололось: одна часть эмигрировала, другая – активно с оружием в руках боролась с советской властью (так называемое басмаческое движение), третья – пошла на сотрудничество с новой властью.

Следует отметить, что неукладу джадидистов за новую школу (новометодный мактаб) в немалой степени содействовал фактор неприятия этого инновационного по содержанию движения со стороны царской колониальной администрации, подозревавшей этот слой новаторов в исповедовании идей панисламизма и пантюркизма. П.А. Столыпин (1862-1911) в годы его премьерства (1906-1911) стали все сильнее беспокоить процес-

сы, происходившие в «мусульманском мире» внутри России и за её пределами. А в 1909 г. российский премьер пришел к твердому убеждению в том, что ислам представляет «особо сильную» угрозу для безопасности государства, сам же «мусульманский вопрос» не может не считаться грозным⁶.

Таким образом, новометодный мактаб, только начинавший процесс модернизации, с одной стороны испытывал сильное давление со стороны царских властей, видевших в ней большую опасность, чем в традиционных мактабах и мадраса. С другой стороны, традиционное духовенство не принимало новометодного мактаба, негативно относившись ко всяким новшествам.

Возможно, отчасти, поэтому в Туркестане на 1 января 1913 г. по подсчетам Н.П. Остроумова, насчитывалась широкая сеть исламских учебных заведений в 7290 мактабов (70864 учащихся) и 376 мадраса (9637 студентов)⁷. Это была довольно широкая для своего времени сеть системы образования. Например, через начальную стадию этой сети – мактабы проходил значительный слой местного населения. Такие традиционные учебные заведения как мактабы давали азбучную грамотность, позволявшую читать религиозную и художественную литературу на арабской графике, а также более эффективно заниматься торгово-промышленной деятельностью. Более высокую степень образования давали студентам мадраса. Выпускники мадраса в основной своей массе пополняли ряды духовенства (кади, муфти, имамы, мударрисы и т.д.).

Исламское образование в 1917-1920 годы

Советский период (с 1917 г.) в истории исламских учебных заведений Туркестана (с 1924 г. и Узбекиста-

на) в исследовательском отношении представляет наибольший интерес из-за ее малоизученности. Эта тема выпадала из поля зрения исследователей в советском обществе, стремившиеся построить атеистическое государство.

Февральская революция 1917 г. по всей территории Российской империи пробудила в народе чувства стремления к свободе. Нужно отметить, что процессы по Средней Азии в трех государственных образованиях – Туркестанской АССР, Бухарском ханстве/эмирате и Хивинском ханстве происходили по-разному. С развалом империи в двух государствах-протекторатах наблюдается ослабление контроля со стороны центра.

На территории Туркестанского края бывшей Российской империи появляются много политических партий и движений, основанных на националистических и религиозных принципах – «Шура-йи исламийа», «Улама' джам'ийати», «Турк адами марказийат партияси», «Туркистан сусйалистлари тудаси-Эрк», «Йаш бухараликлар», «Алаш» и др. Большинство из них ратовало за культурную автономию Туркестана в составе России. В будущей системе государственности по их учению исламу придавалось одно из основных мест, что вступало в конфликт с тоталитарной и атеистической сущностью советского государства.

Фактически в ранний период советские власти продолжили старую имперскую политику «игнорирования» исламских учебных заведений. Основным враждебным элементом в области образования были признаны традиционные мактабы и мадраса (так называемые «старометодные»).

В 1918 г. были приняты законодательные меры, направленные на ликвидацию различных типов школ царского периода (гимназии, реаль-

ные училища, русско-туземные школы, учительские семинарии и т.д.), конкурировавших с советской школой. Все частные учебные заведения «со всем инвентарем, учебными пособиями и наличным персоналом передавались в ведение местных отделов народного образования»⁸. Эта мера касалась и новометодных (джадидистских) мактабов⁹. Национализация означала установление монополии государства на организацию работы учебных заведений общобразовательного характера. Именно в это время создавались национальные разновидности советской «единой трудовой школы» – русская, узбекская, казахская, татарская, киргизская, туркменская, таджикская и другие.

Правительство Туркестана в трудные годы, опасаясь усиления негативного отношения к советскому режиму, шло на отдельные уступки. Так, приказом от 9-го ноября 1918-го года было дано разрешение на преподавание религии в советских школах для мусульманского населения¹⁰.

Но традиционные конфессиональные мактабы и мадраса реорганизации не подвергались. Хотя в «Распоряжении народного комиссариата просвещения Туркестанской республики отделам народного образования об упразднении русско-туземных и конфессиональных школ» от 14-го декабря 1918-го говорилось:

«Чуждые жизненным интересам уцелевшие ещё в Туркестанской республике инородческие конфессиональные школы, старометодные, новометодные в дореволюционный период пользовались субсидиями из правительственных и местных источников.

В настоящее время субсидирование этих школ недопустимо.

Предлагаем отделам народного образования через местные Совдепы (советы депутатов) ко всем подобного

рода школам обратиться с опросом, не пожелают ли они реформироваться и принять республиканский вид»¹¹.

Таким образом, решение вопроса о будущем конфессионального образования откладывалось на будущее.

А будущим Туркестана и всей территории бывшей Российской империи был коммунистический режим. И установки его, в частности в системе школьного образования, были иные, радикально отличавшиеся от предшествующих. Собственно, квинтэссенция задачи Советской власти в отношении коренного мусульманского населения Туркестана формировалась ещё в годы «Гражданской войны» (1918-1920-е годы). Народный комиссариат просвещения Туркестанской республики по этому поводу в своём докладе «Об основных задачах коммунистического просвещения в Туркестане» на съезде заведующих отделами народного образования заявлял: «Идеалом мусульманского общества является человек политически лояльный, трудовой, покорный и благочестивый. Наша задача – устранить его политическую лояльность. Необходимо ещё разрушать мусульманскую школу, так как процесс её разрушения ещё не закончен». Правда, Назир (Nadhir) Тюрякулов (Turaqulov) (1892-1937), высказывание которого мы привели, отметил, что к этой задаче надо подходить осторожно¹².

Боевые действия, которые на территории Туркестана приняли широкий размах, включая гражданскую войну в европейском секторе колониального общества, а также басмаческое движение, привели по сути к вопросу о выживаемости в данных экстремальных условиях того или иного типа учебных заведений. И сравнение это было отнюдь не в пользу новой советской школы, которую под опеку взяло государство. Оно не смогло обеспечить нормального функционирования

учебных заведений. Более того, немало советских школ действовали только на бумаге, а масса учительского состава голодала, поэтому учебный процесс был запущен. Например, на I съезде заведующих отделами народного образования (23 мая 1920-го года) констатировался следующий факт: «Советских школ очень много, но толку в этих школах очень мало. У нас теперь имеется Единая Трудовая школа, но эта школа во многом уступает прежней старой школе. Мы можем констатировать факт, что уровень знаний упал до невероятности»¹³. Народный комиссар (министр) просвещения Туркестанской республики В. Билик говорит об этом же в своей статье, что традиционные учебные заведения, имеющие высокий авторитет в среде местного населения является сильным соперником советских школ¹⁴.

Затратная, работавшая на войну экономика «военно-коммунистического» общества оказалась не в состоянии обеспечить надежную основу народного образования. Причины тому были разнообразного характера – материального, организационного, политического. Но факт остается фактом. Даже в условиях, когда коренное мусульманское население страшно бедствовало, традиционная исламская школа сохранилась и активно функционировала. Наиболее презентативна в этом отношении Ферганская долина, где, как отмечалось в марте 1919 г. на VII съезде Советов Туркестанской республики, коренное население вымирало, когда смертность достигала десятков тысяч человек в день¹⁵. Даже в этих тяжелейших условиях конфессиональная школа, опирающаяся не на государственные органы, а на самодеятельность населения, выстояла, сохранила свою традиционную структуру, что и позволило ей выжить в более благоприят-

ные с экономической точки зрения 1920-е годы. Это наглядно показывает ее тесную связь с традиционным обществом.

Средств же на содержание советской школы в условиях перехода с марта 1921 г. к Новой экономической политике (НЭП) стало катастрофически не хватать¹⁶. В этих условиях материальное положение как учеников, так и учителей, особенно кишлачного учительства, было очень тяжелым. Система советской национальной школы находилась в глубоком кризисе. Ускорился процесс перехода учеников в старометодные мактабы, которые, как и мадраса, содержались за счет вакфов (waqf) и пожертвований.

В целом, конфессиональные учебные заведения, в отличие от других типов школ, сохранились практически в неприкосновенности. В начале 1920-х годов они оказались в центре внимания различных политических сил. Туркестанские джадидисты, стремившиеся создать современную национальную школу, отстаивали идею светского образования и боролись против чисто исламских учебных заведений еще в досоветский период. Но их, естественно, не устраивала и крайне политизированная советская школа, с ее классовый, идеологической направленностью. В частности, в узбекских советских школах заправлялись к изучению и исполнению старые узбекские песни – «узконациональные», по мнению коммунистов.

Кризисное состояние узбекских советских школ, а также уход учеников в традиционные, конфессиональные мактабы побудили джадидистов предложить в 1920 г. свою программу создания национальной узбекской школы. В мае 1920 года на I съезде заведующих отделами народного образования Мунаввар-кари Абдурашидханов (1878-1931) (Munawwar-qari

‘Abd al-Rashid-khanov) выступил с докладом от имени Тюркской секции Наркомпроса «О вакуфах в Туркестане». Предлагалось, используя доходы от вакфов, и при соответствующей помощи правительства, тысячи старометодных мактабов и мадраса, путем изменения программ и других целесообразных мер, из религиозных учебных заведений «превратить в культурно-просветительский источник»¹⁷. То есть, предусматривалась постепенная трансформация традиционных исламских учебных заведений в светские. Мунаввар-кари так объяснял причину реформирования старометодных учебных заведений: в средневековых мадрасах и мактабах Средней Азии наряду с исламом и шари‘атом преподавались чисто светские дисциплины – арабский язык, логика, география, астрономия, математика, медицина. Такие школы дали «великих ученых, профессоров, философов». Однако, после русского завоевания колониальные власти ликвидировали культурно-просветительские вакфы, оставив нетронутыми в корыстных целях религиозные вакфы. Поэтому школы приобрели чисто конфессиональный вид. Теперь надо их реформировать, превратив в полезные для народа учреждения¹⁸. В этих школах наряду с такими религиозными дисциплинами, как исламское вероучение (кава‘ид-и динийа), рецитация Корана, священная история надо было преподавать светские дисциплины – русский, тюркский, персидский, арабский языки, арифметику, каллиграфию, географию, природоведение, литературу, рисование и др.¹⁹

Со своей стороны, советская власть была ориентирована на создание только одного типа школы – советского и стремилась не реформировать, а разрушить сеть традиционного профессионального образования.

Таким образом, старая мечта джадидистов о новометодном мактабе, объединявшем принципы светской школы исламского учебного заведения, оказалась невыполнимой в условиях коммунистического режима.

Сеть традиционного исламского образования

Территории Бухарского и Хивинского ханств с 1917 г. по 1920 г. из-за гражданской войны фактически оставались вне зоны советского контроля. Эти структуры из-за слабого контроля со стороны центра стали временно функционировать в некотором роде независимо. Это положение особенно сильно проявилось в области образования, управление которой было частью внутренней политики местных правительств. Многие явления в этих государствах-протекторатах отличались от аналогичных процессов, имевших место в прямой подконтрольной русским зоне – Туркестанской АССР. В советской науке существовала неправильная практика рассматривать процессы в этих трех образованиях в рамках одной темы – образование в республике Узбекистан. Смешение в ней (зачастую сознательное) вопросов исламского («старометодные» мактабы и мадраса) и светского (советские школы, «новометодные» мактабы) образования крайне затрудняло освещение этой научной проблемы. К тому же из двух уровней образования – организованный (институционализированный: мактабы, мадраса) и неорганизованный (неинституционализированный: обучение на дому детей, бином «учитель-ученик», суфийские кружки «халка» – halqa и др.), второй вовсе остался неизученным. Тем более, в грядущие годы борьбы с организованными формами исламского образования (1921-1928) и массовых гонений на мусульманских деятелей-‘улама’ («пер-

вая чистка» в 1927 г., «вторая чистка» в 1937-1938 гг., «третья чистка» в 1949 г.) неорганизованная форма обучения исламу по воспитанию религиозно образованных людей, в передаче традиций в области конфессионального образования станет главной. На их основе в советское и постсоветское время стали формироваться и функционировать нелегальные институты мусульманского образования (худжра – *hujra*). К тому же стремления деятелей коммунистической и новой идеологий выпячивать деятельность «прогрессивных» джадидистов в области «народного» образования²⁰ оставили и оставляют в тени изучение тенденций изменения в среде им же названных «кадимистов». До сих пор тема истории ислама и исламского образования в двух вышеупомянутых российских протекторатах остается малоисследованной. Особенно слабой остается источниковая база таких исследований²¹.

Сеть исламских школ в традиционном обществе существовала за счет доходов с вакфов, разных форм добровольных пожертвований граждан (ихсан, хайр-садака, назр и др.) (*ihsan, khayr-sadaqa, nadhr*)²². Государство через институты кади (оформление и обновление документов по превращению имущества в вакф, отдача вакфного объекта в аренду и т.д.), ра'ис, садр (контроль за правильным использованием вакфного имущества) пыталось осуществлять контроль за этой сетью, бороться со злоупотреблениями в этой сфере. Традиционное гражданское общество же через назначение управляющих вакфами (мутавалли – *mutawalli*) и контроль за их деятельностью также пыталось влиять на процессы в системе конфессионального образования.

Учебный процесс традиционно организовывался преподавателями (мактаб-дар, мулла, кари, мударрис,

ахунд, устаз и др.) (*maktab-dar, mulla, qari, mudarris, ahkund, ustadh*). Жесткий контроль за качеством обучения и методикой преподавания со стороны шайх ал-ислама (*shaykh al-islam*) почти не осуществлялся. На начальном этапе учащимся мактабов прививались навыки чтения и заучивания текстов наизусть (на основе выучивания одной седьмой части Корана – «Хафт-и йек» (*Haft-i yek*), диванов персоязычных и тюркоязычных поэтов). Идеология местной формы бытования ислама (ханафитского и суфийского содержания) осваивалась в результате прохождения стандартных учебников типа «Чахар китаб», «Бе-дан» (*Chahar-kitab, Be-dan*) и др. Большая часть населения ограничивалась этим объемом знаний. Наиболее способные учащиеся продолжали занятия. На следующих ступенях образования (мадраса) можно выделить следующие блоки дисциплин: арабская филология (ал-'арабийат – *al-'arabiyyat*), коранические науки ('улум ал-кур'ан – *'ulum al-Qur'an*), хадисы ('улум ал-хадис – *'ulum al-hadith*), богословская философия (ал-'ака'ид вал-мантик – *al-'aqa'id wa-l-mantiq*) и мусульманское право (ал-фикх – *al-fiqh*). Если по части мусульманского права изучались преимущественно ханафитские труды, то в хадисах и теологии наблюдается слияние ханафитских и шафи'итских традиций. Следует особо выделить смешение матуридитских и аш'аритских традиций в теологии. Эта система конфессионального образования, сформировавшихся в основном в Тимуридскую эпоху (1370-1506), дошла до нового времени с незначительными изменениями и дополнениями²³. Среди новых изменений можно упомянуть появление персоязычных, тюркоязычных переводов элементарных учебников, все большее выделение в отдельные самостоятельные институты заведений,

где готовили чтцов Корана (кари-хана), читали сочинение «Дала'ил ал-хайрат» (дала'ил-хана) ал-Джазули (ум. в 1465 г.)²⁴. Нужно отметить консервативность этой системы: по части мусульманского права изучали, выучивали наизусть «Китаб ал-хидайа» Бурхан ад-дина ал-Маргинани (ум. в 1197 г.), «Шарх ал-викайа», «Мухтасар ал-викайа» («ан-Нукайа») ал-Махбуби (ум. в 1346 г.), по хадисам – «Мишкат ал-масабих» ал-Хатиб ат-Табризи (писал в 1336 г.), по тафсирам – «Анвар ат-танзил» ал-Байдави (ум. в 1316 г.), «Мадарик ат-танзил» 'Абдаллах ибн Ахмад ан-Насафи (ум. в 1310 г.) и др. Несмотря на утверждения некоторых деятелей (Мунаввар-кари 'Абдуррашидханов), в этой системе дисциплины чисто светского содержания отсутствовали. Например, филология и история обслуживали основные религиозные дисциплины. Это указывает на конечную цель этой сети образования – подготовка религиозно высокообразованных людей (мулла, 'улама'). Кадры (ремесленники, земледельцы, парикмахеры, лекари и др.) для производственных сфер готовились в семейных ремесленных кругах²⁵.

Другой важной формой получения исламского образования было суфийское воспитание. Действовавших в данное время суфийских шайхов можно подразделить на три группы: 1) шайхи братства Накшбандийа; 2) шайхи братства Кадирийа; 3) различные семейства хваджа (Джахрийа). Среди накшбандиев выделялись группы Хусайнийа, Дахбидийа, семейные кланы Хваджа-ахрари, Махдум-и а'зами, Мийан-сахиб-зада. Кадири-ты были активны на территории бывшего Кокандского ханства. Их сеансы громких радений (зикр-и джахр) привлекали широкие массы населения. Хваджа имели традиционно сильное влияние среди кочевого населения. Среди туркмен сильное влияние име-

ли 6 родов «аулад» (их общее количество оценивается примерно в 30 тысяч человек): хваджа, ших, сейит, магтым, ата, муджевур²⁶. Казахские генеалогии определяют количество родов казахских хваджа в 17: ак-корган, ак-кожа, баксайыс, хорасан (корасан), дуана, сейит, кылышты, сабылт, кылауыз, жусип-кожа, карахан, керейит, шарип-кожа, кырык-садак, турикпен-кожа, сунак и смаил-кожа. На территории современного Узбекистана среди кочевого населения высоким авторитетом пользовались многочисленные семейства ишанов, махдумов, саййидов. Среди хваджа определенное влияние получили учения различных суфийских братств, таких как Накшбандийа, Кадирийа. Установление же конкретных влияний требует сбора подробной информации в семейных архивах потомков хваджа по всей Центральной Азии. В оседлых регионах семейства хваджа концентрировались вокруг крупных святых мест, таких как источники возле могилы пророка Аййуб в Джалал-абаде, Тахт-и Сулайман в г. Ош (Республика Кыргызстан), Хваджа Ахмада Йасави в г. Туркестан (Республика Казахстан), Баха' ад-дина Накшбанд, Занги-ата, Султан Увайс ал-Карани (Республика Узбекистан) и др. Нередко хваджа и суфийские шайхи, особенно в регионах с преобладающим кочевым населением, для преподавания своим муридам начальных религиозных знаний (шари'ат) нанимали мударрисов, ахунов и открывали мадраса. Например, такое явление было широко распространено в Каракалпакистане; среди конфискованных книг библиотеки в ханакахе Дукчи-ишана – предводителя Андижанского восстания в 1898 г. значительную часть составляли стандартные учебники мактабов и мадраса²⁷.

Период трех республик (Туркестанская АССР, Бухарская НСР, Хорезмская НСР, 1920-1924)

Важным фактором в ликвидации исламского типа учебных заведений был подрыв материальной базы их существования. В ноябре 1920 г. согласно Положения Центрального исполнительного комитета (ЦИК) Советов и Совнаркома Туркестанской АССР, все вакфные земли переходили в ведение народного комиссариата просвещения, который должен был использовать их для своих нужд. Тем самым было объявлено о национализации всех вакфных земель. Однако, в то время данное постановление не могло быть реализовано на практике. Основными причинами были неподконтрольность органам советской власти значительной части территорий Туркестана, на которой шло вооруженное сопротивление местного населения в форме басмаческого движения, а также неприятие традиционным обществом резкого и массового перехода к другой системе образования. Учитывая создавшуюся общественно-политическую обстановку в первой половине 1922-го года ЦК коммунистической партии Туркестана и его правительство, изменив свою политическую линию пошли на уступки. Мечетям и мадраса было возвращено конфискованное имущество, вновь открыты старометодные мактабы²⁸.

24-го октября 1922-го года вышло постановление Президиума Туркестанского ЦИКа, которое предоставило населению «право преподавания вероучения за свой счёт и не во время учебных часов»²⁹. Правда, вышестоящая организация, Президиум Всероссийского ЦИКа (Москва) 4-го января 1923-го года решил: «Постановление ТуркЦИКа о введении преподавания вероучения в Советских школах отменить»³⁰.

На VI съезде советов Туркестанской АССР, проходившем 2–6-го декабря 1922-го года, было принято следующее постановление: «Разрешить вакфный вопрос в смысле использования, по возможности, доходов (от) вакфного имущества, первым долгом для советских и новометодных (реорганизованных духовных мусульманских школ), начиная с низших ступеней. Дать широкую возможность к развитию новометодной школы... в целях борьбы с реакционным духовенством»³¹.

28-го декабря 1922 года выходит декрет Центрального исполнительного комитета советов Туркестанской республики об управлении вакфным имуществом. По этому декрету объявлялось:

«Вакуфные земли и другие имущества принадлежавшие до революции мечетям, хадже-хане, кары-хане, мазарам, а равно благотворительным и культурно-просветительным учреждениям (медресе, мактабы, йатим-хане и т.д.) отдаются в пользование этих учреждений по принадлежности.

7. Главное вакуфное управление (функционировало с 1923 г. по 1926 г.) учреждается при народном комиссариате просвещения:

8. На Главное вакуфное управление возлагается:

в) руководство всей учебно-воспитательной частью медресе и ново- и старометодных школ;

з) наблюдение за тем, чтобы все школы коренного населения, содержащиеся на средства вакуфов, оставались на иждивении вакуфов»³².

Через 2 месяца, 24-го марта 1923 года в печати публикуется «Положение о порядке и способе проведения декрета ТуркЦИКа ...О вакуфах». Согласно положения: в Главном вакуфном управлении (ГВУ) создаются 3 отдела (1) организационно-информационный;

2) академический; 3) финансово-хозяйственный). В академическом отделе имелись пункты, касающиеся непосредственно конфессионального образования. На академический отдел возлагались следующие задачи:

А) найти меры к реформированию старометодных систем в школах и медресе и проведение в них идей отвечающих современным требованиям.

Б) составление проектов программ для реорганизованных учреждений и издание учебников для них, подготовка с Главсоцвосом (Главное управление социального воспитания политического образования детей до 15-ти лет при наркомпросе Туркестанской республики) преподавателей, отвечающих требованию новых программ.

В) подготовка мулл, хатибов, казиев и муфтий на основе революционного правосознания из средств духовных вакуфов...

Местные вакуфные отделы:

Е) реформирование старых школ, медресе и т.д. по указаниям инструкции ГВУ;

Ж) назначение мударрисов и учителей в реорганизованных медресе и школы;

З) организация и открытие курсов для выпуска современных учёных мударрисов и учителей совместно с Отделами народного образования;

И) открытие новометодных школ и восстановление школ коренного населения, изъятых из непосредственного ведения Наркомпроса»³³.

На VII съезде коммунистической партии Туркестана, проходившем в феврале 1923 года, рассматривался вопрос об антирелигиозной пропаганде. В утвержденных тезисах подробно излагались соответствующие мероприятия, касающиеся конфессиональных учебных заведений:

«Антирелигиозная пропаганда должна иметь ввиду борьбу за советизацию так называемых новометодных мактабов...

Так борьба за новометодный мактаб против старометодных должна иметь в виду последующую советизацию второго, привлечение джадидистской интеллигенции в сторону расслоения интеллигенции и всяческую поддержку наиболее левой близкой нам части. Легализация Махкама-йи шар'ийа должна предполагать усиление общественно-прогрессивной части самой улемы, так называемого низшего духовенства или студенчества высшей духовной школы и т.д.»³⁴.

14-го февраля 1923-го года в Ташкенте в соответствии с постановлением Туркестанского ЦИКа было учреждено «Махкама-йи шар'ийа» («Шари'атское управление»), возглавлявшееся известными деятелями ислама. Заметим, что организация и деятельность этого духовного управления мусульман Махкама-йи шар'ийа, возникшего за 20 лет до уже другого широко известного Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ, 1943 г.) мало исследована в исторической литературе. Сфера деятельности Махкама-йи шар'ийа в основном распространялась на религиозные общества Ташкента, Андижана, Коканда, Маргелана, Намангана, Ферганы и прилегающим к ним мест. В Махкама-йи шар'ийа имелся отдел, решавший вопросы, связанные и с религиозными учебными заведениями – мадраса и мактабами. Махкама-йи шар'ийа поставило под своё прямое влияние конфессиональные учебные заведения, были организованы курсы для учителей этих школ, посещение которых считалось обязательным. Эти меры, по словам одного из руководителей тогдашнего Узбекистана Акмаля Икрамова (1898-1938), в отношении этой организации в то время были не уступками, а тактикой коммунистической партии»³⁵.

Вопрос темпов советизации исламских школ был рассмотрен на XII

съезде советов республики: «Констатируя усилившийся приток вакуфных средств, могущих послужить укреплению советской школы, съезд находит своевременным усиление темпа советизации старометодных мактабов путем обновления педагогического их содержания и методических приемов и организации курсов по переподготовке старого учительского персонала»³⁶.

В 1926/27 учебном году в Андижане количество исламских учебных заведений намного превышало число советских школ³⁷. По признанию партийного лидера Республики А. Икрамова, в Намангане в 1926 г. учащихся старометодных мактабов было больше, чем учеников в советских школах³⁸. В середине 1920-х годов только треть начальных школ Узбекистана находилась в ведении Советского государства, а две трети их относились к исламским учебным заведениям.

Несколько в иной ситуации существовало исламское образование в Хиве и Бухаре после ликвидации Хивинского ханства и Бухарского эмирата в 1920 году. Как известно, после крушения этих ханств возникли Хорезмская народная советская республика (ХНСР) и Бухарская народная советская республика (БНСР), и они просуществовали до своего вхождения после национально-территориального размежевания в образованную в 1924 году Узбекскую советскую социалистическую республику (УзССР).

Специфика условий БНСР и ХНСР требовала выработки особых мер по отношению к исламу и исламским учебным заведениям, отличных от тех, которые применялись в районах Центральной России и Туркестана. В 1920-1923 гг. в Бухаре и Хорезме духовенство не было лишено права избирать и быть избранным, оно входило в состав правительства, принимало

участие в работе курултаев народных представителей (съездах Советов). Они избирались в местные и высшие органы власти.

Ликвидация ханств (Бухара, Хива) военным путем и формирование двух «народных советских республик» на их месте породили массу проблем для властей. Советизация этих новых административных образований проходила крайне болезненно. Старые институты исламского образования в двух республиках были обречены, постепенно начались их трансформация в новометодные мактабы, советские школы, затем и вовсе их ликвидация. Приходилось за какие-то 3-4 года по 6-7 раз принимать новые конституции, где с каждым разом среди прочих ужесточалось отношение к религиозному вопросу³⁹. В конце концов было открыто заявлено о настоящем отношении коммунистов к традиционной исламской школе: «Борьба со старометодной школой, пользующейся в Бухаре, куда большим авторитетом и популярностью, в сравнении с советской, новометодной школой, где учитель должен взять на себя всю тяжесть борьбы с реакционными муллами»⁴⁰. Например, на Коллегии Народного комиссариата народного просвещения ТАССР 17 мая 1921 г. было принято постановление «Признать существование старометодных школ недопустимым, принять меры к закрытию их по мере обеспечения детей школьного возраста советскими школами». Однако, жесткие меры властей по «советизации» встретили упорство местного населения в форме повстанческого движения, больше известного в исторической литературе как «басмачества». Включение территорий двух ханств в советские структуры, видимо, порождало радикализацию мусульманского населения и на территории ТАССР. Тогда последовала вынужденная

мера. Постановление ЦК РКП (б) «О туркестанско-бухарских делах» от 18 мая 1922 г. в числе прочих предусматривало: «...для успешной борьбы против басмачей, усиление политической работы среди туркмен и таджиков, ряд уступок местному населению, – возвращение конфискованных вакуфных земель, легализация казийских судов и проведение амнистии умеренных элементов басмачества». На такое указание тут же среагировал Пленум Средазбюро ЦК РКП (б) от 20 мая 1922 г., приняв «решение о возвращении вакуфных земель, местных судов (казийских и бийских), легализации профессиональных школ»⁴¹. На его основе был принят декрет ЦИК советов Туркестанской республики по возвращению вакфов мадрасам и мечетям от 20 июня 1922 г.⁴² Согласно этому декрету в трех коренных областях Туркестанской республики – Самаркандской, Ферганской и Сыр-Дарьинской вакфы, имеющие законные вакф-нама участками земли и построенными на них лавками, магазинами, банями, каравансараями, складами, садами возвращались мадрасам, которые им владели до революции. Эти средства могли быть истрачены только на содержание персонала мадраса (старший мударрис, мударрисы, мукаррир, мутавалли, служащие), учащихся-мулла трех старших классов и на уплату государственных налогов. К контролю за их деятельностью привлекались заведующий Отделом народного образования, народный судья (кади). Для управления мадрасами создавались коллегии в городах Коканд, Андижан, Маргелан, Самарканд, Худжанд, Ош, Катта-Курган, Джизак.

Однако борьба не прекращалась, давление на религию со стороны властей все возрастало. На изменение политики в этой области решающее значение имели резолюция седьмого съезда Коммунистической партии

Туркестана от 11-16 марта 1923 г. «Об антирелигиозной пропаганде в условиях Туркестана», резолюция первого съезда Коммунистической партии Узбекистана от 6-12 февраля 1925 г. «Антирелигиозная пропаганда» и др. Реформирование старометодных учебных заведений было приостановлено к концу 1923/24 учебного года. Конфессиональная школа фактически была объявлена вне закона⁴³. Тут важно отметить одну деталь. Вся традиционная система исламского образования стала называться «реакционной», на новом советском лексиконе она получила название «неграмотность»⁴⁴. В 1924 г. была образована Чрезвычайная комиссия по борьбе с неграмотностью⁴⁵. С 1 апреля 1924 г. новометодные мактабы были переведены на программу единых трудовых школ первой ступени, новометодные мадрасы – на программу школ второй ступени⁴⁶. В докладной записке Главного вакуфного управления от 20 августа 1924 г. было заявлено: «В настоящий момент на распоряжении ГВУ не имеются конфессиональные и новометодные школы»⁴⁷. В 1925 г., несмотря на протесты мусульманского населения (протестантов арестовывали, подержав их в тюрьме, пока выпустили) началось силовое закрытие мадраса, мактабов, кари-хана. Этот процесс полностью был завершён только в конце 1920-х годов⁴⁸. Вместо ликвидированных исламских школ возникли нелегальные подпольные школы (худжра, от арабского слова «комната», «келья»), так как традиции и потребности в получении религиозного образования среди населения сохранялись.

Важным этапом в ликвидации исламских учебных заведений, особенно в Бухаре и Хиве, было проведение территориально-национального размежевания республик. Перевод всех представительных органов в Таш-

кент, превращение крупнейших центров исламского образования Бухары, Хивы, Коканда в захолустные провинциальные города преследовали цель ослабить их влияние на процессы по всей Средней Азии. В целях предотвращения коллективных действий коммунистов-националистов по созданию единой Туркестанской республики на территории всех трех республик (Туркестанской АССР, Бухарской ССР, Хорезмской ССР) 16 сентября 1924 г. ЦИК Туркестанской АССР приняло постановление о территориально-национальном размежевании «среднеазиатских» республик. Так было положено начало появлению пяти республик (Казахстан, Кыргызстан, Таджикистан, Туркменистан, Узбекистан), одной автономной республики (Каракалпакистан) и одной автономной области (Горно-Бадахшанская) в Средней Азии. Процесс формирования новых национальных республик в «Средней Азии» (вместо «Русского Туркестана») продолжался долго – до 1936 г. Однако, предохраняя себя от одной угрозы, советское государство невольно готовило другие структуры для возникновения независимых государств.

В составе Узбекской ССР

Развитие сети конфессиональных школ было связано не только с их традиционностью, укорененностью в обществе, соответствием привычным образовательным стандартам, но и с активным неприятием советской школы. Дело в том, что период с 1921 по 1926 г. в Туркестане, затем в Узбекистане, характеризуется тем, что советская школа переходила от безрелигиозного воспитания к резко антирелигиозному, атеистическому. Тем самым власть стремилась подчинить сознание подрастающих поколений своим интересам. Но это же глубоко задевало чувство верующих родителей, ко-

торые старались привить религиозные чувства детям. В школах организовывались кружки юных безбожников, которые вели работу не только среди учащихся, но и среди взрослого населения. В Узбекистане 20 ноября 1928 года открыл свою работу первый республиканский съезд безбожников.

Не случайно, именно с середины 1920-х годов, когда власти увидели в конфессиональных учебных заведениях серьезнейшего конкурента советской школьной системы, был взят курс на ограничение конфессионального образования⁴⁹. А оно имело не только глубокие исторические корни, но и в «либеральные» 1920-е годы получило широкое распространение. Факты свидетельствуют о том, что в Ферганской долине (Андижанский уезд) в 1926/27 учебном году не только сохранились и функционировали старометодные (конфессиональные) учебные заведения, но в Ферганской области они в начале второй половины 1920-х годов даже составляли конкуренцию советским школам, намного превышая их число⁵⁰. Аналогичная ситуация была характерна и для других регионов Узбекистана⁵¹.

Начиная с 1926 года в целом ряде районов идет уменьшение числа исламских учебных заведений, что видно на примере Кашкадарьинского округа, который считался самым отстающим. До Октябрьской революции в 1917 г. в трех районах этого округа было 80 мактабов, в 1925 г. – 40, в 1926 г. – 30 и в 1927 году – 20⁵².

Однако административное давление вызывало острое недовольство местного населения. В июне 1926 г. А. Икрамов сообщает в Ташкентский областной комитет коммунистической партии о поступающих в Центральный Комитет сведениях о недовольстве и «некоторой нервозности» коренного населения в связи с закрыти-

ем ряда конфессиональных учебных заведений, и предупреждает, что «по отношению старометодных и других школ должна быть проявлена максимальнейшая осторожность, поспешность в этом деле только вредна»⁵³.

Поспешность была вредна и в том отношении, что в условиях острого дефицита учительских кадров, было важно привлечь в советскую школу старых учителей из исламских учебных заведений. Но им создавались всяческие преграды по «политическим и идейным соображениям». А многие старые преподаватели мадраса и мактабов были репрессированы как «пособники классового врага»⁵⁴. В свою очередь, руководство исламских учебных заведений ради сохранения системы традиционных учебных заведений предприняло попытку перестроить мактабы и мадраса на «советский лад». Мактабы переводились из зданий мечетей в отдельные помещения, в классах ставились парты, в программы вводились такие дисциплины как арифметика, география. Таким образом, в условиях административного давления руководством исламских учебных заведений был избран путь ее эволюционной трансформации.

Но в условиях тоталитарного режима она была обречена. V Пленум ЦК КП(б) Узбекистана (март 1927 г.), определив, что «фундаментом культуры является школа», принял решение о необходимости передачи всех вакуфов, за счет доходов с которых существовало большинство конфессиональных учебных заведений, на обслуживание культурных нужд трудящихся Узбекистана⁵⁵. Тем самым из-под традиционных исламских учебных заведений выбивалась ее существенная материальная база.

Курс на ликвидацию исламского образования

На VI пленуме Коммунистической партии Узбекистана (13-15 июня 1927

г.) была принята резолюция, кардинально менявшая ситуацию с исламскими учебными заведениями:

«О МУСУЛЬМАНСКОМ ДУХОВЕНСТВЕ И ШКОЛЕ»

VI пленум ЦК КП (б) Узбекистана считает:

...15. Одобрить решение Исполбюро ЦК об изъятии религиозных вакуфов из ведения духовного управления, передав основную часть их органам просвещения.

17. Учитывая вредность реформированных школ, ни в коем случае в дальнейшем не допускать реформ конфессиональных школ, а в отношении уже реформированных школ - считать необходимым принять все меры к их закрытию, как путем открытия в этом же районе новых советских школ (вовлекая учащихся старометодных школ в советские), также и запрещения в реформированных школах преподавания религиозных предметов и вообще преподавания духовными лицами.

Считать необходимым разделить все школы мусульманского вероисповедания на две категории:

– первая категория – это школы реформированного и старометодного типа, где одновременно с религией преподаются и религиозные науки.

– Вторая категория школ (карыхана, мадраса) – где преподаются исключительно религиозные науки.

Для первой категории ЦК КП (б) Узбекистана считает необходимым установление предела достигших 14-летнего возраста, а второй категории – 16-летнего возраста, при условии добровольного согласия самих учащихся⁵⁶.

Следующий, VI пленум ЦК (июнь 1927 г.) того же года подтвердил прежнее решение «об изъятии религиозных вакуфов из ведения духовного управления, передав основную часть их органам просвещения»⁵⁷. Тем самым курс на ликвидацию основной

материальной базы традиционного конфессионального образования еще более усиливался.

21 сентября 1926 г. состоялось Особое совещание Отдела законодательных предложений Наркомата юстиции УзССР с представителями Наркомпроса по вопросу о реформе старометодных учебных заведений и кары-хана в УзССР. Это совещание отметило, что старометодные учебные заведения выпускают людей, не только не приспособленных к условиям жизни современного общества, но и социально вредных. Было выработано предложение образовать комиссию по ликвидации старометодных учебных заведений. Эта комиссия провела необходимую подготовительную работу и внесла свои предложения в организационный отдел ЦИК УзССР⁵⁸.

Согласно этого решения с 1928 г. властями в целом был взят курс на полную их ликвидацию. В ноябре 1928 года IV сессией Центрального исполнительного комитета Узбекской Советской социалистической республикой был принят декрет «О ликвидации старометодных школ и медресе», по которому на территории современного Узбекистана к концу 1920-х годов практически все мактабы были закрыты (часть их уцелела и ушла в подполье). Тем самым обеспечилась монополия советской системы образования.

Заключение

Судьба традиционного конфессионального образования

Следует сказать, что в ходе работы над данной темой возникло ощущение, что это была очередная тайна советской власти, тщательно скрывавшей неудобные для себя моменты прошлого. Так оно и оказалось, поскольку в вопросе об образовании речь шла о взаимодействии цивилизаций.

Исходя из того исторического фак-

та, что местное туркестанское общество представляло собой цивилизационный феномен, в котором устойчивость религиозной сферы породила тесную с ней связь (в том числе и материальную в качестве финансовой основы) и образовательной системы, можно было предположить, что эта связь обязательно проявит себя в исследуемый период. Фактический материал, обнаруженный в архивохранилищах и отрывочного характера сведения из литературы, подтверждают это предположение. Иными словами, традиционные исламские учебные заведения, имеющие за спиной сотни лет существования, показали удивительную устойчивость в историческом соревновании с новометодными мактабами и с советской школой.

Что касается джадидских школ, то можно сделать вполне определенный вывод, что даже в царское время их малый успех в «соревновании» со старометодными учебными заведениями определялся, с одной стороны, негативным к ним отношением колониальной администрации, а с другой, – был связан со стремлением джадидов реформировать туркестанское общество, а значит и с конфронтацией с традиционным духовенством, понимавшим связь системы образования с состоянием общества.

Тем не менее, очень приблизительные цифровые данные о количестве учебных заведений старого типа, которые удалось выявить в ходе исследования, убеждают в устойчивости именно этого типа образования. А это значит, что дело было в цивилизационном сопротивлении местного общества.

Усиление административно-репрессивного давления на исламское образование как в Узбекистане, так на территории всей страны к концу 1920-х годов было связано с процессом утверждения тоталитарного режима в СССР.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Остроумов Н.П. *Исламоведение. Введение в курс исламоведения*. Ташкент, 1914, с. 208.
2. Остроумов Н.П. *Указанное сочинение*, с. 209.
3. Думенко М.Ф. С.М. Граменицкий и его роль в развитии народного образования в Туркестанском крае // *Ученые записки Ташкентского государственного университета (Ташкент)*. Выпуск 308 (1967), сс. 85-87.
4. Максумов М.С. *Просветительная деятельность и педагогические мысли Абдулы Авлони* // *Ученые записки Ташкентского государственного университета (Ташкент)*. Выпуск 308 (1967), сс. 78-83.
5. Хасанов Б.В. *Национальная интеллигенция Узбекистана и исторические процессы 1917-начала 50-х годов*. Ташкент, 2000, с. 47.
6. *Записки П.А. Столытина по «мусульманскому вопросу» 1911 г. Предисловие, примечания и комментарий Д.Ю. Арапова* // *Восток (Oriens)*, Москва. № 2 (2003), с. 125.
7. Остроумов Н.П. *Указанное сочинение*, с. 209.
8. ЦГА РУз, фонд Р-34, опись 1, д. 41, лист 123.
9. Там же, ф. Р-34, оп. 1, д. 461, л. 16 оборот.
10. *Уроки религии в мусульманских школах* // Газета «Иштиракийун». 1919 год, номер за 27 декабря (на узбекском языке).
11. ЦГА РУз, ф. Р-17 (Туркестанский Центральный исполнительный комитет), оп. 1, д. 1062, л. 19.
12. ЦГА РУз, ф. Р-34, оп. 1, д. 461, л. 20 оборот.
13. Там же, л. 22-23.
14. Билик В. *Роль конфессиональной школы в жизни Туркестана* // *Наука и просвещение*. Ташкент, №1 (1922), с. 27.
15. ЦГА РУз, ф. Р-17, оп. 1, д. 20, л. 68.
16. Там же, ф. Р-34, оп.1, д. 461, л. 27
17. ЦГА РУз, ф. Р-34, оп. 1, д. 461, л. 216-217 оборот.
18. *Мунаввар-кари Абдурашидханов. Избранные сочинения*. Ташкент, 2003 (на узбекском языке); Курбанов Ж.Ф. *Политическая борьба по вопросу национальной государственности в эпоху установления большевистского порядка в Туркестане. Неопубликованная диссертация на соискание ученой степени кандидата политических наук*. Ташкент: Ташкентский государственный институт востоковедения, 1995, сс. 137-139 (на узбекском языке).
19. Эргашев Ф., Обидов Д. *Из истории национального образования*. Ташкент, 1998, сс. 59-62 (на узбекском языке).
20. Раджабов З.Ш. *Джадидизм в Туркестане (1905-1917)*. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Ленинград, 1937; Худайкулов А.М. *Просветительская деятельность джадидов Туркестана в конце XIX-начале XX вв.* Автореферат на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Ташкент, 1995.
21. Умняков И. *К истории новометодной школы в Бухаре* // *Бюллетень Среднеазиатского госуниверситета*. Выпуск 16 (Ташкент, 1927), сс. 81-100; Хайдаров Г.Х. *Очерки истории народного образования в Туркестанской АССР (1917-1924 гг.)* Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Ташкент, 1953; Ким П.Г. *Документальные источники по истории народного образования в Туркестанской АССР (1917-1924 гг.)*. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Ташкент: Институт истории АН УзССР, 1973.
22. *О вакфном хозяйстве в Средней Азии см.: Чехович О.Д. Документы аграрных отношений в Бухарском ханстве*. Ташкент, 1954; Абдураимов М.А. *Очерки аграрных отношений в Бухарском ханстве в XVI-первой половине XIX века: в 2 томах*. Ташкент, 1966; Иванов П.П. *Архив хивинских ханов XIX века: описание документов с историческим введением*. Ленинград, 1940; Казаков Б. *Документальные памятники Средней Азии*. Ташкент, 1987; Kazakov B. *Bukhara documents: the collection in the District library, Bukhara (ANOR, 9)*. Berlin, 2001; Семенов А.А. *Бухарский трактат о чинах и званиях* // *Советское востоковедение*, 5 (1948), сс. 137-153.
23. Subtelny M. and Khalidov A. *The Curriculum of Islamic Higher Learning in Timurid Iran in Light of the Sunni Revival under Shāh-Rukh* // *Journal of the American Oriental Society*. № 115 (1995), pp. 210-236.

История ислама в ближнем зарубежье

24. Эта книга североафриканского автора получила широкое распространение в мусульманском мире. О бытовании этой книги среди мусульман Северной Африки см.: Witkam J.J. *Vroomheit en activisme in een islamitisch gebedenboek*. Leiden, 2002.
25. Как показала Ш. Тошева, уставы («цеховики-обрядники») ремесленников и земледельцев пропитаны суфийским духом: *Katalog sufischer Handschriften aus der Bibliothek des Instituts fuer Orientalistik der Akademie der Wissenschaften, Republik Usbekistan*. Herausgeber: Juergen Paul (*Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Supplementband 37*). Stuttgart, 2002, S. 284-308.
26. Демидов С.М. Туркменские овляды. Ашхабад: Ёлым, 1976, с. 12.
27. Карлыбаев, указ. соч., с. 25; Семенов А.А. Список восточных рукописей Туркестанской публичной библиотеки. Рукопись в книжном фонде Института востоковедения Академии наук Республики Узбекистан, № С 72/623, объем – 31 лист. Список книг из Библиотеки Дукчи-ишана, подготовленный к изданию А. Муминовым и Ш. Зийадовым будет опубликован в первом томе серии “Theological Disputes in Central Asia in the XXth Century. Edited by Anke von Kuegelgen” (forthcoming).
28. Известия Туркестанского ЦИК. Ташкент, 1922 год, 11 июня, № 112.
29. ЦГА РУз, ф. Р-17, оп. 1, д. 403, л. 6.
30. Там же, л. 6.
31. Съезды советов. Сборник документов в 3-х томах. 1917-1936 гг. Том 1, Москва, 1959, с. 513.
32. ЦГА РУз, ф. Р-17, оп. 1, д. 302, л. 349-351.
33. Газета «Туркестанская правда» (Ташкент). 1923 год, 20 мая, № 104.
34. Коммунистическая партия Туркестана в решениях съездов и конференций. Ташкент, 1988, сс. 255-260.
35. Икрамов А. О духовенстве и школе. Доклад на VI пленуме ЦК КП (б) Узбекистана 14 июня 1927-го года // Избранные труды в 3-х томах. Том I. Ташкент, 1972, сс. 280-297.
36. Съезды советов. Сборник документов в семи томах. 1917-1937 гг. Том IV, часть 1, Москва, 1962, с. 281.
37. ЦГА РУз, фонд Р-94, опись 2, дело 62, лист 7.
38. Икрамов А. Избранные труды. Том I. Ташкент: Узбекистан, 1972, с. 418.
39. Вишневский А. Как это делалось в Средней Азии: О политике коммунистов Туркестана и Бухарской НСР в отношении религии // Наука и религия. № 2 (1990), сс. 50-51.
40. Архив президента Республики Узбекистан, фонд 14, опись 1, дело 134, лист 31.
41. ЦГА РУз, фонд Р-94, опись 1, дело 320, лист 121.
42. ЦГА РУз, фонд Р-17, опись 1, дело 312, листы 108-109 оборот.
43. Билик В. Роль конфессиональной школы в жизни Туркестана // Наука и просвещение, № 1 (Ташкент, 1922), сс. 27-29.
44. Полемику о том, кого советская власть посчитала «неграмотными», сколько процента составляла по данным советской официальной статистики «грамотность» среди местного населения и насколько на самом деле грамотным было местное население см.: Бабабеков Х. Были ли в прошлом узбеки неграмотными? // Фан ва турмуш (Ташкент: Академия наук Республики Узбекистан). № 8 (1989), сс. 22-24; № 10 (1989), сс. 12-15.
45. Ишанов А.И. Бухарская народная советская республика. Ташкент, 1969, с. 346.
46. Курбанов, указ. соч., сс. 146-147.
47. ЦГА РУз, фонд Р-34, опись 1, дело 1758, лист 156.
48. Курбанов, указ. соч., сс. 149-151.
49. Оно началось с середины 1920-х годов, когда началось и сворачивание курса реформ НЭП и становление сталинского тоталитарно-репрессивного режима (См.: Чориев А. Проблемы народного образования и подготовки педагогических кадров Узбекистана (вторая половина 20-х-30-е годы). Ташкент: Фан, 1997, сс. 47 и др.).
50. ЦГА РУз, ф. Р-94, оп. 2, д. 62, л. 7.
51. Панабергенов А. Народное просвещение в Кара-Калпакии в первые годы Советской власти (1917-1925 гг.) // Известия Академии наук УзССР, серия общественных наук, выпуск 2. Ташкент, 1957, сс. 39-42; Досумов Я.М. Очерки истории Кара-Калпакской АССР. 1917-1927 гг. Ташкент, 1960, с. 292; Билялов Г.М. Из истории и ликвидации религиозных школ в Хорезме // Вестник Кара-Калпакского филиала АН РУз, Нукус, № 1, 1971, сс. 40-46.

52. Кобецкий М. *Антирелигиозное воспитание в советской школе национальных районов* // *Коммунистическая революция* (Москва), № 6 (1929), с. 60.
53. Икрамов А. *Избранные труды. Том I. Ташкент, 1972, с. 482.*
54. Чориев А. *К характеристике состояния народного образования в Узбекистане начала 20-х годов* // *Общественные науки в Узбекистане* (Ташкент), № 3-4 (1997), с. 80.
55. *Коммунистическая партия Узбекистана в резолюциях и решениях съездов и пленумов ЦК. В 4-х томах. Том I. 1925-1937 гг. Ташкент, 1987, с. 277.*
56. *Коммунистическая партия Узбекистана в резолюциях и решениях съездов и пленумов ЦК. Том I, 1925-1937, Ташкент, 1987, сс. 31-36.*
57. *Там же, с. 305.*
58. ЦГА РУз, фонд Р-94, опись 1, дело 418, лист 15.

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ
МИНБАР
ИСЛАМСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
MINBAR

Islamic Studies

2011, Т. 4, № 1

Выпускающий редактор Р.Г. Батров
Технический редактор Р.Р. Ильясов
Корректор Р.Р. Закиров
Верстка Р.Р. Ильясов

Подписано в печать 06.06.2011 г.
Формат 70x108/16 Печать офсетная.
Усл. печ. л. 2,6
Тираж 300 экз.

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленного
оригинал-макета в типографии РИУ