



UvA-DARE (Digital Academic Repository)

Mirasizm v tatarskoj srede: transformatsiia islamskogo nasledia v tatarskoe prosvetitel'stvo

Kemper, M.; Bustanov, A.K.

Publication date

2016

Document Version

Final published version

Published in

Ars Islamica

License

Article 25fa Dutch Copyright Act

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Kemper, M., & Bustanov, A. K. (2016). Mirasizm v tatarskoj srede: transformatsiia islamskogo nasledia v tatarskoe prosvetitel'stvo. In M. B. Piotrovskii, & A. K. Alikberov (Eds.), *Ars Islamica: V chest' Stanislav Mikhaïlovicha Prozorova* (pp. 729-745). Nauka.

General rights

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

Альфريد Бустанов, Михаэль Кемпер

Мирасизм в татарской среде: трансформация исламского наследия в татарское просветительство

Татарский мирасизм в Советском Союзе

В Советском Союзе изучение ислама всегда было тесно связано с политикой. В первые годы после Октябрьской революции большевики по-прежнему рассматривали мусульман России в качестве народов, угнетенных русским имперским колониализмом. В 1920-е годы многие мусульманские интеллектуалы и преподаватели «прогрессивного» толка (*джадиды*) объединились с большевиками в Волго-Уральском регионе, на Кавказе и в Средней Азии, нашли работу в советских институтах. В то время как православная церковь прочно отождествлялась с Российской империей, царизмом и империализмом и поэтому оказалась в эпицентре гонений с очень ранних пор советской власти, ситуация с исламом развивалась несколько иначе. Марксистские теоретики не сходились в оценке «классового характера» ислама. В 1920-е годы разгорелся активный спор среди марксистов о том, является ли ислам «буржуазным» или «капиталистическим» по характеру, или же «бедуинским» и «агрикультурным». Некоторые авторы даже на-

ходили социалистические элементы в исламе. Все эти точки зрения обосновывались аргументами из Корана и исламской истории, и в целом спор имел целью помочь молодому Советскому государству в определении позиции по отношению к исламу. Этот достаточно многоцветный спор марксистов об исламе неожиданно был прерван в начале 1930-х гг., когда в ходе радикализации политических дискуссий было решено, что ислам имеет «феодальный» характер и мусульманские лидеры всегда защищали политические и экономические интересы феодалов-эксплуататоров. Эта характеристика предоставила «научное» оправдание полномасштабной кампании против ислама, развернутой в ходе коллективизации, «культурной революции» и красного террора 1930-х годов¹. Во второй половине 1930-х гг. исламская инфраструктура в стране — мечети, школы, библиотеки — была полностью уничтожена и практически вся исламская религиозная элита была сослана, расстреляна или посажена в тюрьму, включая виднейших *джадидов*, пошедших на сотрудничество с новым правительством. Кроме того, многие востоковеды, писавшие об исламе в 1920-е годы, включая ярых марксистов, тоже были наказаны или казнены. Определение «феодальный характер ислама» стало догмой в советской историографии и востоковедении с незначительными модификациями поствоенного периода.

С конца 1930-х до смерти Сталина в 1953 г. русская историография реабилитировала русское героическое прошлое: захват Казани и Поволжья в середине XVI в., присоединение Кавказа в начале и середине XIX в., постепенное завоевание степных районов и, наконец, Средней Азии в 1860–1880-е годы рассматривались теперь как выгодные не только для России, но и для мусульман этих регионов, которые, желая того или нет, оказались вовлечены в орбиту «прогрессивной России» и, тем самым, воспользовались плодами включения в общероссийский рынок, русского культурного влияния и в итоге — революции 1917 г. Эта интерпретация подчеркивала «дружбу народов» и цементировала лидирующие позиции русской нации в качестве «старшего брата»

¹ *Kemper M.* The Soviet Discourse on the Origin and Class Character of Islam, 1923–1933 // *Die Welt des Islams.* 49/1. 2009. P. 1–48.

среди всех народов Советского Союза¹. В противоречие концепции 1920-х годов, когда историк М.Н. Покровский (1868–1932) и его школа объявили русские завоевания «абсолютным злом» для колонизированных народов, включение нерусских народов в Российскую империю и их взаимоотношения с русскими рассматривались как необходимые условия экономического, социального и политического прогресса. В конце 1940-х и в начале 1950-х годов печально известная борьба с космополитизмом обозначила новый виток атаки на ученых, писавших об исламе и мусульманской литературе. Эти политические процессы имели целью изоляцию истории и культуры мусульман Советского Союза от более широкого переднеазиатского контекста. Огромные пласты национальных литератур по-прежнему находились под табу, например, эпос «Эдигей», распространенный среди татар, башкир и народов Средней Азии. Издание исламской литературы, за небольшими исключениями, также было под запретом.

Известно, что десятилетия после смерти Сталина стали свидетелями усиления национальных историографий в союзных республиках, где писались многотомные «республиканские» истории². Все они имели одинаковую линию исторических интерпретаций и следовали общей хронологии. Хотя партия сохранила чуткий контроль над определением истории советских народов, татарские историки начали пересматривать концепции, доминировавшие в советской историографии в сталинский период, и все чаще стали обращаться к собственно татарским источникам.

¹ Tillet L. *The Great Friendship: Soviet Historians on the non-Russian Nationalities*. Chapel Hill, 1969.

² О советских республиканских историях см.: *Bustanov A.K. Soviet Orientalism and the Creation of Central Asian Nations*. London, 2015; *Bregel Y. Notes on the Study of Central Asia, Papers on Inner Asia* // Research Institute for Inner Asian Studies, Indiana University: Uralic & Altaic Series. 1996. No 28; *Abashin S. Ethnogenesis and Historiography: Historical Narratives for Central Asia, 1940s–1950s* (forthcoming); *Auezova Z. Conceiving a People's History: the 1920–1936 Discourse on the Kazakh Past* // *The Heritage of Soviet Oriental Studies* / ed. by M. Kemper and S. Conermann. London; New York, 2011. P. 241–261; *Allworth E.E. The Modern Uzbeks: From the Fourteenth Century to the Present. A Cultural History*. California, 1990. P. 225–244; *Khalid A. Nation into History: The Origins of National Historiography in Central Asia* // ed. S.A. Dudoignon. *Devout Societies vs. Impious States? Transmitting Islamic Learning in Russia, Central Asia and China, through the Twentieth Century*. Berlin, 2004. P. 127–145; *Rakowska-Harmstone T. Russia and Nationalism in Central Asia: the Case of Tajikistan*. Baltimore, London, 1970. P. 233–241.

В 1981 г. американский исследователь Средней Азии Эдвард Лаззерини назвал «мирасизмом» новое обретение великого прошлого татарскими историками¹. Слово «мирас» (ميراث) имеет арабское происхождение и означает «наследство, наследие»². В татарских публикациях с 1960-х годов слово «мирас» (а также в форме *мирасыбыз* — наше наследие) превратилось в центральный концепт в переоценке татарского национального культурного и письменного наследия в советском контексте. В то время как Лаззерини определяет мирасизм только как «изучение культуры, общества и истории поволжских татар»³, похожие процессы происходили в других местах расселения татарского народа, от Белоруссии до Красноярска, от Тобольска до Ташкента. Мирасизм развивался в период между концом 1950-х и 1980-ми гг., но, как мы увидим далее, это явление по-прежнему оказывает большое влияние на татарскую национальную историографию.

Вслед за Лаззерини мы определяем татарский мирасизм как интеллектуальное движение с рядом факторов. Во-первых, татарские ученые стали все больше интересоваться дореволюционным татарским письменным наследием, включая арабографические рукописи и архивные источники. Этот поворот к татарской истории как важному предмету для исследований включал в себя реабилитацию дореволюционных и раннесоветских татарских мыслителей, ранее называвшихся врагами народа. Татарская советская историография отныне фокусировалась на контактах татар с прогрессивным татарским народом, а не на их противоречиях. Мирасизм охватывает написание первых татарских республиканских / национальных историй⁴, а также учреждение специальных институтов по изучению истории татарского народа при Казанском государственном университете. Ученые-«мирасисты» написа-

¹ *Lazzerini E.J. Tatarovedenie and the "New Historiography" in the Soviet Union: Revising the Interpretation of the Tatar-Russian Relationship // Slavic Review. Vol. 40. Issue 4 (Winter 1981). P. 625–635; Lazzerini E.J. The Revival of Islamic Culture in Pre-Revolutionary Russia: or, why a Prosopography of the Tatar Ulema? // ed. Ch. Lemerrier-Quelquejay, G. Veinstein, S.E. Wimbush. Turco-Tatar Past — Soviet Present. Studies Presented to Alexandre Bennigsen. Paris, 1986. P. 367–372. Ср.: Azade Ayşe Rorlich. Not by History Alone: The Retrieval of the Past among the Tatars and the Azeris // Central Asian Survey. 1984. 3.2. P. 87–98.*

² У некоторых кавказских народов, например лезгин, слово «мирас» (мн.ч. *мирасар*) также используется для обозначения степени далекого родства по отцовской линии. — *Ред.*

³ *Lazzerini E.J. Tatarovedenie and the "New Historiography" in the Soviet Union. P. 625.*

⁴ История Татарской АССР: В 2 т. Казань, 1955–1960.

ли огромное количество работ, включая татарские словари, советские библиографии по татарской истории, антологию древней татарской литературы, а также грандиозный проект многотомной истории татарской литературы, осуществленный в начале–конце 1980-х годов¹.

Похожие формы мирасизма также развивались в других республиках «Советского Востока», включая таджиков и узбеков². Мирасизм, таким образом, был одним из крупнейших интеллектуальных движений всесоюзного масштаба поствоенного времени. Новый взгляд на это динамичное и многоплановое интеллектуальное движение поможет переосмыслить концепт «застоя» брежневской поры, по-прежнему доминирующий в нашем видении истории СССР в 1970-е годы. Особенно для нерусских и среди них мусульманских народов Советского Союза брежневские годы (1964–1982) были периодом интенсивной модернизации³ и, как мы считаем, второй фазой «советского культурного строительства» (первая фаза относится к 1920–1930-м годам). В этот период советская идентичность определялась через призму мирасизма.

Чтобы понять значение мирасизма для Татарской АССР, важно видеть в нем также если не конфликт, то по крайней мере смену поколения. Фактически мирасизм — это тренд среди ученых, получивших образование в поздний сталинский период, но чья карьера расцвела при Хрущеве и Брежневе. Эти молодые ученые дистанцировались от более пожилого поколения, хранившего живую память о государственном терроре 1930-х и относившегося с недоверием к молодым исследователям, бравшимся за малопонятные темы, которые лучше бы оставались нетронутыми.

Для начала обратимся к интеллектуальной среде мирасистов-историков, сделавших карьеру в двух основных исследовательских

¹ Антология татарской поэзии. Казань, 1957; Борынгы татар әдәбияты. Казан, 1963; Татар әдәбияты тарихы: 6 томнарда. Казан, 1984–1986; Татарские народные пословицы: В 2 т. / Под ред. Н. Исанбета. Казань, 1959–1964.

² О мирасизме среди мусульманских народов Советского Союза см.: *Dudoignon Stéphane A. Djadidisme, mirasisme, islamisme // Cahiers du Monde russe. Vol. 37. 1996. No 1/2. P. 12–40; Ro'i Yaacov. The Soviet and Russian Context of the Development of Nationalism in Soviet Central Asia // Cahiers du Monde russe et soviétique. 1991. 32,1. P. 123–141.*

³ *Kalinovsky A. What We talk About When We Talk About 'Stagnation' // Introductory paper for the international workshop "Reconsidering Stagnation". March 30–31, 2012. University of Amsterdam.*

центрах г. Казани — Казанском государственном университете (КГУ) как центре притяжения для историков и Институте языка, литературы и истории им. Г. Ибрагимова (ИЯЛИ) Казанского филиала Академии наук СССР как основном филологическом центре. В КГУ особую роль играл М.А. Усманов (1934–2010), ставший ведущим экспертом по досоветской истории татар. Многочисленные научные публикации Усманова касались широкого круга вопросов, от официального делопроизводства в Золотой Орде XIV–XVI вв., татарской «феодалной» историографии XVII–XVIII вв. до, уже в зрелый период творчества, биографий татарских мыслителей XIX — начала XX в.¹ В этих работах Усманов сформулировал главные принципы нового видения татарской истории, и сегодня он рассматривается как основатель сбалансированной татарской историографии, основанной на изучении первоисточников. Именно такой подход позволил гордо заявлять о татарской исторической идентичности в советском контексте.

В 1950–1980-е гг. многие казанские историки начали изучать татарские исторические источники. Здесь необходимо упомянуть А.Г. Каримуллина (1925–2000), опубликовавшего ряд монографий о дореволюционной печатной книге казанских татар (арабографическая печать в Казани начала работу уже в 1801 г.)²; А.С. Фатхи (Фэтхи, 1937–1992), посвятивший жизнь изучению наследия татарских писателей и ученых, издавший несколько маленьких, но ценных брошюр с описанием татарских рукописей, принадлежащих перу мусульманских ученых региона³; Н.С. Исанбет (Зэкир, 1899–1922), изучавший татарский фольклор⁴; и М.И. Ахметжанов (Әхмәтжанов, р. 1939 г.) из ИЯЛИ, по-прежнему активно публикующий татарские родословные, работы

¹ Среди основных работ: *Усманов М.А.* Татарские исторические источники XVII–XVIII вв. Казань, 1972; *Он же.* Жалованные акты Джучиева Улуса XIV–XVI вв. Казань, 1979; *Он же.* Заветная мечта Хусаина Фаизханова. Повесть о жизни и деятельности. Казань, 1980. См. также серию «Шәхесләребез», издаваемую фондом «Жыен» и инициированную М.А. Усмановым.

² *Каримуллин А.Г.* У истоков татарской книги. Казань, 1971; *Он же.* Татарская книга начала XX в. Казань, 1974.

³ *Фэтхи А.* Татар әдипләре һәм галимнәренә кулъязмалары. Өч выпуск. Казан, 1960–1968; *Фэтхи А.С.* Татар әдипләре һәм галимнәренә кулъязмалары. Казан, 1986.

⁴ *Исанбет Н.* Татар теленә фразеологик сүзлегә. Ике томлык. Казан, 1990.

по татарской книжности и эпиграфике¹. Все эти ученые находились в тесном общении друг с другом, обсуждали идеи и находки, оказали серьезное влияние на молодых исследователей, занимающих ныне видные академические посты.

Источники стали основой для новой интерпретации татарской истории. Поскольку многие татарские библиотеки были разграблены в 1930-е годы, было необходимо восстановить письменное наследие татар, в особенности огромную массу неопубликованных рукописей татарских мусульманских авторов дореволюционного периода. В 1963 г. Усманов учредил при КГУ археографическую экспедицию для сбора старинных рукописей среди татарского населения Советского Союза. Результаты этих работ публиковались самим Усмановым и его учениками². В 1963–1989 гг. Усманов руководил полевыми работами сам, выезжая на время летних каникул с группой студентов и специалистов для изучения и сбора рукописей в деревнях и городах Волго-Уральского региона, а также Центральной России и Западной Сибири. С 1990 г. экспедицией руководит ученик Усманова — Ж.С. Миннуллин. Итоги этой продолжающейся кампании впечатляют: за истекшие десятилетия отдел рукописей и редких книг библиотеки Казанского университета был пополнен более чем десятью тысячами рукописей на татарском, арабском и персидском языках, а также примерно полутора тысячами печатных книг и журналов, несколькими личными архивами³. Эти книги и документы в основном происходили из мест компактного проживания татар, а также из Средней Азии, Турции, Ирана, с Арабского Востока и Кавказа.

Эта новая база источников стимулировала исследования татарской истории, языка и литературы. Тем не менее историки опасались тематики, напрямую связанной с исламом. Была проведена блестящая работа по изучению исламской историографии, но гораздо меньше внимания уделялось собственно исламским ученым, за исключением тех, кто были еще и историками. На основе этих «восточных рукописей» предпринималось несколько попыток возродить классическое

¹ Ахметзянов М.И. Татарские шеджере: исследование татарских шеджере в историко-лингвистическом и лингвистическом аспектах по спискам XIX–XX вв. Казань, 1991; Он же. Татар кулъязма китабы. Казан, 2000.

² Госманов М.А. Каурый каләм эзеннән. Археограф язмалары. Казан, 1994.

³ Историю этих экспедиций еще предстоит написать, общий обзор см.: Усманов М.А. Итоги и перспективы археографических работ в Казанском университете. Казань, 1990.

востоковедение при Казанском университете. Но все попытки не увенчались успехом; только в 1980-е план по созданию востоковедения в КГУ нашел поддержку у руководства, но из-за политического и экономического кризиса в России эти планы были реализованы лишь частично. В итоге количество специалистов, способных читать рукописи, осталось ограниченным; в рамках РСФСР не существовало обучения специалистов-исламоведов, кроме как в Ленинграде, Москве и отчасти в Махачкале.

Яхья Абдуллин (1976): татарские исламские ученые как «просветители»

Наряду с этим возрождением классического востоковедения в области татарской истории и литературы существовало и до сих пор существует другое направление мирасизма, базировавшегося в советские годы в секторе общественной мысли ИЯЛИ, а теперь — при Институте истории им. Ш. Марджани АН РТ. Ученые из этой области не читали арабографические источники, собранные татарскими археографами. Напротив, они предпочитали работать с русскими и татарскими переводами, созданными коллегами по институту, чьи имена зачастую даже не упоминаются в публикациях.

Мы хотим показать в этой статье, что татарские советские обществоведы осуществили новое, социалистическое прочтение исламских источников. Это достигалось путем полного игнорирования религиозного контекста и перевода исламских текстов на светский язык социального прогресса. Главным представителем этого направления в мирасизме был историк Я.Г. Абдуллин (1920–2006), работавший в ИЯЛИ с 1971 г. и даже какое-то время бывший директором института. Абдуллин написал серию книг и статей о «татарских мыслителях» XIX — начала XX в. Некоторые его публикации оказались на страницах журнала «Казан утлары» («Огни Казани», главная платформа татарского мирасизма)¹. Поскольку мирасизм поддерживался на-

¹ Абдуллин Я. Дини тәғлиматка һәм суфичылыкка каршы // Казан утлары. 1974. № 2. С. 149–159; Он же. Джадидизм, его социальная природа и эволюция // Из истории татарской общественной мысли. Казань, 1979. С. 91–117.

циональными академическими учреждениями, взгляды Абдуллина не критиковались.

С позиций сегодняшнего дня можно легко отметить татарскую историю «общественной мысли» из-за ее недостатков и намеренных неверных интерпретаций. В то же время мирасизм должен рассматриваться в более широком контексте ограничений, существовавших условий и давления со стороны государства. Историки, имевшие дело с исламом, легко могли быть обвинены в «буржуазном национализме», недооценивающем успехи советской модернизации и «дружбы народов» за счет «преувеличения» роли дореволюционной литературы того или иного народа. Хуже того, ученый мог быть обвинен в «панисламизме», имеющем целью вернуть исламу политическое значение, поскольку ислам по-прежнему рассматривался как «идеология», «пропагандировавшаяся» суфиями и богословами XIX–XX вв.

Фактически этот мирасистский перевод ислама на язык советского татарского культурного наследия со всеми его манипуляциями был, похоже, единственным путем публичной академической реабилитации исламских интеллектуалов татарского прошлого. В рамках новой парадигмы было необходимо определить несколько «прогрессивных» мусульманских авторов в качестве «просветителей» и противопоставить их большой группе «традиционалистских», «обскурантистских» ученых ислама. Последние оставались неизученными и попадали под аморфную категорию «кадимистов», понимавшуюся как группа очень консервативных исламских лидеров и суфийских *шайхов*, пропагандировавших только старый (араб. «кадим») и «схоластический» путь слепого признания исламских образцов прошлого и заставлявших своих учеников зубрить арабские тексты без понимания их содержания. Идеи «просветителей» рассматривались, напротив, как «позитивные для своего времени», хотя они и реформировали ислам, но еще не могли отказаться от его «пагубного влияния». В рамках этой парадигмы «прогрессивные ученые» были вынуждены излагать свои мысли в религиозном ключе из-за консервативного характера татарского общества. С точки зрения мирасистов, достаточно лишь убрать завесу исламской фразеологии, и тогда удастся выяснить истинные социальные установки авторов. Таким образом, исламское содержание

вталкивалось в марксистскую эволюционистскую модель и одновременно секуляризировалось: сражаясь с «темным невежеством» феодального общества, ранние татарские «просветители» инициировали длительное развитие «общественной мысли», породившей в дальнейшем «буржуазное» движение *джадидов* и затем татарское национальное движение, в свою очередь подготовившее почву для татарских социалистов и большевиков.

Книга Абдуллина «Татарская просветительская мысль» (1976) является одним из лучших примеров этого направления в мирасизме¹. В ней Абдуллин уделяет особое внимание татарскому исламскому ученому 'Абд ан-Насиру ал-Курсави из татарской деревни Курса (1776–1812). Курсави был одним из первых богословов Поволжья, чьи работы по мусульманскому праву (*фикх*) и теологии (*калам*, *'акида*) дошли до наших дней и кто изложил вполне оригинальные идеи. В дискурсе мирасизма Курсави стал первым татарским просветителем, сражавшимся со средневековыми догмами и стагнацией человеческого мышления в современном ему обществе.

От Курсави эстафета перешла к еще более крупному герою татарского мирасизма — богослову Шихаб ад-Дину ал-Марджани (1818–1889) из Казани. Наследие Марджани включает многочисленные работы по праву, теологии, исламской истории на арабском языке, а также собственно татарской истории на татарском языке. Исторические работы Марджани, таким образом, оказались более доступными для «секулярного» прочтения, чем тексты Курсави, писавшего только богословские трактаты и только по-арабски. Для мирасистов основание собственной татарской просветительской традиции, уходящей корнями в начало XIX в., предоставило татарам линию прогресса, не зависимую от русского влияния. Однако это было достигнуто путем удаления связей татарского богословия с международным реформаторским движением в исламе, в рамках которого мы понимаем работы Курсави и Марджани сегодня.

Как на практике выглядела эта замена исламского контекста на «просветительство» и культурное наследие? Для этого мы возьмем несколько центральных суждений Абдуллина о Курсави и сравним

¹ Абдуллин Я. Татарская просветительская мысль (социальная природа и основные проблемы). Казань, 1976.

их с оригинальной публикацией арабоязычной книги Курсави «Наставление рабов Аллаха на истинный путь» (*Ал-Иршад ли-л-'ибад*), увидевшей свет посмертно в 1904 г.¹ Так как Абдуллин не знал арабского языка, то он, очевидно, использовал татарский перевод произведения Курсави, выполненный Зайнап Максудовой (1897–1980), знатоком и коллекционером татарской рукописной книги, сотрудничавшей с ИЯЛИ².

Первый фрагмент, разбираемый здесь, касается роли суфизма (*та-саввуф*) и занимает центральное место в дискурсе мирасизма: оппозиция суфизму («обскурантизму») рассматривалась как позитивное движение на пути к освобождению народа от пережитков прошлого. Вот что пишет Абдуллин:

«Критика суфизма в татарской просветительской мысли берет свое начало тоже с Г. Курсави, который невежд, претендующих на сверхрациональное познание божества, характеризует как людей распутных и безнравственных, а руководства тасоуфом — дорогой, ведущей в бездну. “На протяжении последних столетий, — пишет он, — среди людей получили распространение принятие обязательства быть верным тасоуфу, претензии на иршад (наставление на путь истины в суфизме) и истиршад (следование этому наставлению). Но эти люди не знают ни смысла тасоуфа, ни цели его. И все же они продолжают погружаться в глубокий мрак. По своему положению они схожи с людьми, тонущими в бескрайнем море и окутываемыми волнами, которые погружают их в бездну”» (с. 65).

У Курсави этот фрагмент выглядит так (с. 51):

و لقد شاع فيما بين الناس في عصرنا و الاعصار السالفة منا الانتساب الى التصوف و
دعوى الارشاد و الاسترشاد لكن لا يعرفون ما معناه و ما الغرض منه و لكنهم يعمهون في
ظلمات بعضها فوق بعض او في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج

¹ *Абу ан-Наср 'Абд ан-Насир б. Ибрахим ал-Булгари ал-Курсави. Китаб ал-иршад ли-л-'ибад. Казан, 1904. См. полный русский перевод книги Курсави в переводе Гульнары Идиятуллиной: Абу ан-Наср Курсави. Наставление людей на путь истины (ал-Иршад ли-л-'ибад). Казань, 2005.*

² Татарский перевод Максудовой, сохранившийся в архиве ИЯЛИ, опубликован: *Габденнасыр Курсави. Кешеләрне тугры юлга күндерү (әл-иршад ли-л-'ибад). Казан, 1999.*

В нашем переводе текст предстает следующим образом:

«Сегодня, так же как и в предыдущие столетия, принадлежность к *тасаввуфу* и претензии на *иршад* и *истиришад* нашли широкое распространение среди людей. Но [эти суфии] не знают значения *тасаввуфа* и его цели, и они блуждают в темноте, один дальше другого, или как в глубоком море, где они тонут в бесконечных волнах».

С филологической точки зрения нет большой разницы между арабским оригиналом и пересказом у Абдуллина. Хотя пересказ почти верен, идеи Курсави поставлены в совершенно иное интерпретационное поле и представлены в совершенно другом свете. Абдуллин хотел показать, что Курсави противостоял суфийским *шайхам* и тем, кто следовал им, поскольку последние не понимали вредной сущности суфизма. Курсави, таким образом, оказывался оппонентом суфизма вообще. Арабский оригинал дает иную картину: Курсави говорит об ошибках тех, кто не знает об истинном предназначении суфизма. Кроме того, Абдуллин вырвал предложение из контекста: целая глава о суфизме из книги Курсави повествует о правильном пути к Аллаху, отстаивает необходимость тесной связи *тасаввуфа* с мусульманским правом. Курсави не выступает против суфизма, он вполне симпатизирует ему: «Тасаввуф состоит в очищении сердца от разрушительных сторон характера и плотских желаний, [он] вполне соответствует естеству [человека]»¹. Кроме того, Курсави часто ссылается на известных суфиев и их последователей в качестве образцов нравственности. Критика суфиев со стороны Курсави была направлена против суфиев Бухары, где он недолго учился и где он вступил в конфликт со многими ведущими богословами. Жизнь Курсави спасло заступничество его учителя *шайха* Нийязкули ат-Туркмани (ум. 1820 г.)². Иными словами, Курсави выступал

¹ Курсави. *Китаб ал-иршад ли-л-'ибад*. С. 51.

² Kemper M. *Entre Boukhara et la Moyenne Volga: 'Abd an-Nasir al-Qursawi (1776-1812) en conflit avec les oulémas traditionalistes* // Cahiers du Monde russe. 1996. 37. 1–2. С. 41–52; Kemper M. *Šihābaddīn al-Marḡānī über Abū n-Nasr al-Qūrsāwīs Konflikt mit den Gelehrten Bucharas (Einleitung, arabischer Text und Übersetzung)* // Anke von Kügelgen. Ed. Ashirbek K. Muminov, M. Kemper. *Muslim Culture in Russia and Central Asia*. Vol. 3. Berlin, 2000. P. 353–383.

против вполне конкретной практики суфизма в Средней Азии. Это не имеет ничего общего с антисуфийским «просветительством»; скорее, взаимные обвинения во лжи были характерны для суфийской литературы в целом, а призыв к шариатскому суфизму — не что иное, как характерная черта накшбандийа муджаддидийа в Средней Азии и Поволжье, к которому принадлежал и сам Курсави (через Нийаз-кули). Другой фрагмент из книги Абдуллина касается терминов «*таклид*» и «*иджтихад*», т.е. крайне противоречивой проблематики методологии в исламской правовой традиции. *Иджтихад* (букв. «усердие», здесь: приложение усилий для поиска богословского решения путем обращения к первоисточникам ислама — Корану и *сунне* Пророка), с одной стороны, является синонимом *кийаса* («аналогии»), признанного и важнейшего методологического инструмента в мусульманском праве; фактически это один из хорошо известных четырех «основ» исламского права¹. *Кийас*, в самом общем виде, предполагает решение современной правовой проблемы, не найденное другими учеными, путем обращения к Корану и *хадисам* Пророка с целью найти похожие случаи, позволяющие *муджтахиду* (ученому, занимающемуся *иджтихадом*, чаще всего муфтию, пишущему *фатвы* — правовые рекомендации) провести аналогию с имеющейся проблемой и урегулировать ее в свете этой аналогии. Приведем простой пример: Коран запрещает определенный сорт вина, использовавшийся в Аравии седьмого века. На вопрос, является ли водка *харам*, современный *муджтахид* приходит к выводу, что вино запрещено из-за его опьяняющих качеств, следовательно, и водка запрещается по этой же причине. Таким образом, *иджтихад* является центральным инструментом мусульманских правоведов всех времен. С другой стороны, после IX–X вв. ученые пришли к заключению, что в суннитском исламе больше не может быть «самостоятельных *муджтахидов*», заявляющих, что их *иджтихад* превосходит все, что было сделано ранее, и не принадлежащих

¹ Другие три «основы» исламского права включают Коран, *сунну* и консенсус ученых (*иджма'*). *Иджтихад* и *кийас* являются единственными методологическими инструментами, в то время как консенсус — это скорее теоретический конструкт, поскольку всегда необходимо оговориться, чей консенсус имеется в виду, т.к. исламская традиция полна споров и противоречий.

к четырем суннитским *мазхабам*. Этот консенсус часто обозначается как «заккрытие дверей *иджтихада*». Тем не менее в последующие века мусульманские богословы и правоведы продолжили прибегать к практике *иджтихада*, поскольку со временем появлялись все новые и новые правовые вопросы, не освещенные напрямую ни в Коране, ни в *сунне*, ни в трудах предшествующих ученых. В таком случае заявлялось, что вынужденный *иджтихад* не является «самостоятельным» по отношению к правовым школам, а тесно связан с методикой той школы, к которой принадлежит конкретный богослов. Ученые со временем разработали градацию *иджтихада* по категориям: от «самостоятельного» *иджтихада*, рассматривавшегося теперь как прерогатива основателей четырех *мазхабов*, до «*иджтихада* внутри правовой школы» и различных форм *таклида* (букв. «следование»). *Таклид*, в свою очередь, получил систему градации: если ученые могли проверить богословские тексты, обращаясь к первоисточникам, то простые верующие без специального образования по крайней мере должны были быть убежденными в компетентности того *муджтахид*а, к мнению которого они прислушиваются. Наконец, были и те, кто «слепо следовал» мнению ученого, без понимания, что за этим стоит, но с четким убеждением, что руководство со стороны образованных мусульман необходимо. Поэтому даже в случае с *таклидом* исламская правовая мысль призывает верующих к минимуму знаний, чтобы быть способным проверить мнение религиозного авторитета¹.

Курсави в своей работе *ал-Иршад* и в других богословских трудах как раз-таки демонстрирует такую градацию *иджтихада* «в меру своих сил». В то же время он повторяет, что он не является «самостоятельным» *муджтахидом* и что он верен ханафитскому *мазхабу*. Это отражено в многочисленных ссылках не только на Коран и *сунну*, но также на Абу Ханифу (ум. 767 г.) и его ближайших учеников, Мухаммада аш-Шайбани и Абу Йусуфа. А поскольку зачастую ученики Абу Ханифы приходили к выводам, отличающимся от точки зрения их учителя, в распоряжении Курсави был достаточно широкий спектр правовых решений даже в рамках ханафитского *мазхаба*.

¹ Более детально см.: Wael B. Hallaq. Was the Gate of Ijtihad Closed? // Int. J. Middle Eastern Studies. 1984. 16. P. 3–41, и другие работы того же автора.

Как же интерпретирует эти вопросы Абдуллин?

«Подняв знамя рационализма и проповедуя свободу человеческого разума, татарские просветители не могли примириться с идеей таклида. Впервые голос протеста против него поднял Г. Курсави. Признание обязательности следования за авторитетами и обвинение в смертных грехах тех, кто сходит с их пути, по его мнению, является отступлением от истины. Он едко высмеивает людей, которые слепо повторяют чужие слова и без размышления воспринимая чужое мнение, сравнивает их с собакой, неотступно следующей за хозяином. “Тысячи амиров или людей, пытающихся выдать себя за ученых, — пишет он в своей книге *Аль-иршад лиль-гыйбад*, — могут тысячи раз совершать одно и то же действие. Но это не значит, что нужно верить в правильность их поступка и следовать их примеру. Представление в качестве доказательства действия амиров или других деятелей, принятие в качестве образца для себя тех ученых, которые кружат у порога, порождено лишь большим воображением невежд и глупцов”» (с. 69–70).

В оригинале у Курсави текст выглядит так (с. 42):

و لو عمل به الف امير او الوف ممن تزيى بزى العلم فلا يعمل به و لا يعتد عليه و
الاحتجاج بعمل العمال و الامراء و من لازم ابوابهم من العلماء اصل خامس اخترعه او هام
اهل الغفلة و الجهالة

Наш перевод:

«Если даже это было совершено тысячей правителей или тысячами тех, кто облачается в одеяния знания, это не значит, что нужно опираться на (их мнение) и следовать этому. Следование деяниям чиновников и правителей, а также тех ученых, кто прилип к их дверям, является пятым аргументом [для *таклида*], порожденным приверженцами небрежения и невежества».

Абдуллин использует данную цитату для того, чтобы доказать, что Курсави выступал против слепой имитации правителей и даже проповедовал «рационализм и свободомыслие». Однако Курсави вовсе не против методов *таклида*: на той же странице своей работы он поясняя

ет, что отрицает лишь крайние формы *таклида*, когда никто уже и не знает источника и цепочки передачи того или иного правового решения: «Мы не против, если у них есть основание в шариате (*асл мин ал-усул аш-шар'ийа*) и в достоверном *хадисе*, переданном заслуживающим доверия богословом (*накл сахиб мин сикат муджтахид*) и позволяющим [то, что они делают], но если у них нет основания в шариате и нет у них достоверного *хадиса*, то их действия не основаны на знании и они судят без опоры на шариат. Это есть не что иное, как *бид'а* (недопустимое новшество) и ошибка»¹. Таким образом, *таклид* возможен до тех пор, пока *мукаллид* знает, что он следует за компетентным муфтием / *муджтахидом*. И совершенно закономерно, что Абдуллин не упомянул о том, что Курсави настаивал на необходимости шариатского фундамента для каждого богословского решения.

Как уже обсуждалось выше, «рационализм» Курсави полностью увязан с вопросом, как понимать приказы Аллаха, какие из них имеют большее значение в определенных географических условиях: общее указание на необходимость молиться или же более конкретные условия той или иной молитвы. Курсави прибегал к рассуждениям только в области исламской ритуальной практики и в некоторых теологических вопросах о том, как понимать неподражаемость Аллаха. Выборочное прочтение Абдуллиним работы Курсави по этим проблемам привело к гротескному упрощению: старания Курсави вернуться к Корану и *сунне* интерпретируются как рационализм и просвещение, без всякого исламского контекста, а именно глубокого включения Курсави в сложный дискурс ученых исламского права (*фукаха'*) со своей специфической терминологией. Интересно заметить, что оппоненты Курсави, вроде 'Абд ар-Рахима ал-Булгари (ум. 1834 г.), считавшего *иджтихад* более недопустимым, а в результате тем самым не представленного в качестве «просветителя» у Абдуллина и его школы, использовали те же рациональные инструменты ханафитского *мазхаба* и их решение вопроса о ночной молитве в северных широтах. Их подход, следовательно, не менее «рационален», чем у Курсави. С единственной разницей: в этом конкретном случае оппоненты Курсави не называют свою методологию *иджтихадом*, в частности из почтения к великим предшественникам. Кроме того, они не считали возможным разделять

¹ Курсави. Иршад. С. 42.

приказы Аллаха на «общие», обязательные и «второстепенные», которые можно не брать в расчет в особых географических условиях. Таким образом, 'Абд ар-Рахим ал-Булгари придерживался мнения, что ночная молитва должна быть оставлена, когда нет условий, обозначенных Аллахом, т.е. полной темноты¹.

Интересно, что и Курсави, и ал-Булгари питали отвращение к исламским практикам в Бухарском ханстве, где они обучались по несколько лет. В особенности они критиковали ученых и суфиев, зависящих от мангытских правителей в Бухарском эмирате, как мы уже видели в цитате Курсави, где он говорит об эмирах. Оба автора считали, что ислам должен быть очищен (имеются в виду концепты обновления (*таджид*) и реформы (*ислах*) в исламе). В споре между Курсави и 'Абд ар-Рахимом Абдуллин отдал свое предпочтение тому из них, кто выступал за большее количество молитв.

Абдуллин не сообщает термина, который Курсави мог бы использовать в качестве «просвещения», но можно легко полагать, что за этим стоит «*ислах*» — буквально «исправление современного ислама для возрождения чистого первоначального ислама». Такое неверное прочтение специфических терминов было возможно лишь при полном игнорировании исламского контекста высказываний Курсави и его более широких задач.

Наша статья раскрывает еще один аспект близости марксистских подходов к религии, ваххабизму и салафизму, которые все делают основной упор на «рациональность» религии. Такие «рационализаторы» от религии были известны в советский период среди мусульман Северного Кавказа и Средней Азии².

¹ Об 'Абд ар-Рахиме ал-Булгари см.: *Kemper M. Sufis und Gelehrte. In Tatarien und Baschkirien, 1789–1889. Berlin, 1998. P. 172–212.*

² *Бабаджанов Б.М., Муминов А.К., Олкотт М.Б. Мухаммаджан Хиндустани (1892–1989) и религиозная среда его эпохи (предварительные размышления о формировании «советского ислама» в Средней Азии) // Восток. 2004. № 5. С. 43–59; Муминов А.К. Шамидамулла и его роль в формировании «советского ислама» // Казанский федералист. 2005. № 1(13). С. 231–247; *Kemper M., Shikhaliev Sh. Administrative Islam: Two Soviet Fatwas from the North Caucasus / ed. A. Bustanov, M. Kemper // Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia. Amsterdam, 2012. P. 55–102.**