

займаў пасаду начальніка штаба Каўказскай Добраахвотніцкай арміі генерала П. Урангеля. Падчас хваробы апошняга Я.Д. Юзэфавіч замясчаў яго на пасаде камандуючага арміяй. З лета 1919 г. і да 28.11.1919 г. – камандзір 5-га коннага корпуса. З красавіка 1920 г. Я.Д. Юзэфавіч кіраваў працамі па ўмацаванні Перакопа (горад на Перакопскім пярэсмьку, які неаднаразова падвяргаўся нападам Чырвонай Арміі) і будаўніцтвам чыгункі Джанкой – Юшунь, неабходнай для патрэб фронту. З 22.05.1920 г. выконваў функцыі інспектара кавалерыі ў Рускай арміі генерала П. Урангеля. Пасля перамоваў у Парыжы генерала Я.К. Міллера і рускага пасла В.А. Маклакова з французскім урадам і прадстаўнікамі Польшчы аб фарміраванні 3-й Рускай арміі на тэрыторыі Польшчы Я.Д. Юзэфавіч выехаў 17.09.1920 г. у Парыж. Ён суправаджаў міністра замежных спраў П.Б. Струве, каб у далейшым узначаліць 3-ю Рускую армію, да фарміравання якой прыступіў генерал П.С. Махроў. Аднак Рыжскі мір Польшчы з Савецкай Расіяй спыніў гэтыя намеры П. Урангеля. З лістапада 1920 г. жыў у эміграцыі (Германія, Польшча, Францыя, Эстонія). Памёр у г. Тарту (Эстонія) у 1929 г. [13].

Такім чынам, беларускія татары прымалі актыўны ўдзел у ваенных падзеях падчас Першай сусветнай вайны. Па некаторых дадзеных, у гэты час на службе ў расійскай арміі колькасць генералаў татарскага паходжання родам з беларускіх зямель складала 18 чалавек, палкоўнікаў, старшых і малодшых афіцэраў былі сотні [3, с. 142]. Некаторыя загінулі падчас баявых дзеянняў, змагаючыся на франтах вайны супраць агульнага ворага. Аднак пасля рэвалюцыйных падзей у Расійскай імперыі ваенна-палітычныя прыярытэты беларускіх татараў не былі аднолькавыя, яны выказалі падтрымку розным палітычным сілам і адстойвалі свае інтарэсы ў розных накірунках. Некаторыя перайшлі на бок новай – Савецкай улады, і ваявалі ў шэрагах Чырвонай Арміі, некаторыя працягвалі барацьбу ў складзе Белага руху, пэўная частка беларускіх татараў стала на шлях ажыццяўлення нацыянальных інтарэсаў татараў Крыма, некаторыя, апынуўшыся ў эміграцыі ў Польшчы, прымалі актыўны ўдзел ў культурна-рэлігійным адраджэнні татарскай дыяспары ІІ Рэчы Паспалітай.

#### СПІС ЦЫТАВАННЫХ КРЫНІЦ

1. Arslan-Bej. General Maciej Sulkiewich / Arslan-Bej // Rocznik Tatarski. – 1932. – Т. I – S. 247–255.
2. Tyszkiewicz, J. Z historii tatarow polskich 1794–1944 / J. Tyszkiewicz. – Pultusk, 1998. – 176 s.
3. Думін, С.У. Беларускія татары: мінулае і сучаснасць / С.У. Думін, І.Б. Канапацкі. – Мінск: Польшча, 1993. – 206 с.

4. Гришин, Я. Безупречный генерал Искандер Тальковский / Я. Гришин // науч.-дакум. журн. «Эхо веков» [Электронный ресурс]. – 1997. – № 2. – Режим доступа: <http://www.archive.gov.tatarstan.ru>. – Дата доступа: 21.09.2014.
5. Гришин, Я. Тальковский Искандер Искандерович. Личное дело и жизнь комдива И. Тальковского / Я. Гришин, Д. Шарафутдинов // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://nailtimler.com/people\\_page/people\\_18/talkovskiy\\_iskander\\_iskanderovich.html](http://nailtimler.com/people_page/people_18/talkovskiy_iskander_iskanderovich.html). – Дата доступа: 20.09.2014.
6. Гришин, Я. Отчизны верные сыны. О военачальниках – выходцах из древних татарских родов / Я. Гришин, Д. Шарафутдинов. – Казань, 2001. – 130 с.
7. Hrybawa, S. Represje stalinowskie wobec ludności tatarskiej na Białorusi Radzieckiej w latach 1939–1941 / Swiatlana Hrybawa // Studia interkulturowe Europy Środkowo-Wschodniej. – Warszawa. – 2010. – Т. 5. – S. 3–10.
8. Бицютко Константин Яковлевич / Русская армия в Великой войне: Картотека проекта. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.grwar.ru/persons/persons.html?id=1107&PHPSESSID=1444a73b4ddc4288666f659fc1961c71>. – Дата доступа: 20.09.2014.
9. Исмаилов, Э.О. Золотое оружие с надписью «За храбрость». Списки кавалеров. 1788–1913 / Э.О. Исмаилов. – М.: Старая Басманная, 2007. – 145 с.
10. Романович Александр Ромуальдович / Русская армия в Великой войне: Картотека проекта [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.grwar.ru/persons/persons.html?id=1430> – Дата доступа: 21.09.2014.
11. Kolodziejczyk, A. Jozef Pilsudski a polscy tatarzy / A. Kolodziejczyk // Zycie muzulmanskie. – 1989. – № 1–2. – S. 39–46.
12. Миськевич, А. Татарское меньшинство в Польше в 1918–1939 гг. Общая характеристика, поселения, общественно-профессиональное состояние / А. Миськевич // Татары-мусульмане на землях Беларуси, Литвы и Польшчы: матэрыялы Першай міжнар. навук.-практ. канф., прысвеч. да 600-годдзя татарскага асадніцтва на землях Беларуска-Літоўскай дзяржавы, распачатага пры Вітаўце Вялікім, Мінск, 26–27 сак. 1993 г.: у 3 ч. / Беларус. дзярж. пед. ун-т; рэдкал.: І. Александровіч [і інш.]. – Мінск, 1995. – Ч. 3. – С. 403–449.
13. Юзэфавіч Яков Давыдович / Русская армия в Великой войне: Картотека проекта [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.grwar.ru/persons/persons.html?id=697> – Дата доступа: 21.09.2014.

Материал поступил в редакцию 10.11.14

#### GRIBOVA S.U. Belarusian Tatars in the I World War

The present article is dedicated to the participation of representatives of Belarusian Tatars in the I World War as part of Tzar's army. The author focuses on military activities of the Belarusian Tatars generals, provides some biographical data, analyzes the political views and choices in their lives at the turn of the ages.

УДК 28:2–184.3

Грибова С.В.

### ПРОБЛЕМА ВЕРЫ И ЗНАНИЯ В ИСЛАМСКОЙ МЫСЛИ

Проблемы разума и знания занимали, и до сих пор занимают, наиважнейшее место в духовной жизни общества. Свидетельством данного тезиса являются известные на весь мир исторические памятники литературы, истории, философии, тексты священных писаний национальных и мировых религий, в которых этим вопросам уделяется особое внимание. Данная статья посвящена анализу проблемы соотношения знания и веры, науки и религии в мусульманском мышлении и миропонимании в контексте преемственной связи прошлого и современного.

Проблемам разума и знания исключительное внимание уделяется в мусульманской литературе, начиная от священных текстов (Коран и Сунна), заканчивая теологической и философской литера-

турой. В частности, американский исследователь Франц Роузентал в своей книге «Торжество знания» упоминает, что в Коране корень слова «знать» (*'Ilm*) вместе с производными от этого слова «знание», «наука» встречаются около 750 раз, т.е. необычайно часто, составляя около 1% его словарного фонда [2]. Ф. Роузентал отмечает, что *'Ilm*, хоть и довольно хорошо переводится с арабского языка как «знание», но русский вариант не может выразить всего фактического и эмоционального содержания *'Ilm*, т.к. *'Ilm* является одной из доминирующих концепций в Исламе, которые дали мусульманской цивилизации её отличительную окраску [1, с. 55]. Роузентал пишет, что нет такой стороны мусульманской духовной жизни, политической и религиозной деятельности мусульман, повседневной жизни рядо-

вого мусульманина, которая бы не затронула всеобъемлющее отношение к «знанию» как к некой высшей ценности мусульманского бытия. Выдающееся положение *'ilm* в Коране привело к практической ликвидации *hikmah* – «мудрости», как чего-то превосходящего «знание» или его серьезного соперника [1, с. 56]. Стоит подчеркнуть, что Ф. Роузентал очень подробно анализирует содержание слова *'ilm*, употребляемого в Коране.

Для аргументации идеи о том, что в Коране значительное место уделяется разуму и знаниям следует привести лишь некоторые аяты: «Разве сравниваются те, которые знают, и те которые не знают? (39;12); «... слепой, глухой и зрячий, слышащий. Разве сравниваются в примере?» (11;26); «Бог возвысит вас на различные степени, тех, кто уверовал и тех, кому дано знание,» (58; 12) [10]. Всё человеческое знание происходит от Бога, таким образом, очевидно, что человек не может знать больше, чем Бог. В Коране утверждается, что вера следует за знанием, и ставится вопрос, как может кто-либо знающий не верить? С конфессиональной точки зрения, всякое человеческое знание, обладающее реальной ценностью и действительно заслуживающее названия «знания», является знанием религиозным, «веровательным».

Значительное место проблемам разума и знания уделяется в хадисах Пророка и его асхабов (сподвижников). Так, например, Мухаммад считал религиозным долгом каждого мусульманина: «Ищи знания, даже если оно так далеко как Китай» [2]. Он неоднократно увещивал своих последователей, что знания открывают дороги в рай. Учёные предстают в хадисах как наследники пророков. На самом видном месте мечети Улугбека Мухаммада (1394–1449) – внука Тимура в Бухаре начертана надпись: «Стремление к знанию – обязанность каждого мусульманина и мусульманки» [2]. Проблемы знания занимают вводную часть всех тафсиров (комментарии, толкования Корана) и хадисоведческих сборников, в которых рассуждения о знании могут быть представлены как направленные к двум целям. Первая, и самая главная – выяснение наилучших методов и системы образования при изучении хадисов. Вторая – стремление подчеркнуть непрерывную связь знания с верой в истинной религии, т.к. она признает знание своей основополагающей частью [1, с. 85].

Нужно отметить, что, несмотря на то, что высказывания Корана и хадисов о проблемах знания и разума довольно доступны, при глубоком их анализе выявляется много спорного, противоречивого и неясного. Мусульманские мыслители писали специальные труды, посвящённые проблемам знания. Так, крупнейшие древнегреческие философы Платон и Халиф Омар ал Хаттаб рекомендовали претендующему на руководство человеку (правителю), прежде всего, приобрести знания. Четвёртый из праведных халифов Али ибн Абу-Талиб (600–661) писал: «Самое большое богатство – разум, самая большая нищета – невежество» [2].

Проблемам разума, знания и науки уделяют внимание представители всех без исключения направлений и эпох мусульманской теологической и светской мысли. В связи с множеством таких направлений, течений и персоналий эти проблемы выражены сложно и довольно противоречиво с помощью абстрактно-умозрительных логических конструкций.

В средневековом мусульманском обществе к вопросам разума и знания существовали самые различные подходы, особенно ярко идейные споры разгорелись с конца VIII в., когда в мире ислама начался процесс размежевания двух сфер: веры и знания между традиционализмом и реализмом. В этом смысле стоит обратить внимание на такое понятие, как «калам». Данный термин используется в нескольких значениях: 1) для обозначения теоретической (философской) теологии в целом (не только мусульманской); 2) для обозначения только исламской теологии, которая имеет свои разновидности: мутазилитский калам, ашаритский калам, суннитский калам и новый современный калам. Исторически мусульманский калам вышел из «фикха» (религиозно-правовой мысли). При обосновании той или иной позиции, наряду со ссылками на религиозное писание и достоверные хадисы, в каламе использовалась также рационалистическая аргументация [3, с. 16].

В VIII веке возникло течение мутазилизм (буквально «обособившиеся», «отделившиеся»). По отношению к нему и стали применять

слово калам (или наука калама). Мутазилиды, бесспорно, выступают зачинателями рационалистического направления истории исламской мысли, составляя оппозицию в определенных вопросах ортодоксальной суннитской мысли. Мутазилиды отдавали предпочтение при подходе к решению теологических споров с суннитским правоверием разуму как источнику познания и веры. Появлению таких новых идейных течений, школ и направлений, представители которых в отличие от чисто теологического подхода решения проблем веры и знания делали первые попытки объяснения спорных и неясно выраженных мест Корана с позиции рационалистических толкований, способствовало то, что в этот период (IX–XII вв.) мусульманский мир с его крупнейшими достижениями во всех сферах экономической и культурной жизни стал центром мировой цивилизации. Здесь появились крупные города (Багдад, Каир, Кардово, Дамаск, Герат, Самарканд, Бухара и др.) с известными библиотеками, «домами науки». Происходил расцвет наук: астрономии, математики, медицины, химии.

Мутазилиды считали, что божественный дар, которым обладает человек и который он обязан употребить на познание пути благочестия, – это разум. Последний позволяет человеку знать, что он должен делать в данной ему земной жизни, чтобы получить справедливое воздаяние после смерти. Один из основателей мутазилизма Васил ибн Ата (700–749) утверждал, что во внешние обстоятельства человек помещен Богом, но поведение человека в них зависит только от него самого. О полной свободе воли говорил ан-Наззам (умер в 845 г.) и др. [2].

Знаменитый арабский писатель, богослов, основоположник арабской литературной критики ал-Джахиз (775–868), мутазилиды по убеждениям, выдвигал разум в качестве судьи при толковании шариата и хадисов. «Клянусь жизнью – писал он в «Послании о квадратности и округлости», – глаза ошибаются и органы чувств лгут, только разуму принадлежит достоверное познание...». А также, предпочитая надеяться своего сына знаниями, а не деньгами, он повторял: «Питайте его сладостью знания и приучайте к почитанию мудрости, дабы стало стяжение знания преобладать в нем над стяжением денег» [2].

Главной заслугой мутазилизма в истории исламской мысли является разграничение божественного, абсолютного знания от знания человеческого, ограниченного, т.е. вводится теоретическое разделение знания теологического и знания мирского, светского. Не отрицая богословных религиозных традиций, мутазилиды утверждали, что разум человеческий менее совершенный, чем божественный, но в качестве арбитра в решении споров по вопросам шариата и других неоднозначных моментов отдавали предпочтение разуму, а не предопределению сверху. Мутазилитское учение в середине IX века при трех халифах ал-Ма'муне, ал-Му'тасиме и ал-Васике явилось признанной идеологией мусульманской империи.

По мнению М. Икбала, теология у мутазилидов приобрела философский вид. Он относит мутазилидов к чистым рационалистам и считает их большой заслугой применение рациональных методов в отношении вопросов веры, а также их учение о материи [3, с. 18].

Однако мутазилизм не устраивал сторонников традиции – салафитов и вступал в определенное противоречие с традиционными представлениями о вере. В борьбе с нововведениями появилось и новое теологическое направление – ашаритское (последователи ал-Ашари (873–935). Ашаритская школа в переработке Матуриды, Бакилани, Газали и других составила основу суннитского калама. По мнению абсолютного большинства исследователей, Ашаритская школа приняла компромиссный вариант решения спорных вопросов. Она согласовала философские выкладки и традиционные представления мусульман, рационализм и веру, а рационалистическую аргументацию использовала для обоснования представлений салафитов. Но, тем не менее, это была школа теоретической рационалистической теологии, а не фикха (религиозно-правовой мысли), но она не стала философской теологией, т.к. больше опиралась на авторитет священных источников, нежели на философские аргументы [3, с. 18].

Некоторые исследователи как особый этап развития ашаритского калама выделяют учение бу Хамид ал-Газали (ок. 1058–1111). Хотя существует и другое представление – что ал-Газали заменял калам суфийским интуитивным опытом и считал калам приемлемым

только для толпы простолудинов [3, с. 19]. Ал-Газали считал, что «Честь (или “благодарность” – шараф) знания (или “науки”) зависит от благоробства его объекта (малу), а ранг учёных – от ранга знания. Не может быть сомнения в том, что самое главное и высокое из всего подлежащего познанию есть Бог, Создатель, Творец, Подлинный, Единственный. Поэтому знания о Нём, которое есть наука о (Его) единстве (таухид), будут наиболее замечательными, славными и совершенной областью знания. Это есть “необходимое знание”, приобретение которого обязательно для каждого сознательного человека (акил)» [2].

Ал-Газали попытался создать совершенную философскую теологию, но был непоследователен, потому что считал вопросы веры недоступными разуму, и его работы по каламу в основном были построены на опровержении своих противников, в первую очередь философов и исмаилитов [3, с. 20]. Но, тем не менее, ал-Газали не отрицал полностью ценности философского знания, будучи особенно высокого мнения о натурфилософии и логике [4, с. 423].

После ал-Газали развитие калама происходило по двум направлениям: 1) в сторону философствования (философизация калама); 2) в сторону сближения калама с теоретическим суфизмом, использование эзотерических методов в обосновании веры [3, с. 22].

Имели свою точку зрения о разуме, знании и представители суфизма. Суфизм – это мистическое направление в мусульманской культуре, которое было продуктом элитарного сознания и в то же время «народной» религией. Суфизм противопоставлял рациональному мышлению иррационализм и вместе с тем выступал одной из разновидностей религиозного свободомыслия, нередко смыкающегося с философствованием. Сила концепции «знания» особенно ощутима как в работах Ибн Араби (1165–1240) – крупнейшего представителя данного течения, так и в суфизме в целом. Суфизм противостоял преобладающему правовому теологическому образу мышления и соответствующим взглядам на знание, а также любым попыткам рационалистического определения знания, но в то же время на протяжении своей долгой истории считал необходимым демонстрировать свое почтение и к тому, и к другому. Кроме этого, суфизм рассматривал себя прежде всего как *ilm*, т.е. «систематизированное знание», а уже затем как нечто еще, например гносис и озарение. Для суфиев их *ilm* был самым благородным из всех видов знания.

Наряду с каламом и суфизмом, наиболее тяготеющим к философской рефлексии, существовало влиятельное течение шиитской ветви ислама – исмаилизм. Как и мутакаллимы (последователи калама), исмаилиты придавали огромное значение разуму. Можно даже сказать, что их воззрениям был присущ онтологический рационализм, поскольку они считали, что Мировой Разум – источник бытия и времени.

Особое отношение к проблемам веры, разума и знания сложилось в арабо-мусульманской философии – ал-фалсафа. Она формировалась как светский, антисхоластический вариант решения общемировоззренческих проблем, как способ объяснения мира, базирующийся на научных представлениях, унаследованных от перипатетизма и античного естествознания [5, с. 144]. Возникшая на базе модели античной философии, она сыграла выдающуюся роль не только в прогрессе мусульманской цивилизации, в истории мировой науки, но благодаря деятельности представителей ал-фалсафы античная философия Платона, Аристотеля и др., стала достоянием человечества. Особый вклад в развитие естественнонаучной и философской мысли внесли такие мыслители, как ал-Кинди, ал-Фараби, ар-Рази, ибн Сина, ибн Баджа, ибн Туфейль, ибн Рушд, ибн Халдун и другие. Они выступали за пропаганду научных знаний, за просвещение народа, обосновали теорию «двойственной истины» и тем самым, хотя бы в какой-то мере, попытались освободить науку от духовной диктатуры религиозно-теологической мысли ислама.

Уместно будет привести некоторые высказывания философов о знании: «Знание есть обнаружение вещей в их реальной природе» (ал-Кинди), «Знание есть утверждение объекта познания таким, как он есть» (ал-Амиди), «Знание есть то, что включает в себя твердое убеждение, не допускающее никаких изменений» (ибн Сабин) [1, с. 72]. Философы многое сделали для отделения знания от религиозной веры, разграничили религиозную веру и веру как лежащий в ос-

новании человеческого знания фундаментальный его компонент, как доверие исходным интуициям, очевидностям и как дополнение к знанию, возмещающее его несовершенство [6, с. 250]. Рационалистический идеализм средневековых мусульманских философов является важнейшим этапом истории освобождения мысли от канонических религиозных представлений. Арабо-мусульманская философия средних веков к философскому мышлению присоединила и опытную практику, касающуюся природы. В целом, об арабо-мусульманской философии можно сказать, что это была глубоко разработанная рационалистическая система мысли. В развитии рационализма как способа объяснения мира внутри арабо-мусульманской культуры прослеживаются два значимых момента и в какой-то мере две ориентации. Первая касается принципа рационализма как такового, концепции разума как орудия постижения истины, рационального знания в противоположность чувственному, интуитивному или опирающемуся на традицию, авторитет, т.е. знанию «вероятельному». Но вслед за этим возникает проблема характера, содержания рационального знания – в плане различения рационализма догматического и критического. Можно отметить развитие рационализма, который был направлен на поиски рациональных аргументов в поддержку веры или же вольную или невольную подмену веры подобием знания. Все эти трудности и слабости попадали в поле зрения и размышления философов [5, с. 151]. Великие мыслители вынуждены были творить в рамках своего теологизированного общества в духе требований божественной вечной истины и политической власти. Несмотря на ограниченность их философских взглядов, их заслуга в секуляризации общественного сознания огромна. Хотя идеи, выдвинутые представителями средневековой мусульманской философии, являлись для той эпохи самыми передовыми, гуманистическими по своему существу, но они не стали, как правило, достоянием широких народных масс. Они были доступны только узкому кругу мыслящих представителей мусульманского общества, сыграли в основном фрагментарную роль в общественном сознании [7, с. 14].

Наоборот, наступившие последующие века застоя истории мусульманского общества потеряли свою значимость. В какой-то мере это было связано с полосой социально-экономического застоя, наступившим с XIII века. Экономический кризис в свою очередь послужил причиной в стагнации духовной культуры и естественно научной мысли в арабских странах. Теология взяла вверх над фалсафой в течение нескольких веков. Однако это вовсе не означает, что мусульманская философия и естественнонаучные открытия бесследно исчезли и не стали достоянием человечества. Они не только сохранились, но и получили своё дальнейшее развитие в европейской общественной мысли. Изучение истории науки в арабских странах продемонстрировало, что вплоть до XVI в. научные, технические и философские трактаты шли в основном с Востока на Запад. Мусульманская философия особенно нашла свое отражение у представителей эпохи Возрождения и послужила идейным источником в идеологической борьбе между рационализмом и схоластической философией в Западной Европе. В отличие от мусульманского Востока, здесь победила не теология, а наоборот, рационалистическая философия. Важную роль в этой борьбе сыграла теория «двойственной истины» ал-Фараби, ибн Сины, ибн Рушда, достижения естественнонаучной мысли средневековых арабо-язычных мусульманских учёных. Неслучайно А.И. Герцен, отмечая заслуги ибн Рушда, писал: «Аристотель был схоронен под развалинами древнего мира до тех пор, пока аравитяне (ибн Рушд) не воскресил его и не привёл в Европу, погрязшую во мраке невежества» [2].

Застой развития естественнонаучной мысли в мире ислама был продолжительным. Важный дискуссионный момент, возникающий при обращении к исламской науке, заключается в выяснении причин отставания восточных обществ. Малазийский ученый Вакар Ахмед Хусаини задает вопрос: «Учитывая огромные достижения исламской науки и техники в период до X в. хиджры (XVI в.), в последующие века мусульмане совершили поразительно мало заметных открытий и изобретений. Почему же исламские культуры оказались в застое по сравнению с научно-техническим развитием секуляризованного Запада и марксистско-ленинского Востока? Почему самодовольство

и даже фатализм стали отличительной чертой исламской культуры, неизбежно приводя к пассивности в решении настоятельных проблем?» [9, с. 69]. Полагая, что в исходных, коранических формах исламской культуры содержатся принципы открытого, рационального познания окружающего мира, одной из важнейших причин духовного застоя могло быть преобладание сунны, т. е. священного предания, и суммы комментариев, которые затмили свободную мысль. Другая причина состояла в подчинении общества своекорыстным притязаниям власти, что отразилось в ритуализации и формализации духовной жизни [8, с. 236]. С сокрушенностью отмечая не только застой, но и упадок исламской культуры, что привело, в частности, к упадку науки, арабский ученый Мохамед Хилал видит причину этого в политическом деспотизме, а также в преобладании установки на духовное единство и стабилизацию социального порядка, что препятствовало свободному поиску новых знаний и идей [9, с. 90–91].

Только с середины XIX в. в процессе решения проблемы веры, разума и знания наступает новый этап в истории исламской мысли, так называемый реформационный период. Он был обусловлен социально-экономическими изменениями, связанными с проникновением в мусульманский мир капиталистических отношений. Потребности, порожденные новыми социально-экономическими условиями, поставили перед мусульманскими богословами и интеллектуалами задачу о необходимости нового осмысления целого ряда важнейших вопросов ортодоксального ислама и в какой-то мере созвучно согласовать их с духом нового времени. В частности, один из ведущих представителей эпохи мусульманской реформации Муфтий Египта Мухаммед Абдо (1849–1908) выдвигал идею необходимости реформирования ислама, приспособления его к задачам и духу времени. О проблемах веры и знания он утверждал: «Одним из принципов ислама является рационалистический взгляд на учение религии». Вера в авторитет без разума характерна для безбожника, потому, что верующим становятся только тогда, когда религиозное учение осознаётся разумом [2]. В Коране сказано: «Тот, кто, не размышляя, следует примеру отцов, предков, глух, нем и слеп» (2:17) [10]. Другой представитель современной арабской философии Камаль ал Хадж писал: «Понимание веры есть вера в разум» [2]. В мире ислама к проблеме веры и разума не существует единомыслия. Среди учёных есть крайне расходящиеся мнения, ортодоксалы выступают против модернистов ислама и т.д. Одни из них остаются на фундаменталистских позициях исламской ортодоксии. Так, в 1966 г. в Каире была опубликована книга доктора Абд ал-Махмуда «Ислам и разум», где рационализм в истории исламской мысли рассматривается как продукт «сатанинского» мышления [2]. Другие выступают за либерализацию и модернизацию ислама в духе нашего времени.

Необходимо обратить внимание на выводы, сделанные Е.А. Фроловой в результате исследования соотношения науки и религии, знания и веры на арабо-мусульманском Востоке. В статье «Арабская мысль и ценности современного мира» она отмечает, что идее разведения сфер науки и религии, науки и нравственности, весьма здесь распространенной, противостоит идея их связанности, существует взгляд на ислам как источник всякого, в том числе и научного знания, как духовного образования, стимулирующего развитие этого знания и в то же время надзирающего за его содержанием [6, с. 257]. Идеолог исламского фундаментализма М. Кутб, с явным преувеличением, писал: «Именно христианская церковь узурпировала право на знание и истину и всегда выступала с реакционных и ретроградных позиций, в защиту отсталости и предрассудков, а поэтому постоянно преследовала науку и ученых. В исламе не было конфликта между верой и наукой, научные факты не противоречили основам вероучения, и поэтому не возникала необходимость отделять религию от науки» [8, с. 234].

Но наука – это автономная сфера духовной деятельности, у нее свои задачи и методы, отличные от религиозных. При этом религия, нравственность, по мнению многих конфессионально настроенных исследователей, выступают в качестве инстанции, определяющей направление и допустимые пределы научных поисков, т. е. в каче-

стве охранительного по отношению к миру и человеку начала. Несмотря на положительные устремления подобного рода, заметные в трудах исламских мыслителей, Е.А. Фролова подчеркивает необходимость осознания науки и нравственности (религии) в их разности, осознания науки как самостоятельной, независимой области работы ума. Этого сложного исторического процесса саморефлексии наука мусульманского мира, с ее точки зрения, не прошла. Одно дело, когда мысль проделала сложный путь выявления компонентов научного сознания, их обособления, понимания специфики каждого из них, их места, а затем подошла к идее необходимости их единства. Другое дело, когда налицо аморфное подобие единства, которое выражает отсутствие культурно-исторического опыта, имеющего результатом теоретическое осмысление внутренней дифференцированности и напряженной сложности этого единства. Наука мусульманского мира, по мнению Е.А. Фроловой, остановилась на этапе методологического формирования, когда в ней еще не могли быть поставлены с осознанной резкостью многие мировоззренческие вопросы. Она остановилась на уровне пантеизма – своеобразной интеллектуальной вершины прошлого, поразительно точно скорректированной и трезвой для своего времени системы мирообъяснения. Однако огромные научные возможности арабо-мусульманского средневековья полностью не раскрылись. Намечившиеся в ней тенденции выхода из средневекового типа мышления – выявление и осознание структур аналитического мышления, вычленение компонентов научного сознания, роли творческого субъекта и экспериментальной практики и т. п. – не получили развития. С точки зрения Е.А. Фроловой, на эти вопросы сейчас нужно особенно обратить внимание философско-научной мысли в мусульманских странах [6, с. 259].

Таким образом, следует отметить, что проблемы веры и разума, религии и науки оставались чрезвычайно важными в духовной жизни мусульманского мира, начиная с первых шагов теологии ислама, и остаются таковыми до наших дней. Начавшийся в средние века и не завершившийся по сей день, процесс отделения знания от религиозной веры продолжается. Одни представители исламской мысли продолжают отстаивать старые позиции, а другие же к их решению подходят с модернистских тенденций.

#### СПИСОК ЦИТИРОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Роузентал, Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом Исламе / Ф. Роузентал. – М.: Наука, 1978. – 371 с.
2. Вагабов, М.В. Коранические мудрости в меняющемся мире / М.В. Вагабов // Философия в Дагестане [Электронный ресурс]. – 2001. – Режим доступа: <http://www.dgu.ru/~philosophy/public.htm>. – Дата доступа: 30. 04. 2014
3. Ахмедов, С. Философия калама в современном исламе: автореф. дис. ... док. философ. наук / С. Ахмедов; институт философии и права Академии наук республики Таджикистан. – Душанбе, 2005. – 32 с.
4. Степанянц, М.Т. Восточная философия / М.Т. Степанянц. – М., 1997. – 497 с.
5. Фролова, Е.А. История средневековой арабо-исламской философии / Е.А. Фролова. – М.: ИФРАН, 1995. – 175 с.
6. Фролова, Е.А. Арабская мысль и ценности современного мира / Е.А. Фролова // Ценностные аспекты развития науки; редкол.: Н.С. Злобин, В.Ж. Келле [и др.]. – М.: Наука, 1990. – С. 244–259.
7. Фролова, Е.А. Проблемы веры и знания в арабской философии: автореф. дис. ... док. философ. наук: 09.00.03 / Е.А. Фролова; Институт философии АН СССР. – М., 1985. – 39 с.
8. Ерасов, Б.С. Наука и ценности в общественной мысли стран Востока / Б.С. Ерасов // Ценностные аспекты развития науки; редкол.: Н.С. Злобин, В.Ж. Келле [и др.]. – М.: Наука, 1990. – С. 228–244.
9. Islamic cultural identity and scientific-technological development \ Ed. K. Gottstein. – Baden-Baden, 1986. – 211 p.
10. Коран. / Текст по изданию Коран. – Душанбе: Фобос, 1990; пер. И.Ю. Крачковского. – Минск: Славянский путь, 2002. – 511 с.

Материал поступил в редакцию 10.11.14

This article is devoted to issues of belief and knowledge, science and religion in Islamic Outlook. The article presents the analyses of this problem from the points of view of various directions of Islamic idea, such as mutazilism, ismailism, sufism, ashariism, etc. The author analyzes the meaning of the word 'knowledge' in the Koran and in hadises of prophet, and also studies problems of belief, reason and knowledge in Arabic and Muslim philosophy – al-falsafa.

УДК 94 (100) «1914 / 1917»

**Кадол А.Н., Ленская В.В.**

## НЕМЕЦКИЕ ПОГРОМЫ В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В ГОДЫ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ

В начале XX в. межэтнические отношения в Российской империи зашли в тупик, выход из которого был возможен лишь с позиции силы. В тугой узел завязался целый ряд национальных проблем, которые подробно ржавчине разъедали государство изнутри. У царской власти сложилась неустойчивая национальная политика по отношению к российским немцам. Она ситуативно менялась в зависимости от политической конъюнктуры и достигла своего негативного апогея в годы Первой мировой войны. Помимо прочих составляющих, это было связано с военными и дипломатическими неудачами России и поиском псевдоответа на извечный российский вопрос: «Кто виноват?» Назревший в обществе духовный кризис, трансформировавшийся в милитаризацию сознания и массовую агрессию населения, привел к активизации крайних форм национализма и формированию образа врага в лице немецкого населения Российской империи. Дискриминационная политика преследовала несколько целей:

- подорвать общественное влияние и экономические позиции российских немцев путём принудительной продажи и экспроприации немецкой собственности;
- усилить влияние государства на немцев-инородцев с последующей задачей их русификации;
- мобилизовать общественные ресурсы национализма с идейной целью вдохновить народные массы на ведение войны.

Исходя из обозначенной актуализации, авторы ставят целью проанализировать властную политику немецких погромов как составляющую часть внутренней политики насилия по этническому признаку в отношении российских немцев.

Россия встретила провозглашение «Великой» войны в 1914 г. взрывом патриотической солидарности общества. Одним из радикальных проявлений патриотизма военного времени, имевшего ярко выраженный шовинистический характер, было антинемецкое погромное движение. Это нашло своё выражение в экстремизме населения по отношению к российским немцам, а также в проявлении народного недовольства по отношению к германским гражданам, находившимся в России в качестве коммерсантов, предпринимателей, дипломатов, инженеров и т.д.

Погромные тенденции прослеживаются уже в период мобилизации. Поводом, озлобившим крестьян-призывников, послужили различные слухи, например, о вводе бы имевшим место приказе царя громить имения немцев, о подкупах немцами членов волостного правления и т. д. [12, с. 197]. Вскоре произошёл разгром германского посольства в Санкт-Петербурге при полном попустительстве властей [13, с. 3–4]. Спустя год удалось установить, что власть имела все возможности предотвратить или хотя бы своевременно прекратить начавшийся погром посольства [1, с. 88]. От разгрома германского посольства в столице перешли к погрому торговых лавок уже в Москве в октябре 1914 г. Под влиянием известий об отступлении кайзеровской армии от Варшавы в городе устроили молебны, после чего члены общества «За Россию» били стёкла магазинов, портили вывески и товары, где значились немецкие фамилии [2].

К концу 1914 – началу 1915 г. в рабочей среде усилились настроения протеста против «внутреннего немца», охватившие Центральный промышленный район страны, Украину и сам Петроград. Объяснение этому следующее: придирическое отношение к рабочим и

непатриотичное поведение со стороны представителей фабричной администрации из числа немцев на фоне общих социально-экономических трудностей [9, с. 434]. Происходили стачки, в которых единственным требованием рабочих было удалить немцев с промышленных объектов. Наибольшей остроты эти настроения достигли в мае – августе 1915 г. в связи с репрессивной политикой московских властей. В это время общество жило под постоянной угрозой погромов в крупных промышленных городах, которые сами власти квалифицировали как беспорядки и смуту. В Харькове, Киеве, Екатеринославской губернии и ряде других регионов циркулировали провокационные слухи погромного содержания [8, с. 142–143].

Следующий страшный антинемецкий погром произошёл в Москве в конце мая 1915 г. [14, с. 127–132; 4, с. 85–87]. Источником напряжённости в правительственном лагере и общественных кругах были разногласия о необходимости продолжения войны с Германией. К «партии войны» принадлежал князь Ф. Ф. Юсупов, который, организуя погром, мог смело рассчитывать, что последняя возможность для германфилов заключить сепаратный мир будет сорвана и что русским не останется ничего более, как продолжать войну до последнего солдата [10, с. 119, 120]. «Немецкая наглость, – вспоминал Ф. Ф. Юсупов-младший, – не знала границ. Немецкие фамилии носили и в армии, и при дворе. Правда, многие высшие сановники и военачальники были балтийских корней и ничего общего с неприятелем не имели, но народ о том не задумывался. Иные люди и впрямь верили, что государь по доброту душевной взял к себе на службу пленных немцев-генералов. Да и образованные всерьёз удивлялись, почему это на государственных постах всё лица с нерусскими фамилиями» [18, с. 164].

Меры нового руководителя столицы сводились к массовой высылке немецкого населения, что находило своё одобрение и в либеральных кругах [15, с. 558]. Но беспорядки не были неожиданностью для жандармских властей. В апреле 1915 г. начальник Московского охранного отделения полковник А. П. Мартынов пытался предотвратить погром. «Так называемая желтая пресса в Москве, – констатировал он, – подогреваемая дурно понимаемым патриотизмом обывателя, стала указывать «на немецкое засилье». ... Погромные настроения висели в воздухе; возможность погрома при любом уличном скоплении толпы чувствовали все, а не одни власть имущие» [11, с. 361, 362].

И под видом спасения Отечества благодатная почва ксенофобии дала результаты. «Во второе лето Великой европейской войны, – отмечалось в расследовании министерства внутренних дел в конце мая 1915 года, – в первопрестольной столице ... произошёл грандиозный погром. Били немцев» [14, с. 127]. Погромщики не делали никаких различий между разными категориями немецкого населения (эльзасцы или пруссаки, германские или русские подданные). Все подданства и все национальности объединялись одним словом – немец. Царское руководство совершенно игнорировало тот факт, что война была объявлена Германии, заручившись поддержкой, а не немцам, российскому населению. «Так же не уяснили себе этого, – утверждал Н. Харламов, – ни... генерал-адъютант князь Юсупов, ни редакторы «Нового» и «Вечернего времени». Чего же было ожидать от московского мастерового, разгромившего в достопамятные май-

**Кадол А.Н.**, кандидат исторических наук, доцент кафедры истории Криворожского национального университета, г. Кривой Рог, Украина  
**Ленская В.В.**, кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры истории Криворожского национального университета, г. Кривой Рог, Украина.