

АЙДАР ЮЗЕЕВ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ ТАТАРСКОГО НАРОДА

Основные направления развития
(X — начало XX вв.)

Казань
Татарское книжное издательство
2007

УДК 1(091)
ББК 87.3 (2 Рос=Тат)
Ю20

Юзеев А. Н.

Философская мысль татарского народа / Айдар Юзеев. — Казань: Татар. кн. изд-во, 2007.
— 214 с. — 2000 экз. — ISBN 978–5–298–01557–8

Монография посвящена истории формирования и основным направлениям развития философской мысли татарского народа, роли ислама в истории татарской философии. Впервые в монографическом плане татарская философская мысль рассматривается в эволюции с X по XX века (1918 г.). Книга предназначена всем тем, кто интересуется историей духовной культуры татарского народа.

ISBN 978–5–298–01557–8

© Татарское книжное издательство, 2007
© Юзеев А.Н., 2007

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение

Глава I. Теоретические и мировоззренческие предпосылки формирования татарской философской мысли
.....

- § 1. Татарская средневековая общественно-философская мысль X — третьей четверти XVIII веков
- § 2. Ислам в духовной культуре татарского народа (IX—XVIII вв.)
- § 3. Влияние западной цивилизации на становление татарской философии Нового времени

Глава II. Татарское религиозное реформаторство

- § 1. Типологическое сходство и различие татарского религиозного реформаторства, западной реформации и арабско-мусульманского реформаторства
- § 2. Татарское религиозное реформаторство конца XVIII — начала XIX в.: раннереформаторский период (А.Утыз-Имяни, А.Курсави)
- § 3. Татарское религиозное реформаторство второй половины XIX века

Глава III. Татарское просветительство XIX века

- § 1. Просветительские взгляды Х.Фаизхана
- § 2. Просветительские аспекты мировоззрения Ш.Марджани
- § 3. Просветительские взгляды К.Насыри
- § 4. Ш.Марджани и К.Насыри о познании и его значении

Глава IV. Татарская общественно-философская мысль начала XX века (до 1918 г.)

- § 1. Реформаторско-просветительское направление

- § 2. Джадидизм и мусульманское образование
- § 3. Социализм, либерализм и консерватизм

Глава V. Нация, национальная идентичность татар

- § 1. Первый этап формирования татарской нации (вторая половина XIX — начало XX вв.)
- § 2. Второй этап формирования татарской нации (1917—1918 гг.)

Заключение

Глоссарий

Библиография работ В.Ф.Пустарнакова

*Моему Учителю,
Владимиру Федоровичу Пустарнакову,
посвящаю*

Хотя прошло около двадцати лет со дня моей первой встречи с Учителем, память довольно отчетливо сохранила его светлый образ.

Наша встреча состоялась при следующих обстоятельствах. Я приехал в Москву поступать по целевому направлению в аспирантуру Института философии — ведущего философского научно-исследовательского института страны из казанского провинциального академического института. А поскольку для поступления в аспирантуру необходимо было найти научного руководителя, а одним из немногих, кого знали мои старшие казанские коллеги, был специалист по истории российской философии Владимир Федорович Пустарнаков, постольку выбор пал на него. Я знал лишь, что он родом из уральского города Стерлитамака, где проживает много татар. Поступил самостоятельно в самый престижный вуз Советского Союза — Московский государственный институт международных отношений. Прекрасно владел польским и французским языками. Я благодарен судьбе за этот выбор.

Я пришел к нему в институт, надеясь на его помощь, чтобы решить множество проблем: экзамены, утверждение темы, определение сектора обучения... Встреча не обманула моих ожиданий. Мне посчастливилось познакомиться с блистательным ученым и прекрасным, широкой души человеком. Передо мной предстал — в старых коридорах академического института, которые при первом знакомстве навевали уныние, — невысокого роста жизнерадостный среднего возраста человек, от которого исходила сила и энергия. Он был очень прост в общении, невысокомерен, хотя уже был доктором философских наук.

Я ему пересказал все свои трудности. Казалось, для него не было неразрешимых проблем. В конце разговора он лишь сказал: «Все решаемо. От тебя требуется одно — усидчивость и трудолюбие, остальному научим!» Действительно, все проблемы с его помощью удалось разрешить, и так было, как мне кажется, всегда, когда бы я к нему ни обращался за помощью, советом и консультациями, поскольку он был ученым-интеллектуалом, принципиальным человеком, замечательным представителем русской интеллигенции.

С его легкой руки мне удалось защитить сначала кандидатскую, потом докторскую диссертации. Владимир Федорович приезжал в командировку и в Казань. Мои коллеги и близкие родственники были поражены его обаянием, простотой в общении, эрудицией.

Зимой 2001 года я собирался в очередную командировку в Москву, надеясь снова увидеть Учителя. Вдруг получил страшное известие: болезнь, о которой не любил говорить Владимир Федорович, настигла его в расцвете творческих сил... В последние годы из печати вышло несколько его монографий, получивших признание в ученом мире. А сколько проектов осталось нерезализованными!

Я часто вспоминаю наши встречи в Российской государственной библиотеке («Ленинке»), неизменный стол Учителя в профессорском зале, который без него как бы опустел, потерял свою особенность. Так и я, как будто осиротел, лишившись своего духовного наставника, родственной души, который для меня был примером беззаветной преданности науке, истине. Его незримое присутствие по-прежнему «опекает» мою научную деятельность. Диалог Учителя с учеником продолжается.

Айдар Юзеев

Пустарнаков Владимир Федорович (1934—2001), известный российский ученый в области истории отечественной философии, доктор философских наук, всю свою жизнь, более 40 лет, проработал в Институте философии Академии наук. В широкий круг его научных интересов входили такие проблемы, как специфика философской мысли в пределах религиозного сознания Древней Руси; философия классического русского Просвещения 40—60-х гг. XIX в.; философские взгляды идеологов русского народничества; русский либерализм и философия; история марксизма в России; особенности развития философской мысли народов России XVII—XX вв. в контексте влияния на нее западноевропейской и русской философии; история советской философии второй половины 40-х — первой половины 80-х гг. XX в.; русская философская мысль в ее международных связях (с немецкой, польской, болгарской). Всего им в России и за рубежом опубликовано более 250 трудов.

Широкий общественный научный резонанс, в том числе и за рубежом, вызвали подготовленные под его непосредственным руководством и с его участием такие актуальнейшие научные труды, как «Кант и философия в России» (М., 1994), «История либерализма в России» (М., 1996), «Философия Шеллинга в России» (СПб., 1998), «Философия Фихте в России» (СПб., 2000), «Христиан Вольф и философия в России» (СПб., 2001). За несколько дней до кончины он представил Ученому совету ИФ РАН рукопись монографии «Философия Просвещения в России и во Франции: опыт сравнительного анализа», опубликованную в Институте философии РАН в 2002 г. Также после смерти опубликованы «Либерализм в России» (Казань, 2002), «Университетская философия в России» (М., 2003).

В.Ф.Пустарнаков являлся единственным такого масштаба ученым, кто на протяжении многих лет разрабатывал историко-философскую проблематику народов России, и в частности татарского народа. Им написаны соответствующие разделы в фундаментальном труде Института философии «История философии в СССР» (М., 1968—1988, т.1—5), одним из основных авторов и редакторов которого он был.

В.Ф.Пустарнаков был ответственным редактором коллективного труда лаборатории истории татарской общественной мысли Института истории, языка и литературы им. Г.Ибрагимова Казанского филиала АН СССР «Общественная и философская мысль в Татарии начала XX века» (М.: Наука, 1990).

Многие татарские ученые помнят его мудрые советы и его искреннее участие в формировании научной позиции. Высочайший профессионализм В.Ф.Пустарнакова и его бескорыстное служение науке останутся в памяти поколений российских историков общественной мысли.

Отдел истории философии Института философии РАН

ВВЕДЕНИЕ

Процесс развития российского общества позволяет по-новому взглянуть на эволюцию духовной жизни российских народов, и татарского народа, как одного из многочисленных народов Российской Федерации, в частности. Если духовной культурой обладают все народы, то философия возникает и развивается как часть духовной культуры только у народов с высоким уровнем развития цивилизации. Предки татар — болгары принадлежали к таким народам и впервые заложили основы философского знания еще в Средневековье в X веке. С тех пор философская мысль татарского народа на протяжении веков занимает свое определенное место в сокровищнице развития философского знания народов России.

Современное развитие философской науки предъявляет новые требования к теории и истории философской науки вообще и к переосмыслению истории татарской философской мысли в частности. Необходимость переоценки истории татарской философской мысли обуславливается многими историческими и общественно-идеологическими факторами, влиявшими и оказывающими влияние в наше время на исследование истории татарской философской мысли.

Философская мысль татарского народа до сих пор остается малоизвестной мировой науке. Не случайно в историях философии народов мира, написанных не только европейскими, но и мусульманскими учеными, не упоминается о философском наследии татарского народа, отмечаются лишь его отдельные представители, которые квалифицируются в основном как религиозные деятели. Тем не менее, хотя у татар нет общеизвестных философов мирового масштаба, каждая историческая эпоха — Средневековье, Новое и Новейшее время — рождала своих талантливых философов, некоторые из которых были известны во всем тюркском и в части мусульманского мира. Средневековая татарская философия X—XII веков — времени расцвета Булгарского государства богата своими источниками и находилась под влиянием арабо-мусульманской, общетюркской философской мысли. Татарская философия, особенно Нового времени, выполнявшая цивилизаторскую миссию для многих тюркских народов России и сформировавшаяся под влиянием русской, западноевропейской философской традиции, для своего развития отбирала необходимые ей области философского знания. Таким образом, многовековая татарская философская мысль в разные периоды своего развития имеет свою специфическую направленность.

Татарский народ после потери своей государственности во второй половине XVI в. стремился сохранить свое духовное наследие, существовавшее и существующее большей частью в виде рукописных книг. Введение учеными в последние годы в научный оборот множества новых произведений, а также находки старинных рукописей в архивах Российской Федерации и ряда зарубежных стран дают возможность по-новому раскрыть закономерности и тенденции развития татарской философской мысли, ее роль и место в истории философии тюркских народов, выявить общие и национальные особенности татарской религиозно-философской мысли как составной части развития арабо-мусульманской философии, ставшей со временем компонентом еще одной общности — философии народов России.

В различные исторические времена существовали всевозможные барьеры, которые затрудняли историкам философии изучать и систематизировать духовное наследие татарского народа. Несколько факторов сыграло при этом решающую роль. Татарская средневековая философия X — третьей четверти XVIII вв., как и философия XVIII—XIX веков, разрабатывала главным образом теологическую проблематику и была тесным образом связана со средневековой арабо-мусульманской философией, которую, как оригинальную разновидность мировой философской мысли, наука признала лишь в 60—90-е годы XX века.

После Октябрьской революции 1917 года, поднявшей на щит идеи атеизма, татарская религиозная философия была полностью отвергнута. Во имя воинствующей идеологии материализма и атеизма, религиозно-философские сочинения татарских мыслителей были надолго погребены в архивах как идеологически чуждые советскому обществу, а большинство татарских ученых, не эмигрировавших после революции 1917 года, были репрессированы. Все усилия философов были направлены на пропаганду

атеистического, материалистического мировоззрения и, соответственно, на доказательство реакционности, ненаучности произведений, связанных с религией. На протяжении многих десятилетий ученые искусственно искали в творчестве писателей и мыслителей атеистические мотивы, игнорируя исторически значимые философские идеи, выраженные в религиозной форме.

В результате оказалось, что до сих пор почти нет монографических историко-философских исследований, посвященных татарской философской мысли как Средневековья, так и Нового времени. Увидели свет, да и то в последние годы, лишь отдельные монографии, посвященные той или иной проблеме, направлению татарской философской мысли.

Большинство своих трудов татарские мыслители писали на арабском и старотатарском языках, что и затрудняет их исследование. Эти источники, как рукописные, так и книжные, по большей части не введены в научный оборот, не переведены на русский и современный татарский языки и потому остаются недоступными для большинства ученых, не владеющих арабским и старотатарским языками.

Духовная атмосфера современной эпохи открывает новые возможности для изучения «скрытого» и искусственно изъятых из обращения философского наследия татарского народа. На нынешнем этапе развития российского общества в число основных задач входит обеспечение свободного развития духовной жизни всех народов, населяющих Россию, создание условий для развития на демократической основе национальных культур и их взаимодействие между собой на интернационалистических принципах, на базе лучших достижений мировой культуры, общечеловеческих ценностей и самобытных традиций народов России. Написание полной и адекватной истории философской мысли татарского народа, определение этапов, тенденций и направлений ее развития, исследование отдельных исторических эпох и главных их представителей — одна из актуальных и наиважнейших задач, стоящих сегодня перед историками философии Татарстана.

В этом отношении для истории философии народов России несомненный интерес представляет изучение истории развития татарской философской мысли, исследование наследия ее наиболее крупных представителей: А.Утыз-Имяни (1754—1834), А.Курсави (1776—1812), Х.Фаизхана (1828—1866), Ш.Марджани (1818—1889), К.Насыри (1825—1902), Р.Фахраддина (1859—1936), А.Баязитова (1847—1911), М.Биги (1875—1949), С.Максуди (1878—1957), Ю.Акчуры (1876—1935), Г.Исхаки (1878—1954), творчество которых определяет основные направления развития татарской философской мысли в XVIII—XX вв.

В различные исторические периоды написано немало статей, монографий, посвященных деятельности отдельных татарских мыслителей. В силу исторических особенностей времени, мировоззренческих различий между исследователями, наследие татарских мыслителей получает различную оценку и трактовку, зачастую взаимоисключающую друг друга. Ученых, изучающих наследие татарских мыслителей, привлекают отдельные стороны их жизни и деятельности. Историки литературы больше внимания обращают на историко-литературные проблемы, историки культуры — на вопросы культуры, языковеды — на вопросы лингвистики. В этой связи философские аспекты проблем зачастую раскрывались через общекультурологическую проблематику. Больше всего анализом творчества татарских мыслителей Средневековья и Нового времени занимаются литературоведы. Это не случайное явление: большинство сочинений татарских мыслителей, особенно Средневековья (тюрко-татарская литература X—XVIII вв.), имеет синкретический характер. Произведение в одно и то же время является и литературным источником, и книгой по этике, и сочинением, раскрывающим философские взгляды татарских мыслителей.

В настоящее время возникает необходимость систематизировать накопленный материал не только по отдельным мыслителям (до сих пор этому придавался приоритет), но и по историческим периодам, выявить основные направления и проблемы развития татарской философской мысли вообще и отдельных периодов ее развития в частности.

Если татарской средневековой философской мысли конца XVIII—XIX веков были уже посвящены монографии, то общественно-философская мысль начала XX века осталась почти не изученной, исследовалось только одно из ее политических направлений — либерализм, национальная идеология и формирование нации в конце XVIII — начале XX века.

Средневековая татарская философская мысль X—XVIII вв. имеет свою особенность развития — социально-этическую направленность, в то время как татарская философия конца XVIII—XIX вв. характеризуется двумя направлениями: религиозным реформаторством и просветительством. Эта особенность татарской философской мысли вызвала две взаимоисключающие тенденции в исследованиях. Одни ученые пишут только о татарском религиозном реформаторстве, включая в него и элементы просветительства (А.Сагди, Л.Климович, А.Беннигсен и Ш.Келькеже). Другие пишут только о татарском просветительстве, включая в него элементы реформаторства (М.Гайнуллин, Я.Абдуллин), тем самым интерпретируя понятие «просветительство» очень широко.

Возникновение татарского реформаторства и просветительства современными учеными также оценивается неоднозначно. Одни исследователи связывают возникновение татарского религиозно-реформаторского движения с рубежом XVIII—XIX веков, а просветительского движения — со второй половиной XIX века (М.Усманов, автор этих строк), различая типологически и стадийно эти два направления философской мысли, — реформаторство предшествует просветительству, и допуская также возможность для этого периода мировоззрений синтетическо-синкретического характера, то есть

мировоззрения, сочетающего одновременно реформаторскую и просветительскую составляющие. Другие авторы начало просветительского движения относят к первой половине XIX века (С.Михайлова, Я.Абдуллин), тем самым не оставляя места реформаторству, растворяя его в просветительстве.

Другой феномен татарской культуры рубежа XIX—XX вв., который вызывал и до сих пор вызывает споры в среде ученых, — джадидизм. Поскольку джадиды являлись проводниками новых идей в образовании, их деятельность часто ассоциировалась со всем новым, что проникало в татарскую общественную мысль как с Запада, так и с Востока. Поэтому, во многом необоснованно, джадидизм квалифицировали то как реформаторское движение, то как форму просветительства и либерализма. В результате джадидизм, как движение особенное для татарской культуры, ставился в один ряд с реформаторством, просветительством и либерализмом, идеи которых ошибочно выдавались за джадидские. Таким образом, происходила подмена, смешение историко-философских понятий.

Джадидизм во многих исследованиях называют идеологией татарской нации, полноценным общественным движением. При этом не уточняется, что это за идеология и в чем суть этого общественного движения. При таком широком понимании джадидские идеи отождествляются как с реформаторскими, так и с просветительскими и либеральными идеями.

Иногда совершенно необоснованно кадимизм, как антипод джадидизма, отождествляют с ишанизмом. Происходит «размывание» понятия «кадимизм», которым в данном случае наделяется ишанизм. Хотя, как известно, термин «ишанизм», получивший распространение в Средней Азии, Поволжье и Приуралье, является синонимом суфизма, поскольку «шейх» (от арабского — старец), как духовный наставник одного из суфийских тарикатов (сообществ), примерно то же, что означает персидское слово «ишан».

Естественно, большинство ишанов было против нововведений в обучении, так как суфийские тарикаты исповедовали только им присущие культово-обрядовые нормы, передающиеся от одного шейха (ишана) к последующему и не предполагающие каких-либо изменений в практике тариката. В то же время нет необходимости приписывать каждому ишану кадимистские взгляды. Например, Зайналлах Расулев, будучи шейхом накшбандийского тариката в Троицке, был одновременно и джадидом. Он издал многочисленным тиражом брошюру под названием «Новый метод и троичские ученые».

Во многом вышеназванные подходы при оценке джадидизма и кадимизма являются следствием идеологизации советской науки сталинской эпохи, когда джадидизм оценивался как реакционное движение, подобное панисламизму и пантюркизму.

Некоторые историки, рассматривая джадидизм в контексте аналогичных движений в Индии, Персии, Египте, называли реформаторство модернизмом и отождествляли с джадидизмом. Позже возобладала точка зрения о джадидизме как этапе просветительства. В последнее время он оценивается как движение по формированию нации — «нациестроительство», в нем выделяются два течения — реформаторское и реформаторско-просветительское. В результате джадидизм предстает как более «широкое» движение, чем реформаторство и просветительство.

Также при оценке джадидизма не следует идти вслед за некоторыми политологами, которые подчиняют философию политике, — даже если это временная необходимость, — тем самым искажая истину. Так, директор Института истории РТ Р.Хакимов пишет об особом татарском феномене ислама, называя его джадидизмом (евроисламом), который имел место в татарском обществе в начале XX века и который необходимо возродить в настоящее время. Он заимствует понятие евроислама из западных источников, пытаясь возобновить эту идею на татарстанской почве, дает ей свое толкование, видя основу современного евроислама в татарском реформаторстве XVIII—XIX вв., в джадидизме начала XX в. Р.Хакимов неправомерно отождествляет татарское религиозное реформаторство с джадидизмом, который считает модернизацией ислама.

Философская мысль начала XX века также имеет свои особенности: ее религиозно-реформаторская и просветительская составляющие образуют единое направление — реформаторско-просветительское, представленное наследием Р.Фахраддина, М.Биги, А.Баязитова, другая ее особенность — политическая направленность: деятельность С.Максуди, Г.Исхаки, Ю.Акчуры и М.Вахитова.

Как следует из вышеизложенного, при изучении наследия татарских мыслителей накопилось немало нерешенных проблем, которые, возможно, частично решит данная монография.

Поскольку автор в татарской философской мысли выделяет, наряду с консервативным течением традиционализма, религиозное реформаторство, просветительство, либерализм и социализм, постольку его методология исследования отталкивается от накопленных в историко-философской литературе методологических принципов исследования реформаторских движений, мировоззрения Просвещения, либерализма и социализма.

Автор не отрицает правомерности марксистского подхода при решении этих проблем, но рассматривает его как один из необходимых подходов, описывающих главным образом «экономический фон», на котором происходили анализируемые исторические процессы.

В качестве более адекватной методологической основы данного исследования избрана методология исторических и социологических типов, концепция рационализации действия как двигателя всемирно-исторического процесса, разработанная Максом Вебером.

Религиозная реформация на Западе, по Веберу, совершила нравственный переворот в сознании человека, завершившийся созданием человека с иной трудовой мотивацией, что позволило принять новое мышление

Нового времени. Нравственно-религиозная реформация составила целую эпоху в развитии западной культуры. Сходные процессы, как считает автор, только несколько столетий позже, проходили и на Востоке. Естественно, восточное реформаторство (арабо-мусульманское, татарское) имело свои особенности и отличительные черты.

Согласно М.Веберу, в основе мировой истории лежит процесс рационализации социального действия, который свойствен народам, находящимся на пути к индустриализации. Рационализация представляет собой результат соединения нескольких исторических традиций, предопределивших направление развития Западной Европы за последние 300—400 лет. Случилось так, что в определенный период на Западе встретилось несколько традиций, несших в себе рациональное начало: античная наука, рациональное римское право и рациональный способ ведения хозяйства.

Возрастание роли рационализации социального действия не означает роста знаний о жизненных условиях, в которых приходится существовать среднему человеку. В принципе нет никаких таинственных, не поддающихся учету сил. Всеми вещами можно овладеть путем расчета. «Мир расколован» (М.Вебер). Больше не нужно прибегать к магическим средствам, чтобы подчинить себе духов.

Если на Западе процесс рационализации всех сторон жизни протекал стихийно, «снизу вверх», то в России он неизбежно принимал формы проводимых «сверху вниз» государственных или религиозных реформ, встречавших отчаянное сопротивление «низов», а в татарском религиозном реформаторстве этот процесс проходил и под влиянием социально-экономической ситуации.

Как истинные проводники рационализации, татарские религиозные реформаторы острее своей критики направляли против иррациональных элементов традиционализма: первые татарские религиозные реформаторы (А.Утыз-Имяни, А.Курсави, впоследствии Ш.Марджани) отстаивали право разума на самостоятельное толкование религиозных положений с помощью концепции «открытия дверей иджтихада»; А.Курсави и Ш.Марджани выступали против смещения религиозной догматики с философией и потому подвергали резкой критике мутакаллимов, часто становились на точку зрения последних, то есть последователей рационализма в арабо-мусульманской философии.

Концепция М.Вебера позволяет выявить многие особенности татарского просветительства XIX — начала XX веков. Татарские просветители, как мыслители эпохи Нового времени, осознав необходимость изменить традиционалистские устои общества, призывают к изменению такого положения путем усвоения знания Нового времени, получения европейского образования, то есть в конечном счете путем рационализации всех сторон жизни татарского общества, подобно тому, как этот процесс описал Вебер применительно к Западу.

Одной из специальных работ, имеющих особое методологическое значение для данного монографического исследования, является работа М.Т.Степанянц. Многие особенности реформаторства, подмеченные этим автором на примере арабских стран и Индии, характерны и для Поволжья и Приуралья конца XVIII—XIX веков.

Ввиду того, что татарская религиозная философия развивалась под влиянием средневековой арабо-мусульманской философии, автор обращался к трудам известных историков философии, востоковедов, посвященным проблемам Востока и народов России (А.В.Сагадеев, Т.Ибрагим, А.В.Смирнов, В.Ф.Пустарнаков и др.).

Автор разделяет мнение тех современных ученых, которые считают, что классическими представителями западноевропейского Просвещения являются французские энциклопедисты, прежде всего их идеологи Вольтер, Дидро, Гольбах, Гельвеций, а русский век Просвещения приходится на 40—60-е годы XIX века и связан с именами В.Г.Белинского, Н.Г.Чернышевского, Н.А.Добролюбова, Д.И.Писарева и их последователей.

Для татарской просветительской мысли, по нашему мнению, эпохой Просвещения является XIX — начало XX вв. Татарская просветительская философия имела как черты типологически сходные с русским и западноевропейским Просвещением, так и свои особенности, являясь «видовой» разновидностью одного родового типа философии Просвещения. Татарские просветители — активные деятели общественной жизни, не мыслили своих философских изысканий вне связи с общественной жизнью, с борьбой за определенные культурные, нравственные и социально-политические идеалы. Они способствовали распространению светских знаний, боролись с темнотой и невежеством, за приобщение к наилучшим достижениям западноевропейской, восточной и русской культуры. Для них философия Просвещения служила для обоснования просветительских, социальных, этических и культурных программ, выражавших потребности национального самосознания татарского народа в период его формирования как современной нации.

Автор полагает правомерным говорить о татарском либерализме, который связывает с началом Российской революции 1905—1907 гг., открывшей для татар возможность участия в политических институтах России, свободного волеизъявления народа через конституционные органы и пропаганды личных свобод каждого гражданина.

Классический либерализм возник на Западе в первой половине XIX века и связан с деятельностью французского либерала Б.Констана (1767—1830) а также с деятельностью основоположников английского либерализма И.Бентама, Р.Кобдена и Д.Брайта. Татарские мыслители заимствовали либеральные идеи через русский либерализм второй половины XIX века, окончательно оформившийся в зрелый либерализм лишь в

начале XX века (К.К.Арсеньев, И.И.Иванюков, В.А.Гольцев и М.М.Стасюлевич). Для татарского либерализма (С.Максуди, Ю.Акчура, Ф.Карими) характерна синкретичность, перекрещивание либеральных идей с теологическими. Так, получил определенное распространение татарский теологический либерализм (М.Биги) как форма либерализма, напоминавшая религиозные искания типичных представителей либеральной теологии в России — Л.Н.Толстого и В.С.Соловьева.

В монографии определяются основные направления и особенности формирования и развития татарской философии. В результате автор пришел к следующим выводам: во-первых, татарская средневековая философия имеет социально-этическую направленность; во-вторых, татарское религиозно-реформаторское движение возникло на рубеже XVIII—XIX веков и предшествовало просветительскому направлению, которое оформляется со второй половины XIX века; в-третьих, начиная со второй половины XIX века, татарское религиозное реформаторство и просветительство сосуществуют одновременно как два относительно самостоятельных направления татарской философской мысли, но в ряде случаев они перекрещивались (Ш.Марджани был одновременно и религиозным реформатором и просветителем); в-четвертых, татарская философская мысль начала XX века характеризуется реформаторско-просветительским направлением и общественно-политической направленностью (социализм, либерализм и консерватизм), джадидизм является лишь частью вышеназванных движений.

Прежде всего следует уточнить употребление в данной монографии понятий Средневековье и Новое время. Если Средневековье — это эпоха диктата религии, то эпоха Нового времени — это период авторитета науки, развития рынка, буржуазного уклада, отличающегося в том числе новым предпринимательским и интеллектуальным слоем людей.

Автор, не углубляясь в социально-экономические причины, характеризующие Средние века и Новое время, будет вести речь в основном о духовном облике двух эпох. Не умаляя роли социально-экономических условий в поступательном развитии общества, автор в равной степени признает и влияние духовных факторов. «Чтобы понять эпоху или нацию, — пишет Бертран Рассел, — мы должны понять ее философию... обстоятельства жизни людей во многом определяют их философию, но и наоборот, их философия во многом определяет эти обстоятельства».

Существенным различием двух эпох является то обстоятельство, что в Средневековье любой человек не мог выйти за рамки религиозного мировоззрения, в то время как в Новое время диктатура религии была подорвана.

Г.Майоров, говоря об особенностях средневекового мышления, писал: «Чем древнее, тем подлиннее, чем подлиннее, тем истиннее, — такова максима средневекового сознания... достаточно уяснить смысл библейских высказываний, чтобы получить безошибочные ответы на все вопросы. Но этот смысл зашифрован и скрыт в тексте Библии [в нашем случае в Коране]. Задача экзегета-философа и состоит в том, чтобы расшифровать, раскрыть и разъяснить священные писмена». В философии Средневековья все верующие считаются рабами Бога — мусульманами, христианами, иудеями, сами себя не осознавая как представители того или иного этноса, называя друг друга мусульманами, христианами, иудеями. Поэтому в общественно-философских сочинениях на передний план выходят религиозные вопросы, начиная с изучения истории пророков. «Но никогда бытие сущего, — пишет Хайдеггер, — не состоит здесь [Средневековье] в том, что оно, будучи предметно противопоставлено человеку, переходит в сферу его компетенции и распоряжения и только потому существует».

В философии Нового времени, особенно в философии Просвещения, в центре — антропоцентризм, то есть все проблемы, связанные с человеком, которые необходимо решать с помощью научных знаний, разума, подвергнув все сомнению. Такая направленность проявилась особенно у народов Восточной Европы, потерявших государственность, в частности в татарском просветительстве.

В контексте темы данной монографии особое значение имеет адекватное представление о месте национальной проблемы в мировоззрении классического западноевропейского Просвещения. Хотя просветители отдавали первенство единому человеческому роду перед любой из его частей, в том числе перед нацией, они, тем не менее, стали воспитателями национального самосознания отдельных народов, поборниками национальной культуры, патриотизма, первыми заговорили о равенстве прав нации в том же духе, как о равенстве прав человека. Нации просветители рассматривали в качестве своеобразных индивидов, поведение которых должно основываться в мировом сообществе на тех же принципах законности, гуманизма и справедливости, что и поведение индивидов в каждом обществе.

В татарском просветительстве своя особенность — на одно из главных мест выходит проблема этногенеза татарского народа. Татарские религиозные реформаторы и просветители второй половины XIX века осознают себя уже не столько мусульманами, сколько татарами. И это также говорит о типологическом сходстве татарского просветительства с западноевропейским классическим Просвещением.

Поскольку татарская философская мысль конца XVIII—XIX веков формировалась, с одной стороны, под влиянием восточной (мусульманской) цивилизации, с другой стороны — под влиянием западной, в том числе российской, цивилизации, постольку необходимо объяснить применение в данной монографии термина «цивилизация», так как он полисемантический. Автор под термином

«цивилизация» понимает «большую человеческую общность людей, сложившуюся в ходе длительного исторического развития и составляющую системное целое — общественную систему».

Систематизирующим элементом системы «цивилизация» является культура в самом широком понимании этого слова, и прежде всего важнейшая ее часть — общественное сознание.

В данной монографии употребляется термин «мусульманская цивилизация» наряду с восточной, западной цивилизацией и постулируется, что уровень цивилизации, общественного сознания, как основной ее константы, оказывает определенное влияние на формирование эпохи как Средневековья, так и Нового и Новейшего времени.

Татарская философская мысль органически связана с арабо-мусульманской, общетюркской общественно-философской мыслью, в то же время она заимствует достижения русской, а через нее западноевропейской философской мысли. Это двойственное влияние было вызвано не только историческими причинами. Оно также объясняется уникальным географическим положением Волжской Булгарии IX—XIII вв. — государства булгар — предков татар, впоследствии в XIII—XV вв. — части Золотой Орды, в XV—XVI вв. — суверенного Казанского ханства и с XVI века — земель «Приказа Казанского дворца» (губернии) в составе России. Потому проникновение философских идей на разных этапах развития татарской философской мысли имело различную направленность. Если в Средневековье было наиболее ощутимым влияние арабо-мусульманской и общетюркской общественно-философской мысли, то с наступлением Нового времени русские и западноевропейские философские идеи в той или иной степени начинают проникать в татарскую философию.

Для татарской средневековой духовной культуры X—XVIII вв. достижения арабо-мусульманской философской мысли имели непреходящее значение, хотя современная наука считает, что расцвет ее приходится на IX—XII века. В действительности дело обстоит иначе. Арабо-мусульманская философия, ее метафизика не была компилятивной, как в целом утверждала европейская историко-философская наука XIX — начала XX веков. Напротив, она представляет собой философский источник, оказавший определенное влияние на европейских мыслителей Средних веков и даже Нового времени.

В IX веке Запад оказался под сильным влиянием арабо-мусульманской философии. Через арабские переводы западная культура возвращалась к своим истокам — греческой философии. Встреча восточной и западной культуры происходит в IX веке на Сицилии (Палермо) и в итальянском городе Салерно. В последнем обосновался Константин Африканский (1017—1087), родом из Туниса, который перевел с арабского на латинский множество трудов восточных перипатетиков.

Другим местом проникновения арабской культуры на Запад была Испания — провинция Толедо, где творили Аделард Батский (1090—1150), Роберт из Честера (1110—1160). В Толедо архиепископ Раймонд (1126—1151) организовал «коллегиум» переводчиков, среди которых известны такие имена, как Доминик Гунджальви, Ибн Дахут (Авендет), Иоанн Испанский. Толедская школа переводчиков перевела на латинский язык не менее 92 работ арабо-мусульманских философов, среди них «Метафизика», «Книга исцеления» Ибн Сины, «Опровержение» ал-Газали, «О науках» ал-Фараби и другие.

Начиная с XIII века в Парижском университете образовалась школа латинского аверроизма, которую возглавил Сигер Брабантский (ум. в 1282 г.). С этого времени достижения естествознания Востока начинают восприниматься Западом. В этом деле участвуют Оксфордский университет (Англия) и его выдающийся философ и естествоиспытатель Роджер Бэкон (1214—1292), Падуанский университет (Италия). Исследователи упоминают имена выдающихся мыслителей Фомы Аквинского (1225—1274), Майстера Экхарта (ум. в 1327 г.), Пьетро Помпонацци (1462—1524) и многих других, которые находились под сильным влиянием арабо-мусульманской философии.

На начальном этапе проникновение идей Аристотеля в Западную Европу шло через восточных перипатетиков, итальянских и испанских ученых. Через восточных перипатетиков проникал неоплатонизированный аристотелизм. Впоследствии итальянские ученые познакомили Европу с настоящим Аристотелем, сочинения которого переводились непосредственно с греческого на латинский язык. Восточный перипатетизм теоретически много сделал для формирования философской мысли вплоть до эпохи Ренессанса на Западе. В результате Восток сыграл большую роль в приведении западной философии к пантеизму, вплоть до пантеизма Николая Кузанского и Джордано Бруно. А на мусульманский мир влияние идей Ибн Сины, Ибн Араби, Сухраварди, ал-Газали прослеживается в той или иной степени вплоть до XX века.

Одна из особенностей развития татарской философской мысли состоит в том, что она усваивала арабо-мусульманскую философию непосредственно с языка оригинала. Так же, как в свое время арабская мысль «наложила» греческую философию на свою специфику, так и татарская мысль отбирала необходимые ей области арабо-мусульманской философии для своего развития. Для татарской духовной культуры, предшествующей эпохе Нового времени, средневековая арабо-мусульманская философия была залогом возрождения былой культуры.

В истории татарской философской мысли существенную роль сыграл начальный этап развития философской мысли — средневековая татарская общественно-философская мысль X — третьей четверти XVIII веков.

§ 1. Татарская средневековая общественно-философская мысль X — третьей четверти XVIII веков

Развитие татарской средневековой мысли главным образом было обусловлено средневековой арабо-мусульманской философией и общетюркской общественно-философской мыслью. Объединяющим мировоззренческим началом средневековой тюрко-татарской литературы X — третьей четверти XVIII веков является социально-этическая проблематика. Общетюркское влияние проявилось в создании литературных произведений, несущих социально-этическую, поэтическую, дидактическую проблематику, а арабо-мусульманское влияние — в написании сочинений религиозно-философского содержания.

В трудах мусульманских авторов (ал-Газали, Фахрaddin ар-Рази) отражаются области спекулятивного знания, повлиявшие на формирование их мировоззрения, связанные с фальсафой — мудростью, ориентированной на античные модели философствования, с каламом — спекулятивной теологией и суфизмом.

Современные ученые придерживаются деления на вышеназванные направления развития арабо-мусульманской философии, некоторые выделяют в отдельное течение исмаилизм.

Татарская общественно-философская мысль средневековья, входя в ареал влияния мусульманской цивилизации как одна из ее составных частей, на наш взгляд, развивалась в трех направлениях: восточный перипатетизм, калам и суфизм (сочинения по исмаилизму не выявлены). Как известно, многие сочинения средневековых татарских мыслителей не дошли до нашего времени, упоминаются лишь в произведениях более поздних авторов. Дошедшие же до нашего времени сочинения требуют переосмысления исходя из вышеназванных течений арабо-мусульманской философской мысли.

Средневековая татарская литература X — третьей четверти XVIII веков, являясь частью мусульманской духовной культуры, составляет одну из основ татарской общественно-философской мысли. Для средневековой татарской духовной культуры важным является то обстоятельство, что, исходя из общности тюркского языка, возникшего в Караханидском государстве в X—XI веках, памятники духовной культуры X—XV веков, именуемые старотюркскими, должны быть признаны общими для всех тюркоязычных народов. Этот тезис постулируется с одной оговоркой: должна учитываться распространенность того или иного произведения среди народа, его интеллектуальной элиты и влияние основных мировоззренческих идей сочинения на последующее развитие общественно-философской мысли того или иного тюркского народа. Такими произведениями для татарской духовной культуры являются сочинения «Кутадгу билиг» («Благодатное знание») Йусуфа Баласагуни и «Хикметы» («Мудрые суждения») Ахмада Йасави, которые стояли у истоков общественной проблематики татарской общественно-философской литературы XIII — XVI веков и оказали на нее, как и на всю тюркскую литературу, большое влияние.

Как считают современные ученые, такие представители тюрко-татарской духовной культуры, как Ахмад Йасави (XII в.), Кул Гали (XIII в.), Кутб (XIV в.), Сайф Сараи (XIV в.), Мухаммадьяр (XVI в.) (литературные источники вышеназванных авторов сохранились) испытали сильное влияние арабо-мусульманской культуры. Анализ произведений вышеупомянутых восточных мыслителей позволил современным ученым выделить два течения социально-этической мысли тюрко-татарской литературы XIII—XVI веков, а именно: «рационалистическая философия восточного перипатетизма и мистически окрашенная суфийская этика, связанная с религиозным миропониманием».

В целом соглашаясь с подобным делением, следует уточнить, что нет необходимости выделять в этих течениях рационализм как присущий только восточному перипатетизму, а религиозные аспекты связывать только с суфизмом. В данном подходе не учитывается калам как спекулятивная теология, также связанная с рационализмом, идеи которого были широко распространены в татарской религиозно-философской мысли вплоть до XX века.

Поскольку современными учеными подробно проанализировано литературное наследие вышеупомянутых тюрко-татарских авторов XIII—XVI веков, постольку автор специально останавливается только на творчестве поэта-суфия Ашик-паши (1271—1332), которое осталось в стороне от внимания современных ученых. Для данной монографии интерес представляет его рукопись «Гариб-наме» — одно из первых произведений философского содержания на тюркском языке.

В настоящее время науке известно более двадцати списков рукописей «Гариб-наме», найденных на территории Волго-Уралья, в Узбекистане, Туркмении. После их идентификации выяснилось, что двенадцать рукописей были переписаны татарами. Примерно столько же рукописей хранится в Турции и в странах Европы.

Одним из первых, наряду с А.Утыз-Имяни, указал на распространенность «Гариб-наме» среди татар К.Насыри. Об этом же писал Р.Фахраддин.

Современные ученые полагают, что язык рукописи отатарен, а датой начала ее распространения среди тюрко-татар считают 1450 год. Достаточно большую текстологическую работу над рукописью «Гариб-наме» провел татарский ученый А.Булатов. Однако его записи остались неопубликованными и ныне хранятся в архиве отдела текстологии и рукописей ИЯЛИ АН Татарстана.

Ашик-паша (настоящее имя Шайх Али) был, как и его отец Мухлис-паша, поэтом. Его дед Баба-Ильяс после завоевания монголами Хорасана в 1270 году эмигрировал в Конью — в столицу государства сельджукидов. Известно, что Баба-Ильяс был последователем тюрко-татарского поэта-суфия Ахмада Йасави (XII в.).

Как считают ученые, язык «Гариб-наме» огузский, с большим привнесением элементов кипчакского языка. Произведение состоит из десяти глав, каждая из которых делится на десять дастанов. Каждый дастан посвящен отдельной проблеме. «Гариб-наме», являясь поэтическим сочинением, пронизано как светскими, так и религиозными мотивами.

Начало начал средневековой метафизики — идея Бога и вписанность Его в мир. Как эту проблему решает Ашик-паша в «Гариб-наме»?

Будучи мусульманином, он, естественно, в этом вопросе следует авторитету Корана, сообщающего о способности Аллаха единым словом «будь!» сотворить любую вещь:

Он [Аллах] сказал: «Будь!» —

И появились в мире живые существа — люди и животные.

Каждое явление стало причиной появления другого явления.

Поэтому все имеет начало

и ничто не появляется без причины.

Ашик-паша Богу отводит главенствующую роль в сотворении мира. Бог, согласно ему, связывается с миром Всеобщим разумом (акл-и кулли). Вслед за ним появляется Всеобщая душа (нафс-и кулли). Эту идею Ашик-паша заимствовал у своего предшественника суфия Джалаладдина Руми (1207—1273), по которому Всеобщий разум является активным полюсом духовного бытия, противоположным Всеобщей душе, — пассивному полюсу духовного бытия.

Ашик-паша пишет:

Кто первым Его [бога] услышал,

Это великий Его раб —

всеобщий разум.

Имя этого раба известно:

он появился раньше всех.

Сказал пророк: «Прежде всего сотворил Аллах

Всеобщий разум».

Впервые он [Всеобщий разум] услышал голос

и поклонился ему,

Так что он стал во главе всего

и поклонился перед Богом.

Вслед за ним услышала [голос] у порога Бога

мировая душа,

И стала Его [Бога] рабом.

Всеобщий разум стал во главе.

И она [мировая душа] его приветствовала....

Бог сначала своим могуществом

создал Всеобщий разум.

От него происходят четыре раба,

которые стали опорой мира.

Они — вода, огонь, ветер и земля.

Упомянутые четыре элемента, каждый из которых противоположен всем другим по каким-либо качествам, — это также влияние Джалаладдина Руми, который писал:

*Четыре элемента — как четыре незыблемых столпа,
поддерживающих крышу небес.*

*Но каждый столп разрушает какой-нибудь другой:
водный столп разрушает огненный.*

Творение зиждется на противоположностях:

мы всегда будем переживать прибыль и убыток.

Ашик-паша считает, что земной мир состоит из четырех стихий, субстанций. Он описывает каждый из четырех элементов, используя стихотворные аллегории. В центр Вселенной ставит Солнце:

*Я видел огонь,
 который горит в твоём сердце.
Жар сердца — что же это, если не огонь?
Твое существование поддерживается огнем,
Твое тело продолжает им существование.
И солнце нечто иное, как огонь,
 которое каждый день появляется.
Темный день благодаря солнцу
 делается светлым.*

Ветер, согласно взглядам Ашик-паши, выполняет функцию скелета человека, наполняя его сосуды дыханием. Как считает тюрко-татарский мыслитель, Бог создал человека из земли, а вода является кровью сосудов организма человека.

Ашик-паша полагает, что эти четыре элемента составляют основу мира, на них он держится, их различные сочетания образуют подлунный мир:

*Пока не перестанет существовать жизнь,
 ничто их не низложит...
Ничто не появляется на свете
 без их участия.*

Ашик-паша рассматривает человека как высшее звено развития в подлунном мире, заключает, что его тело, так же как и мир, состоит из четырех элементов, считая, что:

*Если из [этих] четырех элементов нет одного,
То тело умирает.*

Дух (душа), согласно Ашик-паше, сначала проявляется в виде четырех элементов и после этого он нисходит до формы минералов, растений и животных, постепенно доходя до человека:

*Душа животных — это приказ [божественный],
То есть он [приказ] сохраняет жизнь животным.
У них дыхание является душой.
Человек существует благодаря дыханию [воздуху]...
Душа сохраняет свое существование дыханием.*

Ашик-паша связывает жизнь тела с душой человека, заключая, что душа сохраняет свое бытие безотносительно к прекращению или продолжению существования тела:

*Никто не знает, что такое душа,
Как появляется, когда и как уходит...
Живое тело без нее [души]
 не может существовать...
Благодаря дыханию, душа находится в тебе.
Как дыхание прекратилось,
 душа оставит тело.*

Тюрко-татарский мыслитель различает материальное и духовное начала в мире, пишет о их взаимодополняемости:

*И так культура составляет душу дольного мира,
Хотя сам он и является материальным.
Мир, как полагает Ашик-паша, материален, утверждая:
Ибо земля и небо состоят из материи,
Это точно и определено.*

Он считает, что мир «является похожим на зеркало», он познаваем. Но, чтобы его познать, человеку необходимо знание:

*Мир — свет темный, холодный, тесный дом.
Эта тьма освещается [только] знанием.*

Причем такое знание являющееся только частицей знания Бога человек должен получить у наставника-суфия, к которому ученик стремится на протяжении всей жизни:

Улавливают слова уши каждого одинаково...

*Дело не в слушании слов,
а в исполнении.*

*Дело не в сеянии зерна,
а в созревании.*

*О ашик [суфий, «влюбленный» в истину],
ты это дело знаешь.*

*Жертвуешь свою душу целиком
на этом пути,*

*Для того, чтобы достигнуть
своей цели*

Увидеть вне завесы облик Бога.

Параллельно с религиозно-философским содержанием, в «Гариб-наме» просматривается и другая линия — социально-этическая. Ашик-паша при помощи аллегории поясняет духовное начало мира через понятие «культура» [в средневековом значении образованности, духовного начала], которое связывает с людьми учеными:

Душой культуры является народ.

*Если народ уйдет, культура погибнет,
не будет существовать.*

[Подобно тому как] тело существует благодаря душе.

Если души нет, то оно перестает существовать.

Ашик-паша заключает, что для того, чтобы культура не умерла, Бог послал людям ученых, наделив их душой, знаниями и культурой. Причем ученых тюрко-татарский мыслитель выделяет из массы людей, всячески их возвеличивает:

Только образованный человек может приносить пользу людям.

Как антипод ученого, он приводит в пример человека недалекого, которому не следует подражать:

*Глупому человеку и образование не поможет,
Не будет от него пользы.*

Наряду с людьми учеными, для процветания государства, как считает Ашик-паша, необходима гармоничная семья, каждый член которой должен выполнять свои функции:

Родители детям никогда не желают зла,

Сами ежедневно занимаются ремеслом,

*Чтобы дети каждый день [могли]
ходить в школу.*

Тюрко-татарский мыслитель, следуя взглядам ал-Фараби, противопоставляет «добродетельный город» «невежественному». Тем не менее он отказывается от утопической идеи ал-Фараби о правителе-философе, разграничивая деятельность каждого из них — философа и правителя. Ашик-паша придает большое значение качествам того или иного правителя, выступает за властителя, которому следует быть «справедливым, умным, терпеливым, милостивым, мягким и добрым». Он отмечает, что большинство правителей были жестокими, злыми, за что и поплатились жизнью.

Как уже отмечалось, «Гариб-наме» — одно из первых известных науке рукописных произведений тюрко-татар религиозно-философского содержания. Ашик-паша в стихотворной форме, наиболее доступной для народа, выступает пропагандистом не только социально-этических идей, но и религиозно-философских. Идеи восточного перипатетизма оказали влияние на социально-этическую часть, а суфизм в творчестве Руми — на религиозно-философскую канву «Гариб-наме». Тюрко-татарский мыслитель посредством идей суфизма и восточного перипатетизма внедряет в сознание татарского народа приверженность идеям свободомыслия и рационализма, тем самым как бы подготавливая умы людей к принятию идей наступающей эпохи Нового времени. Несмотря на то, что «Гариб-наме» по форме не является философским произведением, однако его содержание свидетельствует о большом пласте перипатетической и суфийской религиозно-философской проблематики.

Таким образом, средневековая тюрко-татарская общественно-философская мысль X — третьей четверти XVIII веков развивалась под влиянием идей арабо-мусульманской философии (восточного

перипатетизма, калама, суфизма), наряду с общетюркским влиянием (литературные произведения социально-этической направленности).

§ 2. Ислам в духовной культуре татарского народа (IX—XVIII вв.)

Для наиболее полного представления исторической картины развития татарской общественно-философской мысли Средневековья, ислам, бывший на протяжении веков неразрывной частью его духовного мира, представляет несомненный интерес. Для темы данного раздела монографии важен период бытования ислама в Поволжье и Приуралье в IX—конце XVIII веков. Этот период условно можно разделить на два этапа.

Первый этап (IX—1552 г.) — ислам как государственная религия и идеология булгаро-татар, период наибольшего влияния ислама на общественно-политическую жизнь общества. Второй этап (1552 — 1788 гг.) — период преследования ислама царскими властями.

Ислам в Волжской Булгарии и Казанском ханстве в IX — середине XVI вв.

Со времен Волжской Булгарии, Золотой Орды, Казанского ханства не сохранилось большого количества письменных источников (известны единицы, в большинстве литературные), и поэтому арабо-персидские сочинения (X—XVI вв.) являются главным источником общественно-политической мысли булгаро-татар. Единственный известный науке булгарский письменный источник домонгольского периода под названием «Большой тирйак» (1220/21 г.) — труд по медицине принадлежит перу Таджаддина Булгари, оказавшегося волею судеб в Мосуле (Ирак).

Арабо-персидские источники X—XII вв. (ал-Истахри, Ибн Хаукал, анонимный автор персидского сочинения «Худуд ал-алам», ал-Гарнати) свидетельствуют о том, что уже с 922 года — даты официального принятия ислама булгарами — большинство жителей Волжской Булгарии были уже мусульманами. С этого времени ислам становится государственной религией булгар.

Ал-Гарнати пишет о том, что булгары исповедовали суннитский ислам ханафитского толка. Ханафитский мазхаб, как известно, наиболее либеральный в отношении догматики и культа. В частности, ханафитский мазхаб допускает применение вспомогательного права (адат), что позволяет вступать в деловые контакты с иноверцами.

Археологические и археографические данные также говорят о том, что именно ислам ханафитского толка задолго до 922 года проник в Волжскую Булгарию из Средней Азии.

Вместе с тем религиозные, литературные и исторические источники свидетельствуют о распространении среди булгар также шафиитского мазхаба. Еще Ибн Фадлан сетовал на то, что булгары придерживаются ханафитского мазхаба, тогда как в Багдаде официально исповедовали шафиитский толк. Шафиитский толк не упоминается в качестве общепринятого государственного — видимо, он был распространен в определенной среде и месте. Сочинения шафиитского факиха XII века ал-Газали были популярными среди булгарского населения, наряду с произведениями ханафитского факиха XII века ан-Насафи.

Характерной чертой принятия ислама в Волжской Булгарии было то, что мусульманская религия с самого начала распространения преломлялась на местной почве: культово-обрядовые нормы ислама входили в быт и сознание булгарского народа, переплетаясь с некоторыми устоявшимися доисламскими традициями и обычаями. Например, тот факт, что булгарский правитель — эмир Алмас объявил себя наместником Бога на земле, свидетельствует скорее о влиянии языческого культа правителя, чем о мусульманском влиянии.

Ислам в Волжской Булгарии и Казанском ханстве занимал аналогичные позиции в обществе, что и средневековый классический ислам на Востоке. В Волжской Булгарии ее правитель эмир Алмас после 922 года признавал, как и многие восточные удельные эмиры, лишь духовную власть аббасидского халифа ал-Муктадира, обладая всей полнотой светской власти.

С X века в Волжской Булгарии руническая графика стала вытесняться арабской. Арабский язык стал языком науки и религии. Открываются мектебы и медресе. Официальное принятие ислама способствовало установлению тесных контактов не только со Средним, но и Ближним Востоком. Поскольку IX—XII века принято считать эпохой расцвета арабо-мусульманской философии, которая в это время, как считают некоторые авторы, занимает даже ведущее положение в мировой духовной культуре, уже постольку можно судить о достаточно высоком уровне цивилизации Волжской Булгарии, так как в Средневековье влияние арабо-мусульманского мира на все сферы жизни булгарского общества было значительным.

Благодаря торговле в Волжской Булгарии распространялась письменная литература, ибо базары в Средней Азии, куда ездили булгарские купцы и шакирды, являлись и центрами книжной торговли.

Например, на бухарском базаре можно было купить рукописные книги на арабском, тюркском, дари и других языках. У книжных лавок встречались ученые и поэты, вели беседы, мударрисы давали наставления ученикам.

В арабо-персидских письменных источниках можно встретить упоминания о булгарских философах, факихах, медиках. Арабский путешественник XII века ал-Гарнати из Испании, посетивший Булгар, пишет: «Это прочитал я в «Истории Булгара», переписанной булгарским кади [Йакуб б. Нуманом], который был из учеников Абу-л-Маали Джувайни». Абу-л-Маали известный теолог XII века из Нишапура, учитель ал-Газали, прославившегося на весь мусульманский Восток как знаток шафиитского фикха (еще одно подтверждение распространенности среди булгар и шафиитского мазхаба).

Татарский мыслитель XIX века Шихабдин Марджани в своих произведениях «Мустафад ал-ахбар», «Мукаддима», «Вафият ал-аслаф» много писал о взаимосвязях восточных культур, их взаимовлиянии. Он показывает, что из сочинения Ибн Дауда ас-Саксини ас-Сувары — ученика Халида ал-Булгари, бывшего кадием Булгара, следует, что последний был учителем и шейхом знаменитого султана Махмуда I Газневи (967—1030). Причем кади Булгара придерживался тариката Ахмада Йасави (ум. в 1166 г.). Рассказывая о булгарском ученом Хасане б. Умаре ал-Булгари, Марджани дает сведения о его связях с городом Гянджа в Азербайджане и со Средней Азией.

Булгарские ученые, возвратившись на родину, писали свои труды по образцу восточных авторов, составляли к их произведениям комментарии, распространяли их религиозно-философские идеи в Волго-Уралье. Так, Бурханаддин ал-Булгари (ум. в 1204 г.) составил комментарии к книгам самаркандских и несефских ученых. Известно также его собственное сочинение под названием «Рисала» («Трактат»).

Энциклопедичность средневековых арабо-мусульманских авторов характерна и для мыслителей Волжской Булгарии. Упомянутый Бурханаддин ал-Булгари известен своими трудами по фармакологии, риторике и религии.

Столица Волжской Булгарии становится одним из лучших мусульманских культурных центров, имевших известные на Востоке медресе. Сюда стремятся для продолжения образования и восточные ученые. Арабский историк XV века Ибн Хаджар ал-Аскалани сообщает о выходе из Ирака, получившем образование в Булгаре, а потом преподававшем в Анатолии и Сирии.

Как и в странах арабо-мусульманского мира, у булгар была развита вычислительная математика, так необходимая в торговле, строительстве, ремесленном деле. Археологические раскопки в городах Биляре и Суваре свидетельствуют о применении булгарами сложных математических расчетов, включая геометрию и тригонометрию.

Развитие астрономических знаний стимулировала сама мусульманская религия, многие обряды которой требовали точного соблюдения сторон света и времени года, определения конкретных дат. Булгарские мечети построены с соблюдением киблы — направления на Мекку: михраб — ниша в стене, обращенной в сторону Мекки, находится в юго-западной части, а минарет — в северной. Булгарские мусульманские погребения поражают точностью ориентировок.

Турецкий библиограф XVII века Хаджжи Халифа пишет о развитии астрономии у булгар. Он сообщает, что некий булгарский ученый произвел астрономические наблюдения на значительном расстоянии севернее Булгара.

В Волжской Булгарии высокого уровня развития достигла и медицина. Булгарам были известны природные лекарства: различные виды растений и камни. В Афганистане, Северной Индии, части Ирана с давних времен в лечебной практике использовалась мазь «чарме-и булгхар» (булгарская кожа) против кожных болезней, и главным образом при тяжелых ранениях. На развитие медицинских знаний булгар бесспорное влияние оказала «Книга исцеления» Ибн Сины.

Самыми распространенными сочинениями в Волжской Булгарии были труды по религиозным дисциплинам: комментарии к Корану, книги по фикху, сборники хадисов.

Один из неразрешенных вопросов для булгар — об этом велись споры среди имамов и мударрисов вплоть до XX века — был связан с краткостью ночи летом и дневного света зимой и вследствие этого затруднительностью совершения пятого намаза — ясту, который совершался после заката солнца, когда наступают полные сумерки.

Из-за того, что летом в Поволжье вечерняя заря не исчезает, стало быть, как считали многие булгарские ученые, время намаза не наступает, исполнение четырех намазов вместо пяти к приходу багдадского посольства в X веке было реальностью. Поэтому у Ибн Фадлана вызвало удивление действие булгарского муэдзина, читавшего только четыре азана — призыва к молитве. Этому вопросу Утыз-Имяни, Курсави, Марджани посвящали произведения.

Волжская Булгария к середине XIII века стала одной из самых исламизированных стран. По этому поводу Вильгельм де Рубрук писал: «Эти булгаре — самые злейшие саррацины, крепче держащиеся закона Магометова, чем кто-нибудь другой».

В 1236 году Волжская Булгария перенесла величайшую катастрофу — монгольское нашествие. Многие города Булгарии были разрушены. Тем не менее булгары быстро восстановили разрушенное, а последующая политика Золотой Орды способствовала процветанию Волжской Булгарии.

Волжская Булгария, несмотря на то, что после монгольского завоевания была включена в состав Улуса Джучи. Булгария в золотоордынский период сохраняла свое имя, свои города, правителей и экономику. Во многом благодаря исламу формируется этническое самосознание булгар. С этого времени ислам перестал быть религией интеллектуальной элиты, сделавшись религией народных масс, усилилась роль суфийского тариката А.Йасави.

Особо следует сказать о булгаро-татарском населении, которое компактно проживало не только в Среднем Поволжье, но и на Урале, в юго-западных регионах Сибири. После монгольского завоевания, на волне миграционных процессов, ислам получает достаточно широкое распространение и на Урале, и в районах Сибири. Поскольку эти регионы в основном были населены жителями сельской местности, постольку туда не распространялась в то время централизованная власть и постольку эти районы в большей степени оказались под влиянием суфизма, по-видимому, тариката А.Йасави. Этот суфийский тарикат был привлекательным для булгаро-татар сельской местности своим аскетизмом, способным противостоять идеологическому давлению со стороны власти имущих.

Волжская Булгария, оправившись после монгольского завоевания в период конца XIII—XV веков, являлась частью Золотой Орды — государственного образования, занимавшего громадную территорию: от реки Иртыш и западных предгорий Алтая на востоке и до низовьев реки Дунай на западе, от Булгара на севере до кавказского Дербентского ущелья на юге.

В начале XIII века ислам получил статус официальной религии Золотой Орды, что способствовало образованию единого культурного поля, которое не могли разделить ни политические, ни расовые, ни языковые барьеры. Веротерпимость была присуща государственному и общественному строю Улуса Джучи. В Сарае были как христианские, так и иудейские храмы. Также и в общественной жизни Волжской Булгарии была полная веротерпимость, которая находилась в соответствии с торговыми наклонностями булгар.

Если создателями Золотордынского государства в основном была монгольская знать Чингизидов, ассимилированная вскоре местным населением, то его этническую основу составили тюркоязычные племена Восточной Европы, Западной Сибири и Арало-Каспийского региона: кипчаки, огузы, волжские булгары, маджары и другие. Золотая Орда была не только страной кочевников. Это еще и оседлое земледельческое, городское общество.

Центром духовной и материальной культуры была столица государства — Сарай. Арабский путешественник XV века Ибн Арабшах писал: «Сарай сделался средоточием науки и рудником благодатей, и в короткое время в нем набралась (такая) добрая и здоровая доля ученых и знаменитостей, словесников и искусников да всяких людей заслуженных, какой подобная не набиралась ни в многолюдных частях Египта, ни в деревнях его».

В Сарае жили такие выдающиеся теологи и поэты мусульманского Востока, как Кутбаддин ар-Рази, Саададдин ат-Тафтазани, Камаладдин Худжанди и многие другие.

Таким же средоточием науки и культуры был в то время Булгар, ставший как бы северной столицей Золотой Орды, который арабский путешественник XIV века ал-Омари назвал «одним из известных городов Улуса Джучи».

Принятие ислама в Золотой Орде дало большой импульс для развития городов и городской культуры, послужило причиной распространения арабской письменности и литературы. В Улусе Джучи получили широкое распространение творения Фирдоуси и Рудаки (X в.), ал-Маари и Омара Хайяма (XI в.), Аттара и Низами (XII в.), Руми и Саади (XIV в.), многие из которых были энциклопедистами: математиками, астрономами и поэтами.

Их сочинения вдохновляли тюркских поэтов и ученых на создание своей тюрко-татарской литературы (в равной степени тюрко-узбекской, тюрко-туркменской, тюрко-киргизской, тюрко-казахской), получившей высокое развитие в XIV веке, в эпоху могущества Улуса Джучи. Именно в этот период были написаны такие памятники средневековой тюрко-татарской литературы, как поэмы «Гулистан бит-тюрки» Сайфа Сарай, «Хосров ва Ширин» Кутба, «Мухаббат-наме» Хорезми, «Джумджума султан» Хусам Катиба, «Кысса-и Рабгузи» поэта Рабгузи, прозаическое произведение «Нахдж ал-фарadis» Махмуда ал-Булгари.

Некоторые из этих произведений, а именно «Хосров ва Ширин» и «Гулистан би-т-тюрки», являются творческими переводами одноименных поэм Низами и Саади. Вместе с тем поэмы Кутба и Сарай были созданы как вольные переводы, проникнутые духом тюркского мира, больших городов и просторных степей.

Если в поэмах Сарай и Кутба воспеваются такие общечеловеческие качества, как справедливость, скромность, верность, то поэма Рабгузи посвящена описанию жизни и деятельности пророков от Адама до Мухаммада. В «Нахдж ал-фарadis» Махмуда ал-Булгари рассказывается о жизни пророка

Мухаммада и четырех праведных халифов, описываются морально-этические нормы жизни мусульман, перечисляются положительные и отрицательные качества людей.

Все эти произведения свидетельствуют о достаточно высоком для своего места и времени уровне развития письменной литературы тюрко-татар и в целом духовной культуры Золотой Орды, являясь ценнейшими источниками средневековой восточной литературы и философии.

Развитая болгарская культура домонгольского периода сыграла важную роль в формировании синкретичной культуры Улуса Джучи. Об этом писал в своих произведениях Шихабдин Марджани. В «Вафийат ал-аслаф», излагая биографию известного ученого Ибн ал-Баззаза (ум. в 1424 г.), он отмечает, что тот «сначала занимался основами наук в своей стране, а затем посетил Булгар, Крым, Рум (Малая Азия), где встречался с учеными этих стран, общался с наиболее достойными из них, обучался у самых великих людей науки, вел диспуты с величайшими корифеями, среди которых был Шамсаддин Мухаммад б.Хамза ал-Фанари». О взаимных культурных контактах восточных народов Марджани пишет также в биографии известного ученого из Крыма Рукнаддина Ахмада б. Мухаммада (ум. в 1381 г.): «Он прибыл в Каир после того, как был судьей в Крыму. Он стал заместителем судьи, отвечал за вынесение фетвы в «Дар ал-адл» (Апелляционный суд), преподавал в соборной мечети «Ал-Азхар» и в других».

Ислам в золотоордынский период прочно занял определяющее место в болгаро-татарском обществе. Этому способствовало и то обстоятельство, что в правление хана Узбека (1312—1342) ислам стал играть ведущую идеологическую роль в духовной жизни Золотой Орды.

О тесных культурных, экономических, политических связях Золотой Орды и Египта свидетельствует факт обмена ими в течение двух столетий более пятидесятью посольствами. Этому способствовало не только единство религии, но и то, что в Египте к власти пришла тюркская династия мамлюков (1250—1517), которая привлекала на берега Нила тюрок, в частности в качестве переводчиков. Связи между Египтом и Золотой Ордой, с одной стороны, создали благоприятные условия для проникновения духовного наследия мусульманского Востока в Поволжье. С другой стороны, культура Улуса Джучи проникала в Египет.

Известно о посольстве болгар в 1330—1331 гг. к египетскому султану ан-Насиру с просьбой прислать царю болгар меч и знамя победы над врагами.

Примерно с середины XV века, после начала распада Золотой Орды на отдельные ханства, исторический процесс формирования татарского народа, его духовной и материальной культуры протекает в условиях самостоятельного государства, центром которого становится Казань. Возникновение Казани татарский историк Ш.Марджани относит к болгарскому периоду. Казанское ханство одновременно является продолжением и Волжской Булгарии и Золотой Орды.

Источники свидетельствуют, что первым правителем Казанского ханства был золотоордынский хан Улуг-Мухаммад (по другим сведениям, его сын Махмуд), пришедший к власти в 1445 году. В формировании Казанского ханства прослеживается непосредственная преемственность с Булгарским государством. Эту мысль подтверждают археологические раскопки, археографические данные, она глубоко отложилась в народной памяти: в татарских легендах и байтах.

Образ жизни народов в Казанском ханстве был почти такой же, как в Волжской Булгарии. «Казанское государство выступило на поприще исторической жизни сразу в виде зрелого организма, с прочно сложившимися бытовым и культурным укладом; оно совершенно не знало стадии постепенного формирования, и это явление может быть объяснено лишь древностью его населения и преемственностью культуры и расы».

Казанское ханство обладало достаточно развитой для своего времени материальной и духовной культурой. Широкое распространение получили строительное дело, архитектура, различные ремесла, чеканились монеты. В источниках сохранились сведения о знаменитой соборной восьмиминаретной мечети Кул-Шариф, о которой писал еще Марджани. Русский историк М.Худяков предположил, что она явилась прообразом московского храма Василия Блаженного, сооруженного в 1555—1561 гг. в честь завоевания Казанского и Астраханского ханств.

Ислам в Казанском ханстве остается государственной религией, имеет распространение не только среди элиты, но и среди массы простого татарского населения. Духовенству принадлежало почетное место в государстве. Глава мусульманского духовенства избирался из числа сейидов, которые считались потомками пророка Мухаммада. Сейидов могло быть несколько человек, тогда как глава духовенства был один, который считался вторым лицом после хана и «в моменты междоцарствия, в силу своего высокого положения, обычно становился во главе временного правительства». Сейиды принимали участие в процедуре престолонаследия, принятия ханом присяги, подготовке договоров с другими государствами, в воинских делах, дипломатической деятельности. Кроме сейидов из мусульманского духовенства в Казанском ханстве, подобно духовным лицам Волжской Булгарии, были шейхи (проповедники), муллы и имамы (лица, совершающие богослужения в культовых

зданиях), дервиши (аскеты), хаджжи (верующие, совершившие паломничество в Мекку), хафизы (знающие наизусть Коран).

Мусульманское духовенство отвечало за систему образования населения. В Казани были многочисленные мектебы (начальная конфессиональная школа), медресе (средняя конфессиональная школа), наиболее известное — медресе Кул-Шарифа, библиотеки. Грамотность даже среди простого народа была достаточно высокой и считалась обязательной для духовенства, чиновников правительства, феодалов и купцов. Использовалась письменность на арабской графике.

Казанское ханство отличалось полной веротерпимостью, характерной для Волжской Булгарии и Золотой Орды. Об этом свидетельствует наличие в Казани христианского храма — армянской церкви, ненавязывание мусульманской религии насильственным путем язычникам-соседям, «которые при постоянном общении с более культурными татарами невольно воспринимали их привычки, обычаи, верования и религиозные представления».

В Казанском ханстве были свои ученые, поэты, среди них поэт Мухаммад-Амин — он же хан (кон. XV — нач. XVI в.), Мухаммадьяр, Умми-Камал, Кул-Шариф — он же казанский сейид. Хотя их произведения были пронизаны религиозными мотивами, но им были также присущи идеи гуманизма, справедливости, верного служения своему отечеству.

Вершиной поэтического творчества является наследие Мухаммадьяра, который в своих поэмах «Нур ас-судур» («Свет сердец», 1542), «Тухвай-мардан» («Дар мужей», 1539) затрагивает социально-этическую проблематику: проповедует доброту и справедливость, осуждает распри верхушки татарского народа. Науке известен труд космографического характера «Аджаиб ал-махлукат ва макамат ат-табиин» ученого XVI века Хисаматдин Шарафатдин ал-Булгари.

В XV—XVI веках политические и культурные связи Казанского ханства с арабо-мусульманским Востоком становятся еще интенсивнее. В это время некоторые представители тюркских народов, в том числе и татары, обучались и даже преподавали в мусульманских учебных заведениях.

Ислам в XV—XVI вв. как государственная религия играл главенствующую роль в культурной, идеологической жизни булгаро-татарского общества, регламентируя все стороны его жизнедеятельности. Ислам этого периода был традиционным, с некоторыми местными привнесениями, не влиявшими на его догматику. Ислам в первое время проникновения в Волжскую Булгарию, являясь в основном религией интеллектуальной элиты, к середине XVI века становится религией народных масс.

Ислам периода преследования (1552—1788 гг.)

1552 год — завоевание русскими Казани (наследницы Булгара). Описывая тяжелую участь, которая постигла Казань, историк М.Худяков пишет: «Печальный день [2 октября 1552 года] знаменовал собой гибель материального благосостояния, накопленного целыми поколениями, и утрату культурно-бытовых ценностей, которые теперь были безжалостно извлечены из укромных уголков, где они бережно сохранялись, без сожаления были изломаны, изуродованы, потеряны, уничтожены».

После завоевания Казани ислам из господствующей религии превращается в преследуемую. Основные принципы колонизаторской политики царского правительства сводились к уничтожению татарской национальной культуры, языка и литературы, подавлению этнического самосознания, лишению политических и экономических прав. Поэтому царизмом проводится политика христианизации татарского населения.

В 1555 году в Казани учреждается особая епархия во главе с архиепископом Гурием, задачей которой являлось крещение татар, чувашей, мари и других народов края. Во многих татарских деревнях были разрушены мечети, разогнаны муллы. Мусульманское духовенство было разорено, но не сломлено. Естественной реакцией на эту идеологию и практику стало усиление в жизни татар-мусульман религиозного начала, как духовного фактора сохранения своей самобытной культуры и этноса. Поэтому татары, как правило, отказывались креститься. Если в XVI веке миссионерам удалось создать более или менее значительные группы крещеных татар, то впоследствии новокрещенные быстро вернулись к исламу, а вместе с ними и часть окрестившихся ранее.

С разрушением государственности у татар, естественно, пропали ее различные инфраструктуры: военные, политические, идеологические. Ислам после 1552 года перестал существовать как государственная религия, но его идеология сохранилась в форме индивидуальной практики, которую регламентировали муллы, выбираемые общинами татар. При этом роль религии по сравнению с предыдущим этапом возросла. Поскольку ислам бытовал в форме индивидуальной практики, постольку создалась благоприятная почва для распространения суфизма. В Поволжье и Приуралье получил распространение суфизм накшбандийского толка.

В этот период ислам выполняет «охранительную функцию» для татарского народа. С помощью ислама татарам удается сохранить себя как этнос и не раствориться в массе христианского, русского народа.

Вся вторая половина XVI и начало XVII веков отмечены многочисленными выступлениями и восстаниями татар за восстановление независимого государства (1552—1558, 1571—1574, 1582—1584). Самыми значительными были восстание муллы Батырши (Абдулла Галиев) в 1755 году и участие татар в Пугачевском восстании (1773—1775).

Батырша получил традиционное мусульманское образование и стал имамом и преподавателем медресе аула Карыш (современный Балтасинский район Башкортостана). Слава о нем как о знатоке мусульманских наук, шариата распространилась по всему Волго-Уралю среди татаро-башкирского населения. Батырша, видя бесправное положение мусульманских народов России, задумал восстание на территории современного Башкортостана, которое должно было перекинуться в казахские степи и Поволжье. Пропагандируя свои идеи, он посетил многие аулы Поволжья и Приуралья.

Цель восстания Батырша изложил в воззвании, которое написал весной 1755 года и распространил среди татаро-башкирского населения. Однако восстание, едва начавшись, провалилось. Батырша был схвачен, заключен в Шлиссельбургскую крепость, где написал свои знаменитые письма императрице Елизавете Петровне, которые так и остались без ответа. Не выдержав тюремного заточения, он бросился на караул и умер от разрыва сердца.

Восстание, проходившее в Уфимской и отчасти в Казанской губерниях, было жестоко подавлено правительством. Власти скорее боялись воззвания, писем Батырши, чем самого восстания, которое в то время не могло иметь благоприятного исхода. Суть воззвания Батырши — освобождение мусульман от непосильных налогов, от работы на строительстве многочисленных государственных сооружений, упразднение военно-сторожевой службы, прекращение захвата земель татар и башкир.

В воззвании Батырша усматривал бедственное положение мусульман в отсутствие «обновления» религии, которую надо было возобновить, освободить от порчи. Он призывал обратиться к наследию пророка и его последователей и таким образом решить проблему. Тем самым Батырша объективно выступал в духе зарождающегося татарского религиозного реформаторства: необходимо отбросить позднесредневековые схоластические толкования религии, обратившись к временам Мухаммада и его сподвижников. В письме к царице Елизавете Петровне Батырша выступал за признание ислама со стороны властей, прекращение преследования религии, надеясь на добрую волю просвещенного монарха.

Результаты восстания возымели действие: указы правительства от 27—28 сентября 1755 года гласили о прекращении взыскания налогов за новокрещенных, об удалении казанского архиерея Луки Канашевича, передаче служивых татар из губернской канцелярии в распоряжение адмиралтейской канторы. Правительство хотело успокоить мусульман Поволжья и Приуралья.

Однако спокойствие продолжалось недолго. Уже в 1760 году начал проповедовать свое учение мулла Мурад, а в 1773—1775 гг. 85 тысяч татар участвовали в Пугачевском восстании, поскольку объявивший себя русским царем Петром Федоровичем Пугачев обещал всем нерусским народам прекратить преследования. Мусульманам, в частности, было обещано признание ислама, освобождение от непосильных налогов, местное самоуправление.

Татаро-башкирские восстания окончательно убедили царские власти в бесперспективности политики христианизации, ассимиляции «инородцев». Екатерина II пошла на уступки: в 1776 г. купечество получает право торговли по всей России, в 1782 году создан орган самоуправления мусульман — Казанская татарская ратуша, в 1784 г. мурзы уравниваются в правах с русским дворянством, в 1788 г. вышел указ об учреждении Оренбургского Магометанского Духовного собрания мусульман в Уфе. Все эти меры в основном касались татарской элиты: дворянства и духовенства. Екатерина II надеялась с помощью материальных благ привлечь на свою сторону наиболее образованную часть татарского общества и таким образом нивелировать выступления большей части населения. Для простого народа почти ничего не изменилось. Правда, возможность свободно осуществлять мусульманскую культово-обрядовую деятельность была шагом вперед по сравнению с предыдущей политикой насильственной христианизации. Тем не менее создание Духовного собрания мусульман было на пользу правительству, так как позволяло контролировать многочисленное мусульманское население России: муфтий и три кадия (мусульманские судьи) назначались властями и получали жалованье от государства и потому в основном проводили угодную правительству политику.

Несмотря на то, что ислам в 1552—1788 гг. являлся преследуемой религией, его социальная значимость для общества возросла: в тяжелые времена он способствовал консолидации татарского этноса, помогая сохранению его духовного мира.

Если вплоть до XVI века можно говорить о цивилизаторской роли мусульманского мира, ислама для булгаро-татарского общества, то с утерей государственности ислам выполнял в основном «охранительную функцию», служил духовным оплотом выживания татарского этноса. Ислам в

средневековье был важным компонентом духовной и материальной культуры булгаро-татар и сыграл значительную роль в становлении татарской религиозно-философской мысли конца XVIII—XIX веков.

§ 3. Влияние западной цивилизации на становление татарской философии Нового времени

Если мусульманская цивилизация определяла на протяжении многих столетий духовную культуру татарского народа и религиозно-философскую мысль, предшествующую Новому времени (конец XVIII — первая половина XIX вв.), то западная культура начала оказывать цивилизаторское воздействие на татарскую духовную культуру со второй половины XVIII века и была определяющей в формировании татарской просветительской мысли. Термин «западная культура» в данной монографии употребляется во многих случаях как синоним русской культуры и цивилизации, через которую шло проникновение западноевропейских философских идей. Чем же характеризуется социально-политическая обстановка второй половины XVIII — XIX веков в Казанском крае — времени начала проникновения светских идей в татарскую религиозно-философскую мысль?

Это время становления буржуазных отношений, формирования наций, отмены крепостного права в России. Население Казанского края, жившее в центре России, не могло остаться в стороне от новых веяний. Казанский край, в котором, в отличие от многих губерний империи, промышленность начала возникать еще в эпоху Петра I, постепенно втягивается в капиталистические отношения. Еще в XVI—XVII веках вместе с русскими купцами зарождающаяся татарская буржуазия участвовала в освоении юго-восточных окраин царской России: Средней Азии, Поволжья и Приуралья. Этой политике способствовало наличие традиционных связей татарских купцов со Средней Азией, Ближним и Средним Востоком, которые во многом оказались возможными ввиду общности культуры, языка и религии. Знание местных языков, обычаев, традиций, культуры способствовало торговле самих татарских купцов, а также проникновению российского капитала на восточный рынок.

Ввиду того, что к середине XVI века начался экономический спад в Средней Азии, во многом из-за отказа купцов от шелкового караванного пути в пользу более дешевого морского, а к XVII веку Туркестан оказался изолированным от остального мира шиитскими Сафавидами и московским православием, для большинства тюркских народов Средней Азии экспансия Русского государства на восток в XVII—XVIII веках, в качестве проводников политики которой часто выступали татары, имела двойной эффект. С одной стороны, экспансия несла разрушительные последствия: Российская империя в XIX столетии уничтожила государственность многих народов Средней Азии. С другой — из-за интеллектуальной и культурной деградации народов Средней Азии к XVII веку проникновение русских на восток, во многих случаях с помощью образованной части татарского населения, способствовало в дальнейшем поднятию духовного потенциала местного населения и приобщению среднеазиатского населения к русской и западноевропейской культуре.

В XIX веке, после присоединения Средней Азии к России, татарский торговый капитал, набравший силу, превращается в конкурирующий с русским. Поэтому новые царские законы ввели запреты татарским предпринимателям создавать акционерные общества и товарищества, покупать недвижимость в Туркестане. Но процесс развития капиталистических отношений в Казанском крае остановить уже было невозможно. В XIX веке крупный татарский торговый капитал начинает превращаться в промышленный: создаются заводы, фабрики по переработке сырья из Средней Азии.

К началу XIX века в руках богатых предпринимателей-татар было 11 мыловаренных, 3 козюльных и 10 кожевенных заводов. Татарские предприниматели не испытывали недостатка в рабочей силе, так как среди татарского населения помещичьих крепостных крестьян практически не было. Только незначительная часть татарского населения в XVIII веке (7692 ревизские души) находилась в крепостной зависимости, а к 1781 году их осталось всего 1100 человек. Зависимость крестьян была не от помещика, а от государства.

Существовало два вида татарского сельского населения: служилые и ясачные люди. Ясачные платили ясак (налог), который Петр I заменил подушной податью, бывшей самым тяжелым налогом. Часто крестьянам приходилось платить за умерших, рекрутов (ревизии в то время проводились редко); татары платили и за тех, кто принял христианство, среди которых в основном были мордва, чуваш и мари. Служивые, или государственные, крестьяне также платили налог государству. Они находились на службе у царя, одни будучи военными с XVII века, потомками обрусевших татарских князей и мурз, которым были дарованы земли, другие — набранными на службу из массы ясачного населения.

Однако в начале XVIII века царское правительство прекратило эту практику, и в 1718 году большую часть служилых татар приписали к корабельным работам при Казанской конторе адмиралтейства. Тысячами татар угоняли на строительство крепостей, дорог, заготовку леса. Определенное число из служилых татар постоянно выделялось на эти работы. Поэтому значительная часть татарского населения, чтобы прокормить семьи, уплатить налог, уходила на заработки на

сторону. Ввиду этого недостатка в рабочей силе у татарских и русских предпринимателей в Казанском крае не было, что благоприятствовало развитию капиталистических отношений в Поволжье.

Самым тяжелым для татарского народа явилась экспроприация его земельных угодий, выселение коренного населения с плодородных земель, овладение этими землями русскими помещиками, монастырями. Невыносимые условия жизни простого татарского народа, русификаторская политика царизма, обострение противоречий внутри общества были причинами не только бегства, подачи челобитных, но и участия татарского населения в многочисленных восстаниях в первой половине XVIII века против помещиков, власть имущих, в которых татарский народ выступает в союзе с русским.

Формирование капиталистических отношений в Среднем Поволжье и Приуралье, становление национального самосознания татарского народа вызывало и изменения в формах духовной жизни татарского общества. Само время диктовало необходимость изменения форм бытия: общения, обучения, воспитания. Обновление духовной жизни татарского общества проявляется во многих сферах его жизнедеятельности. В просвещении меняется методика преподавания учебных курсов.

В 1834 году выпускник Казанского университета А.Никольский, обосновывая необходимость издания на татарском языке газеты, подчеркивает довольно широкую распространенность грамотности среди татарского населения. У татар, пишет он, «по меньшей мере каждый седьмой грамотен. В женском поле эта пропорция идет еще выше. Мне даже в самых укромных уголках приходилось видеть татарок, которые очень порядочно знают по-персидски и по-арабски».

Профессор К.Фукс, проработавший долгое время в Казани, отмечает приверженность татар к учению. «Татарин, — пишет он, — не умеющий писать и читать, презирается своими земляками и как гражданин не пользуется уважением других. Посему всякий старается как можно раньше записать своих детей в училище, где бы они научились по крайней мере читать и писать». Поэтому татарские печатные книги начиная с XIX века пользовались большим спросом у населения, которое было духовно подготовлено к получению светского образования.

Изменяется в крае и языковая ситуация и отношение к господствующей средневековой мусульманской культуре. До XVIII века, чтобы получить или продолжить образование, татарская молодежь, которая обладала для этого необходимыми средствами, ездила в Среднюю Азию, на Ближний Восток. С открытием в Казани гимназии (1758) и университета (1804) отношение татар к европейской культуре меняется, она становится притягательнее.

Некоторые татары обучаются в Казанском университете, приобщаются к русской и западноевропейской культуре. Новое наблюдается и в семейном укладе: женщины стали получать больше прав в семейном быту.

Обновление затрагивает и татарскую литературу. Появляются новые жанры: роман, повесть. Рождается драматургия, театр. Обновляется на рубеже XIX—XX вв. и литературный татарский язык: средневековый литературный язык трансформируется в современный, доступный каждому.

В формировании татарского просветительства определяющую роль сыграла русская культура и просветительская мысль. Рассмотрим предысторию татарского просветительского движения как этапа, предшествующего татарскому просветительству второй половины XIX века.

Предыстория татарского просветительства (вторая половина XVIII — первая половина XIX веков)

Если исходить из типологических черт, свойственных западноевропейскому (XVIII в.) и российскому (XIX в.) Просвещению, основу которого составляют антифеодальная идеология и процесс духовной подготовки буржуазной революции, то представляется возможным говорить о предыстории татарского просветительства (вторая половина XVIII — первая половина XIX века).

Уже в воззвании к повстанцам и в письме Батырши к царице ясно вырисовываются антифеодальные элементы программы крестьянского восстания: вражда к существующему строю, защита самоуправления, свободы и просвещения, отстаивание интересов народных масс. Отдельные протопросветительские идеи в Казанском крае, выдвинутые на рубеже XVIII—XIX веков, функционировали вначале в научно-педагогической среде первых светски образованных татарских ученых (семья Хальфиных, А.Вагапов, С.Кукляшев) и в основном касались вопросов изменения методики преподавания, усвоения светских наук посредством приобщения к русской и западноевропейской мысли того времени.

В это время все еще сильным было влияние на общественное сознание татарского населения религиозного мировоззрения, в особенности традиционализма, препятствовавшего проникновению научного знания Нового времени. Это влияние вполне отвечало духу Средневековья, обрекавшего татарское общество на очень медленное развитие экономики, науки и культуры. Тормозящее влияние

теологического традиционализма заключалось, в частности, в его догматизме, в том, что оно внедряло догматический подход к познанию явлений природы и общества, что особенно ярко проявилось в конце XVIII — начале XIX века.

Вместе с тем вторая половина XVIII — начало XIX веков — это наступление эпохи Нового времени для татарской духовной культуры. Это только «заря» эпохи Нового времени, так как основная часть татарского народа ведет средневековый образ жизни, новые веяния овладевают умами только незначительной части населения. Потому национальное самосознание основной массы татарского народа остается на низком уровне.

Это время, когда в татарскую философскую мысль начинают проникать русские, западноевропейские идеи. Прежде всего данное обстоятельство касается естествознания Нового времени. Во многом проникновение западноевропейской мысли через русскую культуру стало возможным благодаря открытию 1-й Казанской гимназии (1758), в которой с 1769 года было введено преподавание татарского языка, и Казанского университета (1804), ставших центрами распространения образования и культуры среди нерусских народов Поволжья и Приуралья. Именно в их стенах татары впервые получают возможность получить светское, европейское образование.

Два фактора сыграли определяющую роль в открытии татарского класса в 1-й Казанской гимназии и Восточного разряда (1807) в Казанском университете. Первый фактор связан с тем, что царское правительство уделяло первостепенное внимание изучению языков, истории и культуры народов Востока, необходимых, согласно идеологии царизма, для проведения экономической экспансии на Восток и оправдания колониальной системы в борьбе за сферы влияния. Вторым является следствием первого — географическое положение Казани как посреднического центра торговли и экономических связей между Востоком и Россией. Здесь легче было найти преподавателей восточных языков среди местного населения, чем в других университетских городах (Москве, Харькове, Петербурге). Значение Казани было отмечено А.И.Герценом: «Казань некоторым образом главное место, средоточие губерний, прилегающих к ней с юга и востока: они получают через нее просвещение, обычаи и моды. Вообще значение Казани велико: это место встречи и свидания двух миров. И потому в ней два начала: западное и восточное... здесь они от непрерывного действия друг на друга сжались, сдружились, начали составлять нечто самобытное по характеру».

С открытием гимназии и университета татарская культура в большей степени освобождалась от подчинения религиозному мировоззрению. Секуляризация культуры сказалась в росте свободомыслия, перенесения акцентов с религиозного на светское знание, в интересе к внутреннему миру человека.

Формирование мировоззрения первых татарских педагогов-ученых европейского типа было тесным образом связано со знакомством с русской и западноевропейской наукой и культурой. Гимназия и университет способствовали оживлению татаро-русских взаимоотношений. Распространению знаний, науки также способствовало открытие в Казани типографии при 1-й Казанской гимназии (1801) и университетской типографии (1809), где наряду с религиозной литературой печаталась и светская: труды по медицине, астрономии, грамматике, произведения средневековых арабо-мусульманских мыслителей, исторические памятники восточных народов. С 1801 по 1829 годы в Азиатской типографии было издано 93 книги условным тиражом 280 тысяч экземпляров.

В первой половине XIX века Казань стала одним из ведущих центров мирового востоковедения. В Казани сосредоточились лучшие кадры ориенталистики. Сюда для повышения своего образования приезжали и западные ученые, впоследствии получившие мировую известность (В.В.Радлов, И.А.Бодуэн де Куртенэ). Имена арабистов Х.Д.Френа, Ф.И.Эрдмана, тюркологов и иранистов А.М.Казембека и И.Н.Березина, монголоведов Н.Я.Бичурина, отца Палладия, О.М.Ковалевского и А.В.Попова, китаиста В.П.Васильева заняли почетное место в мировой науке.

Вот что писал о причине выбора Казани Френ в одном из писем Разумовскому: «Для хороших переводчиков нужна практика, им нужен разговор на арабском, персидском и турецком языках. Такая практика нигде не может быть устроена лучше Казани, посреди мусульман».

Для преподавания на кафедре восточных языков привлекались и татарские педагоги. Восточный разряд Казанского университета, который включал арабо-персидскую, турецко-татарскую, монгольскую, китайскую, санскритскую и армянскую кафедры, благодаря кадровой политике ее ректора Н.И.Лобачевского, стал центром межнационального сотрудничества. В университете, помимо русских преподавателей, работали татары — Хальфины, М.Махмудов, С.Муртазин, немец из Ростова Х.Д.Френ, араб из Мекки Ахмад б.Хусаин, буряты — Г.Никитуев и Д.Банзаров, турок О.Кутлуш, армянин С.Назарьянц, А.Казембек из Дербента и представители других национальностей. Многонациональным было и студенчество.

Востоковеды университета проделали большую работу по распространению образования — подготовке учителей, учебной и методической литературы, сбору пожертвований для создания материальной базы образования. Общение востоковедов с населением Казани, открытие кружков

ориенталистов оказывало воздействие на формирование национального самосознания и просветительской идеологии татарского народа, как и других народов Поволжья и Приуралья.

В этих условиях татарские ученые-педагоги 1-й Казанской гимназии и университета вели в основном научно-пропагандистскую деятельность, ограничивающуюся необходимостью овладения татарским населением современными знаниями и образованием. Они писали труды по гуманитарным областям знания. Изучение естественных наук в этот период оставалось недоступным для татарского народа.

Находящееся на начальном этапе буржуазного развития татарское общество было занято накоплением капитала, поиском своего места на рынке России. Татарские предприниматели еще только набирали силу, и потому их заинтересованность в овладении татарами современной наукой и образованием оставалась уделом будущего.

В 1769 году в 1-й Казанской гимназии был учрежден татарский класс, в котором первым преподавателем стал Сагит Хальфин (1732—1785), проработавший на этой должности с 1769 по 1785 годы. Он занимался не только педагогической деятельностью (преподаванием восточных языков), но и научной.

В 1778 году С.Хальфин издает первую татарскую азбуку, в 1785 году — «Татарский словарь и краткую татарскую грамматику». Эстафету научной и педагогической деятельности Сагита Хальфина продолжил его сын Исхак, который с 1785 по 1800 годы был преподавателем в татарском классе Казанской гимназии. В то же время он много занимался научными переводами, выступал, как и его отец, за сближение татарского и русского народов.

Вершиной творческой деятельности семьи Хальфиных стало творчество Ибрахима Хальфина (1778—1829), первого адъюнкт-профессора Казанского университета из татар, преподававшего в гимназии и университете арабский и турецкий языки.

Видя недостаток учебных пособий, Ибрахим Хальфин издает «Азбуку и этимологию татарского языка»; вместе со студентом П.Юнаковым переводит с русского языка на татарский «Краткую Российскую историю и географию» И.Я.Яковкина, а также арифметику. «Ибрахим Хальфин лично приглашал татар в гимназию и университет на торжественные акты, собрания, концерты, преследуя просветительские цели и приобщение татар к русской культуре». Он занимался историей восточных народов, источниковедением. Его труды в этой области были известны и в Западной Европе.

Продолжателями дела Хальфиных выступили А.Вагапов и С.Кукляшев, которые также были педагогами и учеными (печатали пособия, хрестоматии по татарскому языку).

Востоковеды своей научно-практической деятельностью подготовили выдвижение проектов создания светской общеобразовательной школы и печатных органов для татар, открытие и функционирование Казанской учительской школы.

Автор этих строк разделяет мнение, согласно которому до середины XIX века можно говорить лишь о научно-педагогической деятельности семьи Хальфиных, Вагапова и Кукляшева, то есть о предыстории татарского просветительства. Они были первыми, кто подготовил просветительское движение второй половины XIX века в Казанском крае, обозначил первые его идеи.

Западная цивилизация через русскую культуру, философию оказала определяющее влияние на формирование татарской просветительской мысли. Открытие татарских школ нового типа, заимствование европейских методов образования, обращение к светским наукам — все эти новшества были привнесены в татарскую общественную жизнь посредством русской культуры, которая на данном этапе формирования татарской философской мысли сыграла цивилизаторскую роль.

Перефразируя А.И.Герцена, можно сказать, что в культуре татарского народа конца XVIII — первой половины XIX вв. встретились, сжались и в некоторой степени сдружились два мира, две цивилизации — Запад и Восток. Духовное наследие восточной и западной цивилизации послужило теоретической и идейной основой формирования татарской философской мысли конца XVIII—XIX веков.

Поскольку одна из специфических черт мусульманского религиозного реформаторства — идея «открытия дверей иджитхада» (вынесение самостоятельного суждения) относится непосредственно к фикху — мусульманскому праву, постольку представляется целесообразным в наиболее общем виде охарактеризовать фикх, основные его школы, их особенности и различия.

Фикх как теория мусульманского права непосредственно связан с политикой, во многом отражая в своих законах интересы тех или иных правителей, социальных групп. В то же время влияние ислама на политику облегчалось отсутствием канонизирующей церковной организации, такой, например, как в христианстве.

Фикх зародился вместе с возникновением мусульманского государства в форме идеальной религиозной общины (умма), члены которой одновременно и верующие, и сограждане. Глава подобного государства — халиф (замещающий пророка Мухаммада в посюсторонней жизни) заключал

в одном лице светскую и духовную власть. Неразделенность светского и духовного начала означала установление исламского государства, то есть мусульманского образа жизни.

Теоретически имам (халиф) и султан (титул независимого светского правителя) объединены в одном лице. Практически случилось так, что халиф должен был отдать светскую власть султану или эмиру, который лишь формально признавал духовную власть имама или халифа. Уже с 767 г. мусульманская Испания под властью эмира Кордовы становится независимой от халифата. Аббасидский халифат (749—1258) не признавали и Омейяды, правившие в Сирии. В IX в. добиваются независимости эмир Магриба и Фатимидский Египет. Кроме того, существовало большое количество мелких удельных правителей, также формально признававших власть халифа. Потому и ортодоксии в христианском значении этого слова в исламе не было. Были лишь те или иные религиозные ученые, мутакаллимы — спекулятивные теологи, философы, суфии, оказавшиеся в определенное время и месте в почете у того или иного правителя и потому имевшие возможность свободно выражать свои религиозные или философские суждения. И если существовала ересь как сила, выступавшая с критикой существовавших режимов, то наличие ортодоксии означало принятие или поддержку режимов социально-экономических порядков, угодных правящим династиям. Более того, преемники пророка Мухаммада не считались носителями суверенной воли Бога на земле.

У истоков мусульманского права стояли деятели религии. Поэтому улемы (религиозные ученые) были одновременно и факихами, авторами сочинений по религиозной догматике и фикху. Фикх исторически складывался как синкретическая форма теоретического знания, в рамках которого были сформулированы такие проблемы, как вера и знание, таклид и иджитihad и другие.

По мере расширения границ Арабского халифата (VII—IX вв.) значение фикха, главными источниками которого были Коран и сунна (пример жизни Мухаммада), стало возрастать. Нужды общественного развития требовали нововведений в сфере права и управления. Образовались основные правовые школы суннизма: ханафитский, шафиитский, маликитский и ханбалитский мазхабы. Со временем к основным источникам фикха добавился кияс — суждение по аналогии, с которым тесно связаны иджитihad и иджма — единодушное мнение авторитетов общины.

Большинство суннитских факихов считало, что кияс (аналогия) бывает двух видов. Первый вид — кияс, основанный на илла (причине, мотиве) и требующий дедукции для принятия решения. Второй вид — кияс, основанный на ашбах (сходствах). Имеются в виду сходные случаи, по которым ранее уже были приняты решения. В обоих случаях можно посредством аналогий прийти к искомому решению или заключению. Кияс был тем методом, который приводил к проникновению рациональных суждений в фикх, что отражало потребности соответствия шариата практике реальной жизни Арабского халифата на определенном этапе его развития.

На раннем этапе становления фикха образовались два его ответвления. Сторонники независимого суждения именовались «асхаб ар-рай». Они отдавали предпочтение решению правовых вопросов на основании собственного мнения (рай), а не на основании прецедента, извлекаемого из предания (хадис). Ими были последователи Абу Ханифы (ум. в 767 г.), которые значительно шире использовали иджитihad и применяли метод истихсан (предпочтительность). Согласно этому методу, результаты кияса — суждения по аналогии часто неприменимы, потому что не учитывают различия между необходимым и желательным, вытекающего из требований жизни. В этом случае применяется метод истихсан. Вторую школу фикха представляли последователи Малика б. Анаса (ум. в 795 г.), которые в основном опирались на Коран и сунну пророка, используя метод истислах (независимое суждение ради пользы), имеющий небольшое различие с истихсаном.

«Золотую середину» между ханафитским и маликитским толками нашли сторонники аш-Шафии (ум. в 820 г.), которые отождествляли иджитihad с киясом, то есть давали новое правило через иджитihad, который основан на аналогии.

Сторонники второго ответвления именовались «асхаб ал-хадис». Ими были последователи Ахмада б. Ханбала (ум. в 855 г.), которые выступали противниками использования любых рациональных методов в фикхе, отрицали кияс и были главным образом салафитами (традиционалистами). К X в. эти названия («асхаб ар-рай» и «асхаб ал-хадис») применительно к последователям школ фикха выходят из употребления.

§1. Типологическое сходство и различие татарского религиозного реформаторства, западной реформации и арабо-мусульманского реформаторства

Мы используем термин «реформаторство», имея в виду мусульманское, в отличие от реформации христианской, тем самым констатируя их типологическое сходство: западная реформация и восточное реформаторство сущностно едины как разновидности новой духовной культуры, способной принять индустриализацию общества, и вместе с тем подчеркивая специфику мусульманского реформаторства.

В чем заключалось основное отличие христианской реформации от мусульманского реформаторства?

Мусульманское реформаторство ставило перед собой цель реформировать религиозное сознание верующих и мусульманских теологов, формально не затрагивая ислам как определенную систему догм на начальном этапе своего развития, тогда как западная реформация догматику затрагивала по существу. С течением времени, с утверждением в мусульманском реформаторстве концепции «открытия дверей иджихада» (вынесения самостоятельного суждения) проявляется тенденция к изменению основных предписаний ислама. Имеются в виду пять обязательных предписаний для мусульманина: признание единобожия и пророческой миссии Мухаммада, ежедневной пятикратной молитвы, поста, обязательной милостыни (закят), паломничества. Под вопрос была поставлена необходимость совершения молитвы (Сайид Ахмад-хан), наблюдается тенденция к отказу от поста в месяц рамадан и к отказу совершения паломничества.

Вначале новации мусульманских религиозных реформаторов, с помощью иджихада, наслаивались на отдельные догмы, далее этот вторичный слой оказался в состоянии не просто подавлять, но и трансформировать первичный. В итоге получилось так, что некоторые ранее бытовавшие нормы и порядки «уходили в небытие», уступая место новым.

Мусульманское реформаторство, в отличие от христианской реформации, «не носит столь драматичного, «взрывного» характера», «политический аспект... приглушеннее, чем социально-экономический».

Западная реформация XVI—XVII вв. характеризуется новой разновидностью христианства — протестантизмом с его непосредственным, без посредников общением человека с Богом, идеей личной веры как единственного пути к спасению, упрощением культа и сохранением только двух из церковных таинств — крещения и причастия. «В сочетании с жестким учением об абсолютной трансцендентности Бога, — пишет Макс Вебер (1864—1920), — и ничтожности всего сотворенного эта внутренняя изолированность человека служит причиной негативного отношения пуританизма ко всем чувственно-эмоциональным элементам культуры и субъективной религиозности (поскольку они не могут служить спасению души и способствуют лишь появлению сентиментальных иллюзий и суеверному обожествлению рукотворного), а тем самым и причиной принципиального отказа его от всей чувственной культуры вообще».

И в мусульманском реформаторстве эмоциональное, чувственное отодвигается на задний план. Не столь усердным, как прежде, становится поклонение священным реликвиям, а также выполнение ритуалов. Вера в мусульманском обществе не перестает быть делом личным — соблюдается пост, молитва, но с появлением концепции «открытия дверей иджихада» предоставляется возможность рационально толковать отдельные положения Корана с позиции современности и происходит своеобразное приспособление религии к действительности.

Первые западные религиозные реформаторы — Мартин Лютер, Жан Кальвин предлагали любому мирянину без посредников самому обратиться к тексту Писания, считая, что только непосредственное обращение к слову Откровения без схоластических умствований способно возродить христианскую религию в ее первоначальной достоверности. Необходимо отметить, что Лютер, кроме Священного Писания, признавал и произведения «отцов церкви» (особенно Аврелия Августина).

Аналогично обстояло дело и в мусульманском реформаторстве. Первые религиозные реформаторы предлагали непосредственно обратиться к Корану, сунне пророка, отбрасывая схоластические книги и религиозные комментарии позднего времени, выступая за возрождение «истинной» религии, которую следовало приспособить к современной действительности.

Согласно концепции всемирно-исторического процесса, разработанной М.Вебером, в основе развития мировой истории лежит процесс рационализации социального действия. Он протекает с разного рода отклонениями, но в него вовлечены, после европейской, все другие цивилизации на пути индустриализации. «Одной из существенных компонент «рационализации» действия является замена внутренней приверженности привычным нравам и обычаям планомерным приспособлением к соображениям интереса. Конечно, этот процесс не исчерпывает рационализации действия. Ибо последняя может протекать позитивно — в направлении сознательной ценностной рационализации, а негативно — не только за счет разрушения нравов, но также за счет вытеснения аффективного действия и, наконец, за счет вытеснения также и ценностно-рационального поведения в пользу чисто целерационального, при котором уже не верят в ценности».

Возрастание роли целерационального действия выражается в рационализации способа ведения хозяйства, в рационализации управления в области экономики и в области политики, науки, культуры. Рационализируются как образ мышления людей, так и образ их чувствования и образ жизни. Наука проникает постепенно сначала в производство, а затем в управление и в быт.

В процессе развития религии, по мере превращения того или иного комплекса идей в более или менее развитое религиозное мировоззрение, происходит развенчание, расколдовывание

первоначальных представлений, лишение их магического ореола. Таковы процессы превращения первобытной магии в религию, неразвитой религиозности в развитую, локальных религий в мировые. Внутри самой религии происходят процессы, которые объясняются при помощи рациональных доводов, что в конечном счете приводит к отказу от чудес, всего сверхъестественного, то есть того, что не поддается толкованию разумом.

В западной реформации посюсторонний мир трактуется как свободный от таинств, чудес, и он для религиозных реформаторов представляет собой совокупность рационально постижимых вещей и отношений. В результате только Богу отдается привилегия на таинственность и чудодействия.

В исламе калам — спекулятивная теология, как антитеза традиционализму, возник в качестве учения, толкующего с помощью разума религиозные каноны, что, в частности, приводит мутакаллимов — спекулятивных теологов к отказу от чудес, описанных в Коране. Следует иметь в виду, во-первых, что калам затрагивал спекулятивную часть знания; во-вторых, калам — это средневековое философское направление с вытекающими отсюда следствиями. Однако процессу развития религии, а вместе с тем рациональности в исламе калам, несомненно, способствовал.

Идеи мутакаллимов об отказе от чудес, описанных в Коране, заимствовали мусульманские реформаторы, обосновывавшие несостоятельность чудес не только благодаря апелляции к разуму, но и главным образом благодаря обращению к современным достижениям науки.

Классический процесс рационализации свойствен европейской Реформации XVI—XVII веков. На Западе процесс рационализации всех сторон жизни протекал стихийно, хаотически, «снизу вверх». Сами теологи приходят к мысли о реформировании религии. Таким образом, религия выступает как самодостаточная система на пути к своему изменению изнутри. Осознав необходимость реформирования религии, теологи совершают нравственный переворот в сознании людей, тем самым подготавливая их умы для приятия нового образа мышления в связи с наступлением эпохи Нового времени, индустриализации.

Аналогичные процессы рационализации социального действия происходят и в мусульманском реформаторстве XIX века, с той лишь существенной разницей, что на мусульманском Востоке эти процессы проходят в основном под влиянием социально-экономической ситуации, которая диктует необходимость изменения религии и порождает людей, понимающих необходимость изменения сознания верующих в соответствии с современными потребностями развития общества. А в татарском религиозном реформаторстве процесс рационализации всех сторон жизни вначале принял форму проводимых «сверху вниз» государственных реформ — указ Екатерины II об учреждении Духовного собрания мусульман России. Впоследствии сама социально-культурная ситуация в Поволжье и Приуралье на рубеже XVIII—XIX веков благоприятствовала появлению первых татарских религиозных реформаторов.

Религиозная реформация как общественно-философское направление выходит далеко за пределы разработки религиозно-теологических вопросов. В спорах о необходимости усвоения современного естествознания, о догматах религии и таинствах совершается переворот в нравственной и социальной ориентации мышления людей, который приводит к установкам «нового» правосознания и появлению этики частного предпринимательства.

Принимая в целом концепцию всемирно-исторического процесса Вебера, который сформулировал утверждение о том, что иудаизм, ислам, католицизм и протестантизм больше способствовали рационализации социальной жизни, чем индуизм, буддизм и конфуцианство, автор против его утверждения о несвойственности рациональности исламу (мусульманскому реформаторству), тогда как этика протестантизма способствовала пробуждению духа капитализма. Вебер считает протестантизм тем фактором, который позволил синтезировать Западу экспериментальность науки, внутренне связанную с техникой, рациональное римское право, развитое на европейской почве в Средние века, рациональный способ ведения хозяйства и тем самым позволил западной цивилизации принять идею индустриализации общества.

Как свидетельствуют современные исследования зарубежных и отечественных исламоведов, ислам, в том числе мусульманское реформаторство, не находился в конфликте с наукой, а тем самым и с рациональным знанием и целерациональным действием. Одним из первых идею обоснования религией зарождающегося «духа капитализма» уже в конце XVI века выдвинул турецкий теолог Мухаммад Биркави. Он выступал за то, что в основе предпринимательства должна лежать чистота устремлений, за накопление денег, которые можно было использовать на религиозные нужды, тем самым поддерживая благочестивый предпринимательский дух среди мусульман.

Почему же случилось так, что в конце XIX — начале XX в. в эпоху мусульманского реформаторства на Востоке не произошло такого «скачка» в промышленности, подготовленного внедрением научного знания Нового времени, как на Западе?

Попытаемся ответить в наиболее общих чертах на этот вопрос. Последним из выдающихся арабо-мусульманских философов, который наметил в своем творчестве новые пути развития философского

знания на Востоке, был Ибн Халдун (1332—1406). Он изложил свою социальную философию в «Мукаддиме» (Введении), сделав упор на экономическом развитии общества.

Ибн Халдун построил свою философию истории на двух основаниях. Во-первых, закон причинности, согласно которому все события, включая исторические, взаимообусловлены причинной связью. Во-вторых, действительность исторического свидетельства не только зависит от честности некоего повествователя, но также обусловлена характером эпохи; отсюда следует утверждение: оценка события должна соответствовать духу времени.

Согласно Ибн Халдуну, исторические оценки искажаются предубеждениями историков, — недостоверность события во многом объясняется угождением историков знатым людям и правителям или же игнорированием духа эпохи. Его социально-философское учение основано на исследовании цивилизации и государства. Государство, по Ибн Халдуну, является политической и социальной единицей, которая и делает возможной существование человеческой цивилизации. Именно эта человеческая цивилизация и является предметом его исследования. Ибн Халдун видит причину отставания Востока от Запада в неверной ориентировке философов — надо заниматься государством, экономикой, а не проблемами бытия. Таким образом, арабский мыслитель «ушел» от насущной для арабо-мусульманской философии того времени проблемы возможности построения единого и универсального знания о бытии. «Среди арабских мыслителей, — как справедливо отмечает А.Смирнов, — не нашлось человека, который попытался бы обойти трудности, казавшиеся Ибн Халдуну непреодолимыми, выработать метод познания, адекватный новому пониманию бытия и знания». Таким образом, арабская философия осталась на старых позициях и не была готова для приятия философских задач Нового времени.

Другой причиной, способствовавшей стагнации философской мысли на Востоке, была пассивная регистрация субъектом свойств объекта, характерная для средневековой науки. Субъект не должен был добавлять ничего от себя, приносить в чистое научное знание субъективность. В то время как для науки Нового времени необходимо было активное вмешательство субъекта по изменению объекта, без которого не свершилось бы научной революции на Западе. Средневековой мусульманской науке была больше свойственна описательность в сравнении с экспериментом, так необходимым для знания Нового времени, и эта описательность в науке на Востоке так и осталась непреодоленной в то время.

Реформаторские движения XVIII—XIX веков на Востоке, которые предшествовали арабо-мусульманскому реформаторству, были откликом на достаточно высокий уровень западной цивилизации, в сравнении с восточной. Ученые-теологи пытались найти причины, приведшие мусульманский мир к политическому и моральному коллапсу. Одними из первых на запросы восточного общества откликнулись два йеменских религиозных ученых — Мухаммад ал-Муртада (ум. в 1790 г.) и Мухаммад б. Али аш-Шавкани (1772—1834). Они видели причину всех бед в буквальном следовании авторитетам и всячески критиковали таклид. Эти два деятеля, как и некоторые другие, подготовили почву для возникновения ваххабизма — движения на Аравийском полуострове, основателем и лидером которого был Мухаммад б. Абд ал-Ваххаб (1703—1792), которое предшествовало реформаторству и выдвинуло первые его идеи.

Ваххабизм, как движение масс, оказал на сознание мусульман двойной эффект. С одной стороны, Мухаммад б. Абд ал-Ваххаб призывал вернуться к «чистой» вере времен Мухаммада, к Корану и сунне, что, несомненно, накладывало на сознание людей отпечаток консерватизма. С другой стороны, он призывал обратиться к концепции «открытия дверей иджитхада», что давало возможность любому человеку мыслить по-новому, независимо от авторитетов, приводило во многих случаях к проникновению рациональных суждений в ислам.

Провозглашение в 1839 году Гюльханитского акта (хатта) положило начало реформам танзимата (1839—1871) в Османской империи. Это время можно считать началом реформаторства в исламе. Ему предшествовало возникшее в XVIII веке в Османской империи движение Кади-заде (последователя Биркави; ум. в 1573 г.), проповедовавшего идеи морально-правового кодекса, сопутствующие предпринимательству и торговле Нового времени. В 1839 году турецкий султан Махмуд II впервые признал светский закон стоящим выше своей воли, провозгласил религиозные свободы, содействие правительства в строительстве и поддержании культовых сооружений, в улучшении системы образования; выдвинул новую основу Османского государства: население империи составляло единое целое независимо от религиозного и этнического происхождения (доктрина османизма). Новые законы были обращены ко всем подданным единого общего отечества. Деятели танзимата стремились ликвидировать возможности нарушения прав собственности и обеспечить гарантии безопасности жизни. В 1840 году был опубликован Уголовный кодекс, в 1846 году — Сборник административных законов, в 1850 году — Торговый кодекс, разработанный на основе французского.

Реформы имели буржуазную направленность и были призваны поддержать развитие капиталистического уклада в экономике, способствовать внедрению ряда буржуазных норм в область права. Хотя в тексте этого акта его принципы и предстоявшие нововведения признавались

вытекающими из законов шариата, они значительно противоречили и шариату и традиции. В 60—80-е годы мусульманские законоведы «отбросили средневековое понимание ислама и соответствующее толкование Корана... давая им свое, буржуазное, толкование». Реформы танзимата и арабо-мусульманское реформаторство стоят в одном ряду. Исторически преемственность этого явления объяснима, так как Египет с 1517 года вплоть до начала XIX века формально был частью Османской империи.

Аналогичные процессы происходили в другом регионе мусульманского мира — самой северной его части, в Поволжье и Приуралье рубежа XVIII—XIX веков. Как уже отмечалось, татарскому религиозному реформаторству предшествовали восстание Батырши 1755 года и участие татар в Пугачевском восстании (1773—1775). В татарском религиозном движении этого периода на его начальном этапе теологи, осознав необходимость приобщения религии к современной действительности, сами предлагали реформирование религии. А.Утыз-Имяни и А.Курсави были первыми, кто обратился к концепции «открытия дверей иджитхада», дающей возможность поднять на более высокий уровень сознание мусульман, в противовес традиционалистскому образу мышления, в основном характерному для большей части татарского общества Казанского края рубежа XVIII—XIX веков.

Если на Западе эпохи Реформации и Просвещения разделяются веками, — хотя раннереформационный идеолог М.Лютер даже в своих позднесредневековых по духу сочинениях «умудряется» продвигаться вперед к Новому времени, не говоря уже о произведениях, в которых он пишет о свободе совести как неотчуждаемом личном праве, о признании самостоятельного значения государственно-политических отношений, о религиозном освещении деловой предприимчивости, — то на Востоке вообще (имеется в виду не только мусульманская часть мира) по ряду исторических причин религиозно-реформаторские идеи тесно переплелись с просветительскими, что означало своеобразный синтез идей средневековой философии с идеями философии Нового времени. Раммахон Рой (1772—1833) и Сайид Ахмад-хан (1817—1898) стоят у истоков индуистского и арабо-мусульманского реформаторства и просветительства одновременно. Можно сказать, что на Арабском Востоке Мухаммад Абдо (1849—1905), а в Казанском крае Шихабалдин Марджани (1818—1889) были реформаторами и просветителями одновременно.

Фактически творчество Марджани на реформаторском поприще шло параллельно с деятельностью египетского реформатора Мухаммада Абдо. В творчестве этих мыслителей было много сходных реформаторских идей, например концепция «открытия дверей иджитхада» (не «абсолютного»), необходимость соответствия религии науке Нового времени. Оба мыслителя выступали за «умеренный иджитхад» — в противовес Джамаладдину ал-Афгани (1839—1897), использовавшему иджитхад для борьбы с империализмом, — критикуя вместе с тем последователей таклида, обосновывая прогресс мусульманского общества необходимостью внедрения в образование науки Нового времени и идеализируя ислам времени пророка и ближайших его последователей.

Вместе с тем было и отличие. Прежде всего следует иметь в виду различия в социально-политической ситуации Египта и Казанского края конца XIX века. Египет находился под протекторатом Великобритании и боролся за полную независимость египтян, Казанский же край представлял губернию, населенную татарами и русскими в составе России, коренные жители которой не были представлены в государственных и административных органах власти. Вследствие этого возможностей для изложения реформаторских идей у М.Абдо было больше. Будучи с 1899 года муфтием Египта, он мог излагать свои идеи в книгах, издавать фетвы, регламентирующие жизнь мусульман в соответствии с потребностями времени. Абдо не только высказывался в пользу умеренной прибыли, без чего немислима деловая активность, но и разрешил мусульманам получать проценты по банковским вкладам, что в принципе шло вразрез с постулатом ислама о запрещении ростовщичества. Таким путем предпринимательская и финансовая деятельность получала религиозно-юридическое обоснование. По существу Абдо выступал за признание светского права наряду с шариатом. Он считал возможным не только заимствовать современные научные знания у европейцев, но и опираться на их помощь, если в том состоит благо для мусульман.

В отличие от Абдо, Марджани, испытывая постоянное давление окружавшего его в основном консервативного духовенства и строгой книжной цензуры, вынужден был большинство новшеств, необходимых для прогресса татарского общества, облекать в иносказательную форму.

Незавидным остается положение мусульманского общества в сравнении с западным до сегодняшнего времени. Но в нем происходят примечательные изменения. Радикальное крыло традиционалистского направления фактически приняло основные положения своего антипода — религиозного реформаторства, а именно положения о необходимости освящения религией современных достижений науки, изменения сознания мусульман в сторону рациональности. Индийский религиозный ученый Маудуди (ум. в 1980 г.) — ученик М.Икбала (1873—1938), пакистанского поэта и философа, основавший популярное в Пакистане и в Индии в 80-х годах XX века

движение «Джамаат исламийа» («Мусульманское братство»), объясняя застой в мусульманском обществе застойностью мысли религиозных ученых и критикуя их за это, писал: «Им [мусульманским религиозным ученым] следовало бы разобраться в принципах западной цивилизации, отправиться в страны Запада, чтобы вникнуть в науки, на основе которых эта цивилизация созрела. Им следовало бы использовать силу ума, свое упорство, чтобы перенять у Запада научные открытия и методы исследований, благодаря которым он и вырвался вперед. Затем следовало бы включить эти современные элементы в систему образования и повседневную жизнь мусульман, сочетая их с принципами ислама, чтобы ликвидировать колоссальный вред, нанесенный вековым застоєм, и заставить ислам идти в ногу со временем». Такой ход мысли свидетельствует о том, что в современный период радикальное крыло традиционализма включило в себя религиозное реформаторство. Другое же крыло традиционализма осталось на прежних позициях — позициях буквального следования Корану и сунне, усматривая причину всех бед современного мусульманского общества в том, что умами мусульман овладели западные идеалы.

Таким образом, татарское религиозное реформаторство конца XVIII—XIX веков типологически сопоставимо с восточным реформаторством и западной реформацией. Оно имеет как общие с ними черты, так и свои особенности. Последующие разделы главы посвящены детальному обоснованию этого общего положения.

§ 2. Татарское религиозное реформаторство конца XVIII — начала XIX в.: раннереформаторский период (А.Утыз-Имяни, А.Курсави)

Татарскому религиозному реформаторству предшествовали восстания татаро-башкирского населения XVIII века, которые часто облекались в религиозную оболочку и были вызваны в основном русификаторской политикой царизма в Поволжье и Приуралье и носили национально-освободительный характер. Одним из факторов, способствовавших участию татар в Пугачевском восстании (1773—1775), было требование прекратить преследование ислама.

Предвестником религиозного реформаторства в Казанском крае было также восстание под предводительством муллы Батырши 1755 года, которое проходило под религиозными лозунгами и было вызвано царской колониальной политикой и христианизацией мусульман Поволжья и Приуралья. В воззвании к повстанцам и в письме к царице Елизавете Петровне Батырша впервые сформулировал некоторые религиозно-реформаторские идеи: необходимость реформы медресе, возврат к первоначальной вере времен Мухаммада, так как настоящее, по мнению Батырши, это море греха, в котором погрязли мусульманские народы.

В конце XVIII века, вследствие многочисленных восстаний татар против русификаторской политики и христианизации, царское правительство делает первые шаги по оживлению общественной жизни татарского населения. В 1787 году указами Екатерины II (1729—1796) возвращаются привилегии части татарских мурз-дворян. В 1789 году легализуется деятельность мусульманского духовенства в рамках Оренбургского Духовного собрания мусульман, открытого в Уфе, разрешается строительство мечетей и при них медресе.

Татарское религиозное реформаторство рубежа XVIII—XIX вв. предшествовало эпохе Нового времени, зародившись на стыке двух эпох — Средневековья и Нового времени. Оно явилось следствием зарождения, хотя и медленного, развития капиталистических отношений в Казанском крае, что объективно диктовало необходимость приспособления религии к новой социокультурной ситуации.

Главная особенность татарского религиозного реформаторства рубежа XVIII—XIX веков заключалась в критике традиционализма, обращении к раннему исламу, концепции «открытия дверей иджитхада». Это был начальный этап религиозного реформаторства, главной характерной чертой которого была борьба с традиционализмом, представители которого препятствовали проникновению любого нового веяния в жизнь мусульман. Развивающееся в условиях наступления Нового времени татарское общество требовало не отказа от религии, а ее большей открытости в соответствии со сложившейся реальностью, что впоследствии и осуществилось на начальном этапе религиозного реформаторства. Идейними столпами этого периода развития реформаторства были А.Утыз-Имяни (1754—1834) и А.Курсави (1776—1812).

Реформаторские взгляды А.Утыз-Имяни

Абдаррахим б. Усман б. Сармаки Утыз-Имяни ал-Булгари (1754—1834) — поэт, ученый-мыслитель, приверженец этических идей суфизма, религиозный реформатор, родился в ауле Утыз-

Имян (ныне Черемшанского района Татарстана). Его отец Усман б. Сармаки умер до его рождения, а мать Гафифа умерла, когда ему было всего два-три года. Осиротевший мальчик воспитывался в семье родственников. Он рано начинает учиться в медресе аула Утыз-Имян у муллы Вильдана. Вскоре перебирается жить при медресе, зарабатывая на хлеб прислуживанием богатым шакирдам.

Уже в то время среди своих сверстников он выделялся остротой ума и смышленостью, за что получает прозвище «шакирд, знающий все без обучения» и становится хальфой — преподавателем медресе из наиболее способных учеников. Не удовлетворившись обучением в родной деревне, получает знания в соседних деревнях и переезжает под Оренбург для учебы в медресе Каргалый. Обучается у Валида б. Мухаммада ал-Амина.

«Вобрав знание своего региона», в поисках нового знания в 1788 году он вместе с семьей отправляется в Среднюю Азию, где сначала в течение нескольких лет обучается в Бухаре у известных религиозных ученых, потом и сам становится мударрисом-преподавателем.

В Бухаре А.Утыз-Имяни впервые знакомится с суфийским учением. Он становится мюридом — учеником известного накшбандийского шейха ветви муджадидия Фаизхана ал-Кабули, который оказал значительное влияние на формирование его суфийских взглядов. Потом сам становится мударрисом мечети Магок-Аттар после хаджи Валиаддина б. Хасан ал-Багдади.

После Бухары он обучался и сам преподавал в различных медресе городов Западного и Восточного Туркестана, таких, как Акча, Туфи, Самарканд, Шахимардан. В 1796 году отправляется в Афганистан, посещает его древние культурные центры: Кабул, Герат и Балх. В 1799 году возвращается сначала в Бухару, а потом на родину.

По пути домой он останавливается в ауле Мерас Стерлитамакского уезда (ныне Давлекановского района Башкортостана) у Лукмана б. Усмана б. Ибрахима и с его согласия регистрируется в государственных тетрадах как его сын Абдаррахим (у Лукмана был сын по имени Абдаррахим, умерший к тому времени) как башкир. Видимо, А.Утыз-Имяни предвидел трудности, которые его ждут по возвращении на родину, и хотел таким образом устроить жизнь своих многочисленных детей, которые, став башкирами, по царскому указу наделялись землей.

Утыз-Имяни прибыл в родной аул Утыз-Имян (Яна Кади), но там выделить ему землю отказались, ссылаясь на то, что его отец — выходец из аула Тимяш. Поэтому Утыз-Имяни работает имамом-мударрисом (преподавателем) медресе в д.Сарабиккулово, переезжает в д.Куакбаш, вынужденно живет в различных деревнях. В конце концов после долгих скитаний возвращается в д.Тимяш, где живет и обучает шакирдов до конца своей жизни. В это время он становится лидером оппозиционной группы религиозных ученых, боровшихся против признания Оренбургского Духовного собрания мусульман. А.Утыз-Имяни видит тяжелое положение своего народа, хочет помочь ему найти выход из нищеты и, как он полагает, из безверия путем укрепления веры в истинного Бога.

Он умер и был похоронен в начале апреля 1834 года в ауле Тимяш. В жизни был непритязательным, довольствовался малым, не обращая внимания на богатство; подобные аскетические черты, несомненно, есть следствие влияния суфизма, которое накладывало отпечаток и на быт ученого.

Чем же в религиозном реформаторстве прославился Утыз-Имяни?

Прежде всего следует иметь в виду то обстоятельство, что творчество Утыз-Имяни (его религиозно-философские сочинения) во многом имеет двоякий смысл. Условно обозначим его как внешний и внутренний.

Для расшифровки этого смысла и ответа на поставленный вопрос обратимся к названиям произведений Утыз-Имяни, которые свидетельствуют, казалось бы, о традиционалистских воззрениях мыслителя: «Рисала фи замм шурб аш-шай» («Трактат об осуждении питья чая»), «Рисала дибага» («Трактат о выделке кожи»). Подробнее остановимся на анализе «Рисала дибага» и поэме «Авариф аз-заман» («Дары времени»), что не исключает цитирования других его источников.

Внешний смысл «Рисала дибага». Поскольку татарское мусульманское общество жило после XVI века, окруженное русским — православным обществом, постольку возникало немало проблем, связанных с допустимостью для татар-мусульман тех или иных вещей, относящихся к христианскому миру. Одну из таких проблем — об омовении шкур животных, если они выделяются христианами или язычниками, обратясь к фикху — мусульманскому праву, поднял в своем трактате А.Утыз-Имяни. Он отмечает, что «большинство улемов (религиозных ученых) придерживалось необходимости омовения, а меньшинство — того, что в этом нет необходимости, так как это дело, оскверненное [христианами]».

А.Утыз-Имяни не поддерживает вышеуказанные мнения улемов. Он пишет, что они не поняли того, что было в «субкомментариях религиозных книг и [придерживались] некоторых измышлений, которые не принадлежали им [авторам книг]», и что некоторые улемы «не могли понять сущности их [книг] из-за незначительной осведомленности в фикхе».

А.Утыз-Имяни встает на точку зрения, согласно которой до омовения шкур животных необходимо «омовение зелий — обязательное условие при выделывании шкур, как сказано об этом в почитаемых книгах», отождествляя чистоту с омовением, а грязь — со скверным делом. В данном контексте Утыз-Имяни выражает традиционалистские воззрения.

Внутренний смысл сочинения. Он дает возможность понять значимость трактата «Рисала дигага» для татарского общества того времени. Если внешний смысл связан с толкованием одного из вопросов фикха, то внутренний смысл трактата касается теоретических положений фикха, которыми, согласно А.Утыз-Имяни, должно руководствоваться татарское общество рубежа XVIII—XIX веков в повседневной жизни.

На передний план в трактате А.Утыз-Имяни выходит идея «иджтихада» — вынесения самостоятельного суждения по вопросам общественно-правовой жизни мусульман. Он обращается к трактовке следующих положений: иджтихад и таклид (традиция), муджтахид и мукаллид (традиционалист).

Важным является то, что А.Утыз-Имяни одним из первых в татарском обществе конца XVIII — начала XIX в. «вызволил из небытия» тему необходимости менять устои традиционной жизни татарского общества. Поскольку традиционализм (имеется в виду сохранение традиций языка, культуры) поддерживался главным образом исламом, необходимо было религию в условиях наступления эпохи Нового времени приспособить к современной действительности. Для достижения этой цели Утыз-Имяни предлагает руководствоваться иджтихадом и с его помощью решить проблему.

Как известно, после XII века в суннитском исламе «врата иджтихада были закрыты», последними муджтахидами объявили основателей четырех религиозно-правовых школ: ханафитской, шафиитской, маликитской и ханбалитской. Был «закрыт ал-иджтихад ал-мутлак» — абсолютный иджтихад, который принимал решение по поводу основных вопросов веры, допускался лишь «иджтихад фи-л-мазхаб» — в рамках своей правовой школы. Мусульмане следовали религиозным предписаниям, принятым муджтахидами в первые три–четыре столетия существования ислама, что получило название таклид (араб. традиция, подражание).

А.Утыз-Имяни приводит ситуацию, в которой становится возможным применение иджтихада. «Следует детально изучить его [вопрос], — пишет он, — прежде передачи. Если его источник достаточно известен из Писания, сунны и иджма (согласного мнения авторитетов ислама), то ни у кого не возникнет дискуссии [по его поводу]. Если же его источник неизвестен, скорее он [вопрос] относится к области иджтихада».

Таклид Утыз-Имяни ограничивает очень узкими рамками, сводит только к цитированию признанных авторитетов: «Необходимо придерживаться таклида только в том случае, когда есть доказательство того, что он [мукаллид-традиционалист] передает». Традиционалист, согласно Утыз-Имяни, это религиозный ученый, который должен придерживаться изречений муджтахида. Последнему отдается приоритет в сравнении с традиционалистом. «Если его [вопрос] передает муджтахид, то необходимо тому, кто выступает традиционалистом [мукаллидом], следовать ему [муджтахиду]. Нет необходимости традиционалисту требовать от муджтахида доказательства. Потому что само высказывание муджтахида является для него доказательством».

Свободное творчество традиционалиста он сводит к ни у кого не вызывающим сомнения вопросам, решенным Кораном, сунной и иджмой (согласным мнением авторитетов ислама), хотя и в этом случае он должен следовать муджтахиду.

«Традиционалист [мукаллид], — пишет А.Утыз-Имяни, — не в состоянии извлекать смысл [истинбат] из основополагающих источников, а может лишь следовать произведениям выдающихся муджтахидов». Необходимо традиционалисту, по Утыз-Имяни, следовать муджтахиду, при этом доказывая передачу его слов. А в том случае, когда традиционалист не передает со слов муджтахида, а говорит от себя или со слов другого традиционалиста, то Утыз-Имяни рекомендует не следовать этому изречению традиционалиста. Тем самым в который раз он подтверждает приоритет знания муджтахида в сравнении с традиционалистом, предоставляя муджтахиду право заниматься вопросами, связанными с общественной жизнью мусульман, имея в виду под мусульманами прежде всего татар Поволжья и Приуралья рубежа XVIII—XIX веков.

Для А.Утыз-Имяни авторитетной книгой, кроме основных источников мусульманского права, признанными четырьмя главными школами суннизма, — Корана, сунны пророка, иджмы, является труд «Ал-хидайа» («Руководство»), написанный ханафитским факихом из Маргинана — селения в Ферганской долине, Али ал-Маргинани (1135—1197). Этот двухтомный труд представляет собой сборник фетв — казуальных норм, различных предписаний того, что запрещено и дозволено мусульманину.

А.Утыз-Имяни пишет, что отличить истинные книги от ложных могут лишь немногие знатоки фикха, которых «очень малое количество в булгарской стороне в наше время [конец XVIII — начало XIX в.], в котором «перемешались книги новаторов с книгами «людьми сунны и общины». Именно это

обстоятельство — малое количество действительно ученых людей его современников в Казанском крае — послужило основной причиной критики А.Утыз-Имяни философии и логики. Он не отрицает эти науки огульно, как может показаться на первый взгляд, хотя критикует их во многих поэтических произведениях. А.Утыз-Имяни порицает лишь то, что книги подобных наук остались недоступными для народа, потому что написаны изречениями, непонятными для большинства, что во многом искажает их смысл в понимании простого народа.

Тем самым он невольно придерживается концепции «амма» и «хасса» восточных средневековых авторов, таких, как ал-Бируни, утверждавших, что общество образуют «избранные» (хасса) и «толпа» (амма). Последние, в отличие от ученых, могут следовать законам лишь тогда, когда законодатели выдают их за ниспосланные свыше. Почти та же мысль у А.Утыз-Имяни — «толпа» должна следовать «избранным», которые у него фактически выступают в лице муджахидов.

А.Утыз-Имяни возмечивает образованного человека, обладающего всей совокупностью религиозных знаний. У него еще нет четкого деления на религиозное и светское знание. Понятию «знание» А.Утыз-Имяни придает широкое значение: с одной стороны, знание и мастерство могут составить богатство, красоту, это «светоч человеческой души», сила человека. В то же время он в это понятие вкладывает и религиозное содержание: «знанием и этот мир охвачен будет и потусторонний мир». Такое знание Утыз-Имяни считает своим религиозным идеалом. Если люди овладеют божественным знанием, полагает он, общественная жизнь сама по себе станет здоровой, люди достигнут всеобщего счастья.

Поэма «Авариф аз-заман» («Дары времени») находится в ряду основных поэм, в которой А.Утыз-Имяни выражает свои религиозно-реформаторские взгляды. В ней он делит ученых по степени образованности и учености на семь уровней. Первых пятерых называет муджахидами. Лишь они могут выносить самостоятельные суждения, мыслить по-новому. А представителей двух других разрядов он называет слепыми подражателями своим предшественникам.

Идеал А.Утыз-Имяни — муджахиды. Он их возмечивает и выступает за то, чтобы мусульмане придерживались их мнений, суждений, сохраняли их наследие. А в реальной жизни, по А.Утыз-Имяни, основная масса образованных людей, хотя они сами себя и считают грамотными, на самом деле далеки от истинных ученых, так как стремятся лишь к обогащению, удовлетворению своих потребностей. Осознав, что нормы шариата не дают желаемого, ученый приходит к мысли о необходимости реформ законов шариата. Эта концепция в народе получила название «маслак Утыз-Имяни» (учение Утыз-Имяни).

Чем же характеризуется эта концепция?

Одним из основных вопросов, вокруг которого поднялся шум среди мусульманских религиозных деятелей Поволжья и Приуралья, было требование А.Утыз-Имяни относиться критически к словам мусульманских авторитетов, живших в различные исторические времена, чтобы дать возможность современникам мыслить самостоятельно.

А.Утыз-Имяни утверждает, что законы ислама в современном ему мире имеют искусственные черты, их надо очистить от порчи, возобновить. Причину всех бед мусульман он видит в том, что они допустили проникновение новшеств в общественную жизнь. «В наше время [рубеж XVIII—XIX вв.], — пишет татарский мыслитель, — везде появилась испорченность и распространились новшества по городам и странам. Не выступили против них рабы божьи. Кому ниспослал удачу Аллах Всевышний, тот придерживался сунны пророка и противился желанию и страсти. А кому Бог не послал удачу, тот впадает в новшества». При этом он ссылается на авторитет Аллаха: «Знай, что Всевышний Аллах любит тех, кто ему следует, и питает отвращение к новшествам».

А.Утыз-Имяни выступает против 14 явлений «бида» (новшеств), которые, по его мнению, мешают оздоровлению общественного, нравственного климата татарского общества. Вот некоторые из них:

1. Собираясь в мечети, организуют меджлисы (собрания).
2. Весной, когда нет дождей, организуют «моление о дожде» (этот обычай, считает А.Утыз-Имяни, относится к язычникам).
3. Проведение меджлисов в доме покойника на третий, седьмой, сороковой день (согласно шариату, по А.Утыз-Имяни, в эти дни должна быть только раздача милостыни).
4. Читают Коран, не зная правил арабского языка.
5. Читают Коран за деньги.
6. Чревоугодничают и т.д..

И в данном контексте в деятельности А.Утыз-Имяни просматривается дилемма начального этапа татарского реформаторского движения конца XVIII — начала XIX века. На словах А.Утыз-Имяни не стремится реформировать, преобразовывать ислам. Наоборот, он ратует за укрепление веры, очищение ее от «порчи» и «ошибок», за ее оздоровление, как бы за возврат к прошлому и тем самым упрочение религии. Обычно с такими требованиями выступали консерваторы-салафиты. Но в случае с А.Утыз-Имяни дело обстоит существенно иначе. Своего рода «консервативно-романтическое», внешне салафитское начало в его концепции не определяет ее сути. Главным в концепции А.Утыз-Имяни было то, что он ратовал за свободу высказывания мысли, вынесение иджитхада, критическое отношение к

наследию прошлого. В центре этой концепции, ее несущей конструкцией было прогрессивное, рационалистическое, реформаторское начало.

Реформаторские взгляды А.Курсави

Абу Наср Абданнабир б. Ибрахим б. Йармухаммад б. Иштирак ал-Курсави (1776—1812) был разносторонним ученым: философом, религиозным реформатором, знатоком Востока, педагогом. Родился в ауле Курса вблизи Казани (ныне с.Верхняя Курса Арского района Татарстана). В 1790 году после смерти отца он фактически остался сиротой, его взяла на попечение сестра Мархиба, бывшая женой богача — купца I гильдии Абдаллаха б. Абдассалама Утямышева (ум. в 1832 г.) из аула Маджжары, мецената, на деньги которого были построены десятки мечетей. Начальное образование получил у Мухаммад Рахима ал-Аштити, известного во всем Поволжье имама, мударриса, хатиба мечети аула Маджжары (ныне с.Мачкара Кукморского района РТ), ахунда бывшего Малмыжского уезда.

Смерть отца и то, что, будучи весьма способным к наукам, он оставался неудовлетворенным системой обучения в медресе, хотя оно считалось достаточно известным в Казанском крае, и возможность мударриса до конца объяснить суть некоторых предметов послужили толчком к отъезду А.Курсави в Бухару для продолжения образования.

Бухара разочаровывает юношу множеством религиозных ученых-схоластов, и стремление А.Курсави пополнить знания у местных преподавателей разбивается об их традиционалистские воззрения. Однако случаются и приятные исключения: А.Курсави проходит курс обучения у известного ученого-суфия накшбандийского тариката шейха Ниязкула ат-Туркмани.

Уже в то время у него начинают складываться собственные религиозно-философские воззрения: шейх ат-Туркмани не смог его обратить в число приверженцев суфизма, хотя после четырех лет обучения А.Курсави даже получил у него иджазу — разрешение быть суфийским наставником.

Вернувшись на родину в аул Курса, он исполняет обязанности имама, мударриса мечети. Его медресе становится известным учебным заведением края, к нему на обучение съезжается множество шакирдов из различных мест. А.Курсави выступает как педагог-реформатор, стремящийся донести до учеников свое понимание религии и философии.

Мыслитель был на голову выше ученых-современников татар, исключая А.Утыз-Имяни, в знании различных наук, особенно религиозной философии. Изучив детально труды первых теологов-суннитов, таких, как Абу Ханифа (ум. в 767 г.), ан-Насафи (XII в.), он пишет свои произведения, посвященные вопросам религиозной догматики, которая комментируется им по-новому, исходя из уровня его знаний и сложившейся социокультурной ситуации в Казанском крае на рубеже XVIII—XIX веков.

В 1808 году Курсави повторно отправляется в Бухару. Его поездка была вызвана следующими причинами. Во-первых, он стремится любым путем обнародовать свои убеждения, так как написанные им рукописные книги могли читать немногие. Во-вторых, религиозные деятели Казани обычно избегали межлисов-собраний, на которые приглашался А.Курсави. Это было вызвано не столько неспособностью улемов (религиозных ученых), большей частью традиционалистов, быть на уровне его знаний, сколько тем, что А.Курсави был острым на язык, уничтожал собеседника словом, тем самым обращая его в своего противника, «вместо того чтобы спокойно, не спеша объяснить суть дела». Поэтому в Казани улемы-схоласты распространяли различные ложные слухи, называя А.Курсави еретиком, отошедшим от настоящей веры. Такая обстановка, естественно, не способствовала творческой деятельности ученого, который на какое-то время менял среду обитания.

Казалось бы, в Бухаре возможностей для выражения своих убеждений у А.Курсави будет больше, чем в Казани, — множество ученых, улемов, межлисы. На самом деле вышло все иначе. Местное общество (большая его часть), из-за зависти к учености А.Курсави и некоторых черт его характера, оказывается еще менее восприимчивым к его делам. Они приписывают А.Курсави различные новшества, то, что он отрицает делимость атрибутов Всевышнего, говорит об их присущности Единому.

В результате в 1808 г. А.Курсави оказывается на межлисе у эмира Бухары Хайдара б. Масума ал-Мангыти (прав. 1800—1826) окруженный своими противниками-традиционалистами, требовавшими смертной казни (только шейх Ниязкул ат-Туркмани вступился за него). Под угрозой казни его заставляют отказаться от своих убеждений, а его книги сжигают. Даже посылают глашатаев на улицы Бухары, которые объявляют, что тот, у кого найдут рукописные книги А.Курсави, будет умерщвлен.

После этих драматичных событий А.Курсави отправляется в Хиву. Кади Хивы, наслышанный об учености Курсави и его злоключениях, устраивает ему радушный прием, оказывает всяческое уважение. А.Курсави дарят двести алтынов денег, предлагают остаться мударрисом-преподавателем. Он отказывается, отправляется сначала в Астрахань, а потом на родину.

События в Бухаре послужили очередным поводом для нападков на А.Курсави. Среди его недругов выделялся Фатхаллах б. Хусайн ал-Ури (ум. в 1843 г.). Во многом благодаря своим родственникам А.Утямышеву и родному брату Абдалхалику, купцам, обладавшим большим состоянием, А.Курсави удалось сохранить место имама-мударриса. Среди его влиятельных единомышленников был также Абдаллах б. Яхья ал-Чиртуши — имам-мударрис мечети аула Маджжара.

Через некоторое время, в 1812 году, А.Курсави вместе со своим братом и последователями отправляется в хадж. Он добирается до предместья Стамбула — Искидар, заболевает чумой и в возрасте 37 лет уходит из жизни. Его хоронят в Искидаре.

Науке известны названия девяти сочинений А.Курсави, только два из них были опубликованы после смерти автора. Количество их больше, так как в рукописном сборнике есть небольшие трактаты без названия.

Короткая жизнь выпала на долю татарского мыслителя. Несмотря на это, он многое успел сделать для татарской духовной культуры Нового времени.

В чем же заключалась новизна идей Курсави?

Представляют интерес его религиозно-реформаторские взгляды, которые мыслитель изложил в «Китаб ал-иршад ли-л-ибад» (Книга о наставлении людям) и в комментарии к «Мухтасар ал-манар» Тахира Хусаина б. Джилли (ОРРК НБ КГУ, №1658). В них он обратился к трактовке одного из важнейших вопросов фикха — иджтихаду — вынесению самостоятельного суждения.

А.Курсави был прекрасным знатоком мусульманского права, которое основывалось на Коране, сунне пророка, иджме — согласном мнении авторитетов ислама и киясе — суждении по аналогии. Доскональное знание этих источников, совершенное владение арабским языком (языком большинства его произведений) дало ему возможность приобщиться к сокровищницам арабо-мусульманской культуры. Например, А.Курсави подробно описывал «неблагополучное положение» в трактовке хадисов в современном ему обществе, показывая исторические корни такого состояния, призывал обращаться к достоверным книгам первых имамов-мусульман. В свою очередь знание арабо-мусульманской культуры (истории, философии, религии) он пытался приобщить к современной ему действительности.

А.Курсави, как и большинство мусульманских деятелей, при вынесении какого-либо общественно-правового решения предлагает руководствоваться основными источниками фикха, ссылаясь на то, что «все предшественники согласились на том, что основ (религиозно-правовых) школ фикха четыре: Коран, сунна, иджма и кияс». Для него вышеназванные источники фикха являются несомненным авторитетом.

Главное отличие взглядов Курсави от взглядов его современников состоит в том, что он предлагал выносить иджтихад в том случае, когда невозможно было найти ответ в упомянутых источниках религии, определяя иджтихад как «термин шариата, [означающий] приложение факихом усилий при вынесении умозаключения в соответствии с суждением шариата».

Более того, Курсави, в то время когда в суннитском исламе после XII века, как уже отмечалось, был «закрыт абсолютный иджтихад», затрагивающий решения по основным вопросам веры, выступал за «открытие абсолютного иджтихада». «Знай, — пишет он, — что каждому [мусульманину] надлежит выносить иджтихад в поисках правильного решения по мере своих возможностей. Тот, кто в состоянии выносить абсолютный иджтихад, тому следует выносить абсолютный иджтихад. А тот, кто в состоянии выносить иджтихад в рамках [своей правовой] школы, тому следует выносить иджтихад в рамках своей школы. Тот же, кто не в состоянии выносить иджтихад, руководствуясь религиозным законом, тому следует обратиться к таклиду».

Следовательно, по А.Курсави, любой человек, обладающий достаточными знаниями в религиозных дисциплинах, может выносить абсолютный иджтихад, что в его время наносило ощутимый удар по улемам-консерваторам, не способным к восприятию нового, так же, как и не способным к выдвижению собственных идей и потому не желающим что-либо менять в религиозной жизни.

Он критикует тех мусульман, которые утверждают, что время иджтихада кануло в Лету, прошло, что «доказательством для мукаллида (традиционалиста) служит только слово муджтахид», призывая мусульман к активному мышлению, правотворчеству, внедряя в их сознание новое видение общественной жизни.

А.Курсави считает, что обращение к словам муджтахидов любым человеком, в том числе традиционалистом, — вынужденное явление, вызванное невозможностью самому вынести суждение по общественно-правовой жизни мусульман. Подобных мусульман он порицает: «Знай, что улемы (религиозные ученые) сошлись на том мнении, что традиционалист в религиозной догматике — грешник, из-за отказа поиска установления истины, являющейся одной из причин знания».

Для «обновления» веры А.Курсави предлагал вернуться к прошлому — основам религии, принятым в первые века ислама. Обратившись к словам и деяниям первых авторитетов ислама, А.Курсави

призывал «очистить» религию от книг мутакаллимов (спекулятивных теологов) и факихов, чтобы приспособить «обновленную» веру к настоящей действительности.

А.Курсави писал о возможности обновления религии, ссылаясь на хадис: «Действительно, Аллах Всемогущий и Великий посылает общине [мусульман] в начале каждого века того, кто обновляет ей веру», имея в виду прежде всего пророка Мухаммада. Цитирование подобного хадиса могло служить проникновению свободомыслия, чем прекрасно в свое время воспользовался Марджани, о чем будет сказано в соответствующем разделе.

А.Курсави использует термин новшества (бида), понимая под этим термином то, что наслоилось на первоначальный ислам, но вкладывает в него двойкий смысл. А.Курсави делит новшества на плохие и хорошие, определяя, что «то, что можно извлечь из основ [веры], — хорошие, что нельзя — плохие [новшества]». К хорошим новшествам он относил «возведение медресе, написание книг», которые способствуют распространению знания. Таким путем А.Курсави объяснял необходимость распространения знания, науки, образования среди мусульман вообще и Казанского края того времени в частности.

А.Курсави всячески возвеличивает личность, стремящуюся к знанию, выступает за эрудированного, инициативного человека, который будет в состоянии внести новое в сознание татарского народа.

У А.Курсави было много учеников, но никто из его современников, исключая А.Утыз-Имяни, не смог приблизиться к уровню его знаний, продолжить начатое им дело обновления духовной жизни татарского общества рубежа XVIII—XIX веков. Понадобилось более полувека, прежде чем появилась личность уровня А.Курсави. Это был Ш.Марджани.

Религиозно-реформаторские взгляды А.Утыз-Имяни отличаются от реформаторских воззрений А.Курсави. Взгляды последнего, несомненно, либеральнее, так как А.Курсави не просто апеллировал к концепции «открытия дверей иджтихада», а делал упор на абсолютном иджтихаде, дающем возможность по-новому, в свете современной ему действительности, трактовать религиозные каноны.

§ 3. Татарское религиозное реформаторство второй половины XIX века

Татарское религиозное реформаторство второй половины XIX века качественно отличается от раннего религиозного реформаторства рубежа XVIII—XIX веков, хотя основные идеи, присущие мусульманскому реформаторству, остаются прежними — возврат к «идеальному» прошлому, вынесение иджтихада. Татарское реформаторство второй половины XIX века испытало сильное влияние идей Нового времени. Его отличительной чертой является не просто критика некоторых «устаревших» положений религии, как то было у первых татарских религиозных реформаторов, а приспособление «обновленной» религии к современному знанию, наукам, действительности, что способствовало поднятию уровня сознания татарского населения на качественно новый уровень, отвечающий потребностям развития татарского общества второй половины XIX века. Наиболее примечательной фигурой данного этапа развития религиозного реформаторства является Шихабалдин Марджани (1818—1889).

Религиозно-реформаторские аспекты мировоззрения Ш.Марджани

Жизнедеятельность Марджани можно условно разделить на два этапа: религиозно-реформаторский — до 70-х годов и просветительский — 70—80-е годы XIX века. В этом разделе речь пойдет о религиозно-реформаторских аспектах мировоззрения Марджани, о просветительских аспектах будет сказано в соответствующем разделе.

Харун б. Бахааддин б. Субхан б. Абдалкарим Шихабалдин ал-Марджани родился 27 января 1818 года в ауле Ябынчи недалеко от аула Марджан (нынешнего Атнинского района Татарстана). Его предки со стороны отца и матери принадлежали к фамилиям известных имамов-мударрисов. У них он получил первые сведения по истории, философии, Корану, сунне пророка, по арабскому и персидскому языкам.

Шихабалдин лишился матери, когда ему было пять лет, и воспитывался мачехой в довольно суровой обстановке. Начальное образование получил в медресе аула Ташкичу, в котором преподавал его отец. Об атмосфере, окружавшей Шихабалдина с раннего детства, и рациональности взглядов своих предков свидетельствует сам Марджани: «Что касается научных вопросов, то я помню, что однажды спросил его [своего деда — Субхана б. Абдалкарима]: «Может ли человек в состоянии ритуальной нечистоты читать Коран?». Он ответил: «Да, может, но ему нельзя прикасаться к Корану». Я спросил: «А что свидетельствует об этом?». Он ответил: «Аллах Всевышний говорит: Прикасаются к нему только очищенные. Но нет свидетельства, которое делало бы запретным чтение Корана для неочищенных. Отличие состоит в том, что не допускается отсутствие чистоты рта и языка, в отличие от руки». Я не совсем удовлетворился ответом деда и задал тот же вопрос отцу. Отец разгневанно спросил

меня: «Разве ответ деда тебя не удовлетворяет? Его знания не хуже, чем у других». Отца Марджани — Бахааддина в один ряд с А.Курсави ставил Хасанаддин ал-Булгари Арслан б. Башир ат-Тунтари (ум. в 1841/42), который говорил: «Среди тех, кто приходил в Бухару из жителей Булгарии, лишь четверо достигли совершенства. Первый из них — Абу Наср ал-Курсави, затем Мухсин б. Биккул аш-Шаши, Абдаллах б. Яхья ал-Ишманди и Бахааддин б. Субхан ал-Марджани. Что касается остальных, то они возвратились пустыми, не оправдавшими надежд».

Уже с семнадцати лет юный Шихабалдин начинает преподавать в медресе своего отца и, будучи неудовлетворенным учебником морфологии персидского языка, составляет свой. Еще до отъезда в Бухару на родине начинают формироваться взгляды Ш.Марджани как будущего ученого, пытливого исследователя.

Полученное образование не удовлетворяет Ш.Марджани, постоянно стремившегося к получению новых знаний. По существовавшей в татарском обществе традиции, в 1838 году он отправляется в Бухару для продолжения образования.

Величие Бухары к приезду Ш.Марджани уже прошло. Он застал в медресе бездумное заучивание Корана, религиозных текстов, светские учебные дисциплины не изучались. В Бухаре Ш.Марджани поднимает перед мударрисами вопрос о необходимости внесения реформы в медресе. Не получив поддержки, пишет небольшой трактат о нравах и методах преподавания в Бухаре «Илам абна ад-дахр би-ахвал ахл ма вара-н-нахр» («Уведомление современников о положении жителей Мавераннахра»), который не сохранился.

Не удовлетворенный системой обучения в медресе, он в основном самостоятельно занимается в богатых ценными рукописями местных библиотеках. Деньги на жизнь зарабатывает обучением детей состоятельных лиц. Ш.Марджани называет своими учителями в Бухаре следующих мударрисов: Салиха б. Надир б. Абдаллах ал-Худжанди, Мухаммада б. Сафар ал-Худжанди, Фадила ал-Гиждувани, Абдалмумина ал-Афшанди, Ходай Берди ал-Байсуни, Баба Рафия ал-Худжанди, Шарифа б. Ата б. Хади ал-Бухари.

Хотя схоластическое обучение в Бухаре уже не соответствовало современным потребностям общества и не удовлетворяло Ш.Марджани, пребывание там для него бесполезным не было: он встречался с известными, прогрессивными учеными своего времени (хотя их было немного) и укреплялся в своих убеждениях о необходимости изменить старую систему мусульманского образования.

В 1843 году в поисках знаний Марджани отправляется в Самарканд — один из древних очагов культуры Средней Азии. Там он обучается в медресе «Шир-дор», знакомится с известным историком, кади Абу Саидом ас-Самарканди (ум. в 1848/49), который был первопричиной того, что Ш.Марджани «начал интересоваться исторической наукой и приступил к исследованию исторических книг».

Именно в Самарканде, уже обладая определенными знаниями, Марджани испытывает потребность глубже познать взгляды своего предшественника и соотечественника Абу Насра ал-Курсави (1776—1812), знакомится с его произведением «Маджмуа». Он впервые прочитал рукопись А.Курсави приблизительно в двадцатилетнем возрасте, и она оказала значительное влияние на формирование реформаторских и философских взглядов Ш.Марджани (в частности, на концепцию «открытия дверей иджитхада» и критику идей мутакаллимов).

Первое свое печатное произведение ученый посвятил истории тюркских народов Средней Азии. В этот период Марджани выступает как религиозный деятель, но уже не ортодоксальный, а выражающий недовольство системой преподавания в медресе и стремящийся внести в это дело новшества.

В 1849 году, после одиннадцатилетнего отсутствия, с новым багажом знаний Ш.Марджани возвращается на родину. 30 марта 1850 года Оренбургское Духовное собрание мусульман издает указ о назначении Ш.Марджани имамом-мударрисом I Казанской мечети. Это не понравилось группе завистливых мулл-ишанов во главе с казанским богачом Ибрахимом Юнусовым. Они стали писать на Ш.Марджани доносы в Духовное собрание мусульман, стремясь опорочить его имя. В результате этих доносов Марджани освобождался от должности — в 1854 году на девять месяцев, в 1874 году на полгода.

Следует сказать о неоднозначных взаимоотношениях татарского купца И.Юнусова и Ш.Марджани. Ибрахим Юнусов, будучи главой мусульман в Казанской городской думе, был меценатом, от которого во многом зависело благосостояние одноименной мечети и медресе при ней. Не привыкший к малейшим пререканиям, он сразу же невзлюбил Марджани за его независимый характер. Хотя именно с одобрения И.Юнусова Ш.Марджани был назначен имамом-мударрисом Юнусовской мечети. После вышеупомянутых двух отставок Ш.Марджани, так и не сумев сломить его характер, И.Юнусов перестал выделять деньги на медресе, здание которого требовало ремонта. В свою очередь Ш.Марджани, не желая идти на поклон к И.Юнусову, собрал с прихожан деньги на строительство нового здания, в котором преподавал до конца своих дней. Тем не менее Ибрахим Юнусов, как и его брат Исхак, не жалели денег на благотворительность.

О сложных взаимоотношениях Марджани и Юнусовых писал в газете под псевдонимом Мусульманин Ш.Ахмеров: «Покойный ахун г.Казани Ш.Багаутдинов, человек обеспеченный, не поладив с местными, в то время самыми крупными, капиталистами братьями Ю-выми, долгое время состоял у них в немилости, не получал от них никаких подаваний, но несмотря на то, упорно отстаивал свою самостоятельность, и в конце концов Ю-вы должны были смириться перед ним».

В 1862 году кандидатура Ш.Марджани рассматривалась на пост муфтия Оренбургского Магометанского Духовного собрания, однако была отвергнута обер-прокурором св.Синода К.Победоносцевым.

В 1867 году Духовное собрание мусульман назначило Ш.Марджани на должность ахунда и мухтасиба Казани (одна из самых почетных религиозных должностей региона), что явилось несомненным признанием его деятельности и со стороны руководства мусульман. С официальными властями у Ш.Марджани также устанавливаются позитивные контакты. Он выполняет отдельные поручения казанской губернской власти: следит за изданием текста Корана в казанской типографии (впоследствии выпускает книгу, посвященную истории и принципам издания Корана в России, организует сбор денег для кавказских народов, пострадавших от землетрясения, составляет отчеты о рождении, бракосочетании, смерти мусульман для государственных учреждений, участвует в судебных заседаниях при произнесении клятв мусульманами, пишет обращение к мусульманам о милосердии к животным.

Со временем имя Ш.Марджани становится известным далеко за пределами Казани: в 1870 году выходит в свет его книга «Назурат ал-хакк...», своими новыми — для своего времени и среды — религиозно-реформаторскими идеями принеся автору широкую известность не только на родине, но и на мусульманском Востоке. Этот труд Ш.Марджани высоко оценивали известные мусульманские ученые Индии того времени Садик б.Хасан ал-Кинауджи и Абдалхай ал-Лакнави, сирийский ученый Джамаладдин ад-Димашки, тунисский шейх Мухаммад Байрам.

Ш.Марджани становится видным идеологом религиозного реформаторства, продолжившим и углубившим в новых исторических условиях традиции своих предшественников А.Утыз-Имяни и А.Курсави.

Религиозно-реформаторские взгляды Ш.Марджани, отражая своеобразное приспособление религии к изменяющейся действительности, включали, как теоретическую основу, концепцию «открытия дверей иджитхада», а также обращение ко временам Мухаммада (Корану, сунне, словам муджтахидов) для «очищения» ислама от позднейших наслоений и реформу преподавания в медресе.

Ш.Марджани, так же, как А.Утыз-Имяни и А.Курсави, ратовал за возрождение принципов раннего ислама, за возврат к основам культуры времен Мухаммада, преследуя цель «очистить» ислам от новшеств. «Поистине лучшее, — писал Ш.Марджани, — это книга Аллаха, а лучший праведный путь — это путь Мухаммада. Наихудшее из деяний — это обновление их. Всякое новшество есть нововведение, а всякое нововведение есть заблуждение».

Ученый призывал мусульман к очищению ислама от новшеств, возврату к Корану, сунне, предлагал руководствоваться, если нет ответа в первоисточниках, иджитхадом. Он писал: «А что касается религиозных действий и подобного им, то каждому необходимо руководствоваться в них шариятом, брать сведения из Корана, сунны, иджмы (согласное мнение авторитетов ислама). Если же нет суждения на поверхности Корана, сунны или о нем нет согласного мнения авторитетов ислама, то необходимо принимать во внимание пригодность суждения и выносить иджитхад вместо него».

Призыв Ш.Марджани к возврату к временам Мухаммада, критика им новшеств, в отличие от мусульманских ортодоксов-традиционалистов стремившихся сохранить средневековые порядки, был мнимым. Ортодоксальным традиционалистом Ш.Марджани не был. Возврат к временам Мухаммада он мыслил все-таки как «обновление веры», причем использовал именно этот термин (араб. таджид).

В «Мукаддиме» Ш.Марджани писал, что обновление (таджид) духовной жизни мусульман начинается с правления Омара б. Абдалазиза (VII в.); оно длилось на протяжении веков и касалось фикха, хадисов, тафсира, философии, языка, основ религии. А в качестве доказательства своего тезиса об обновлении религии Ш.Марджани приводит хадис: «Из слов пророка — да благословит его Аллах и да приветствует — следует, что Аллах посылает общине мусульман в начале каждого века того, кто обновляет ей веру».

Ш.Марджани называет имена наиболее видных, по его мнению, личностей, внесших наиболее значительный вклад в поступательное развитие общества. Например, в X — XI вв. он выделяет среди ханафитов Абу Бакра Мухаммад б. Мусу ал-Хорезми, из шафиитов — Ахмад б. Мухаммада ал-Исфараини, из маликитов — Абдалваххаба б. Али ат-Тамими ал-Багдади, из ханбалитов — Хусайна б. Али б. Хамида, среди имамитов — Абу-л-Хасана Мухаммад б. Хусайна ал-Алави, из чтецов Корана — Мухаммада б. Хусайн ал-Куфи, из хадисоведов — Мухаммада б. Абдаллаха ан-Нишапури, из суфиев — Али б. Ахмада б. Джафара ал-Бистами, известного как ал-Хиркани, из факихов — Мухаммада б. ат-Тайиба ал-Багдади, известного как Ибн ал-Бакиллани, среди философов — Ибн Сину. Выделяя

наиболее видных ученых-мужей каждого столетия, специалистов в различных областях духовной культуры, Ш.Марджани утверждал преемственность концепции «открытия дверей иджитхада» (начиная с VII по XIX вв.). В суннитском исламе после XII века, делал он вывод, «двери иджитхада не закрывались».

Внешний салафизм (возврат к прошлому) Ш.Марджани заключался в том, чтобы, «очистив» ислам от позднейших наслоений, приспособиться к новой социокультурной ситуации, возникшей в Казанском крае во второй половине XIX века. И потому возвратом к прошлому в полном смысле слова такое «очищение» не было.

«Назурат ал-хакк фи фардият ал-аша ва ан лям ягиб-ш-шафак» («Обозрение истины относительно обязательности вечерней молитвы, когда не наступают сумерки») — один из своих наиболее известных трудов, в котором раскрываются религиозно-реформаторские взгляды Ш.Марджани, эту работу татарский мыслитель написал не столько потому, чтобы объяснить неверность положения о необязательности вечерней молитвы в Казанском крае, сколько для того, чтобы изложить фактически свое понимание основных положений вероучения (основ фикха, правоведческих школ, хадисов, калама, иджитхада). Не случайно с выходом в свет этой книги в среде религиозных ученых и интеллигенции возникли бурные споры и начались нападки на ученого со стороны фанатичных и суеврных мулл.

Толчком для написания Ш.Марджани «Назурат ал-хакк» послужила проблема вечерней молитвы в Поволжье, где в летнее время не наступают сумерки, поднятая в Средних веках. Еще А.Курсави поддерживал религиозных ученых, выступавших за обязательность пяти молитв в летнее время в Казанском крае (противоположных взглядов, как уже отмечалось, придерживалась группа религиозных деятелей во главе с А.Утыз-Имяни), и обосновывал свое понимание вероучения, его основ.

В «Назурат ал-хакк» Ш.Марджани углубляет, конкретизирует идеи, выдвинутые А.Курсави, приводит свои примеры в обоснование самостоятельности суждений по религиозным вопросам. При изложении того или иного раздела книги ученый приводит изречения из Корана, ссылается на сунну пророка и, цитируя, часто не высказывает своего мнения. По замыслу автора, читатель сам должен прийти к заключению, прочитав изложение материала. Таким «иносказательным» путем Ш.Марджани давал свое понимание основ вероучения, во многом отличного от общепринятого ортодоксального. Подобное написание книги объясняется не только мусульманской традицией, но и тем, что в то время ислам, как религия, освящающая господствующий строй, занимал главенствующее положение в татарском обществе. И все, что было связано с отклонением от устоявшихся религиозных канонов, толковалось как безбожие.

Из всех муджтахидов Ш.Марджани выделяет Абу Ханифу (ум. в 767 г.) — основателя ханафитского мазхаба и его сподвижников. Если он находит какие-то соответствия с их изречениями, то имеет дело только с ними, если же не находит аналогий у них, то предлагает выносить собственное суждение. «Передают об Абу Ханифе, — сообщает Ш.Марджани, — [однажды] ему сказали: «Если ты произнес слово, а оно противоречит Корану?». Он ответил: «Я отказываюсь от своего суждения в пользу Корана». Ему говорят: «Как ты будешь действовать, если суждение пророка противоречит твоему слову?». Он ответил: «Я отказываюсь от своего слова в пользу суждения пророка». Ему сказали: «А если слово последователя пророка (сахиба) противоречит твоему слову?». Он ответил: «Я отказываюсь от своего слова в пользу высказывания последователя пророка». Ему сказали: «А если суждение таби (последователя сахиба) противоречит твоему слову?». Он сказал: «Если таби человек, то и я человек». Важно в приведенном отрывке то, что Ш.Марджани показал, как сам Абу Ханифа обосновывал вынесение собственного суждения: приравнивал собственное суждение суждению таби. Последнее обстоятельство могло служить и для других примером для вынесения собственного суждения. Иными словами, салафизм Марджани (в данном случае обращение к наследию Абу Ханифы) был «внешним», служащим для обоснования концепции «открытия дверей иджитхада».

Для Ш.Марджани главные авторитеты, разумеется, Коран, сунна, иджма, кияс, слова и дела первых муджтахидов. К этим источникам он обращался в первую очередь. Но если в них не находилось аналогий, то он предлагал выносить иджитхад самому, согласно уровню своих знаний: «Местоположение иджитхада — это то, что не доказано ни в Коране, ни в достоверной известной, знаменитой сунне, то, о чем нет достоверного, знаменитой, известной иджмы... А суть дела в иджитхаде, несмотря на множество его определений, состоит в том, что он — дар могущественный, сила благородная, вытекающая из выполнения суждений Корана и записанного в сунне, посредством которого она [сила] получает возможность большего знания суждений шариата и тайн веры». «А таклид — следование иное: слову или действию без доказательства и указанию, предпочитающему оставить его».

Ш.Марджани допускает, что человек не всегда может иметь свое суждение по какому-либо вопросу, и когда он его не имеет, то вынужден обратиться к таклиду: «Из того, что некто является традиционалистом (мукаллидом) в каких-либо вопросах, не вытекает, что он традиционалист в других,

вследствие того, что это — необходимость, к которой человек прибегает вынужденно». Это высказывание Ш.Марджани говорит и о том, что, выступая за самостоятельность суждений, он допускает и следование традиции в некоторых вопросах, в которых человек не может иметь собственного суждения.

На этом основании мы делаем вывод о том, что Ш.Марджани не был традиционалистом, как его пытаются представить некоторые ученые. Известно, что стержнем традиционализма является таклид — буквальное следование Корану, сунне, религиозным авторитетам. Ш.Марджани же в противовес таклиду выступал за иджитihad, высоко отзывался о философии, которую приверженцы таклида, такие, как Ибн Ханбал (ум. в 855), аш-Шафии (ум. в 820), Ибн Таймия (ум. в 1328), отвергали.

Чем же реформаторство Ш.Марджани отличалось от реформаторства Утыз-Имяни и А.Курсави?

Прежде всего тем, что Ш.Марджани приспособливает мусульманское право к потребностям татарского общества второй половины XIX века. Он считал, что некоторые положения этого права, уже не соответствующие времени, следует толковать по-новому и что необходимо приобщить гражданско-административную и правовую область жизни мусульман к новой социокультурной ситуации, возникшей в Поволжье во второй половине XIX века. В противоположность ему религиозные ученые-ортодоксы (факихы, имамы, хадисоведы) не считали нужным разрабатывать социально-политические теории, поскольку полагали, что решение всех общественно-политических проблем уже зафиксировано в шариате и в новых подходах не нуждается.

Свои социально-политические и правовые взгляды Ш.Марджани облекает в традиционную мусульманскую форму. Будучи знатоком суннитского права, он исходил из постулатов идеального исламского государства периода пророка и четырех праведных халифов. Но, тем не менее, он старается привести отдельные положения суннитского права в соответствие с конкретной действительностью Казанского края второй половины XIX века.

Ш.Марджани обращается к истории зарождения государственной власти мусульман, объясняя ее авторитет в лице правителя ссылками на времена Мухаммада и его сподвижников. «Разрешается подчиняться султану, потому что асхабы (сподвижники Мухаммада) и табии (сподвижники асхабов) подчинялись пророку». Такое положение возможно и необходимо, по Ш.Марджани, там, где существует теократическая власть, как было во времена существования халифата. Приводя ссылки на времена Мухаммада, ученый подводит «базу» для обоснования современного состояния власти у мусульман, оказавшихся под пятой иноверцев и «дела мусульман были обусловлены ими». Чем же характеризуется политико-правовая программа Ш.Марджани, исходящая из существующей конкретной обстановки?

Он призывает к сохранению самобытности мусульманского уклада жизни, национальной культуры. Для достижения данной цели «необходимо, — подчеркивает Ш.Марджани, — выбирать из своей среды управителя, который был бы им судьей или тем, кто их рассудит. То есть они должны выбрать имама, который их объединит». А чтобы и мусульмане участвовали в общественной жизни государства, необходимо, по Ш.Марджани, добиваться наиболее способному из них ответственного поста в государственном аппарате для проведения в жизнь интересов мусульман.

Ученый прямо не пишет и не может высказать открыто из-за жесткой книжной цензуры то, что в данном контексте под мусульманами имеется в виду татарское население. Марджани распространяет данное положение на всех мусульман, подразумевая прежде всего татарский народ. Иносказательным путем он выражал свои социально-политические взгляды, пытаясь приспособить жизнь татарского общества к современной действительности.

Переход от средневековых традиций к Новому времени сопровождался появлением новых форм общественной жизни, требовал обновления и религии. Татарские реформаторы стремятся дать правовую возможность каждому мусульманину мыслить по-новому, руководствуясь принципом «открытия дверей иджитhада». Поскольку они призывали очистить религию от позднейших наслоений, вернуться к «чистой» религии времен Мухаммада, критиковали не только современных им мулл и ишанов, но фактически и большинство предшествующих авторитетов, постольку они вносили в религиозную форму общественного сознания татарского народа сильное критическое, рационализирующее просвещающее начало.

Наиболее важным результатом всего предшествующего развития татарской общественно-философской мысли является становление во второй половине XIX века татарской светской философской мысли просветительской направленности. Это период эпохи Нового времени для татарского общества и культуры, когда появляется значительный слой татарских мыслителей, светски образованных личностей, предпринимателей, осознающих себя представителями татарской нации и стремящихся поднять культурный уровень татарского народа на европейский уровень.

На смену купцам-представителям старинных династий (Апаковых, Азметьевых, Бурнаевых, Юнусовых), живших на протяжении столетий в ладах с властями и довольствовавшихся размеренной, спокойной жизнью своих мусульманских приходов, пришли коммерсанты нового типа (Галеевы, Галикеевы, Казаковы). Последние были в основном выходцами из деревень, с помощью коммерческой жилки, энергии, прагматизма добившимися больших состояний. Они почти все прекрасно знали русский язык, имели связи в русской купеческой среде. Предприниматели нового типа, сохраняя известную верность мусульманским традициям, стремились привести их в соответствие с современной действительностью. Они выступили главными меценатами в финансировании всего нового, передового в татарской среде.

Правда, и в этот период ислам продолжает господствовать в духовной жизни татарского общества, но он уже не мог приостановить процесс секуляризации культуры, проникновения светских знаний. Именно в это время в творчестве Ш.Марджани был поставлен вопрос о мирном сосуществовании философии и религии.

В то же время следует иметь в виду, что первые татарские просветители второй половины XIX века (Х.Фаизхан, Ш.Марджани, К.Насыри), будучи мусульманами, не могли обойти стороной в своих философских построениях проблему религии. Особенность взглядов Х.Фаизхана и К.Насыри состоит в том, что в их мировоззрении светское начало преобладает над религиозным, является доминирующим, определяющим суть их мировоззрения. В отличие от вышеназванных просветителей, у Ш.Марджани религиозный и светский пласты мировоззрения взаимодополняют друг друга.

Во второй половине XIX века начинают происходить изменения в самой татарской философии. В творчестве Х.Фаизхана, Ш.Марджани и К.Насыри прослеживается не только влияние общетюркской и арабо-мусульманской философской мысли, но и своеобразное заимствование некоторых идей Нового времени, которое шло на начальном этапе только через русскую культуру. Впоследствии, уже в творчестве К.Насыри, просматривается влияние турецкой общественной мысли, служившей своеобразным «мостом», наряду с русской, для проникновения в татарскую общественно-философскую мысль европейской культуры и науки. В начале XX века турецкое влияние, в сравнении с русским, становится определяющим.

С творчеством Х.Фаизхана, Ш.Марджани и К.Насыри связано становление татарской светской философской мысли. Развитие светских тенденций, секуляризация татарской культуры сопровождалась интересом к русской культуре и науке, стремлением овладеть современными естественнонаучными знаниями. Однако против сближения с русской культурой выступала основная масса татарских духовных служителей, остававшихся на старых, консервативных позициях, согласно которым все немусульманское — неверное, а значит, еретическое. Они преследовали всякий интерес к светскому знанию, философии и естественным наукам.

Ярким примером такого отношения к русской культуре может служить отрывок из биографии Х.Фаизхана из «Вафийат ал-аслаф» Ш.Марджани. «Когда Хусаин б. Фаизхан, — пишет Ш.Марджани, — приехал в Казань, он пришел к Исмаилу б. Муса в дом его зятя Абдаррашида б. Йусуфа и рассказал о своих планах относительно руководства медресе и организации обучения в нем. Исмаил б. Муса категорически отверг все это, потому что предусматривалась необходимость изучения русского языка, и дошел до того, что заявил, что изучение русского языка — запретное дело.

Хусаин б. Фаизхан объяснил ему, что это всего лишь средство получить разрешение от правительства, цель же — возрождение утраченных и позабытых наук. К тому же существует большая потребность и даже необходимость в изучении русского языка, ибо вся наша деятельность связана с Русским государством... Рассказывают, что пророк — мир ему — сказал: «Ищите знаний, хотя бы и в Китае». А Китай — это страна, в которой не поднималось знамя ислама, не доходили туда ни в прошлом, ни теперь рассказы о пророке и не читали никогда китайцам стихи Корана. Поэтому знания, которые там можно искать, — рациональные и их может перенять у китайцев тот, кто знает их язык, говорит на нем и читает их книги. Хадис указывает на допустимость изучения их языка при необходимости. Ведь сказал пророк — мир ему: «Мудрость для правоверного — заблудившаяся верблюдица, которую он ищет повсюду».

В результате татарское общество разделилось на два лагеря по вопросу о необходимости овладения знанием Нового времени. Одни (Х.Фаизхан, Ш.Марджани и К.Насыри) ратовали за проникновение светского знания в татарскую культуру, мирное сосуществование философии и религии. Они доказывали необходимость овладения русским языком — языком контактов с русской интеллигенцией, проникновения светского знания. Другие — их было большинство (Ш.Мухаммадиев, Исмаил б. Муса) признавали необходимость получения мусульманского образования, ориентированного на средневековые традиции, проповедовали покорность, подчинение духовным и светским властям. Борьба между этими направлениями приобретала различные формы — выливалась в теологические споры о пятикратной молитве в Казанском крае, сопровождалась отставкой духовных лиц, неугодных Духовному собранию мусульман.

Татарское общество этого периода развития, чтобы выжить в условиях формирования новых буржуазных отношений, нуждалось в новых людях, которые должны были иметь светское образование. Впервые эта мысль прозвучала в творчестве Х.Фаизхана, Ш.Марджани и К.Насыри, которые создают произведения гуманистического звучания, где центральной проблемой выступает человек со всеми его интересами, нуждами, чаяниями и мечтами о светлом будущем.

Татарское просветительство второй половины XIX века стало качественно иным. Это было уже не просто общекультурное движение, связанное с проблемами расширения сфер народного образования, распространения знаний, как это было в предшествующий период, а такое просветительское движение, которое вполне сопоставимо типологически с классическими моделями просветительской идеологии, хотя татарское просвещение не достигло уровня наиболее развитых классических форм и отличалось целым «набором» радикальных просветительских проблем.

Согласно одной из современных трактовок, которой придерживается и автор этих строк, Просвещение свойственно странам, проходящим стадию, аналогичную пройденной западноевропейскими странами в XVIII веке в канун Великой французской революции. В этом отношении классическим образцом может служить французское Просвещение XVIII века. Просветительство — удел не всех народов, а имеет место только там, где происходит коренная ломка феодального строя и отрицание Средневековья, наблюдается формирование буржуазных отношений и общественных сил, способных сформулировать просветительскую идеологию. Хотя объективно просветительство — идеология буржуазная, но по форме это надклассовая идеология, ориентированная на выражение общечеловеческих идеалов.

Просветительская философия антропоцентрична. Антропоцентризм — исходная и главная аксиологическая установка просветительской философии. Если в метафизике XVII века основное внимание уделялось онтологии и натурфилософии, то просветители изучали человека, а природу и космос рассматривали лишь в связи с ним.

Просветители намеревались развеять мифы (выступали против любых предрассудков) и с помощью научных знаний полностью изменить человеческое сознание. Они верили в культ разума, который призван обеспечить прогресс человечества и подразумевает защиту научного познания как орудия преобразования мира и постепенного улучшения условий жизни людей; это и критика суеверий, воплощенных в религии, и защита деизма (также и материализма), борьба против тирании и угнетения.

Татарские просветители также воспевали разум и научное знание, хотя не столь радикально, как наиболее последовательные западные просветители. Они, воспитанные на теологическом мировоззрении, впоследствии смогли освободиться от многих традиционалистских толкований религии, во многом заимствуя идеи арабо-мусульманской философии. Но хотя татарские просветители XIX века и пропагандировали знание Нового времени, они не поднялись до отрицания метафизики, оставшись верными некоторым принципам еще средневековой арабо-мусульманской философии.

Татарские просветители подвергли критике изжившие методы преподавания, застой в национальной культуре, отстаивая новый образ жизни, прогресс и свободу человеческого разума.

Иногда мировоззрение просветителей-классиков представляют как мировоззрение «наднациональное», космополитическое. Это неверно. Ратуя за общечеловеческие идеалы, просветители-классики ценили «дух нации», патриотизм, отстаивали права отдельных наций в той же степени, как права отдельного человека. Одной из особенностей татарского просветительского движения было обращение к проблеме этногенеза татарского народа. Для татарского просветительства была характерна также борьба против любых форм косности и фанатизма в общественной жизни и вступление на путь прогресса, так как большей части татарского общества были присущи средневековые, патриархальные отношения в быту, которые, согласно просветительским взглядам, необходимо было изменить с помощью распространения научных знаний и приобщения к современным достижениям западноевропейской и русской культуры.

Просветительская философия самым тесным образом связана с политикой, моралью, юриспруденцией, практикой общественной жизни. И именно эти части философии также определяют суть философской части Просвещения. В определенной степени эти черты свойственны и татарскому просветительству.

§ 1. Просветительские взгляды Х.Фаизхана

Хусаин Фаизхан родился в деревне Сабачай (Собачий остров) Курмышского уезда Симбирской губернии (ныне д.Красная Горка Пильнинского района Нижегородской области). Сначала он обучался в родной деревне, затем в ауле Бараска у Абдаррахима ал-Бараскави. Потом Хусаин отправляется в Казань, где сначала обучается в медресе Мухаммад ал-Карима б. Мухаммад ар-Рахима ат-Таканиши — имама, хатиба и мударриса Апанаяевской мечети Казани. Затем у Баймурада б. Мухаррама ал-Менгари — имама, хатиба и мударриса мечети «Иске таш», у которого учится дольше всего. Они, как отмечает

Ш.Марджани, хотя и были людьми образованными, авторами некоторых трактатов, но не отличались особой эрудицией, придерживались схоластических методов в обучении.

Главным образом поэтому Хусаин в 1850 году переходит на обучение к Ш.Марджани, слава о котором как о знатоке «рациональных и традиционных» наук, придерживающемся нового в обучении, к тому времени уже распространилась в Казани. Пытливый ум юноши, несомненно, не мог удовлетвориться достигнутым, стремился к новым, неизведанным горизонтам. Ш.Марджани на данном этапе мог стать, и впоследствии стал, путеводной звездой для Хусаина в его стремлении к познанию всего нового. С этого времени начинается творческое содружество молодого Хусаина и его духовного наставника Ш.Марджани.

Хотя обучение у Ш.Марджани было недолгим (около четырех лет), Х.Фаизхан с его помощью устанавливает контакты с преподавателями и учеными Казанского университета, прежде всего с А.Казембеком и И.Березиным. Общение с русскими учеными помогает ему овладеть в совершенстве русским языком, посредством которого Х.Фаизхан знакомится с современными науками. В 40—50-х годах XIX века многие известные ученые-востоковеды (19 человек) из Казани переезжают в Санкт-Петербург, и центр востоковедения постепенно перемещается в столицу империи. Во многом поэтому в конце 1853 года Х.Фаизхан отправляется в Северную Пальмиру, надеясь повысить свой образовательный уровень и таким образом принести больше пользы татарскому народу.

Несмотря на хлопоты А.Казембека — декана восточного факультета, которого Х.Фаизхан хорошо знал еще по Казани, ему вначале не удастся получить место преподавателя университета. Только после настоятельного обращения студентов в «верхи», в 1858 году Х.Фаизхан получает возможность преподавать тюркские языки (татарский и турецкий), без жалованья. Он также преподавал и арабский язык.

В 1860 году Х.Фаизхану наконец назначают жалованье. Правда, жить ему оставалось совсем немного — шесть лет: материальная неустроенность, годы мытарств в Санкт-Петербурге сказались на здоровье Хусаина. Но эти годы были годами плодотворной работы татарского ученого во многих областях востоковедения, педагогической деятельности.

Русские востоковеды высоко ценили Х.Фаизхана как ученого. «Под руководством Казем-бека в Казани, затем академика Дорна и Вельяминова-Зернова в Петербурге, — писал В.В.Григорьев, — усвоил он [Фаизхан] себе ученые приемы и отчасти критический взгляд европейцев, а это при основательных познаниях его в арабском языке и татарской начитанности, и при уме, и способностях, данных природою, сделало его одним из полезнейших преподавателей на факультете, тем более что при означенных достоинствах отличался он еще в высшей степени усердием в работе и желанием приносить пользу всем, кто бы ни обращался к нему по специальности».

Деятельность Х.Фаизхана не ограничивалась только педагогикой. Вклад его в востоковедческую науку до сегодняшнего времени еще не до конца исследован и оценен. Увидела свет лишь одна монография ученого — «Краткая грамматика татарского языка», изданная литографическим способом в 1862 году, в приложении к которой он поместил собственный перевод на татарский язык отрывка известного памятника «Калила и Димна», текст грамоты крымского хана Джанибек-Гирея (прав. 1610—1623, 1627—1635), отрывок из «Маджалис ан-нафаис» Алишера Навои (1441—1501).

Чем же прославился как ученый и как общественный деятель Х.Фаизхан?

По прибытии в Санкт-Петербург он сталкивается с трудностями житейского характера: отсутствие постоянного места работы, нехватка денег. Х.Фаизхан устраивается в Академию наук (не будучи ее сотрудником, в соответствии с указом) и выполняет специальные поручения высочайшего научного учреждения. Активно сотрудничает с учеными академии — В.Вельяминовым-Зерновым, Б.Дорном и другими.

В 1858 году Х.Фаизхан отправляется в Москву в Архив Министерства иностранных дел, чтобы переписать тексты средневековых тюркоязычных дипломатических документов. По результатам этой поездки Академия наук ходатайствует об избрании Х.Фаизхана членом Общества археологии, действительным членом которого он становится в 1860 году.

В том же 1858 году Х.Фаизхан совершает научные командировки в г. Касимов и Оренбургский край, где знакомится с молодым тогда казахским педагогом-просветителем Ибрахимом Алтынсариным (1841—1889). В 1863 году он вторично посетил Касимов. По окончании этих командировок Х.Фаизхан написал небольшую по объему статью «Три надгробные болгарские надписи», выступив с одноименным докладом перед учеными Общества археологии. Источником для написания этой статьи послужили три эпитафии, выявленные лично Х.Фаизханом в аулах Оренбуржья Тархан и Уран. Эта статья была издана в «Известиях Общества археологии» и ознаменовала новый этап в исследовании болгарской эпиграфики.

На протяжении всей своей научной деятельности Х.Фаизхан занимался перепиской и описанием восточных рукописей. И в этой области востоковедения, предполагающей высокую квалификацию ученого, он оставил после себя память. Х.Фаизхан составил картотеку арабских рукописей Азиатского

музея. Карточки описанных им рукописей были частично использованы академиком В.Р.Розеном при составлении каталога арабских рукописей этого музея. Своими познаниями в этой области науки он делился и со студентами. В 1863/64 учебном году Х.Фаизхан прочитал курс лекций по каллиграфии на восточном факультете.

Один из первых исследователей творчества Х.Фаизхана, Р.Фахраддин обращает внимание на то, что татарский ученый выполняет обязанности помощника петербургских ориенталистов и что некоторые сочинения востоковедов изданы без упоминания его имени. Современный ученый М.Усманов подробно освещает эту проблему. Он доказывает, что при написании, сборе материала известного труда «Материалы по истории Крымского ханства» под редакцией В.В.Вельяминова-Зернова принимал непосредственное участие Х.Фаизхан. Хотя его фамилия и не стоит на титульном листе рядом с фамилией В.В.Вельяминова-Зернова, однако справа на татарском языке напечатано, что книга написана при попечении Вельяминова-Зернова и при помощи Хусаина Х.Фаизхана.

Как свидетельствует действительный член Императорского археологического общества Н.И.Веселовский, В.В.Вельяминов-Зернов использовал материалы, собранные Х.Фаизханом в Касимове при составлении еще одного своего труда — «Исследования о Касимовских царях и царевичах», «составляющего одно из самых крупных явлений в нашей литературе по востоковедению».

Х.Фаизхан занимался и сравнительной лингвистикой. Его материалы по казахскому, татарскому языкам включены в двухтомный «Сравнительный словарь турецко-татарских наречий» Л.З.Будагова (1812—1878). Например, сказания о Кокетай-хане, две поэмы Г.Кандалыя. Д.А.Хвольсон также использовал рукописные копии, сделанные Х.Фаизханом, в своем критическом издании рукописных сочинений.

Х.Фаизхан хорошо знал почти весь цвет петербургской ориенталистики того времени: профессоров А.Казембека, Д.А.Хвольсона, В.В.Григорьева, шейха ат-Тантави; академиков Б.А.Дорна, В.В.Вельяминова-Зернова и многих других. Круг его знакомств не ограничивался только востоковедами. Участие в собраниях Общества археологии дало ему возможность познакомиться с русскими историками и филологами, такими, как А.Ф.Бычков (1818—1899), К.С.Веселовский (1819—1901), Н.В.Калачев (1819—1885), Д.В.Поленов (1806—1878), В.В.Стасов (1824—1906).

Подобные знакомства и общение с передовыми людьми своего времени способствовали расширению кругозора ученого, дали ему возможность понять необходимость приобщения татарского народа к современной европейской цивилизации.

В то же самое время Х.Фаизхан общался не только с русскими учеными. Он находился в приятельских отношениях с кумыкским просветителем Магомед-эфенди Османовым (1840—1904), переписывался с казахским просветителем Ч.Валихановым (1835—1865) и И.Алтынсариным (1841—1889), налаживал связи с известным узбекским деятелем Алимом Юнусовым, был в близких отношениях с известным татарским педагогом М. Махмудовым (1824—1891).

Особо следует сказать о взаимоотношениях Х.Фаизхана и Ш.Марджани. Переписка Х.Фаизхана и Ш.Марджани является основным источником, подтверждающим просветительский характер деятельности Х.Фаизхана.

Р.Фахраддин опубликовал письма Х.Фаизхана к Ш.Марджани. А что касается писем Ш.Марджани к своему ученику, то значительная часть их находится в Уфе в личном архиве Р.Фахраддина.

Письма наглядно иллюстрируют эволюцию мировоззрения Х.Фаизхана. В начале переписки взаимоотношения Х.Фаизхана и Ш.Марджани не выходят за рамки отношений ученика и учителя. Вскоре это уже взаимоотношения коллег-ученых: творческий обмен планами, взаимные советы. Вот что пишет о переезде своего ученика в столицу Ш.Марджани: «Я был не только против его поездки в Петербург, но и уговаривал его отправиться куда-либо в другое место. Однако воля божья — это судьба предрешенная. Аллах Всевышний через него многое сделал для меня и дал мне его в помощь в моих важных предприятиях».

Ш.Марджани через своего ученика получает доступ к восточным источникам, уже известным европейской науке; в свою очередь Х.Фаизхан знакомится с арабо-мусульманской философией и теологией в трактовке Ш.Марджани. В частности, взгляды Х.Фаизхана на калам аналогичны идеям Ш.Марджани. Х.Фаизхан также считал, что калам возник в первые века ислама и что авторитеты религии ненавидели его и порицали. Только позднее некоторые религиозные ученые «пришли к выводу о допустимости калама и чтении книг о нем из-за необходимости охранить мусульманские догматы от смешения с нововведениями». «Сейчас же, — считает татарский ученый, — сторонники калама безвредны». Х.Фаизхан видит больший вред от деятельности миссионеров, чем от мутакаллимов, так как последние, согласно его взглядам, мусульмане, со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Х.Фаизхан выступал связующим звеном между Ш.Марджани и русской, европейской наукой и культурой. Он был в курсе творческих работ Ш.Марджани, делал ему выписки из различных

источников для подготавливаемых к печати «Мустафад ал-ахбар» и «Вафият ал-аслаф», подключив к этой работе шейха ат-Тантави (1810—1861) — араба из Египта, профессора арабского языка в Санкт-Петербургском университете. Х.Фаизхан стремился, чтобы вышеуказанные работы учителя были на уровне современной науки. В целом он старался через свои знакомства в Петербурге сделать имя Ш.Марджани известным в Европе, поскольку на Востоке в то время его труды уже достаточно хорошо знали.

Просветительские взгляды Х.Фаизхана включали также концепцию этногенеза татарского народа, необходимость усвоения татарским населением современных наук и овладение европейским образованием. Признавая основные мусульманские ценности, он ратовал за основание для татар светского учебного заведения нового типа, открытие газеты и журнала на татарском языке для пропаганды нового знания.

Х.Фаизхан как гуманист-просветитель боролся против любого проявления косности и догматизма в общественной жизни татар. Он стремился поднять культурный уровень татарского народа, осознавая его отсталость от русского, европейского стандартов во многих областях жизни общества. При всех своих европейских устремлениях, Х.Фаизхан не предлагал отказываться от ислама, а отводил последнему роль регулятора общественных отношений в духовной жизни народа. Х.Фаизхан создал довольно цельную просветительскую концепцию развития татарского народа, учитывающую и реалии его современного положения в российском обществе и возможность изменения такого положения путем усвоения всего нового в науке и культуре, признавая исламские ценности.

Энциклопедизм Х.Фаизхана проявляется и в знании языков. Кроме татарского Фаизхан знал русский, турецкий, чувашский, казахский, киргизский, марийский, чагатайский, арабский и персидский языки. Знание восточных языков, талант ученого сделали его уникальным специалистом-востоковедом (во многом его знания использовали ученые-востоковеды Санкт-Петербурга).

Х.Фаизхан одним из первых татарских просветителей осознал необходимость усвоения современных достижений русской и западноевропейской культуры, не отказываясь от мусульманских ценностей. Для практического достижения этой высокой цели он составил программу «Школьной реформы», фактически ставшую прообразом татарского новометодного медресе конца XIX века.

§ 2. Просветительские аспекты мировоззрения Ш.Марджани

На втором этапе (70—80-е годы XIX века) просветительские тенденции в мировоззрении Ш.Марджани начинают преобладать над религиозно-реформаторскими. Правда, он не бросает занятий по религии, исследования по мусульманской теологии. В отдельных трудах ученый продолжает утверждать мысли о вынесении иджитхада и о религиозной догматике. Но в его творчестве уже происходит смещение акцента в сторону просветительской идеологии.

В 70—80-е годы творчество и деятельность Ш.Марджани сливается с татарским просветительским движением. Это время близкого знакомства Ш.Марджани с русской культурой, учеными-востоковедами Казанского университета. Ш.Марджани хорошо знал профессора И.Ф.Готвальда, академика В.В.Радлова, профессора А.Казембека, первого востоковеда среди женщин О.С.Лебедеву и многих других русских ученых. Через своего ученика Х.Фаизхана он устанавливает сотрудничество с В.В.Вельяминовым-Зерновым и шейхом ат-Тантави — известными петербургскими востоковедами. Однако далеко не со всеми учеными отношения Ш.Марджани были одинаковы. Например, И.Ф.Готвальд, будучи внешне в приятельских отношениях с Ш.Марджани, препятствовал как цензор изданию его книг.

Многим импонировало то, что Ш.Марджани прекрасно владел восточными языками, обладал обширными познаниями в области восточной культуры. Поэтому иностранных ученых, посещавших Казань, профессор И.Ф.Готвальд знакомил с Ш.Марджани как с представителем татарских ученых.

В 1873 году Казань посетил посол из Кашгарии, который побывал в библиотеке и типографии Казанского университета. Посол останавливается в татарской слободе у Ш.Марджани. В марте 1876 года Ш.Марджани принял у себя дома Ф.Финша и всемирно известного ученого, автора труда «Жизнь животных» А.Брема, вместе с сопровождавшим их в городе В.Радловым. Брем говорил с Марджани по-арабски, удивив своего собеседника и еще более шакирдов медресе.

В 1877 году в Казани проходит IV Всероссийский съезд Санкт-Петербургского общества археологии, на который съезжаются около 300 ученых из многих городов России и из-за ее пределов. 13 августа на съезде академик В.В.Радлов прочитал на русском языке доклад Ш.Марджани по истории Булгара и Казани. В 1884 году этот доклад на татарском и русском языках был опубликован в материалах съезда («Гилалат аз-заман фи тарих Булгар ва Казан» («Завеса времени по истории Казани и Булгара»)). Ш.Марджани первым из мусульманских ученых участвовал в подготовке и проведении

этого съезда. Его фигура в белой чалме и зеленом чапане часто привлекала внимание русских ученых на заседаниях Общества археологии.

Педагогическая работа — еще одна из сторон просветительской деятельности Ш.Марджани в широком смысле слова. 13 сентября 1876 года в Казани открывается Казанская татарская учительская школа с четырехлетним обучением, готовившая учителей начальных классов из татар. Ш.Марджани первым из татарского мусульманского духовенства согласился преподавать в ней вероучение.

В течение девяти лет он работал в этой школе, входил в педагогический совет. Однако в результате разногласий с инспектором и некоторыми учителями (в школу стали принимать учеников из русско-татарских училищ, не связанных с татарской культурой), вынужден был уйти из школы.

В своем медресе Ш.Марджани занятия вел по собственной программе. Одним из принципов его педагогической концепции стало стремление научить своих учеников мыслить самостоятельно. Марджани был предвестником джадидского движения в России, и именно он заложил его основы: реформу преподавания в медресе, усвоение татарским народом передовых достижений мировой культуры и науки.

Личные и идейные контакты Ш.Марджани с деятелями российской культуры стали одной из важнейших форм ознакомления с западноевропейской культурой. В 80-х годах радикально расширяется собственно научная деятельность Ш.Марджани. На передний план выходят занятия философскими и историческими дисциплинами, а религиозно-реформаторская отодвигается на задний план. Труды, написанные Ш.Марджани в это время, свидетельствуют о своеобразном синтезе в его творчестве восточных традиций и европейского знания Нового времени. В процессе формирования национального самосознания татарского народа проблема синтеза восточных и западных традиций эпохи Нового времени приобрела особое значение. Поэтому Ш.Марджани проявляет склонность к истории науки, интересуется сущностью научного знания, его развитием, особенностями эмпирического и теоретического уровней знания.

В этот период он работает над рукописным биобиблиографическим словарем «Вафийат ал-аслаф ва тахият ал-ахлаф» («Подробное о предшественниках и приветствие потомкам»), который включает 6057 биографий ученых, писателей, философов и общественно-политических деятелей мусульманского Востока. Данный труд биографическо-энциклопедического характера по своему содержанию, манере изложения имеет отношение к истории философии. Он вобрал в себя богатый материал по истории философии Востока, дал немало сведений о жизнедеятельности философов.

К «Вафийат ал-аслаф» Ш.Марджани написал введение, назвав его по аналогии с трудом Ибн Халдуна «Мукаддима». Ученый описывает историю зарождения наук на Востоке, дает их классификацию, подкрепляя ее ссылками на видных деятелей мусульманской культуры, рассматривает основные религиозные школы в исламе. По сути это не только исторический, но и мировоззренческий труд, посвященный различным аспектам и проблемам духовной культуры Востока.

В «Мукаддиме» и «Вафийат ал-аслаф» Ш.Марджани прослеживает преемственную связь от знания античного мира и средневековья к знанию Нового времени. В духовной жизни различных народов, в движении человеческого разума ученому видится историко-культурная целостность. Но эту целостность Ш.Марджани рассматривает не как нечто неизменное, а как изменяющееся, развивающееся. Каждое поколение заимствует у предыдущего все лучшее, преломляя заимствованное в знании своего времени, руководствуясь принципом целесообразности и необходимости.

Основополагающий принцип Просвещения, понимание Ш.Марджани историко-культурного процесса как развития разума личности преломился и в «Мукаддиме» и энциклопедии, в которых «наложились» историко-культурные традиции Запада на традиции Востока, образуя своеобразную целостность и единство.

В этот период издаются наиболее значительные произведения Ш.Марджани, среди которых «Хакк ал-марифа ва хусн ал-идрак» («Истина познания и красота ее постижения», 1880) — сочинение о мусульманском праве, в котором ученый, в частности, излагает свои социально-политические взгляды; «Мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва Булгар» («Кладезь сведений о делах Казани и Булгара», 1885, т. I) — исторический труд о Волжской Булгарии и Казанском ханстве; «Китаб ал-хикма ал-балига ал-джанния фи шарх ал-акаид ал-ханафия» («Книга о зрелой философии, помогающей объяснить догматы ханафитов», 1888) — сочинение, в котором Ш.Марджани излагает свои религиозно-философские взгляды; «Би-т-тарикат ал-мусла ва-л-акидат ал-хусна» («Достойным подражания путем и наилучшим убеждением», 1890) — труд о некоторых проблемах логики и познания, изданный после смерти Ш.Марджани, а также другие сочинения ученого.

Умственный просветительский горизонт Ш.Марджани многократно расширили его путешествия 80-х годов по России и странам Ближнего и Среднего Востока. В поисках материала для исторических исследований он посещал древние развалины Булгара, татарские, русские, чувашские, мордовские села.

31 августа 1880 года Ш.Марджани из Казани отправляется в паломничество.

Путь ученого пролегает через Нижний Новгород, Москву, Курск, Киев, Одессу. Из Одессы Ш.Марджани на пароходе отплывает в страны Ближнего и Среднего Востока. Он посещает Стамбул, Измир, Александрию, Каир, Суэц и другие центры мусульманской культуры.

Во время путешествия Ш.Марджани встречается с известными учеными и государственными деятелями того времени. Он ведет дневник, куда скрупулезно записывает каждое мгновение своего путешествия. Наглядный пример этому — отрывок из дневника Ш.Марджани, один день его странствия: «9-го шаввала я встретился с министром иностранных дел [Турции] Асим-пашой и Саид Аун б. Мухаммад б. Ауном [сыном Шарифа Хусаина]. Последний, хотя и знал тюркский язык, со мной говорил на арабском... Он оказался человеком просвещенным и достойным собеседником. Я очень удивился его глубоким знаниям по истории, географии и астрономии. Он уже был наслышан о моей книге «Назурат ал-хакк...» В связи с этим расспрашивал меня о времени восхода и заката солнца в моем крае, интересовался нашими учеными, шакирдами и вообще жизнью наших мусульман. Он задал вопрос о проникновении и распространении европейского просвещения к татарам. Я сообщил ему о степени развития знания и преподавания, с большим сожалением рассказал ему об отсталости и бессистемности знаний о ремесле [в Казанском крае].

Я поведал ему, что написал статью по астрономии. Он просил прислать ему упомянутую статью и «Назурат ал-хакк».

— Вы сами тюрк, народ ваш тюркский, поэтому книги вам следовало писать на доступном народу тюркском языке. Почему же вы пишете свои произведения на арабском?

На это я ему ответил:

— Наши шакирды и ученые знают арабский язык. И мы исходим из того, чтобы наши книги были доступны другим мусульманским народам, которые в большинстве своем знают арабский.

Он согласился с моими доводами. При расставании он, будучи удовлетворенным прошедшей встречей, сказал, что хочет продолжить наше знакомство, и пригласил меня снова навестить его».

Во время путешествия Ш.Марджани работает в библиотеках. В Стамбуле знакомится с автором сборника «Чагатайские и османские языки» Кудратуллой ал-Кандузи и с известным ученым Ахмадом Джаудат-пашой, снимает копии с надписей мечети Султана Селима. В Каире навещает ученого Махмуд-бека ал-Фаллаки, снимает копии с надписей стен мечети Мухаммада Али-паши. В то время многие ученые Востока уже знали книги, написанные Марджани. Об этом говорил мекканский ученый Ахмад ал-Куньяви, у которого побывал татарский ученый.

Имя Ш.Марджани становится известным не только на Востоке, но и в Европе, Америке. «Ш.Марджани... два раза снимался в фотографии (один раз для американского консула, а другой — по просьбе издателя энциклопедического словаря в Лондоне)». Путешествие Ш.Марджани по странам Ближнего и Среднего Востока стало своеобразным путешествием по истории духовной культуры мусульманского Востока. Путешествие долгое, продолжительное. Оно охватывает историю, которая начинается с древности и продолжается вплоть до второй половины XIX века. Это путешествие не для удовлетворения любознательности читателей, оно служит поиску истины, извлечению смысла из различных религиозных и философских систем, их «перелицовыванию» исходя из своих знаний и потребностей времени.

Известно, что одним из основополагающих принципов классического Просвещения является непререкаемый суд разума, авторитету которого подлежит весь окружающий мир.

Ф.Энгельс о деятельности просветителей писал: «Никаких внешних авторитетов какого бы то ни было рода они не признавали. Религия, понимание природы, общества, государственный строй — все было подвергнуто самой беспощадной критике; все должно было предстать перед судом разума и либо оправдать свое существование, либо отказаться от него. Мыслящий рассудок стал единственным мерилом всего существующего». Данная оценка просветителей Энгельсом во многом относится и к деятельности Ш.Марджани. Нельзя, правда, сказать, что Ш.Марджани стал столь же последовательным рационалистом, как представители классического западноевропейского Просвещения. Рационализм Ш.Марджани еще во многом не вышел за рамки теологического рационализма. Но в определенной мере рационализм стал чертой его мировоззрения и признаком его просветительства.

Религиозное свободомыслие Ш.Марджани не доходило до прямого отвержения мусульманской догматики. Но, тем не менее, консервативно настроенные муллы в достаточной степени осознали угрозу его метода устоям религии. И совершенно не случайно в декабре 1887 года в рапорте муфтию М.Султанову 32 татарских муллы утверждали, что Ш.Марджани является мутазилитом, то есть рационалистом в религии. Рационалистом по преимуществу Ш.Марджани выступал также в сфере науки и философии.

Высоко оценивая научное знание, Ш.Марджани считал его не противоречащим религиозному, а существующим наряду с ним. Он пытался решить проблему соотношения веры и знания не за счет

дискредитации знания, как делало большинство религиозных ученых и мударрисов того времени, а пытаюсь установить между верой и знанием своего рода мирное сосуществование.

Ш.Марджани доказывает необходимость пропаганды научного знания и овладения им татарским населением. Он полагал, что популяризация науки, изучение светских наук определяет движение общества вперед, в то время как религия ведет к нравственному совершенствованию общества. Наука, по его определению, есть абсолютное совершенство, принадлежащее к достоинствам обладателя истины.

Просветительские идеи Ш.Марджани в 70—80-е годы XIX века охватывали самые различные стороны обновления общественной жизни татарского народа. Они включают мысли о необходимости получения татарским населением светского образования, усвоения прогрессивного наследия прошлого (античной, арабо-мусульманской мысли) и настоящего (русской и западноевропейской культуры). Его заботят и вопросы воспитания национального самосознания татарского народа, беспокоит его благосостояние, социально-экономическое и политическое положение. Сильна вражда Ш.Марджани к средневековым формам жизни татарского общества. Выдвигая на первый план разум как критерий истины и считая просвещение самым мощным орудием прогресса, ученый пытался вызволить свой народ из «спячки». Критика схоластики, средневековых форм обучения, воспитания, жизнедеятельности пронизывает все творчество Ш.Марджани.

Как и многие западноевропейские и русские просветители, Ш.Марджани отдал дань концепции «просвещенного монарха». Он полагал, что во избежание взаимных ссор между людьми, кровопролития, всеобщего хаоса, анархии и произвола, во имя защиты от посягательств на чужое добро нужен сильный человек, правитель, облеченный большими правами, но мудрый и просвещенный. К числу таких правителей Ш.Марджани относил, например, Узбек-хана, которого считал «добродетельным человеком, много сделавшим такого, что привело страну к миру, ее прочности и благополучию».

Из русских князей и царей Ш.Марджани выделял основателя Москвы Юрия Долгорукого, Ивана III, много сделавшего для создания Московского централизованного государства, и особенно Петра I, который, по его мнению, «вывел страну из состояния варварства и приобщил ее к европейской культуре». Уже тот факт, что татарский ученый позитивно отнесся к реформаторской деятельности Петра I, говорит о том, что он оценивал Петра I с просветительских позиций.

Учение о человеке — центральный пункт всякого зрелого просветительства. Если под этим углом рассмотреть мировоззрение Ш.Марджани последнего периода его жизни и деятельности, то мы увидим, что татарский мыслитель прошел весьма значительный отрезок на пути к зрелому просветительскому антропоцентризму. Жесткому теоцентризму и провиденциализму традиционного ислама Ш.Марджани противопоставляет просветительскую концепцию природы человека. Так, он считает, что все народы наделены одинаковыми способностями для изучения наук, искусств и эти способности заложены в них от природы; «тяга к наукам и искусствам, — полагает он, — присуща человеческой природе еще со времени возникновения цивилизации».

Сильная антропоцентрическая тенденция в мировоззрении Ш.Марджани предопределила его гуманизм. Он с сочувствием описывал в своих трудах положение народа, осуждал злоупотребления при взимании налогов, при наборе в рекруты, несправедливости судебных властей. Особенно его возмущали такие вопиющие факты, как содержание будущего рекрута под стражей, заковывание в кандалы, пытки в судах.

У Ш.Марджани было много учеников. Среди них упоминавшийся уже Х.Фаизхан и М.Рамзи. Были и такие, как Камаладдин б. Сайфаддин и Абу Бакр б. Яхуд, в разные годы преподававшие восточную философию в Каире, в «Ал-Азхаре». Многие выпускники Ш.Марджани преподавали в Средней Азии. Например, Убайдаллах б. Рахматаллах — в Бухаре, Бурханаддин аш-Шабкави и Сафиаллах б. Абдаллах — в казахских селениях.

Один из учеников Ш.Марджани Абдаллах б. Убайдаллах вспоминает, что учитель говорил своим ученикам: «Для будущего нашего народа, для самостоятельного решения своих дел, для того, чтобы наш народ не затерялся среди других, нам насущно необходимо овладеть европейской наукой, знанием и ремеслом! Для нас весьма полезно обучаться в школах по европейскому образцу. Каждому необходимо получать знания там, где процветают на данный момент ремесла и просвещение. Для науки и знания нет национальных границ и нет особого языка!».

В просвещении народов, развитии науки, знаниях, воспитании образованной и высоконравственной личности, в усвоении духовного наследия прошлого и настоящего Ш.Марджани усматривал путь к подъему культурного уровня татарского народа, имея целью поставить его на одну ступень с современными цивилизованными народами мира.

§ 3. Просветительские взгляды К.Насыри

Абдалькаюм Абданнасир Насыри родился 2 (14) февраля 1825 года в ауле Верхние Ширданы Свияжского уезда Казанской губернии (ныне с. Малые Ширданы Зеленодольского района Татарстана). Его отец и дед были людьми образованными, известными своей ученостью в крае. Каюм Насыри вспоминает о своем деде: «Дед Хусейн прожил недолгую жизнь, но, занимаясь исследованиями в области синтаксиса и грамматики, оставил ряд научных трудов, такие, как «Шарх мела», «Мисбах», «Сариф хаван», «Авамил». Эти книги в употреблении можно встретить и сейчас... Долгое время мелла Хусейн был имамом в Ширданах».

Он высоко оценивает и деятельность своего отца Абданнасира: «Мелла Абданнасир был широкообразованным человеком, одаренным, деятельным, обладал тонким и глубоким умом, хорошо знал русский язык. Не будет преувеличением сказать, что он был одним из самых просвещенных людей своего времени... К этому периоду [последние годы жизни] относятся несколько его собственных трактатов на арабском языке. В одном из них он опровергает распространенное тогда мнение о том, что эпоха свободы высказывания мысли человеком исчерпала себя... Он постоянно прививал своим детям навыки пытливого, творческого труда... Есть еще один трактат, где он выступает против необоснованности отказа в наших краях от намаза «ясту» (пятой молитвы после захода солнца) в летнее время и доказывает его необходимость в связи с долгими закатами солнца, предшествующими полному наступлению темноты». Юному К.Насыри повезло, он вырос в семье ученых, где почитались знания, образованность, стремление к вынесению собственного суждения. Среда во многом повлияла на формирование мировоззрения К.Насыри.

Детские годы он провел в родной деревне. Первоначальное образование получил у своего отца. В 1841 году Каюма привезли в Казань и отдали в 5-е медресе, где он учился до 1855 года. Здесь он изучал арабский, персидский и турецкий языки, в совершенстве овладел литературным татарским языком и втайне от других учил русский. К.Насыри выделялся среди других учеников усердием, любознательностью и стремлением к получению новых знаний.

В 1855 году К.Насыри предложили должность преподавателя татарского языка в Казанском духовном училище. С этого времени началась педагогическая деятельность будущего ученого. Позднее он стал преподавать татарский язык в Казанской духовной семинарии. Стремясь повысить свой интеллектуальный уровень, К.Насыри поступает в Казанский университет на правах вольнослушателя. В это время уже начинается формироваться собственная позиция К.Насыри — просветителя, посвятившего всю свою жизнь служению татарскому народу, вызволению его из оков средневековья и приобщению к сокровищницам современной науки и культуры.

С 1871 года К.Насыри начинает издавать ежегодный календарь, выходивший систематически в течение двадцати четырех лет. Он полностью посвящает свое время научно-пропагандистской, литературной работе. Жил он в то время очень бедно — на средства, получаемые от частных уроков, переводов татарских документов на русский язык и продажи своих книг, что едва хватало на жизнь. Все заработки К.Насыри уходили на печатание собственных сочинений. Он был вынужден заниматься реализацией книг, выступая одновременно и издателем почти всех своих сочинений. Поскольку в то время издательское дело было неприбыльным, К.Насыри не получал больших доходов от своей работы. Он был первым сочинителем и распространителем книг по современным естественным и гуманитарным наукам среди татарского населения.

В 1885 году активная научная деятельность К.Насыри получает официальное признание у русских ученых-тюркологов. Его избирают действительным членом Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. В это время он общается с учеными-востоковедами И.Ф.Готвальдом, Н.И.Ильминским и В.Д.Смирновым.

В 1859 году К.Насыри написал свое первое произведение «Маджму ал-ахбар» («Сборник статей»). Его первым печатным трудом был учебник «Нахв китабы» («Книга по синтаксису»), увидевший свет в 1860 году. В том же году он издал научно-популярное сочинение для школьников и лиц, занимающихся самообразованием, «Буш вакыт» («На досуге»).

Насыри уделяет первостепенное внимание педагогике, распространению новых знаний. Он составляет ряд учебников по различным наукам: арифметике, геометрии, географии и другим.

Издание Календаря ставит К.Насыри в один ряд с представителями классического французского Просвещения — Д.Дидро, Вольтером и Ж.Руссо. Следует, однако, иметь в виду, что современные научные знания, пропагандируемые К.Насыри, в отличие от французских просветителей, носили во многом компилятивный характер. Энциклопедизм знаний — одна из основных черт классического Просвещения. Просветительская деятельность К.Насыри, посредством Календаря пропагандировавшего новое знание во многих областях современных наук, аналогична мировым образцам эпохи Просвещения.

Основным автором статей Календаря выступал сам К.Насыри. Множество материала он переводил с русского языка, имея целью поднять уровень знания татарского народа на более высокую ступень. Календарь становится средоточием научно-пропагандистской деятельности ученого. Через него К.Насыри ведет прямой диалог с татарским населением — какие науки необходимы и почему, что следует знать образованному мусульманину. Он становится пропагандистом светского знания, пробуждая в татарском народе интерес к современным достижениям науки. В то же время К.Насыри, наряду с Ш.Маржани, становится одним из первых татарских энциклопедистов.

Издававшиеся Календари свидетельствуют, как татарский ученый понимал ход развития мировой истории в целом и истории Востока в частности, придерживаясь единства мирового развития. В первом выпуске Календаря он излагает русскую историю, в последующих — историю Казани и Казанского ханства (1873), Хивинской войны (1874), материалы по Азии и Африке (1877), историю Турции (1891).

К.Насыри является одним из первых исследователей эпиграфических памятников периода Казанского ханства, расположенных в современном Татарстане: эпитафии сел Айдарово, Бакырчи, Васюково, Кугушево, Молвино, Нурлаты; село Шигали в современной Чувашии. Прочтение ученым подобных эпитафий дает более полную картину территории Казанского ханства XVI века.

В области языкознания К.Насыри совершил своеобразную революцию. Во второй половине XIX века, по его мнению, необходим язык, общепонятный для всех слоев населения. Вплоть до реформ К.Насыри функционировал в устной форме и деловой сфере старотатарский письменный язык (так называемый «тюрки»), наряду с классическим арабским и персидским языками — языками религии, науки и поэзии. Причем это был смешанный книжный язык с наслоением чагатайских (староузбекских) и осман-турецких форм, довольно далекий от народной речи. Миссию по очищению татарского языка от арабизмов и фарсизмов и замену их неологизмами на тюркской основе и включением интернациональных слов и терминов из русского языка взял на себя К.Насыри. Он пишет на живом татарском языке, доступном широкому кругу читателей. Живой татарский язык явился одной из мощных сил, которая выводила татарский народ из средневековья, открывала новые возможности для приобщения татар к ценностям современной европейской культуры и цивилизации. Вклад К.Насыри в реформирование татарского литературного языка стал выдающимся его вкладом в дело просвещения татар.

Делая упор на необходимости овладения современными европейскими ценностями, К.Насыри не забывает и о Востоке. Он стремился приобщить татар к лучшим достижениям духовной культуры Востока. К.Насыри перевел на татарский язык с турецкого несколько произведений, среди которых «Повесть об Авиценне», посвященная великому арабо-мусульманскому философу Ибн Сине, который оказал значительное влияние на татарскую духовную культуру средневековья.

Начиная с творчества К.Насыри, татарская общественная мысль оказывается под воздействием турецкой общественной мысли, которая позднее начинает оказывать определяющую роль в сравнении с русской и арабо-мусульманской духовной культурой.

Религия в мировоззрении К.Насыри занимает определенное место, но светский пласт в его мировоззрении намного превышает религиозный. Будучи мусульманином, он выделял в религии обрядово-этические нормы ислама, отводя науке первенствующее положение.

Насыри был одним из пропагандистов гелиоцентрической теории. Ученый пишет о Солнечной системе, Законе всемирного тяготения, причинах лунного и солнечного затмения, доводя, таким образом, до татарского народа естественнонаучные знания Нового времени.

Он также пишет о строении Вселенной, о закономерностях и причинности явлений природы. «Этот мир, — согласно его взглядам, — является миром причинных отношений. В нем каждое явление связано с определенной причиной, и поэтому, чтобы добиться успеха в своей деятельности, человек должен выяснить причины явлений и соотносить свою деятельность с ними».

Татарский ученый отвергает кораническое утверждение о бессмертии души, существующей независимо от человеческого тела. Он пишет: «Нет в человеке двух натур, душа от тела неотделима». Ученый утверждает, что представление о душе — баснословие, пережиток дикости доисламских верований.

Насыри придерживается материалистического объяснения психической деятельности человека. Он излагает основы физиологии и анатомии человека, объясняет функции человеческого мозга как органа сознания. Ученый полагает, что нет сознания вне деятельности мозга, что умственная деятельность человека зависит от нормального функционирования мозга.

Основные свои мировоззренческо-религиозные взгляды К.Насыри изложил в «Фаваких ал-джуласа» («Плоды собеседников»), сокращенный вариант которого известен под названием «Кырык бакча» («Сорок садов»). У некоторых современных авторов название книги К.Насыри выглядит как «Фэвакихел жолэса фил эдэбият», что является не только ошибкой, но и своеобразным подтягиванием жанра произведения к литературному.

В предисловии К.Насыри указывает на основные источники своей книги. Это «Мустатраф...» («Занимательное...») арабского ученого XIV века Мухаммад б. Ахмад ал-атиба ал-Абши и «Рияд ал-абрар» («Благочестивые сады») хорезмского мыслителя XII века Мухаммад Касим б. Якуб аз-Замахшари, которые он не только цитировал, но и значительно переработал, добавляя собственные суждения по тому или иному вопросу.

В начале каждой главы «Фаваких ал-джуласа» приводятся изречения авторитетов античности и арабо-мусульманского Востока по различным вопросам жизнедеятельности человека. Например, в главе о «знании, мудрости, адабе» К.Насыри приводит суждения античных философов Сократа, Платона, Аристотеля, арабо-мусульманских средневековых мыслителей и религиозных деятелей — Сибавайха, Джахиза, пророка Мухаммада, имама Шафии, добавляя к их словам различные фольклорные и литературные рассказы (басни, притчи).

К.Насыри считает, что его книга посвящена тому, как правильно вести интеллектуальную беседу, используя адаб и другие арабские науки. Он называет эту науку наукой о беседе (или мухадара), отмечая, что в подобном жанре была написана «Калила и Димна».

Жанр книги К.Насыри — средневековый арабо-мусульманский адаб, то есть требования, предъявляемые к всесторонне образованной и воспитанной личности. Предполагалось, что адибы — люди, отвечающие вышеназванным требованиям адаба, — знают философию, астрономию, математику, умеют вести беседу, демонстрируя знания в литературе, истории, географии. Среди известных адибов такие мыслители, как прозаик ал-Мукаффа (VIII в.), мутакаллим-мутазилиит ал-Джахиз (IX в.), философ-исмаилит Абу Хаян ат-Таухиди (XI в.). Для литературы адаба характерна некоторая беспорядочность изложения: авторы включали в повествование самые разнообразные материалы, в том числе поэтические отрывки, суждения философов, что вполне сопоставимо с изложением «Фаваких ал-джуласа». Заслуга татарского ученого состоит в том, что он продолжил традиции средневековых татарских мыслителей, таких, как Махмуд ал-Булгари (XIV в.), Рабгузи (XIV в.), Х.Катиба (XIV в.), имея целью в Новое время «сделать» человека воспитанным, образованным по-новому, в соответствии с современным знанием своей эпохи. Поэтому он в разделах книги, наряду с этическими вопросами, приводит много сведений о современных ему науках.

В качестве примера остановимся на одном из разделов книги, посвященном разуму человека. «Как известно, разум [как ступень умозрительного восприятия человека], — пишет татарский ученый, — проходит две стадии. Первая стадия та, при которой разум не воспринимает ни добавления, ни убавления [вещи и предметы в покое, в природном, естественном состоянии]. Разум на этой ступени [восприятия] называют естественным разумом. Вторая ступень связана с опытом и называется [восприятием] разума, основанном на опыте. На этой ступени разум воспринимает и убавления и добавления... Например, если познаешь некое событие через опыт, то получишь более верное представление об этом событии».

Подобные взгляды К.Насыри формально сходны с суждениями Ибн Сины о ступенях разума, описанных в «Книге о знании» в части «Физики». Ибн Сина делит ступени умозрительного восприятия души человека на три стадии — материальный разум, разум по опыту и действующий разум. Ибн Сина дает более полное толкование процесса умозрительного восприятия души человека, с существенным отличием от суждений К.Насыри — последний в процессе умозрительного познания обходился без «души» человека. Но К.Насыри перерабатывал суждения арабо-мусульманских мыслителей в соответствии с требованиями знания Нового времени, вкладывая в понятие «разум» новый, просветительский смысл.

Просветительство К.Насыри, формировавшееся под более сильным влиянием русской культуры, в сравнении с Ш.Марджани, сыграло большую роль в приобщении большей части татарского общества к современному знанию и наукам Нового времени.

§4. Ш.Марджани и К. Насыри о познании и его значении

Татарские просветители Шихабaddin Марджани и Каюм Насыри уделяли в своих философских построениях определенное внимание проблеме познания окружающего мира. Особенность взглядов К.Насыри, как отмечалось, состоит в том, что в его мировоззрении светское начало преобладает над религиозным, является доминирующим, определяющим суть его мировоззрения. У Ш.Марджани же религиозный и светский пласты мировоззрения взаимодополняют друг друга.

Татарские просветители утверждали возможность познания мира и его законов, верили в культ разума, который призван обеспечить прогресс человечества, и подразумевает защиту научного познания как орудия преобразования мира. Ш.Марджани не стал столь же последовательным рационалистом, как К.Насыри и представители классического западноевропейского Просвещения. Его рационализм еще во многом теологический.

Для Ш.Марджани и К.Насыри непосредственным объектом познания является окружающий мир, а субъектом выступает сам человек, познающий объект. Содержание человеческих знаний, в том числе и науки (исключая традиционные науки), является, согласно их взглядам, объективным; наука призвана быть инструментом освоения окружающего мира, его явлений и процессов.

Ведущую роль в познании Ш.Марджани отводил духовному началу — развитию науки, просвещения, морали. Он рассматривал исторический процесс как духовную и психическую деятельность людей, а внешние исторические события — как проявление этой деятельности. Ш.Марджани считает знание двигателем эволюционного развития общества. Уровень цивилизации, согласно его взглядам, находится в прямой зависимости от распространения знаний, умственного уровня развития человека. Развитие же науки подчинено земным интересам, что противоречило религиозной установке традиционалистов о брэнности земной жизни и блаженстве в потусторонней жизни.

Высоко оценивая научное знание, Ш.Марджани ставил его в один ряд с религиозным, сосуществующим наряду с ним. Но парадокс Ш.Марджани в подходе к научному знанию состоит в том, что, не допуская философию в теологию, он открывает философии дорогу в другую сферу, сферу сущего, которая подлежит философскому знанию. В противовес религиозным философам, утверждавшим конечность во времени всего возможного, кроме божественных атрибутов, Ш.Марджани доказывал, что конечность во времени не охватывает всех вещей, поскольку в нее не входит само время. Ведь если бы небытие времени предшествовало его бытию во времени, то отсюда следовало бы существование времени до того, как оно существовало. Кроме того, согласно Ш.Марджани, есть еще невещественные сущности, которые обладают свойством вечности — это разум и душа человека. Такой ход мысли приводил к очень серьезным следствиям: из рассуждений Ш.Марджани следовало допущение бесконечности мира, что вызывало в его адрес обвинения в ереси.

Отстаивая право науки на самостоятельное развитие, независимо от теологического знания, и знания, основанные на научных доказательствах, Ш.Марджани пишет: «Один невежда из друзей ислама, возможно, думает, что вера необходимо побеждает, когда отрицает науки, и он их полностью отрицает. Этим он утверждает собственное невежество в отношении светских наук. Он даже отрицает причины затмения Луны и Солнца и утверждает, что эти причины противоречат шариату. На самом деле они принадлежат области аподейктики, и после того, как они постигнуты, их нельзя отрицать. Геометрические доказательства подтверждают причины и не оставляют сомнений».

Татарский теолог полагает, что возможность познания мира человеком вытекает из естества природы человека: «Рациональные науки — это в совокупности своей те, которые свойственны человеку по природе его мышления, которые указывают ему истинный путь к постижению их основ и проблем, представляют доказательства разуму». Он пишет о необходимости объективного отношения к светским наукам, защищает их достоверные положения, доказывает, например, что астрономия и другие светские науки не являются ошибочными в своей сущности, и что если у ученых возникают сомнения в истинности их положений, то это не означает непригодности и слабости этих наук, а свидетельствует об ошибках ученых, занимающихся ими.

В представлении Ш.Марджани разум человека должен быть направлен на познание мира и процессов в нем: «Центром, доступным нашему познанию Вселенной, является Солнце и все как недавно, так и издревле открытые планеты вращаются вокруг Солнца, потому что они испытывают силу притяжения». Гелиоцентрическая теория ученого радикально противоречила традиционному средневековому мировоззрению, согласно которому Земля — есть неподвижный центр мира, вокруг которого вращается Солнце. Более того, восприятие и интерпретация идей гелиоцентризма не было просто компиляцией, а легло в основу его собственной философской концепции, согласно которой «Солнце, а вместе с ним как основные планеты, так и их спутники, вращаются вокруг высшего центра, также как и другие неподвижные звезды», добавляя, что «еще не дано решающего доказательства в пользу этой точки зрения», и «перед нами горизонты (неисследованного), и Солнце подвижно в своей неподвижности: день (и ночь) являются проявлением этого».

Ш.Марджани отстаивал принципы, утверждающие, что время активного мышления не прошло, что мысли и деяния человека должны обосновываться прежде всего разумом, в то время как большая часть мусульманского мира утверждала обратное. Любой человек, по Ш.Марджани, обладающий достаточными знаниями в религиозных вопросах, может выносить собственное суждение. Выдвинутые им идеи о необходимости творческой активности личности были направлены против традиционалистской мусульманской концепции предопределенности всех человеческих поступков (кадар), пробуждали интерес к дольней жизни. Ш.Марджани ставит поступки и жизнь человека в зависимость от самого человека и от окружающей его действительности, а не от Бога. Освоение окружающего мира, согласно его взглядам, достигается освобождением от религиозного фанатизма.

К.Насыри первостепенное значение в познавательной человеческой деятельности также отводил разуму. «Все вещи имеют предел, — утверждал он, — лишь разум беспределен». «То, что мы называем

разумом, — считает К.Насыри, — находится в мозгу», представляющем из себя «орган мышления и чувственных восприятий». С мозгом, по его мнению, связаны пять чувств (зрение, слух, обоняние, вкус, осязание), которые сообщают мозгу информацию. Поскольку непосредственным объектом познания является мир вещей, природа, то человек с помощью органов чувств познает окружающий мир: «Мозг посредством пяти чувств познает материальные тела. Эти познания отображаются и сохраняются в виде памяти». Он показывает диалектическую связь чувственного и рационального познания и подчеркивает, что чувственные восприятия являются необходимой предпосылкой мыслительной деятельности человека: «Под воздействием чувственных восприятий приводится в движение разум, начинается процесс мышления». Таким образом, он полагает, что чувственные восприятия — это только первый шаг на пути к познанию; они дают лишь внешние знания о предмете, разум же вскрывает невидимое, позволяет давать оценку действительности и предвидеть последствия происходящего.

Действенность разума К.Насыри связывает с практикой: «Всякое дело нуждается в уме. Но ум сам нуждается в практике. Ум и практика в отношении взаимодействия похожи на воду и землю. Ибо вода без земли, а земля без воды ничего взрастить не могут». Только в единстве мысли и опыта возможна практическая деятельность людей и познание законов природы. Татарский просветитель ум ценил особо (необходимо учитывать среду и время его нижеследующего высказывания): «Если с кем-либо придется беседовать, то не думай о том, какую религию он исповедует, а обрати внимание на его ум. Ибо его религия нужна ему, а ум — тебе и ему».

В единстве мышления и опыта, полагает татарский просветитель, возможна практическая деятельность людей и познание мира природы. Наука же тесно взаимодействует с общественной практикой, влияет на поступательное развитие общества. В свою очередь религиозные традиционалисты отрицали достоверность чувственных восприятий и умопостигаемых знаний, полагая, что единственным источником знаний является Бог, и все, что мы воспринимаем как чувственные вещи, представляет собой отражение божественного промысла (знания).

Говоря о методе познания природы, К.Насыри опирался на принцип причинности и исходил из анализа объективной закономерности развития природы. «Этот мир пронизан причинными отношениями. Каждое явление в нем связано с определенной причиной, поэтому, чтобы добиться успеха в своей деятельности, человек должен выяснить причины явлений и соотносить свою деятельность с ними».

Религиозным доктринам К.Насыри противопоставил веру в безграничную силу знания, выступал за свободу человеческого разума, отстаивал его независимость от отживших традиций и догм. Будучи мусульманином, он подверг всесторонней критике некоторые религиозные установки, противоречащие светскому знанию, науке. Наука, согласно его взглядам, это верный источник знания, а само знание — необходимая основа человеческой деятельности. «Человек, выполняющий работу без науки — это все одно, что человек, путешествующий без дорог».

К.Насыри пропагандирует знание Нового времени, необходимость овладения им татарами: «В наше время люди везде и всюду увлечены наукой, ремеслом и производством. Сейчас далеко не достаточны знания, оставленные прошлыми поколениями, и поэтому страны и народы направляют свои усилия на создание новых научных дисциплин, расходуя для этого огромные средства».

Татарские просветители Ш.Марджани и К.Насыри были сторонниками познаваемости мира, верили в силу человеческого разума. Познание, по их мысли, обращено к реальной жизни и представляет собой отражение в мыслях человека предметной действительности, ее закономерных связей и отношений. Рационализм — основная черта их мировоззрения (рационализм Ш.Марджани еще во многом теологический).

В пропаганде современных наук, светского знания, русской и западноевропейской мысли Ш.Марджани и К.Насыри справедливо усматривали прогрессивное развитие татарского общества.

Если в XIX в. татарская философская мысль развивалась в основном в трех направлениях: религиозное реформаторство, консерватизм (традиционализм) и просветительство, то в начале XX в. наряду с религиозным реформаторством, которое перекрещивалось с просветительством, образуя реформаторско-просветительское направление (Р.Фахраддин, М.Биги — начальный этап мировоззрения, А.Баязитов), и консерватизмом (С.Баязитов, Ш.Мухаммади), появляются новые течения: либерализм (С.Максуди, Ю.Акчура, Ф.Карими), теологический либерализм (М.Биги) и социализм (Г.Исхаки — начальный этап мировоззрения, М.Вахитов, Г.Ибрагимов), которые развиваются под влиянием русской (западноевропейской) общественно-философской мысли. Джадидизм как культурно-идеологическое движение, сутью которого является реформа образования медресе, идея обучения по новому, звуковому методу, является лишь частью вышеназванных течений. Эти направления татарской общественно-философской мысли образовали теоретическую основу татарского национального движения в первой четверти XX века.

Социально-экономическая жизнь татарского общества на рубеже XIX — XX вв. определялась общими условиями социально-экономического и политического развития Российской империи. В конце XIX — начале XX века буржуазные отношения окончательно утверждаются в России, которая вступает в стадию монополистического капитализма. Особенностью российской экономической системы было наличие не только государственно-капиталистических структур — казенные железные дороги, промышленные предприятия, но и сохранение хозяйственных укладов прошлого — помещичье отработочное хозяйство в деревне, мелкотоварное крестьянское хозяйство, связанное с рынком, и патриархальное, натуральное хозяйство, которые способствовали обострению социальных противоречий в обществе.

Казанская губерния как одна из центральных частей России находилась в авангарде социально-экономических изменений в начале XX века. Татарская буржуазия, бывшая в течение веков посредницей в торговле с Туркестаном, на рубеже XIX—XX веков оказалась отодвинутой от промышленности, приносящей сверхприбыль в России: текстильной и хлопковой (в Туркестане татарам было запрещено приобретать недвижимость). Основным механизмом получения прибыли для предпринимателей-татар стала игра на разнице цен. Поэтому татарская буржуазия становится все более зависимой от единого общероссийского рынка и от сотрудничества с русской буржуазией. В конце XIX века в Казанской губернии промышленность была представлена только предприятиями обрабатывающей промышленности, главным образом по переработке сельскохозяйственного сырья. Среди национальной промышленности только суконным фабрикам Акчуриных удалось сохранить свои лидирующие позиции при переходе к машинному производству. Основная прибыль добывалась традиционными торговыми методами.

В это время появляются торговые дома, учрежденные в форме товариществ, созданные различными группами татарских предпринимателей с целью концентрации национального капитала для осуществления программ, призванных обеспечить удовлетворение экономических, духовных нужд татарского народа. Так, «Товарищество Старо-Тимошкинской суконной мануфактуры Акчуриных», торгово-промышленное товарищество «Ишмухаммад Дебердеев с братьями», торгово-промышленное товарищество М.М.Мансурова осуществляли активную благотворительную деятельность по всей России, где проживали татары. Эти товарищества производили в год различных товаров на сумму более 10 млн. руб.. Появляется новая волна татарских торговцев и промышленников: Агафуровы, Агишевы, Акчурины, Дебердеевы, Рамеевы. Татарский торговый капитал активно проникает на европейские рынки, где открываются различного рода конторы (Сайдашевы, Хусаиновы, Казаковы).

Татарской буржуазии необходимо было завоевать политическое, гражданское и религиозное равноправие с русской буржуазией, что обусловило ее оппозиционность царскому правительству и поддержку национального движения.

Начало XX века — это период расцвета Нового времени, «золотого века» для татарского общества и культуры, когда в результате Манифеста от 17 октября 1905 г. для народов России появляется возможность образовывать общественные организации, партии, свободно выражать свои политические взгляды, и российские мусульманские народы стремятся воспользоваться предоставившейся возможностью для того, чтобы каждая нация заняла достойное место в российском обществе.

Татарская общественно-философская мысль начала XX века имеет свою особенность — она развивается как политическая мысль под воздействием Российской революции 1905—1907 гг., которая сыграла важную роль в повышении самосознания татарского народа, способствовала пробуждению народных масс, когда были поколеблены основы традиционного мировоззрения — светское начало занимать все больше места в общественной жизни татар в сравнении с религиозным мировоззрением. В это время появляется значительный слой татарских мыслителей, светски образованных личностей, предпринимателей, осознающих себя представителями татарской нации, стремящихся поднять культурный уровень татарского народа на европейский уровень. Европейски образованные татары-интеллектуалы начинают формировать собственную идеологию. Многие татары выезжают для получения образования и на Ближний и Средний Восток, и в известные европейские, американские, японские учебные заведения (Г.Сагди, Х.Файзи, М.Биги, З.Кадыри, З.Камали, Г.Буби, И.Рамиев, Х.Байбулатов). Знаменитую Сорбонну в Париже окончили не только С.Максуди и Ю.Акчура, но и женщины (например, С.Шакулова). Диплом Женевского университета получили С.Сыртланова, М.Габдрахманова.

Татары, обладая значительным духовным потенциалом, стояли в авангарде политической жизни мусульман России: активно участвовали в выборах в Государственную Думу, в деятельности различных общественных организаций, политических партий, проведении первых мусульманских съездов России, создали собственные органы печати. Так, уже в 1905—1907 гг. на татарском языке легально выходили 33 издания (21 газета и 12 журналов). В условиях небывалой демократизации общественной жизни интеллектуальная элита татар направила всю свою энергию не только на просвещение своего народа, приобщение его к высшим сокровищницам мировой цивилизации, но и на

обретение татарами суверенных прав в составе России. Одна часть национальной элиты выступала за права татарского народа, исповедуя демократические принципы парламентаризма. Во главе этого движения стояли С.Максуди, М.Биги, Ю.Акчура. Другая придерживалась взглядов социалистов — Г.Исхаки (в начале своей деятельности), М.Вахитов, М.Султангалиев, Г.Ибрагимов и выступала за революционное изменение общества.

§ 1. Реформаторско-просветительское направление

Важная особенность философской мысли татар начала XX века — реформаторско-просветительское направление, продолжающее традиции предшествующей философии А.Курсави, Х.Фаизхана, Ш.Марджани и К.Насыри. Религиозно-реформаторские компоненты оказались гармонично сочетаемыми с просветительскими началами, образуя реформаторско-просветительское направление татарской общественно-философской мысли. Это течение стремилось, оставаясь на принципах ислама, заимствовать все лучшее из западноевропейской, русской культуры, через которую и шло главным образом проникновение новых знаний и современных достижений науки. В дальнейшем это движение привело к европеизации жизни татарского общества вообще при сохранении основных мусульманских ценностей. Наиболее выдающимися представителями этого движения были два мыслителя — Р.Фахраддин и М.Биги в начале своей жизнедеятельности.

Уже в творчестве Ш.Марджани реформаторские компоненты накладывались на просветительские, определяя суть его мировоззрения. Р.Фахраддин и М.Биги продолжили реформаторско-просветительскую деятельность Ш.Марджани на ниве просветительства и приобщения религии к современной действительности в новых социально-экономических условиях развития татарского общества начала XX века.

Реформаторско-просветительские взгляды Р.Фахраддина

Мировоззрение Фахраддина характеризуется органическим сочетанием религиозно-реформаторских и просветительских начал, которые образуют некое неразделимое целое, что позволяет оценивать мыслителя как реформатора-просветителя.

Ризааддин Фахраддин родился 17 января 1859 года (по новому стилю) в ауле Кичу Чаты Бугульминского уезда Самарской губернии (ныне Альметьевского района Республики Татарстан), в семье муллы.

Начальное образование получил в медресе своего отца Фахраддина. С раннего возраста Ризааддин выделялся среди своих сверстников стремлением к знанию, и потому в 1869 году отец отдал его на обучение в медресе соседнего аула Нижние Чершалы Абдалфаттаху б. Абдалкаюму, где он учился в течение десяти лет, много занимаясь самостоятельно, переписывая теологические книги и собирая собственную рукописную библиотеку. В последние годы учебы был хальфой — преподавателем медресе из шакирдов старших классов. В медресе Ризааддин прекрасно освоил арабский, персидский, турецкий языки, впервые познакомился с наследием своего предшественника Ш.Марджани, с газетой «Тарджиман» («Переводчик»). Особенно сильное впечатление реформаторскими идеями и трактовкой понятия иджтихад произвела на него книга Ш.Марджани «Назурат ал-хакк...» («Обозрение истины»...). Он решил повидаться с известным реформатором-просветителем, чтобы поделиться своими мыслями об этой книге, высказать свои суждения по религиозно-реформаторским вопросам и о современной системе мусульманского образования.

В 1886 году Ризааддин отправился в Казань. Единственная его цель — встретиться с Ш.Марджани, посетить его урок и по возможности пообщаться с наставником. Ризаадину удалось лишь увидеться с устазом — учителем недалеко от мечети и обменяться незначительными фразами, поскольку их разговор прервали двое мужчин, и увели Ш.Марджани с собой. Ризааддин надеялся увидеть устазу на занятиях в медресе, но он в тот день в медресе так и не пришел. Ризааддин отложил встречу до следующего приезда в Казань. Но его желанию не суждено было сбыться — Ш.Марджани умер в 1889 году.

В 1888 году, воспользовавшись приглашением отца своего шакирда, Фахраддин отправился в Санкт-Петербург, желая увидеть столицу Российской империи — центр востоковедения, где пробыл около двух месяцев. Там он познакомился с известным религиозным реформатором Джамаладдином ал-Афгани (1839—1897), встреча с которым произвела на него неизгладимое впечатление, хотя не все политические взгляды ал-Афгани он принял — в частности, образование мусульманского халифата.

После окончания учебы в 1889 году Ризааддин начал работать имамом-хатибом мечети, преподавателем (мударрисом) медресе аула Ильбаково Бугульминского уезда. Вскоре своими новыми

методами преподавания, в особенности вниманием к светским наукам, он становится известным в округе преподавателем-новатором, в должности которого проработал почти два года. Одновременно с преподавательской, Р.Фахраддин занимался и научной деятельностью. Первые свои трактаты «Китаб ат-тасриф» и «Китаб ал-итибар», опубликованные в Казани в 1887—1888 годах, он посвятил преподаванию арабского языка, мусульманскому праву. Его имя стало известным образованной части татарского общества во всей России.

Просветительские пласты мировоззрения Р.Фахраддина включали: пропаганду научных знаний, современных наук, внимание к проблемам истории татарского народа, его культуре и философии, реформу мусульманского образования.

В 1891 году Фахраддина назначили кадием Духовного собрания мусульман, и он переезжает в Уфу, где начинается новый этап его жизнедеятельности — совмещение организационной работы с научной, продолжившийся до конца его жизни.

В это время его больше всего привлекает историко-биографический жанр. Он как ученый, не мог не воспользоваться предоставившейся ему возможностью пользоваться материалами архива Духовного собрания мусульман. И в богатом рукописном архиве он собирает материал для биобиблиографического труда «Асар» («Памятники»), где в хронологической последовательности приводит биографии татар-мусульман, живших в период Волжской Булгарии до начала XX века, подражая биобиблиографическому словарю Ш.Марджани «Вафийат ал-аслаф ва тахият ал-ахлаф» («Подробное о предшественниках и приветствие потомкам»). Р.Фахраддин первые два тома (шеститомного словаря), состоящие из пятнадцати частей, публикует в начале XX века. Татарский ученый-просветитель доказывает, что предки татар являются прямыми потомками волжских булгар (подробнее далее в соответствующем разделе).

В 1905 году Р.Фахраддин издает книгу об известном арабо-мусульманском философе XII века Ибн Рушде в серии «Знаменитые мужи» — первая книга этой серии. Он первым среди российских, европейских востоковедов отметил выдающийся вклад Ибн Рушда не только в арабо-мусульманскую философию, но и в европейскую философскую мысль. Отдельное сочинение посвятил выдающимся женщинам мусульманского мира — «Машхур хатыннар» («Знаменитые женщины», 1903), в котором описываются биографии наиболее известных женщин: врачей, ученых, государственных деятелей.

Р.Фахраддин как просветитель уделял большое внимание женскому вопросу, равноправию женщин с мужчинами. Он был сторонником эмансипированной, высокоинтеллектуальной женщины и высоко оценивал ее роль в обществе, поэтому еще его первые художественные повести «Салима» (Казань, 1899) и «Асьма» (Оренбург, 1903), посвящены женщинам-мусульманкам.

Татарский мыслитель значительное место в своем творчестве отводил проблемам воспитания личности, морали, эстетическим вопросам, что еще раз подтверждает гуманистическо-просветительский характер его взглядов. Его труды в этой области выдержали многократные издания. Среди них: «Тарбияле бала» («Воспитанный ребенок»), «Тарбияле ана» («Воспитанная мать»), «Тарбияле ата» («Воспитанный отец»), «Насихат» («Наставления») и многие другие.

Журналистская и педагогическая работа — еще одно свидетельство реформаторско-просветительских взглядов татарского мыслителя. В 1906 году после неоднократных приглашений татарских золотопромышленников — братьев Шакира и Закира Рамеевых (известный поэт Дардманд) Р.Фахраддин уходит в отставку с должности кади и переезжает в Оренбург, где первые два года работает заместителем редактора газеты «Вақыт» («Время»), возглавляемой его родственником, популярным журналистом Ф.Карими. Одновременно он продолжает свою педагогическую деятельность: преподает в известном медресе «Хусаиния». С 1908 года в течение десяти лет является редактором выходившего два раза в неделю общественно-публицистического журнала «Шура» («Совет»), сделавшего его имя известным далеко за пределами России. Много статей в журнале написал сам Фахраддин, часто без указания авторства.

В это время татарский мыслитель, продолжая традиции Ш.Марджани, становится одним из ведущих идеологов татарского религиозного реформаторства. Именно в период работы в Оренбурге публикуются наиболее значимые его труды по теологии — «Джавами ал-калим шархи» («Комментарии к Сборникам изречений [пророка]», 1910 г.) и «Дини ва иджтимаи масалалар» («Религиозные и общественные проблемы» 1911 г.), в которых он излагает свои религиозно-реформаторские взгляды. Так, «Джавами ал-калим шархи» на первый взгляд не является реформаторским сочинением, поскольку посвящено комментированию изречений пророка Мухаммада. Однако первое впечатление оказывается обманчивым, так как в нем Р.Фахраддин предлагает свою теоретическую методологию реформаторства в исламе и пишет об «открытии дверей иджтихада», о необходимости соответствия религии современной действительности и знанию.

В «Джавами ал-калим шархи» татарский мыслитель выступал за очищение ислама от позднейших наслоений, творческое толкование Корана и сунны пророка (хадисов) — основных источников мусульманской догматики. Доказывал, что ислам «золотого века», времени пророка Мухаммада и

праведных халифов — не только не противоречит современной действительности, а наоборот, предполагает необходимость толкования догматов религии в соответствии со знанием Нового времени.

Взгляды Р.Фахраддина о правовых школах в исламе свидетельствуют о его приверженности ханафитскому мазхабу, исторически сложившемуся в Поволжье и Приуралье. Он не был нетерпимым к взглядам других теологов, подобно традиционалистам, и писал: «Фанатизм и нетерпение в религии заключаются в признании правильности только своего мазхаба, а другие мазхабы не признавать, за принадлежность к другому мазхабу ругать людей и оскорблять тех, кто думает иначе, то есть не как он».

Ризааддин уделяет много внимания жизнедеятельности наиболее известных представителей арабо-мусульманской философии. Им издаются в серии «Знаменитые мужи» произведения: «Ал-Маарри» (1908), «Имам Газали» (1909), «Ибн Таймийа» (1911), «Ибн ал-Араби» (1911), жизнь которых, по замыслу автора, должна служить образцом для подражания всем мусульманам.

Февральскую и Октябрьскую революцию 1917 г. Р.Фахраддин встретил в Оренбурге. В 1918 г., когда в Оренбург пришли большевики, он остался без средств к существованию, поскольку все газеты и типографии были закрыты и конфискованы в пользу государства, и вынужден был снова уехать в Уфу, куда его пригласили на должность кади Духовного собрания мусульман. В 1921 году после смерти Г.Баруди стал исполнять обязанности муфтия. В июне 1923 года на Всероссийском съезде мусульманского духовенства в Уфе он был избран муфтием Центрального духовного управления мусульман внутренней России и Сибири (правопреемника Оренбургского духовного управления мусульман), председателем Диния назараты (Религиозное ведомство) — одного из исполнительных органов автономии мусульман внутренней России и Сибири.

Р.Фахраддин в условиях атеистической идеологии, проводимой Советским государством, много сделал для сохранения мечетей, кадрового состава духовенства и системы начального образования в России. Он сумел наладить диалог с властями, которые в двадцатых годах вынуждены были считаться с его мнением, поскольку он был известен не только как религиозный деятель, но и как интеллектуал-востоковед. Он был знаком с известными во всем мире учеными-востоковедами: академиками А.Самойловичем, И.Крачковским и В.Бартольд. Не случайно в 1925 году Р.Фахраддин получил приглашение участвовать в качестве гостя на юбилейных торжествах, посвященных 200-летию Академии Наук СССР, а в 1926 году возглавил делегацию советских мусульман на I Всемирном мусульманском конгрессе в Саудовской Аравии, где был избран его вице-президентом. В 1926 году на Всероссийском съезде мусульманского духовенства Р.Фахраддина переизбирают на должность муфтия, и он исполняет свои обязанности до конца своей жизни (1936).

В 1930-х годах резко негативное отношение Советского государства к религии становится определяющим в политике и в отношении к мусульманам. Р.Фахраддин тяжело переживал сложившуюся ситуацию в религиозных делах российских мусульман, но ничего изменить не мог. Он привел в порядок свой богатейший архив, который завещал Ленинградскому филиалу Института востоковедения РАН и Центральному духовному управлению мусульман в Уфе. Ученый до конца своей жизни не прекращал занятия научной деятельностью, написал ряд исторических и теологических сочинений. В советский период жизни не была опубликована ни одна его работа. Фахраддин умирает своей смертью в Уфе. После его смерти руководство Центрального духовного управления мусульман будет репрессировано.

Реформаторско-просветительская деятельность Р.Фахраддина свидетельствует о его самоотверженном труде на благо татарского народа, стремлении приобщить его к современным достижениям и общечеловеческим ценностям не только российской, европейской культуры, но и мировой цивилизации в целом.

Реформаторско-просветительские аспекты мировоззрения М.Биги

Реформаторско-просветительские аспекты мировоззрения Биги определяют первый этап его жизнедеятельности (до 20-х годов XX века). О следующем этапе эволюции его взглядов — в соответствующем разделе.

Муса Джарулла Биги родился в г. Ростов-на-Дону в 1875 году, где его отец был ахундом города и одновременно занимался торговлей. Рано лишившись отца (1881), воспитывался матерью вместе со своим старшим братом Захиром — будущим основоположником татарской прозы Нового времени и просветителем, от которой получил первые сведения по основам мусульманского вероучения. В одиннадцать лет был отдан в Ростовское реальное училище, где проучился два года. Стремление матери видеть сына религиозно образованным человеком и желание Мусы пойти по стопам отца послужило толчком для его переезда в Казань в «Приозерное» («Куль буе») медресе, где уже обучался его брат.

Недовольный схоластической системой преподавания и уровнем получаемых знаний, Муса возвращается в Ростов-на-Дону, где заканчивает прерванное обучение в реальном училище. После его окончания стремится вновь к получению мусульманского образования и отправляется в Бухару — один из центров мусульманского образования в Туркестане, где целенаправленно занимается изучением как религиозных, так и светских наук. Несмотря на общую атмосферу схоластики, которая пронизывает методику обучения Бухары, берет частные уроки у известных преподавателей города по арабскому, персидскому языкам, астрономии и математике и основным предметам мусульманского вероучения, много занимается самостоятельно в богатых рукописями библиотеках города.

В 1896 году, получив необходимые религиозные знания, возвращается в Ростов-на-Дону, надеясь поступить в одно из светских учебных заведений города. Его желаниям не суждено было сбыться, поскольку полученный аттестат о среднем образовании (училище) не давал права зачисления в вуз без экзаменов, а требовал сдачи экзамена по латинскому языку, которого он не знал. М.Биги отправляется в Стамбул, где решает поступить в Инженерную школу. Там он встретил своего земляка, известного татарского писателя Мусу Акъегет-Заде, по совету которого решил продолжить мусульманское образование в Египте.

М.Биги отправляется в Каирский университет «Ал-Азхар» — центр мусульманского образования того времени. Неудовлетворенный системой обучения, берет уроки по религии у отдельных преподавателей, посещает кружок известного арабо-мусульманского реформатора Мухаммада Абдо, занимается самостоятельно в библиотеках Каира. Желая повысить свой уровень знаний, М.Биги отправляется в Хиджаз, где в течение двух лет обучается у ведущих теологов в Мекке и Медине. Затем едет в Индию, где полгода обучается у индийских знатоков ислама, изучает также санскрит. Потом снова возвращается в Каир, где занимается уже научными исследованиями. Особое внимание его привлекает Коран. Здесь он пишет свою первую оригинальную работу на арабском языке «Тарих ал-Куран ва-л-масахиф» («История Корана и его списков»), посвященную коранистике. После трехлетнего пребывания в Каире, М.Биги едет в Шам (современная территория Ливана и Сирии) для ознакомления с мусульманской системой образования.

Много путешествуя по исламскому миру в поисках знаний и «идеальной системы обучения», М.Биги нигде не находит конфессионального образования, соответствующего современному уровню мировых знаний. «Ал-Азхар» рубежа XIX—XX вв. также, по его мнению, не отвечал требованиям эпохи, поскольку реформы М.Абдо состоялись позднее.

Наконец, в 1904 году после одиннадцатилетнего путешествия по мусульманским центрам, Муса Биги возвращается в Россию, в Ростов-на-Дону, где ему предлагают занять должность муллы и мударриса (преподавателя медресе), но он отказывается. О своих странствиях он писал следующее: «Полный больших надежд, я путешествовал по мусульманскому миру. Посетил Бухару, Турцию, Египет, Хиджаз, Индию и Сирию, все религиозные медресе этих стран. Но остался совершенно неудовлетворенным увиденным и вернулся на родину полный разочарования».

Одну из причин плачевного состояния мусульман на Востоке М.Биги видел в низком образовательном уровне преподавания религиозных дисциплин в медресе, невнимании к современным светским наукам. Под впечатлением увиденного он пришел к мысли о необходимости реформы в исламе. За время путешествий он повысил свои знания в мусульманских науках и прекрасно овладел арабским и персидским языками, так что подготовил к изданию свой первый «Тарих ал-Куран ва-л-масахиф» («История Корана и его списков» — в 1905 году опубликовал в Санкт-Петербурге, перепечатан в Каире в 1907 году, в журнале «Ал-Манар», редактором которого был египетский реформатор М.Абдо).

Желая повысить свой светский образовательный уровень, М.Биги едет в Санкт-Петербург, где в качестве вольнослушателя посещает занятия юридического факультета университета (в совершенстве знал и русский язык). М.Биги женится. На протяжении своей жизни в Санкт-Петербурге Муса Джарулла трепетно относился к семье — любимой жене и пятерым детям, которым старался дать хорошее воспитание и образование и которых в 1930 году вынужден был оставить в тяжелых условиях. Но другого выбора судьба ему не предоставила.

Время его приезда в столицу совпало с российской революцией 1905—1907 гг., большими переменами в российском обществе: свобода слова, формирование партий, подъем национального самосознания мусульманских народов. М.Биги не стоит в стороне от этих процессов и активно включается в общественно-политическую жизнь, избрав для места проживания Санкт-Петербург, бывший в то время одним из главных центров духовной и культурной жизни мусульман России. Российские мусульмане возлагали большие надежды на революцию, и М.Биги стал одним из лидеров духовного возрождения мусульман столицы, наряду с А.Ибрахимом и А.Баязитовым. В этот период М.Биги становится пропагандистом джадидского образования — компонента его религиозно-просветительской идеологии.

Это был период либерализации всех сторон духовной жизни российского общества. Открылась возможность создания газет и журналов для мусульман, и М.Биги вместе с известным религиозным деятелем и публицистом Абдаррашидом Ибрахимом (1857—1944) основал и издавал в течение трех лет газету «Ульфат» («Согласие») и газету «Тилмиз» («Ученик») — на арабском языке. В этих газетах он публиковал многочисленные статьи на общеполитические темы, о мусульманской морали и воспитании, также печатал статьи и в других газетах: «Вахыт» («Время») и в журнале «Ал-аср ал-джадид» («Новый век»). Его имя стало широко известным среди мусульманского населения России.

Будучи одним из пропагандистов изменения общественно-политической жизни российских мусульман, принял участие в создании и деятельности первой политической организации мусульман России «Иттифак ал-муслимин» («Союз мусульман»), входил в числе пятнадцати мусульман в ее руководящие органы. М.Биги также выступил одним из организаторов I Всероссийского мусульманского съезда, участвовал в деятельности всех мусульманских съездов, вел их стенографические отчеты. Он стал популяризатором программных документов мусульманской организации и съездов: в 1906 году опубликовал «Русия мусульманнары иттифакинын программасы» («Программа российского Союза мусульман». — 1906, Санкт-Петербург), «Русия мусульманнарынын оченче надвасе» («Третий съезд российских мусульман». — Казань, 1906), «Русия мусульманнарынын оченче надвасенен забит жаридаларе» («Протоколы третьего съезда российских мусульман». — Казань, 1906).

Хотя понятие «мусульманский» съезд, партия употреблялось во всех документах, оно фактически несло национальную нагрузку, выступая объединяющим лозунгом для всех тюркских народов России, поскольку, только объединившись, последние могли представлять сколь-нибудь значительную силу. Уже в этот период он выступил не только как религиозный реформатор и просветитель, но и заложил основы для своих либерально-теологических взглядов, включающих изменение политической системы России, в которой важное место должны были занять российские мусульмане.

В 1907 году, когда начинаются годы реакции, многие татарские газеты, в том числе и газету «Ульфат», закрыли, и М.Биги продолжил свою научную деятельность. У него был накоплен достаточный материал для публикации нескольких книг. М.Биги едет в Казань, надеясь их опубликовать. В Казани он знакомится с владельцем издательства «Шарк» («Восток») Ахмад Исхаки и при его содействии издает несколько своих сочинений, главным образом, посвященных мусульманской догматике и ее новому толкованию. Среди них: «Ал-лузумият — Лузум ма лям ялзам» («Обязательность необязательного» — Казань, 1907) — перевод дивана арабо-мусульманского поэта-мыслителя ал-Маарри (XI в.), прославившегося своим свободомыслием на всем мусульманском Востоке; «Адабият арабия иля улум исламия» («Арабские гуманитарные и исламские науки» — Казань, 1908), в котором он для возрождения истинного ислама призвал вернуться к научному и гуманитарному наследию мусульманских народов; «Тасхих расм хатт ал-Куран» («Исправление графического написания Корана» — Казань, 1909), посвященный проблеме исправления опечаток в казанских изданиях текста Корана, подобно аналогичному труду Ш.Марджани, которая вызвала широкий резонанс среди татарского духовенства Казани. Даже состоялись два собрания, посвященных этому вопросу, — 7 и 21 февраля 1909 года. На слушания пришло большое количество мусульман (более трехсот человек на каждом слушании).

В 1909 году по приглашению руководства оренбургского медресе «Хусаиния» для чтения курса по истории религий М.Биги едет в Оренбург, где его также назначали помощником руководителя медресе. Кроме истории религий, он читает лекции по истории арабского языка и литературе, фикху.

В Оренбурге М.Биги впервые обнародовал свои религиозно-реформаторские взгляды о всеобщности божественной милости. В 1909 году он издал программу по истории религий, которая включала и его концепцию о всеобщности божественной милости, печатал статьи по этой проблеме в журнале «Шура» за 1910 год и в 1911 году опубликовал трактат под аналогичным названием. Надо было обладать определенной смелостью, чтобы актуализировать вышеназванную идею, поскольку обсуждение даже менее значимых культово-обрядовых проблем ислама вызывало обвинение в неверии. М.Биги в новой социокультурной ситуации, сложившейся в татарском обществе начала XX века, извлек из «небытия» эту проблему. Его взгляды о всеобщности божественной милости вызвали широкий резонанс как в российской прессе, так и в Турции.

В этот период в татарском обществе шла коренная перестройка всех сфер духовной жизни, в которой ислам занимал значительное место. Поэтому обращение М.Биги к теологической проблеме, затрагивающей основы религии, было актуальным и необходимым и «взорвало» татарское общество изнутри. Он пишет по поводу меджлиса имамов, где обсуждалась его концепция: «Из нападок последних дней стало совершенно очевидным истинное положение вещей. Оказалось, что среди приглашенных имамов не было ни одного, кто был бы способен обсудить этот теологический вопрос Поэтому я отказался от своего намерения собрать меджлис улемов [собрание религиозных ученых]».

Мусульманская интеллигенция разделилась на два лагеря по проблеме всеобщности божественной милости: консерваторов-традиционалистов и реформаторов. Сторонники консерваторов особенно много статей, критикующих взгляды Биги, опубликовали в 1909 г. и первой половине 1910 года в издании традиционалистов «Дин ва маишат» («Религия и жизнь»), в каждом номере которого традиционалисты печатали ответы и опровержения на новаторские религиозные взгляды М.Биги, даже называя его еретиком и вероотступником. Волна протестов докатилась и до Турции, где Верховное духовенство во главе с муфтием Мустафой ас-Сабри (1869—1954) даже запретило этот труд и еще несколько его книг, назвав его «Лютером ислама. Однако основная масса татарской печати встала на сторону М.Биги. Лагерь реформаторов возглавил редактор журнала «Шура» и преподаватель медресе «Хусаиния» Р.Фахраддин, хотя он не во всем был согласен с реформаторскими идеями М.Биги. Р.Фахраддин написал небольшой трактат, ограждая его от нападков, где подробно разобрал историографию этого вопроса и полагал, что эта проблема связана не только с горним, но и дольным миром, актуальна и интересует весь исламский мир.

В результате сложившихся обстоятельств М.Биги подал в отставку с поста преподавателя, которая состоялась в декабре 1909 года, и покинул Оренбург, отправившись вновь в Северную Пальмиру. Известно, что в это время М.Биги участвовал в работе астрономического общества Санкт-Петербурга. В 1910 году он отправился в Финляндию, где рядом с полярным кругом на практике исследовал волновавшую татар веками проблему чтения молитвы, когда не наступают сумерки в самых северных широтах распространения ислама и соблюдения поста в этой местности. Результатом путешествий стала его книга «Озын коннерде руза» («Пост в длинные дни»), которая была замечена общественностью и вызвала споры среди мусульман, получив неоднозначные оценки в прессе. Об этой проблеме писали еще А.Курсави и Ш.Марджани. Тем не менее М.Биги не придерживался их взглядов, доказывая, что чтение пятой молитвы в северных широтах в это время года не обязательно.

Обращение к раннему исламу времен Мухаммада и его сподвижников — одна из черт религиозного реформаторства, поскольку реформаторы считали, что необходимо отбросить все, что привнесено теологией позднее «золотого века» ислама, называя последующие наслоения новшеством (бида). Муса Джарулла как религиозный реформатор, вслед за религиозными учеными — приверженцами раннего ислама, признавал четыре теоретические основы вероучения «усул ал-фикх» — Коран, сунну, иджма — единодушное мнение авторитетов общины и кияс — суждение по аналогии, в результате спора о применении которых в IX—X вв. образовались четыре религиозно-правовые школы суннизма. Он не отдавал приоритет ни одной из правоведческих школ, в отличие от первых татарских религиозных реформаторов (А.Курсави, А.Утыз-Имяни и Ш.Марджани), выделявших ханафитский мазхаб. Об этом М.Биги писал в опубликованной в 1911 году книге «Каваид фикхия» («Законы фикха»), которая также вызвала полемику на страницах прессы.

Муса Джарулла полагал, что такие основоположения фикха, как Коран, сунна, иджма и кияс должны быть переосмыслены с точки зрения их современной общественной значимости и нужд людей. Согласно его взглядам, иджма и кияс утрачивают свою действенность и силу, ввиду оторванности от жизни общества и невозможности применения в настоящее время. «В силу переменчивости времени и места, — писал он, — она [иджма] никогда не может иметь вечной силы. Иджма одного народа или времени не может быть доказательством для других людей и иных времен. Несмотря на то, что мусульманская умма непорочна, эта черта не присуща иджма». Кияс, — полагает М.Биги, — если законодатель не указывал причин применения того или иного положения закона, трудно применим на практике. Вместе с тем Муса Джарулла полагал, что каждый мусульманин может выносить иджитхад, высказывать свое суждение по тому или иному общественно-правовому вопросу. Но подобные оценки действительности не должны стать непреложным законом для исполнения. Только участникам иджмы — согласного мнения общины мусульман, состоящей из компетентных теологов и ученых своего времени, должны быть предоставлены права на вынесение новых суждений обязательных для религиозной и общественной жизни мусульман.

М.Биги в своих реформаторских воззрениях предлагал совместить знания Корана, хадисов, всего лучшего из правовых школ с современным знанием, выступая против изучения в медресе калама — спекулятивной теологии. Обучение каламу, по его мысли, было основано на комментариях и субкомментариях, а не на самих источниках. Таким образом, выступая за «очищение» религии, М.Биги отводил ей одну из регулятивных функций жизни общества, должную воспитывать в человеке добро, стремление к получению современных знаний — основного компонента прогресса татарского общества первой четверти XX века.

В 1911 году М.Биги подготовил к изданию перевод Корана на татарский язык. В январе 1912 года он договорился с руководством издательства «Умид» об издании перевода. Информация о готовящемся издании дошла до прессы, в которой очередной раз развернулась дискуссия. Традиционалисты писали о том, что перевод Корана недопустим. Многие же наоборот высказывались в поддержку перевода. В результате разгоревшейся кампании Духовное управление мусульман в Уфе

приняло решение о запрещении перевода Корана, выполненного М.Биги. Рукопись была в наборе, когда ее изъяли. Известно, что сигнальный экземпляр остался у М.Биги.

Книги, вышедшие из печати в этот период, сделали Мусу Биги известным во всем тюркском и даже мусульманском мире. Он стал общепризнанным лидером татарского реформаторско-просветительского движения. Не случайно турецкий журнал «Тюрк урду» отмечал: «Наконец-то появился ученый в России, который своими сочинениями приобрел себе всеобщую известность. Это Муса Бигиев. Нет сомнения в том, что он является истинным новатором в исламе».

В 1912 году некоторые представители татарской интеллигенции Санкт-Петербурга решили пригласить уже тяжело больного знаменитого татарского поэта Габдулла Тукая для консультаций с врачами и лечения в Финляндии, одновременно предложив ему место редактора газеты «Суз» («Слово») (по другим источникам «Хабар» («Весть»)), которую собирались издавать в столице. Письмо Г.Тукаю написал Муса Биги, и поэт, приняв его приглашение, прибыл в столицу и остановился у него дома, который всегда был полон людьми (ученики М.Биги, татарская интеллигенция). Г.Тукай тяготился ежедневным многолюдным обществом, поскольку был стеснительным по натуре и вследствие своей болезни нуждался в уединении. М.Биги не мог предоставить ему требуемых условий и уделить достаточно внимания. Впоследствии поэт вспоминал, что Муса Джарулла постоянно работал за письменным столом с утра до вечера, даже не прерываясь на еду. В результате Габдулла Тукай съехал с квартиры М.Биги и поселился в гостинице. Консультации врачей не возымели надлежащего действия, а влажный климат Санкт-Петербурга оказывал на поэта неблагоприятное воздействие и вынудил Г.Тукая покинуть столицу.

В 1913 году Биги вновь возвращается к журналистской работе, и вместе со своим соратником, известным татарским писателем и общественным деятелем Гаязом Исхаки начинает издавать в Санкт-Петербурге газету «Иль» («Страна»). Он показывает себя хорошим публицистом, освещающим насущные потребности мусульман России: необходимость приобщения религии к современной действительности и овладение мусульманами достижениями европейской цивилизации.

Просветительские аспекты, органически сочетающиеся с реформаторскими в мировоззрении М.Биги, включают его мысли о разуме как двигателе человеческой цивилизации, необходимости усвоения мусульманами современных наук и знания. Он считал разум главной движущей силой развития общества на протяжении всей человеческой истории. Только свободный разум, по М.Биги, может достигнуть истины: «Во всем, что я говорил и писал, имелась одна цель: спасти разум и мысль от рабства, укрепить наши желания и волю, иными словами дать разуму свободу, воле — силу». Татарский мыслитель полагал, что достоверность истины доказывается разумом, а то, что противоречит разуму, никогда не может быть истиной.

Муса Джарулла большое место в эволюции общества также отводил знанию, благодаря которому оно только и развивается. Поскольку современное западное общество, согласно его взглядам, оказалось «впереди» восточного, где знания были преданы забвению, постольку мусульманам необходимо перенимать знания у Запада.

В июне 1914 года М.Биги принял участие в IV Всероссийском мусульманском съезде, проходившем в Санкт-Петербурге, где в числе основных вопросов рассматривался и вопрос о реформе Духовного управления мусульман, на чем и настаивал татарский реформатор.

Февральскую революцию 1917 года М.Биги принял с восторгом, надеясь, что татары обретут долгожданную политическую независимость. Именно в это время ему, наконец, удалось издать в Петрограде материалы мусульманских съездов наряду с некоторыми другими политическими документами отдельной книгой — «Ислахат асаслары» («Основы реформ»).

В мае 1917 года М.Биги участвовал в работе I Всероссийского мусульманского съезда, состоявшегося в Москве. Он выступил с докладом, посвященным правам женщины в исламе, который вызвал горячие споры, но все же был одобрен участниками съезда. Муса Джарулла в числе десяти человек был избран в один из руководящих органов мусульман России — Милли Шура (Национальный совет).

После Октябрьской революции М.Биги не уехал из России, хотя и не принял советскую власть. В 1918 году он, имея хорошие связи с татарскими эмигрантами в Финляндии, помогает видному татарскому общественному деятелю Садри Максуди (несмотря на некоторые политические разногласия), а позже и его жене нелегально перейти границу с Финляндией. Он продолжает жить в Петрограде, лишь иногда выезжая в Москву и другие города, надеясь на сотрудничество с новой властью. Но не получает особой поддержки, зарабатывая на жизнь случайными заработками (был переводчиком различных делегаций из мусульманских стран и Индии, помогал налаживать судебную власть в Туркестане). Известно, что в это время Биги даже добился аудиенции у вождя революции В.И.Ленина.

В этот период жизнедеятельности мировоззрение М.Биги характеризуется религиозно-просветительскими началами, что не отрицает наличия в нем уже в это время и либеральных пластов.

Проблема веры и разума в наследии Р.Фахраддина и М.Биги

Развивая идеи своих предшественников, татарские религиозные реформаторы-просветители Р.Фахраддин и М.Биги значительное место в своем творчестве уделили проблеме соотношения веры и разума, которая оставалась актуальной для мусульман России и в начале XX века. Они были пионерами религиозно-реформаторских изменений жизни татарского общества начала XX века. Их взгляды по этой проблеме были сходными по основной своей сути: они ратовали за соответствие ислама современному европейскому знанию и науке.

Р.Фахраддин в духе реформаторских идей Ш.Маржани пишет о проблеме соотношения веры и знания: «Если одни из них (наук) должны быть познаваемы разумом, то в других достаточно признать доводы шариата с условием, что это не противоречит разуму ...».

Он полагал, что шариат и современные науки не противоречат друг другу, а наоборот, взаимодополняют друг друга: «Не существует противоречия между шариатом и естествознанием. Шариат и естествознание — это две бегущие лошади, запряженные вместе в повозку под названием истина... Люди, которые думают, что между шариатом и естествознанием есть противоречия и по этой причине запрещают изучать законы естествознания, делают это из-за плохого знания ислама или же потому, что сами даже не осознают своего невежества и незнания».

Татарский реформатор-просветитель писал о необходимости рассматривать проблему веры и знания в соответствии с духом своего времени, задачами общественного прогресса. «Хотя фундаментальные законы ислама неизменны и вечны, — пишет он — определенные законы и нормы, опирающиеся на эти каноны ... могут трансформироваться в соответствии с изменением места и времени их действия, уступая место другим нормам ...». Например, заявление некоторых традиционалистов о том, что чтение стихов, слушание музыки противоречит шариату, не соответствует, согласно его взглядам, действительности. Р.Фахраддин указывает на то, что играть и слушать музыку запрещено, если они включают запрещенные религией действия, такие, как пьянство или развратные действия или предваряют их.

Разграничивая сферы деятельности веры и разума, татарский мыслитель пишет: «Нет никакого вреда в том, что некий человек или мусульманин изобретает пароход, железную дорогу, телефон, телеграф, и, подчинив себе силы природы, изобретает невиданные новшества, которые к религии не относятся. Так и строительство мектебов и медресе, возведение минаретов и мечетей, издание книг ... есть дела мирские».

Самым главным орудием религиозного знания он считает разум: «В исламе самую сильную и важную роль играет разум. Он является его значимым компонентом. Для того чтобы быть (истинным) мусульманином, этот разум необходимо задействовать. Правильная вера была и остается истинно возможной благодаря разуму».

Татарский теолог утверждал, что мусульмане, чтобы быть среди цивилизованных народов мира, должны заимствовать у американцев и европейских народов светские науки и знание, все то, что их поставило в ряд передовых народов мира и внедрить эти достижения в социальную действительность. Он порицает тех мусульман, которые, прикрываясь законами религии, запрещают получать современные светские знания: «Исламская религия не против науки и ремесел [светских], а является наукой, двигающей вперед науки и ремесла... Выступать же против наук и ремесел от имени религии есть не что иное, как извлекать для себя пользу ввиду темноты народа и из-за того, что народ плохо знает основы религии».

Р.Фахраддин, чтобы татарский народ был среди передовых народов мира, предлагал заимствовать современные достижения в науке и производстве: «Обрабатывай свой хлеб с помощью машины, сено коси машиной и убирай машиной, коси и молоти хлеб машиной! Так как эти дела легче делать машиной, чем вручную. Письмо пиши на машинке, печатай книги в типографии. Если есть возможность, для передвижения купи велосипед, автомобиль... Если много дел в городе, поставь в доме телефон, если расход не покажется обременительным, проводи в дом электричество... Форму одежды выбирай, чтобы было легче одевать и снимать, и в соответствии со своей работой».

Р.Фахраддин, развивая реформаторско-просветительские идеи Ш.Марджани в новых социально-экономических условиях, обосновывает совместимость разума (науки) и веры (шариата), полагая, что научное знание не отвергает религиозное, а присуще истинной вере.

Муса Биги также писал о проблеме веры и знания. Причем он решал ее в русле самой веры, выдвинув положение о «всеобщности божьей милости».

Взгляды М.Биги по этому вопросу не были оригинальными, до него писали по этой проблеме многие арабо-мусульманские философы, такие, как ал-Маарри (ум. в 1057 г.), Ибн ал-Араби (ум. в 1240 г.), Ибн Кайим ал-Джаузи (ум. в 1350 г.), а также его соотечественник Ш.Марджани (ум. в 1889).

Наиболее подробно эту проблему осветил Ибн Кайим в своем труде «Хади ал-арвах ила билад ал-афрах», где разобрал аргументы своих предшественников, которые считали, что наказание за грехи в аду не будут бесконечными. В татарской религиозной философии впервые в иносказательной форме высказал свои идеи о проблеме наказания за грехи Ш.Марджани. Он писал, основываясь на суждениях Ибн ал-Араби, что наказание может иметь и конец, и понятие хулуд — бесконечность можно трактовать по-разному (продолжительность периода) и это зависит от желания Аллаха.

М.Биги, привлекая Коран и некоторые хадисы, выдвинул восемь аргументов в доказательство своей концепции. Он писал о том, что Аллах настолько всемилостив, что наказания может и не быть или же Он рано или поздно простит за грехи всех, как верующих, так и не верующих, и о том, что на том свете может спастись все человечество.

Татарский реформатор, в отличие от своих предшественников, выступил как наиболее радикальный мыслитель, полагая, что наказание может быть Аллахом даже не дано, поскольку Он милосердный. Истина, по М.Биги, должна утверждаться не страхом перед адом, а доказательствами разума, изложенными в Коране. Он не открывал нечто новое в теологии, однако призывал при решении любого вопроса руководствоваться разумом, толковать некоторые места Корана, если они не соответствуют духу времени, иносказательно, а не следовать букве текста, как это делали большинство традиционалистов того времени. Для мусульман, полагал М.Биги, насущно необходимо возродить принцип всеобщности божественной милости, который свидетельствует о неизбежности спасения всех народов мира.

Муса Джарулла не пытался выделить ислам как лучшую религию (к этой мысли любой человек по его мысли должен прийти сам), он толерантно относился ко всем вероисповеданиям и подчеркивал: «Мы отстраняемся от обвинения в отступничестве или неверии какого-либо народа из-за его собственной религии или веры. Если мы будем рассматривать каждую религию как звено цепи развития одной религии, то тогда не будет необходимости обвинять какой-либо народ в неверии из-за его собственного вероисповедания, или же питать к нему чувство враждебности из-за его приверженности к своей религии».

В творчестве Р.Фахраддина и М.Биги формируется отношение к европейской цивилизации. Суть взглядов татарских мыслителей — перенять все положительное в научном знании Европы, сохранив свои мусульманские культурные ценности, о чем писали в свое время Ш.Марджани и К.Насыри.

Татарские реформаторы-просветители считали разум и научное знание критериями истины, пропагандировали знание Нового времени и, воспитанные на теологическом мировоззрении, впоследствии смогли освободиться от многих традиционалистских толкований и постулатов религии, приобщая ислам к современной действительности.

О проблеме веры и знания писали многие татарские мыслители начала XX века (С.Максуди, Ю.Акчура, Ф.Карими). Тем не менее позиция Р.Фахраддина и М.Биги по этой проблеме занимала ведущее положение в татарской философской мысли, так как она более соответствовала реалиям татарского общества и пользовалась большим успехом у населения.

Реформаторско-просветительские аспекты мировоззрения А.Баязитова

Реформаторско-просветительские пласты мировоззрения А.Баязитова органически сочетаются на протяжении всей его жизнедеятельности, свидетельствующей о религиозной организаторской и научной деятельности татарского ученого-теолога.

Атаулла Баязитов родился в 1847 году в ауле Тюменсу (Темников) Касимовского уезда Рязанской губернии, в семье муллы. Начальное образование получил в медресе своего отца. Затем учился в медресе «Баймурад» аула Чутай недалеко от г.Касимова. Потом продолжил образование в одном из известнейших медресе Заказанья д. Кышкар (ныне Атнинского района РТ). Это медресе считалось оплотом традиционалистского мусульманского образования и значительно повлияло на формирование мировоззрения юноши, хотя он и не стал традиционалистом, а наоборот, — сторонником нового метода в преподавании.

После окончания медресе, вернувшись в аул Чутай, Атаулла преподает логику и философию, пока в 1871 году не получает приглашение из Санкт-Петербурга возглавить Второй мусульманский приход. Долго не раздумывая, он соглашается и едет в столицу, где в совершенстве овладевает русским языком, знакомится с русской и татарской интеллигенцией, с головой окунается в общественную жизнь Санкт-Петербурга. Вскоре Баязитов получает должность военного ахунда Санкт-Петербургского гарнизона. Одновременно работает переводчиком при Министерстве иностранных дел, лектором тюркских языков Азиатского департамента при Министерстве иностранных дел, преподавателем основ ислама в Пажеском корпусе царя. Он становится известным мусульманским деятелем столицы, вхожим

в высшие круги царской администрации (был лично знаком с председателем кабинета Министров П.А. Столыпиным).

Просветительские взгляды А.Баязитова включают пропаганду знания Нового времени среди мусульманского населения, реформу мусульманского образования. Поэтому создание национальной периодической печати он считал необходимым условием приобщения татар к современной жизни и фактором их объединения. В конце 80-х годов XIX века он обращается в высшие инстанции за разрешением издавать газету на татарском и русском языках под названием «Хефте» («Неделя»). Однако не получает поддержки властей. И только в 1905 году получает разрешение на издание газеты «Нур» («Свет») и становится редактором первой газеты на татарском языке, где освещается общественная жизнь мусульман России.

Поскольку мечеть является одним из факторов, способствующих объединению мусульман, а в Санкт-Петербурге мечети не было, постольку в 1881 году А.Баязитов обращается в правительство за разрешением на строительство соборной мечети. Только в 1906 году ему удалось добиться разрешения на создание комитета по сбору средств на строительство столичной мечети, который он сам и возглавил. Торжественный акт закладки мечети состоялся в феврале 1910 года.

Реформаторские взгляды А.Баязитов выражает в своих сочинениях, посвященные исламу, написанных на русском языке в 1880—1890-х годах, которые принесли ему известность не только в России, но и за рубежом. Среди них: учебное пособие «Дин ва майшат» («Религия и жизнь» — Санкт-Петербург, 1883); «Возражение на речь Эрнста Ренана» (Санкт-Петербург, 1887); «Отношение ислама к науке и иноверцам» (Санкт-Петербург, 1887); «Ислам и прогресс» (Санкт-Петербург, 1898), в которых он старается показать истинную сущность ислама — веротерпимость, приспособление к новым социальным условиям, совместимость религии и науки («знание есть жизнь ислама») и выступает как реформатор, пропагандист религии.

А.Баязитов первым из мусульман-татар пишет свои труды на русском языке, делая их достоянием широкой общественности, и пытается изменить отрицательное отношение российского общества к исламу. В его мировоззрении просветительская составляющая органично дополняет реформаторскую, образуя своеобразное единое целое. А.Баязитов наряду с Р.Фахраддином и М.Биги становится одним из ведущих татарских реформаторов-просветителей конца XIX — первой четверти XX в.

§ 2. Джадидизм и мусульманское образование

На рубеже XIX—XX вв. возникло общественное движение джадидизм, связанное с новым звуковым методом преподавания азбуки, вводимым в систему мусульманского образования народов России. «Усул джадид» — новый метод (усул — араб. множественное число от «асл» — основа, корень, метод), основывавшийся на фонетическом принципе в обучении как альтернатива старому (кадим) — бездумной зубрежке Корана и других религиозных текстов и дисциплин.

В Бухаре, которая вплоть до второй половины XIX века оставалась очагом образованности для татар и других мусульман России, заучивание религиозных текстов велось на арабском языке, а пояснения большей частью давались на персидском. Академик В.В. Бартольд писал, что уже с X в. в Бухаре арабский язык из области преподавания вытеснялся персидским. Поэтому только немногие мусульмане, в том числе и татары, приезжали на родину образованными в полном смысле этого слова, как известные татарские мыслители XVIII—XIX вв. — А.Утыз-Имяни, А.Курсави и Ш.Маржани. Основная же масса шакирдов, обучавшихся в бухарских медресе, зачастую не понимала заученного, а за время полного курса обучения, длившегося, как правило, двенадцать лет, усваивала только культово-обрядовую сторону ислама, не понимая сути догматики и многих вопросов теологии.

В чем суть джадидизма? Какое место он занимает в татарской общественной мысли?

Джадидизм — это общественное движение в сфере культуры, оно было направлено на реформу образования, уже переставшего соответствовать духу Нового времени, поскольку покоилось на схоластическом образовании бухарского типа. На рубеже XIX—XX вв. объективной необходимостью стало внедрение в обучение современных наук и соответствующих знаний новой индустриальной эпохи. В широком смысле джадидизм является частью духовной культуры татарского народа.

Основателем джадидизма был крымский татарин Исмаил Гаспринский (Гаспралы) (1851—1914) — общественно-политический деятель мусульманских народов России. Он известен и как основатель тюркизма — идеологии солидарности тюркских народов с единым литературным языком, системой просвещения и интеллигенцией, автор лозунга «Единство в мыслях, словах и делах». Свои общественно-политические взгляды И.Гаспринский изложил в двух брошюрах, изданных на русском языке: эссе — «Русское мусульманство» (1881) и очерк «Русско-восточное соглашение» (1896). Он пропагандировал новые идеи на языке тюрки, универсальном для всех тюркских народов России, со страниц основанной им газеты «Тарджиман» («Переводчик»), издававшейся с 1883 г. в течение

двадцати с лишним лет. Им была также издана «Алифба» («Азбука»), в которой он обосновал свой новый метод. В 1882 г., во время пребывания в Казани, И.Гаспринский встречался с Ш.Марджани, который был единственным в городе, кто поддержал его план издания газеты, наряду с братьями золотопромышленниками из Оренбурга Закиром и Шакиром Рамеевыми.

Его новый метод был вызван несоответствием мусульманского образования требованиям эпохи и включал, помимо звукового метода, преподавание в медресе светских наук, тюрки и русского языка. И.Гаспринский полагал, что подобные нововведения рано или поздно приведут российских мусульман к лидирующему положению в исламском мире.

В XIX в. перед татарским обществом стояла первоочередная задача — реформирование медресе. Еще в 1818 г. профессор Казанского университета П. Кондырев и адъюнкт восточного разряда И. Хальфин выступили с идеей создания в Казани центрального татарского училища для детей татар «из податного состояния». Проект был отклонен Министерством народного просвещения. В 1866 г. был также отклонен проект муфтия С.Тевкелева об открытии при Уфимской мечети медресе, где наряду с религиозными преподавались бы и светские предметы.

Фактически первопроходцами реформы медресе еще во второй половине XIX в. выступили Хусаин Фаизхан, Шихабдин Марджани и Каюм Насыри, являясь сторонниками глобальных новаторских идей в мусульманском просвещении. Если у Х.Фаизхана проект «Школьная реформа» остался лишь на бумаге, не воплотившись в действительность, то Ш.Марджани (собственная программа обучения шакирдов) и в особенности К.Насыри во многом преуспели во внедрении новых методов в татарскую образовательную среду. Они подготовили почву для джадидского медресе, были предшественниками новометодного образования.

Впервые в полной мере только Исмаилу Гаспринскому в 1884 г. в Бахчисарае удалось создать мусульманское учебное заведение, соответствующее требованиям своего времени. Его начинание было быстро подхвачено единомышленниками не только в Поволжье и Приуралье, Туркестане и Азербайджане, но и за пределами Российской империи — в Турции, Персии и даже в Индии. В 1911 г. И.Гаспринский едет в Индию, где в Бомбее было издано его учебное пособие «Ходжа субйан», и участвует в открытии джадидской школы, дает в ней показательные уроки. А в Туркестане вслед за И.Гаспринским известные среднеазиатские джадиды, такие, как М.Бехбуди, А.Фитрат, А.Дониш, выступили с требованиями «борьбы за реформу учебных заведений, введение светских наук». Джадидские идеи, направленные на прогресс нации, поддержала часть тюркской крупной торговой и промышленной буржуазии, начавшей осознавать себя частицей азербайджанской, татарской, узбекской наций.

На рубеже XIX — XX вв. в татарском обществе появляется прослойка молодых людей, закончивших престижные учебные заведения Запада и знакомых с европейскими достижениями в научной и общественно-политической жизни общества, которые считали, что реформа образования послужит первым шагом на пути становления татарской культуры новой эпохи. Действительно, реформа образования была во всех отношениях ключевой для татарской духовной культуры начала XX в. Необходимо было не отстать от веяний времени и адаптироваться к требованиям эпохи. Реформа обучения предполагала кардинальное преобразование всего комплекса образования (финансирование и структурное построение). Источник финансирования виделся джадидам не только в средствах, выделяемых отдельными меценатами и татарским обществом, но и в денежных субсидиях из государственной казны. Например, еще Ш.Марджани, войдя в конфликт с И.Юнусовым, меценатом Первого казанского мусульманского прихода, в котором ученый был имам-хатиб-мударрисом, сам организовал сбор денег на нужды медресе своего прихода, создав при медресе попечительский совет из состоятельных татар прихода. Этот факт свидетельствует о зарождении нового сознания в новой социокультурной ситуации — сознания индивидуального, во многом антипода общественного сознания.

Естественно, имамы приходов, содержание которых зависело от сбора общественных денег и от пожертвований местных богачей, не желали выделять деньги на новых учителей, поскольку все занятия вели сами муллы или же хальфы — ученики старших классов медресе, получившие право преподавания. Сильная оппозиция джадидам возникла и потому, что многие имамы не могли перестроиться в соответствии с духом времени. Это происходило вследствие недостаточности их кругозора, а также нежелания поступиться своим привилегированным положением. Те же имамы, интеллектуальный уровень которых позволял воспринимать новации в области образования, осуществляли в своих приходах, хотя бы частично, джадидские идеи на практике. Таким образом, представители татарской буржуазии «новой волны» (на смену купцам, представителям старинных династий Апаковых, Азметьевых, Бурнаевых, Юнусовых, пришли коммерсанты нового типа — Галеевы, Галикеевы, Казаковы, Хусаиновы), интеллигенции, получившие современное европейское образование, «имамы-интеллектуалы» были основной социальной базой джадидизма. В то время как часть мулл-имамов, стремившихся любой ценой сохранить без изменений свое привилегированное

положение, некоторая часть буржуазии «старой волны» (упомянутых) и «имамы-интеллектуалы», не признававшие любые западные ценности, были главной опорой кадимизма.

Деление на социальные группы, поддерживающие джадидские или кадимистские идеи, было зыбким. Из кадимистского лагеря могли перейти в джадидский как «муллы-интеллектуалы», так и часть татарской буржуазии. Часть мулл-кадимистов, отстаивая в споре с джадидами свою позицию по реформе образования, видела путь сохранения татарской нации исключительно в лоне мусульманской цивилизации, боясь ассимиляции татар под воздействием европейской культуры. Подобная теоретически осмысленная позиция была уделом немногих кадимистов. Поэтому кадимизм не следует рассматривать только как регрессивное движение. Вопросы кадимистского образования были только частью идеологии более широкого направления — консервативного, ортодоксального.

Идейное столкновение кадимизма и джадидизма, разделение татарского общества на два лагеря отразилось и на страницах прессы как противостояние кадимистской газеты «Дин ва маишат» («Религия и жизнь»), издаваемой в Оренбурге, и газеты И.Гаспринского «Тарджиман» («Переводчик»).

Джадидское движение можно условно разделить на два этапа: первый — 80-е гг. XIX в. — 1905—1907 гг.; второй — 1907 г. — октябрь 1917 г..

На первом этапе в джадидских школах был популярен искусственный язык тюрки, а после 1907 г. преподавание велось уже по новым учебникам, составленным на отдельных тюркских языках. Первоначально кадимистские школы преобладали в сельской местности, им удавалось противостоять новометодным учебным заведениям в городах. Но после Российской революции большинство школ в крупных городах Поволжья и Приуралья приняли новый метод обучения. Среди них в Казани особенно выделялись медресе «Мухаммадия», «Апанаева», «Марджани», в Уфе — медресе «Галия» и «Усмания», в Оренбурге — «Хусаиния». Медресе «Мухаммадия», которое возглавлял татарский мыслитель Галимджан Баруди (названо в честь его отца Мухаммаджана, на средства которого и было построено первое одноэтажное здание), было самым известным джадидским медресе Казани, центром новометодной образованности, а его Глава стал одним из признанных идеологов джадидизма. Имя Г.Баруди в начале XX в. уже было известно мусульманам всей России, и к нему в медресе съезжалась молодежь из Поволжья, Средней Азии, Сибири, Урала и даже Кавказа. Г.Баруди написал несколько школьных учебников по религиозным дисциплинам, арифметике, а также популярный новометодный букварь «Савадхан» («Начальная грамота»), который в течение 1891—1915 гг. выдержал 12 изданий. Много новометодных школ появилось и в сельской местности.

Джади́ды заимствовали многое из европейской общеобразовательной системы: деление на классы, годовые экзамены, расписание уроков. Новым стало использование на уроках классной доски, журналов успеваемости и карт. Однако по-прежнему в школах количественно преобладали религиозные дисциплины, а преподавание светских предметов носило схоластический характер. Джадидская школа была лишь переходной формой конфессионального обучения на пути к светскому образованию, свободному от влияния религии. Время все настоятельнее требовало освобождения новометодной школы от засилья религии.

Движение шакирдов 1905—1907 гг. за изменение системы преподавания медресе было откликом на влечение времени. В Казани по инициативе шакирдов медресе «Мухаммадия» был организован комитет «Ислах» («Реформа»), поставивший целью реформирование всех мусульманских школ России. Это движение перекинулось и на другие города и села Поволжья и Приуралья. Со временем шакирды выступили с требованиями радикальных перемен в образовании, а именно: лекции должны распределяться между преподавателями по специальности, преподавание светских наук и теологии должно соответствовать современному знанию, учащиеся должны участвовать в разработке и организации правил внутреннего распорядка в медресе.

В 1906 г. 1500 казанских шакирдов в знак протеста против схоластического образования прекратили учебу. То же самое произошло в джадидских медресе Уфы и Оренбурга. Эти факты свидетельствуют об утрате популярности и новометодных школ. Татарскому обществу была необходима светская школа с преподаванием некоторых религиозных дисциплин.

И первые школы такого типа, хотя они и были конфессиональными, появились. Уфимское медресе «Галия» во главе с татарским мыслителем З. Камали по количеству преподаваемых светских дисциплин, причем по углубленному изучению химии, тригонометрии, истории татарского народа, отличалось от передовых джадидских медресе, таких, как «Мухаммадия» в Казани, «Усмания» в Уфе и «Хусаиния» в Оренбурге, и уступало лишь Иж-Бубинскому медресе, где религиозные науки занимали лишь 16% от общего числа преподаваемых предметов.

Противостояние шакирдов и мулл закончилось компромиссом, в результате которого было введено преподавание по новому методу, но с сохранением преобладания в учебном плане религиозных предметов. Таким образом, движение шакирдов 1905—1907 гг. показало, что в татарском обществе существует потребность в светском образовании. Несмотря на то, что татарское население исправно платило налоги, деньги из государственной казны на содержание медресе не выдавались. Медресе

находились на попечении меценатов и существовало на пожертвования верующих. По указу Екатерины II об открытии Духовного собрания мусульман медресе были формально признаны государством; статус-кво не нарушался: государство не вмешивалось в дела медресе, поскольку российское законодательство охраняло частную собственность.

Кадимисты не сидели сложа руки и выпускали книги с осуждением джадидских идей. Среди них: «Мисбах ал-хаваш барр мелла Джалал» («Светоч субкомментариев досточтимого меллы Джалала») шейха ат-Тунтари (Санкт-Петербург, 1899), «Нусул ал-хадида фи хилаф ал-усул ал-джадида» («Стальной клинок против новой методики») Мухиддина ас-Сардави ал-Казани (Санкт-Петербург, 1899). Кадимисты отставали от насущных потребностей развития татарского общества. Они критиковали современные знания и науки, не понимая их ценностей. Так, Мухиддин ас-Сардави писал о джадидских медресе: «Знайте, что в новометодных медресе убивают время шакирдов без пользы, их учат читать сказки на татарском языке, учат рисовать, их обучают таким бесполезным вещам, как география и история... Еще одно отличие новометодников от общей массы мусульман в том, что они переводят книги на татарский язык, или сами пишут книги на татарском языке, а затем преподают по этим книгам».

Царское правительство в противостоянии джадидов и кадимистов встало на сторону последних, поскольку не желало роста самосознания татарского народа. Провалившаяся политика христианизации «инородцев» вынудила царизм поддержать кадимистов. В 1913 г. министр внутренних дел России Н.В.Маклаков писал по этому поводу: «Движение в пользу новометодных школ встретило противодействие в лице консервативных представителей мусульманского духовенства... Будучи движимы побуждениями чисто религиозными, такие лица, в сущности, сами того не сознавая, являются союзником властей в борьбе с нежелательной, с государственной точки зрения, национализацией мусульманской школы».

Более того, царское правительство применяло репрессивные меры в отношении джадидских школ. Чиновники считали, что если в новометодных школах вводятся светские предметы, то они перестают быть конфессиональными, попадая под компетенцию Министерства просвещения, учебные заведения которого по закону не имели права преподавания на «инородческих» языках. Получалось, что открытие светских учебных заведений на татарском языке обучения противоречит законодательству России. В 1901 г. по приказу губернатора Оренбурга были закрыты педагогические курсы в Сеидовом посаде, а в 1911 г. в результате доноса кадимистов было закрыто медресе «Буби» (одно из самых передовых мусульманских образовательных учреждений России, находящееся в ауле Иж-Буби Сарапульского уезда Вятской губернии — ныне Агрызский район Татарстана) с арестом всего преподавательского коллектива. Руководителей медресе братьев Буби оправдали только в 1912 г..

В мае 1908 г. в панисламизме был обвинен глава медресе «Мухаммадия», главный редактор джадидского журнала «Дин ва-л-адаб» («Религия и воспитание») Галимджан Баруди, арестован и сослан в Вологодскую губернию. Только через четыре месяца ему удалось добиться разрешения выехать за рубеж. Джадидские школы оставались под жестким контролем царских властей вплоть до Первой мировой войны.

На втором этапе своего развития термин «джадидизм» стал трактоваться шире. Одной из причин такого подхода явилась возросшая популярность джадидского образования в России в начале XX в. и в связи с этим стремление традиционалистов опорочить новый метод, прибегая к законам религии. В частности, известный татарский кадимист Ишмухаммад Тунтари джадидом называл и А.Курсави, и Ш.Марджани, поскольку они, с его слов, критиковали труды средневековых мутакаллимов, которые, как он считал, являлись непререкаемыми авторитетами ислама. Тунтари называл подобную деятельность А.Курсави и Ш.Марджани новометодной, распространяя употребление термина «джадидизм» и на сферу религии и философии. Постепенно расширительное толкование термина проникает и в печать начала XX в.: джадидизм начали связывать с заимствованием технических достижений европейской науки, приобщением к общемировым ценностям культуры. Джадиды стали восприниматься как сторонники всего нового, прогрессивного в культуре и в общественной жизни татарского народа. Во многом подобное толкование джадидизма восприняли, как уже отмечалось во введении, современные ученые и политологи.

Таким образом, в начале XX в. татарская философская мысль, с одной стороны, продолжила традиции мусульманской философии (реформаторство), с другой — заимствовала западноевропейские идеи (просветительство, либерализм, социализм). Поэтому следует писать о татарском религиозном реформаторстве, просветительстве, либерализме, одной из культурологических составляющих которых был джадидизм — трактовка последних в части религии и есть особый феномен ислама (татарского).

Джадидизм по праву занимает достойное место в татарской идейно-культурной и философской мысли конца XIX — начала XX в.

§ 3. Социализм, либерализм и консерватизм

Наряду с татарским реформаторско-просветительским направлением татарской общественно-философской мысли существовали и направления, связанные с политической жизнью татарского общества. Следует иметь в виду, что политическая составляющая в татарском социализме, либерализме и консерватизме как общественно-философских направлениях сосуществовала наряду с экономической, этической, философской компонентами. Тем не менее в первой четверти XX века политическая доктрина вышеназванных мировоззрений и идеологий занимала ведущее положение в татарской общественно-философской мысли, поскольку была связана с наиболее актуальными вопросами, волновавшими татарское общество того времени. А именно: кто такие татары и какое место они занимают в жизни Российского государства, каковы границы самостоятельности татар в рамках России и российских мусульманских народов, в частности?

Эти вопросы требовали скорейшего ответа, поскольку так или иначе касались всех татар, мусульман России. Поэтому политическая элита татар (как социалисты, так либералы и консерваторы) пыталась ответить на них в своих сочинениях, публицистике и общественно-политической деятельности. Проблема происхождения татарской нации, ее места в Российском государстве стала одной из наиважнейших в татарской общественно-философской мысли в начале XX века, и, по сути, определила дальнейший цивилизационный вектор развития татар.

Выдающиеся мусульманские политики разных политических взглядов — с одной стороны С.Максуди, М.Биги и Г.Исхаки — на втором этапе жизнедеятельности, с другой — М.Вахитов, М.Султангалиев, наряду с А.Цаликовым, А.Топчибашевым определяли идеологию мусульманского национального движения России в 1917—1918 гг. и поэтому деятельность некоторых из них по преобразованию российского общества мусульман следует осветить особо.

Значительную роль в поднятии сознания мусульман России сыграли татарин-либерал С.Максуди и татарин-социалист М.Вахитов. Идейные разногласия Максуди и Вахитова отразились и на их судьбах. М.Вахитов после прихода большевиков к власти принял предложения В.И.Ленина и И.В.Сталина и возглавил Комиссариат по делам мусульман внутренней России, но в 1918 г. был убит белочехами в Казани. С.Максуди не принял революцию 1917 года, эмигрировал и таким образом продолжил свою политическую деятельность на чужбине.

Социалистическое движение

Социализм был наиболее популярным течением в период между тремя российскими революциями с его социальными, коллективистскими программами, касающимися всех слоев многонационального населения России. Широкие массы населения воспринимали идеалы социализма как символ всенародной борьбы, идейное оружие в борьбе за справедливый общественный строй без эксплуатации и угнетения наций. И это было естественным явлением для политической жизни периода революции 1905—1907 гг. В сознании татарского населения понятие социализм ассоциировалось со светлым будущим, где не будет ни бедных, ни богатых, не делилось на его различных сторонников: большевиков, меньшевиков и эсеров, а воспринимался как некое целое, единое учение. Тем более что социалисты: социал-демократы (большевики, меньшевики) и социалисты-революционеры (эсеры) временно объединялись в политической борьбе против самодержавия, видели в государстве гаранта, устанавливающего права и свободы. Даже известные татарские писатели-общественные деятели Г.Тукай и Ф.Амирхан воспринимали социалистические идеалы прежде всего как торжество человеческого разума над силами реакции, представляли социалистическое общество как общество высокого уровня развития науки, техники, расцвета культуры, гармонически развитой личности. Так, Г.Тукай писал: «Путь социалистов — это и моя дорога, справедливая, прямая». Мировоззренческая позиция Тукая и его единомышленников в отношении социализма была не научно-материалистическая, а скорее утопическая.

Социалистическое движение имело как политическую, экономическую, этическую, так и философскую составляющие. В философии идеологи российского социалистического учения начала XX века Г.Плеханов, В.Ленин сначала выступали вместе, критикуя сторонников неокантианства. Потом их пути разошлись в основном из-за толкования наследия К.Маркса и Ф.Энгельса.

Татарские социалисты — это и лагерь эсеров (Г.Исхаки, Ф.Туктаров и Ш.Мухамедьяров), так называемых «тангистов», не признававших ведущей роли пролетариата в революционной борьбе, выступавшие за общинное землевладение, насильственную конфискацию земли у помещиков, восьмичасовой рабочий день, повышение зарплаты, и большевики во главе с Х.Ямашевым, прозванные «уралчылар», поскольку группировались вокруг газеты «Урал», которая была создана при Казанском комитете РСДРП в 1907 г.; просуществовала недолго и была разгромлена полицией в апреле того же года. В 1912 г. после смерти Х.Ямашева движение большевиков сходит с политической арены

татарского общества. Вновь татары, поддерживающие большевиков, появляются на политической арене во время февральской и октябрьской революций 1917 г. Это были М.Вахитов и М.Султангалиев с идеями исламского социализма и Г.Ибрагимов. Их союз с большевиками был вызван главным образом надеждой на осуществление национальной идеи — провозглашение суверенитета татарского народа. На этом тернистом пути они один за другим сошли с дистанции, ставшие в одночасье не нужными большевикам, поскольку выполнили свою миссию на определенном этапе исторического развития. Первым среди них оказался М.Вахитов.

Социалистические взгляды М.Вахитова

Мулланур Муллазянович Вахитов (1885—1918) — известный татарский политический деятель, социалист, публицист и поэт, один из лидеров мусульманского движения России, Глава Мусульманского социалистического комитета. Происходил из купеческого рода миллионеров Казаковых. Обучался в Казанском реальном училище (1899—1906); активно участвовал в революционных событиях 1905—1906 гг. в Казани. В 1907—1910 гг. студент экономического отделения Санкт-Петербургского политехнического института, откуда за участие в марксистском кружке был исключен. В 1912—1916 гг. обучался в Санкт-Петербургском психоневрологическом институте. В это время проявил себя как публицист: на страницах «Мусульманской газеты» публиковал статьи о научном прогрессе, об угнетенных народах мусульманского Востока.

К 1917 году Вахитов стал одной из центральных фигур в социал-демократическом движении в Казани. Его слабость в сравнении с большевиком Г.Ибрагимовым заключалась в том, что он русским языком владел лучше, чем татарским, и, по сути, был типичным представителем русифицированной татарской интеллигенции. Вахитов не мог выступать перед толпами татар — солдат, крестьян, подобно Ибрагимову, который прекрасно владел татарским языком, был великолепным оратором.

Военный кризис, вызванный Первой мировой войной, заставил М.Вахитова обратиться к социалистическим идеалам, которые он старался совместить с исламскими ценностями и применить к мусульманскому обществу. Идеи социализма были привлекательными для русифицированной татарской интеллигенции, татар — рабочих русских заводов, «ислахистов» — движение шакирдов, сторонников перманентной революции. Эти социальные слои составили ядро Мусульманского социалистического комитета, который М.Вахитов организовал в начале апреля 1917 года, и в работе которого участвовали и большевики. Он также являлся редактором печатного органа Мусульманского социалистического комитета «Кызыл байрак» («Красное знамя»), где пропагандировал свои социалистические идеи.

Французские ученые А.Беннигсен и Ш.Келькеже полагали Мусульманский социалистический комитет органом «крайнего панисламизма», преследующим три основные цели, к которым они относили борьбу против татарского «феодализма» и исламского традиционализма; национальное освобождение российских мусульман от русского колониализма; распространение идей социализма по всему мусульманскому миру.

Мусульманский социалистический комитет проводил политику в русле социал-демократического движения, о чем свидетельствовал опубликованный Устав Мусульманского социалистического комитета, по которому все местные организации должны были подчиняться Центральному комитету МСК, избираемому съездом. Комитет выступал за распространение идей социализма среди пролетариата и крестьянства и создание национального совета как органа национальной автономии.

«Только социализм спасет мир, — писал Вахитов, — и во имя благоденствия и чести восточных народов я призываю вас решать все сложные явления только под знаменем социализма». Социализм в его понятии включал «мусульманский оттенок» — признание религии. Он впервые в своей политической деятельности пытался синтезировать идеи большевизма и ислама. Его начинание в этой сфере продолжил М.Султангалиев.

Заявление некоторых современных ученых о том, что идеи «исламского социализма» были высказаны еще в конце XIX века ал-Афгани не соответствуют действительности, поскольку мусульманский реформатор отстаивал идеи исламизма, пытаясь объединить мусульманский мир в халифат для освобождения от колониального гнета. То, что некоторые нравственно-этические идеи ислама не противоречат, а близки как социалистическим идеям равенства, братства, милосердного отношения людей друг к другу, так и нравственно-этическим идеалам других мировых религий, еще не говорит об «исламском социализме».

М.Вахитов неоднократно выступал на заседаниях II Всероссийского мусульманского и I Всероссийского мусульманского военного съездов в Казани (июль-август 1917 г.).

24—25 октября 1917 года он участвовал в вооруженной борьбе за установление Советской власти в Казани. Вошел в Казанский временный революционный штаб вместе с левыми эсерами и

меньшевиками. Поддержал Октябрьскую революцию 1917 г. Вместе с представителем башкир Ш.Манатовым, Г.Ибрагимовым встречался с В.Лениным и И.Сталиным и 17 января возглавил Центральный мусульманский комиссариат при Наркомнаце. Члены национального управления (правительства) объявили комиссариат не законным, поскольку его представители не были избраны народом, а назначены русским правительством.

22 марта вместе со Сталиным подписал «Положение о Татаро-Башкирской Советской Республике Российской Советской Федерации». В мае 1918 г. был утвержден в должности председателя Центральной мусульманской военной коллегии при Центральном мусульманском комиссариате; руководил формированием мусульманских частей Красной армии. В июне 1918 года создал Мусульманскую коммунистическую партию, автономную от РКП(б), включавшую в себя организации турецких военнопленных, поскольку полагал, что социалистические революции должны произойти во всех странах мусульманского Востока. 7 августа после взятия Казани белыми был схвачен и расстрелян по приговору военно-полевого суда при невыясненных до конца обстоятельствах.

Социалистические аспекты мировоззрения Г.Исхаки

Жизнедеятельность Г.Исхаки условно можно разделить на два этапа: социалистический — до 1914—1917 гг. и либеральный — после Февральской революции 1917 г.

Исхаки Гаяз (Мухаммад Гаяз Исхаков), в эмиграции Иделле, родился 22 февраля 1878 г. по новому стилю в ауле Яуширма Чистопольского уезда Казанской губернии, в семье муллы; татарский общественно-политический деятель, классик татарской литературы, выдающийся драматург. В 1890—1893 гг. обучался в медресе Чистополя, в 1893—1897 гг. в Апанаевском медресе Казани, где пишет свой первый рассказ «Таалимда — саадат» («Счастье — в знании», 1897), в котором считает ислам как основу духовного возрождения татарского народа. В 1898 г. после окончания медресе поступает в Казанскую русско-татарскую учительскую школу (1898—1902).

В Казани начинает изучать русский язык и уже в 1899 г. переводит на татарский язык повесть А.С.Пушкина «Капитанская дочка». В 1900 г. двумя своими произведениями «Кэлэпушче кыз» («Вышивальщица тибетская») и «Оч хатын берлэн тормыш» («Жизнь с тремя женами») заявляет о себе как писатель и драматург. В своих первых произведениях он обличает пороки татарского общества: жизнь купечества, развращенность старого мира, невежество, фанатизм, основанные на необразованности, пропагандирует получение знания, образования, считая ислам основой нравственного воспитания человека.

Первое значительное свое произведение — повесть под названием «Ике йоз елдан сон инкыйраз» («Исчезновение через двести лет», 1902—1904 г.) Исхаки создал в форме фантастического повествования. Он пишет о возможности в скором будущем национальной катастрофы — исчезновения татарского народа, если татары не сделают определенных шагов для оздоровления нации, главные из которых — открытие новых учебных заведений, отвечающих современным потребностям развития общества. Его слова — «Образование — первый шаг на пути к свободе!» — стали крылатыми. В противном случае, по Г.Исхаки, через двести лет татарская нация перестанет существовать.

В 1901 г. татарскими учащимися Казани было организовано тайное общество под названием «Шакирдлик» («Учащиеся») — достаточно разнородное по политическим убеждениям участников, но с одной объединяющей всех целью — отрицание самодержавия и борьба нации за самостоятельность. Участниками организации были как будущие лидеры татарских эсеров (Г.Исхаки, Ф.Туктаров, Ш.Мухамедьяров), так и татарских либералов (С.Максуди), и социал-демократов (Х.Ямашев, Г.Кулахметов). Г.Исхаки становится одним из лидеров этого кружка, редактором нелегальных газет, таких, как «Тарраки» («Прогресс»), где пропагандирует радикально-национальные идеи.

Г.Исхаки приветствует революцию 1905—1907 гг. В августе 1905 г. принимает активное участие в работе I Всероссийского мусульманского съезда в Н.Новгороде, где возглавляет группу татарских эсеров и где принимается решение о создании политической партии. В это же время в декабре 1905 г. Г.Исхаки был в первый раз задержан полицией и в январе следующего года выслан на родину в Чистопольский уезд, но вскоре возвращается в Казань. На III Всероссийском мусульманском съезде в августе 1906 г., будучи сторонником религиозно-просветительской и национально-культурной автономии мусульман России, выступил против создания единой мусульманской партии «Иттифак ал-муслимин».

В 1906 г. Исхаки со своими сторонниками Ф.Туктаровым, Ш.Мухамедьяровым основал политическую организацию «Танчилар», близкую российским социалистам-революционерам (эсерам), получившую название по названию газеты «Тан йолдузы» («Утренняя звезда») (первый номер — 18 мая 1906 г.). Газета стала рупором и пропагандистом социалистических идей эсеров (против монархии,

насильственная конфискация земли у помещиков, общинное землевладение), критиковала либералов. Г.Исхаки полагал главным препятствием для татарского народа на пути к демократии самодержавие, что и послужило одной из главных причин поддержки тангистами политической платформы эсеров. Политическая программа тангистов включала лозунги социального равенства и общегражданских политических свобод, поддержку простого народа, была направлена против зажиточных слоев общества, чиновников и мулл, которые были на стороне царского правительства. Дж.Валиди справедливо отмечал: «Существенной чертой «тангизма» является не столько социализм, сколько радикальная и вечно протестующая мысль. Социализм у них был посторонним и преходящим явлением, когда еще все молодые и волнующиеся умы увлекались им». После поражения революции организация прекратила свою деятельность.

Г.Исхаки выступает за обретение национальной автономии татарами как конечной цели тангистов, что возможно, согласно его взглядам, только в условиях демократического строя в едином союзе татар и русских (статья «Наша цель и нация»). Он выступает за свободу вероисповедания, полагая, что религия каждой нации священна.

В декабре 1906 г. Г.Исхаки арестовывают, препятствуя избранию во II Государственную думу. В 1907 г. за революционную деятельность он был очередной раз арестован и на три года сослан в Архангельскую губернию. После поражения революции 1905—1907 гг. и прекращения тангистского политического движения Г.Исхаки остается лидером татарского социалистического движения.

После бегства из ссылки в 1911 г. Г.Исхаки вместе с А.Ибрахимом, Ю.Акчурой и И.Гаспринским находился в Стамбуле. После приезда из Турции в конце 1911 г. Исхаки вновь арестовывают в Санкт-Петербурге. И лишь пребывание в ссылке в течение 1912 г. отстранило его от активной политической борьбы. Особое место в его творчестве этого периода занимает трагедия «Зулейха» (1907—1912), в которой он разоблачает политику русификации, насильственной христианизации татар, проводимой царским правительством.

После окончания ссылки в 1913 г. Г.Исхаки уезжает в Санкт-Петербург, где становится вместе с М.Биги редактором газеты «Иль» («Страна»), выходившей также в Москве, в которой основное внимание уделялось проблемам мусульманского и татарского национальных движений. В статье «Медресе и муллы» (1914) Г.Исхаки выступает за преобразование системы мусульманского обучения — обогащение программы обучения новейшими знаниями о мире, приобщением к ценностям европейской и русской цивилизаций, наряду с заимствованием мусульманских культурных ценностей.

В это время Г.Исхаки все больше склоняется к идее национальной самостоятельности татар. Февральская революция подвела итог социалистическим воззрениям Г.Исхаки. Он переходит к либеральной идеологии национально-освободительного движения татар — закономерному итогу всей его общественно-политической деятельности.

Татарский либерализм

Поскольку либерализм возник на Западе в первой половине XIX века, и в течение ста лет либеральные идеи проникали в Россию, постольку татарский либерализм начал формироваться лишь в начале XX века под влиянием русского либерализма и наиболее известных его представителей — П.Милюкова, П.Струве. Либералы стремились изменить в европейском духе политическую систему в России, ограничить самодержавие законом, ввести в стране правовой порядок, сделать Россию правовым государством и добивались от правительства свободы печати, слова и собраний, защиты прав личности. Классический либерализм — это учение эпохи зрелого капитализма, когда его идеологи осознали свою буржуазную идентичность. Буржуазная сущность либерализма проявляется, прежде всего, в сфере политической, поскольку либералы-классики выдвигали принципы либерального конституционализма. Либералы противопоставили легитимизму идею суверенитета нации. Буржуазная сущность либерализма проявилась также в социально-экономической сфере, в учении о сведении к минимуму роли государства в управлении экономикой (предоставить производство самому себе, не вмешиваясь в него, естественный порядок установится сам собой). Поэтому либералы не принимали любых социалистических систем.

Во многом возникновению татарского либерализма способствовала революция 1905—1907 гг. Истинная сущность татарского либерализма проявилась в политической сфере. Татарские либералы провозгласили идею суверенитета нации, противопоставив ее легитимизму классического либерализма. Феодалному мировоззрению они противопоставили либеральный принцип: «свобода во всем» — «в религии, в философии, в литературе, в политике». Они стали приверженцами стихийно складывающегося общественного порядка, эволюционного развития общества в результате равновесия социальных сил. Либеральная философия — это философия позитивизма. В татарской философии идей позитивизма в широком смысле слова придерживались С.Максуди и Ю.Акчура.

Разновидностью либерализма является теологический либерализм, характеризующийся новым религиозным сознанием начала XX века. Ярким представителем татарской либеральной теологии был М.Биги.

Либеральные аспекты мировоззрения С. Максуди

Садри Максуди (1878—1957) — татарский общественно-политический деятель: первый председатель парламента и президент татар (председатель Национального собрания и Национального управления мусульман внутренней России), первый татарский либерал, социолог, один из лидеров национально-освободительного движения. Родился в ауле Ташсу Казанского уезда (ныне Высокогорский район РТ), в семье муллы. Получил начальное образование в мектебе отца, потом обучался в Казани в медресе «Галлямия», где преподавал его старший брат Ахмадхади. Продолжил образование в Бахчисарае (1895—1896), где познакомился с основоположником джадидизма И.Гаспринским. В 1897—1901 гг. учился в Казанской татарской учительской школе, в которой вместе с Г.Исхаки, Ф.Туктаровым и Х.Ямашевым, Г.Кулахметовым организовал первый татарский политический кружок, имея целью сделать татарскую нацию равноправной с русской. Под влиянием произведений русских писателей пишет роман «Магыйшат» («Жизнь»), опубликованный в Казани в 1898 году.

После окончания учительской школы в 1901 году С.Максуди едет в Санкт-Петербург поступать в университет, но там для него двери университета оказываются закрытыми. Затем в том же году едет в Ясную Поляну к великому русскому писателю и мыслителю Л.Н.Толстому, где проводит с ним целый день в беседах о литературе, настоящем и будущем татарского народа. Потом вновь едет в Крым, где встречается с И.Гаспринским, которого на протяжении всей последующей жизни считает своим духовным наставником и получает у него благословение на поездку во Францию. Сначала едет в Турцию, где некоторое время берет уроки французского языка, а потом в 1902 г. отправляется во Францию. В течение года благодаря своему упорству, таланту и трудолюбию овладевает французским языком так, что поступает в Париже на юридический факультет Сорбонны, параллельно посещает занятия по философии и социологии. После четырех лет обучения в университете получает диплом кандидата права.

В Париже находит себе друзей на всю жизнь, таких, как татарский общественно-политический деятель Юсуф Акчура и турецкий поэт Яхья Кемал. Он не ограничивается печатанием статей и пишет роман «Йоз ел сонара» («Спустя сто лет»), который в 1906 г. печатается в газете «Гарджиман» под инициалами С.М..

В 1906 году после возвращения в Казань включился в активную политическую жизнь татарского общества. В том же году избирается членом ЦК партии «Иттифак ал-муслимин» («Союз мусульман»). В 1907 году избирается депутатом II и III Государственной думы. Во II Думе является членом президиума и секретарем мусульманской фракции. Его выступления на прекрасном русском языке в защиту прав татарского, тюркских, мусульманских народов России, по законопроектам о народном образовании, против обвинения мусульман в панисламизме сделали его популярным по всей России как политика, защищающего интересы российских мусульман. В Думе С.Максуди, будучи лидером татарских либералов и мусульманской фракции, выступал более пятнадцати раз не за развал империи, а только за достойное место для татарской нации в составе России. Однако его предложения Дума не приняла.

С.Максуди становится одним из признанных лидеров татарского либерализма и идеологов национального движения. В многочисленных статьях, которые печатаются во многих газетах, он проводит мысль о том, что только сохранив свою самобытную культуру, язык, религию, развивая культуру и экономику, татары смогут стать вровень с современными европейскими нациями. В этот период своей политической деятельности он был приверженцем толкования гражданской нации: «В каждом государстве есть, так сказать, политический титул — американец, француз и т.д., но в каждом государстве существует масса национальностей, которые во имя своих традиций, своих особенностей быта, которые у них существуют, отстаивают и будут отстаивать свои традиции, и в этом смысле я татарин, и защищаю свой быт, но политически я русский гражданин».

В 1912 году III Дума прекратила свою деятельность, и С.Максуди сложил свои депутатские полномочия. В IV Государственную думу его кандидатура не прошла из-за сфабрикованных данных об его имущественном цензе. Таким путем правительство освобождалось от неугодного рупора мусульман в Думе. Максуди вернулся в Казань, где занялся адвокатской практикой.

Февральскую революцию 1917 г. он встретил с оптимизмом, надеясь на осуществление главной цели жизни как политика — обретение татарами государственности. В этот период свой жизнедеятельности он выступает уже сторонником этнокультурной нации татар.

В 1917 г. С.Максуди был одним из организаторов и участников I и II Всероссийских мусульманских съездов. На I съезде был одним из лидеров унитаристов, выступавших за национально-культурную автономию для мусульман России. Он полагал, что создание территориальной автономии (федералисты) в условиях отсталости некоторых регионов России (Кавказа, Туркестана) приведет еще к более сильной эксплуатации национальных меньшинств. В сентябре 1917 года на II Всероссийском съезде мусульман С.Максуди был избран председателем коллегии по осуществлению культурно-национальной автономии тюрко-татар России.

В конце 1917 года был избран председателем Национального собрания (Национальный парламент) — Миллет меджлисе, которое приняло первую Конституцию национально-культурной автономии татар. 5 января 1918 г. на сессии Миллет меджлисе Максуди был избран председателем Национального управления (Милли идара) с правами министра-президента, а 6 января Миллет меджлисе заявило о рождении нового субъекта России — штата «Идель-Урал». Миллет меджлисе и Милли идара были первые законодательные и исполнительные органы татарской государственности как субъекта России, а первым председателем парламента и президентом татар был избран Садри Максуди.

Такая форма национально-государственного строительства не соответствовала программе большевиков, которые распускают парламент и правительство, упраздняя штат «Идель-Урал», а его лидеры преследуются. С.Максуди писал об этом времени: «Я симпатизирую социализму, но большевизм стал чем-то ужасным. Я критикую не их теории, а использование ими силы». Поэтому в 1919 г. С.Максуди эмигрировал через Финляндию во Францию, а затем по приглашению Кемала Ататюрка (1881—1938) с семьей переехал в Турцию, где стал одним из идеологов туркизма, советником президента по политическим вопросам. Ататюрк с помощью Максуди на практике претворял идеи национального строительства Турции, используя европейский опыт. Несколько раз Максуди избирали в Турецкий парламент. Одновременно он занимался научной и преподавательской деятельностью: профессор юридической школы Анкарского университета (1925—1943) и Стамбульского университета (1943—1950). За время преподавания в университетах Анкары и Стамбула он написал семнадцать учебных пособий, монографий по праву, опубликовал многочисленные статьи по проблемам истории, философии и языкознания.

Особенно его как юриста интересует проблема федеративного построения государства без ущерба принципам суверенитета. Максуди полагает, что «принцип суверенитета для всех юристов был непогрешимым критерием не только в области отношений между независимыми государствами, но также и в отношениях государства со своими субъектами. Он связывает с принципом суверенитета, естественными правами и свободами человека большие надежды в урегулировании межгосударственных отношений».

В 1950 году Максуди ушел из большой политики и полностью посвятил остаток своей жизни науке. «Миллият тойгысын социологик эсаслары» («Социологические принципы национального чувства») — один из последних трудов ученого до сих пор является актуальным сочинением по теории нации и национальных отношений. В нем получает дальнейшее развитие концепция федерализма, суверенитета; образования содружества наций. Умер ученый в почете и славе в Стамбуле 20 февраля 1957 года.

Либеральные аспекты мировоззрения Ю.Акчуры

Юсуф Акчура — общественно-политический деятель, либерал, социолог и историк. Из рода татарских предпринимателей Акчуриных, владевших множеством текстильных фабрик в Казани, Симбирске и других городах Поволжья. Родился в Симбирске в 1876 году. Через два года неожиданно умирает его отец. В 1883 году он вместе с матерью уезжает сначала в Симферополь, а оттуда в Стамбул. Мать повторно выходит замуж. В 1883—1886 гг. Юсуф учится в начальной школе, а с 1886 по 1892 год — в лицее. В 1892—1896 гг. учится в военном училище и за время учебы несколько раз посещает родину, где в Казани знакомится с Каюмом Насыри, Галимджаном Баруди, а в Крыму, в Бахчисарае с Исмаилом Гаспринским.

В училище он принимает активное участие в младотурецком движении, целью которого было создание конституционного демократического режима. В 1897 г. его вместе с некоторыми участниками движения высылают в город Триполи, откуда он в 1899 году бежал в Париж. В 1899—1903 гг. Ю.Акчура учился в Свободной школе политических наук и одновременно посещает занятия Высшей школы прикладных наук Сорбонны. В школе политических наук он слушал лекции знаменитых в то время социологов, философов, историков: Анри Бергсона, Альбера Сореля, Эмиля Бутми, Анатоля Леруа-Болье, а в школе прикладных наук учился у Эмиля Дюркгейма и Габриэля Тарда.

В Париже он знакомится с С.Максуди, который становится его другом и единомышленником на всю жизнь. В 1903 г. он заканчивает учебу. Его дипломная работа называлась «Исследование по истории государственных институтов Османской империи», в которой он делает вывод о том, что

Османская империя должна превратиться в государство федеративного типа и не верит идеям младотурок о создании единой османской нации. Там же формируется мировоззрение Ю.Акчура как либерала, сторонника эволюционного развития общества путем осуществления реформ (английский вариант развития событий, приведший к революции 1688 г.). Он верил в преимущества капитализма и считал, что государство должно гарантировать процветание класса предпринимателей так же как и производителей.

Как либерал Ю.Акчура отстаивает свои идеи в статье «Свет и угнетение» (1903). Он поддерживает идеи основателя позитивизма французского философа Огюста Конта и английского философа Герберта Спенсера о влиянии научной революции XVII века на политические изменения в Европе, приведшие к возникновению демократических институтов. По его мнению, только свободный человек, овладевший современными знаниями, может стать творцом демократического общества.

После окончания учебы в Париже Ю.Акчура в 1904 году приезжает в Россию. Живя в родовом ауле Зиябашы (Старое Тимошино) под Симбирском, он пишет небольшую по объему статью «Эч тэрз сиясат» («Три вида политики»), сыгравшую значительную роль в истории тюркизма. Он видит три модели развития Османской империи. Первая модель — ассимилируя и объединяя нации, возможность создать единую османскую нацию; вторая — объединить мусульман под идеей исламизма, поскольку османские правители обладают легитимной властью для всех мусульман; третья модель — формирование политической тюркской нации (турецкой), опирающейся на этнический фактор (раса). Ю.Акчура выступает за тюркское единство: единство языка, расы, обычаев, морали и религии.

Он не отрицал ислам, а подходил к толкованию его функций по-новому и писал: «Религии могут сохранить свое политическое и общественное значение, лишь объединяясь с этносами, помогая и даже служа им». Ю.Акчура видел в религии источник морально-этических норм, выводя из компетенции политическую сферу. «Религии как таковые постепенно теряют свое значение и силу. Религии все более переносят свою деятельность из общественной среды в личную сферу жизни человека. В обществе свобода совести начинает занимать место, ранее принадлежавшее всем религиям». При этом Османское правительство должно было играть цивилизаторскую роль для других тюркских народов. Статья вызвала неоднозначные оценки: отрицательное отношение среди турок, в том числе младотурок, которые не понимали, что ислам и нация могут составить одно целое, и положительное — среди части российских тюрков.

В 1904 году Ю.Акчура приезжает в Казань и в течение пяти лет преподает в медресе «Мухаммадия» историю тюркского мира и политическую историю. На основе своих лекций издает учебное пособие «Гулум ва тарих» («Науки и история», Казань, 1906), в котором излагает свое отношение к истории как науке. Он обращается к взглядам позитивистов Огюста Конта и Миля Стюарта и полагая их методы практического эксперимента в познании мира недостаточными для адекватного знания о нем. Ю.Акчура в познании мира отводит большое значение истории как одной из главных общественных наук, которая «должна определять законы, управляющие всевозможными событиями, которые и формируют коллективные действия и общественную жизнь рода человеческого».

Ю.Акчура играет большую роль в формировании мусульманского политического движения России, участвует на первых трех Всероссийских съездах мусульман. На I съезде он вместе с А.Топчибашевым и А.Ибрахимом отвечает за религиозно-просветительские вопросы. На III съезде его избирают секретарем съезда и он принимает активное участие в превращении организации «Иттифак ал-муслимин» («Союз мусульман») в партию, несмотря на то, что на съезде И.Гаспринский и Г.Исхаки выступали против этой идеи. Ю.Акчура же полагал, что образование партии на принципах этничности и религии поможет объединить мусульман России в отстаивании своих национальных и политических прав.

В феврале 1906 г. Ю.Акчура от имени III Всероссийского мусульманского съезда и партии «Иттифак» заключил соглашение с ЦК партии кадетов о едином блоке на выборах в Государственную думу. В апреле того же года был избран членом ЦК партии кадетов. Он сумел убедить русских лидеров кадетов, что «Иттифак» не националистическая партия, а религиозное и культурное образование мусульман России, отстаивающих свои права. Его даже избрали в ЦК кадетов. Пытаясь помешать его избранию в Государственную думу, власти под надуманным предлогом его арестовали, но вскоре отпустили. До приезда С.Максуды из Парижа в августе 1906 г. именно Ю.Акчура являлся главным лицом татар на политической арене. С осени 1906 года вместе с Б.Шарафом был редактором первой казанской татарской газеты «Казан мухбире» («Казанский вестник»), продолжал и преподавательскую деятельность в медресе.

Роспуск II Государственной думы в июне 1907 г. Ю.Акчура оценил как государственный переворот и утверждение о том, что Россия — конституционная монархия, оказалось беспочвенным. Поэтому III Дума, согласно его взглядам, не будет в состоянии принять демократические законы. В 1908 году, стараясь избежать преследования властей и пользуясь тем, что в Турции была принята конституция и

объявлены определенные свободы, Ю.Акчура уезжает в Стамбул. Там он в 1911 году создает журнал «Тюрк йурду» («Тюркская родина»), в котором публикует статьи, посвященные современному положению тюркских народов в России, о прогрессе, избирательном праве, пути развития Турции. Также он печатается в татарской газете «Вақыт» («Время»). Одновременно он преподавал политическую и новейшую историю в Стамбульском университете и в военных училищах.

В 1915—1916 гг. Акчура в составе государственной делегации по поручению правительства, связанного с защитой прав тюркских народов России (военнопленных), посещает Австро-Венгрию, Германию и Швейцарию. В 1918—1919 гг. он в последний раз посетил Россию; побывал в Казани и Уфе как представитель турецкого «Общества Красного Полумесяца» для решения проблем с турецкими военнопленными.

После провозглашения Турции республикой и прихода к власти Кемаля Ататюрка Акчура становится его советником по вопросам культуры и науки, избирается депутатом Милли меджлиса (Национального собрания) и работает профессором в Стамбульском университете. В 1931 году под руководством Ататюрка участвует в создании Турецкого Исторического Общества, избирается его председателем. В 1932 году руководит работой I Турецкого Исторического Конгресса. Юсуф Акчура умер 11 марта 1935 года в Стамбуле.

Либеральные аспекты мировоззрения Г.Исхаки (второй этап жизнедеятельности)

На втором этапе жизнедеятельности Г.Исхаки — после Февральской революции 1917 г. либеральные пласты в его мировоззрении становятся определяющими.

Февральская революция 1917 г. полностью меняет политические взгляды Г.Исхаки, хотя отход от социалистических идей уже прослеживается в деятельности редактируемой им газеты «Иль» («Страна»), выходившей с 1914 г. в Петербурге и Москве с перерывами, окончательно закрытой большевиками 11 апреля 1918 г., где он пропагандирует в качестве главного условия прогресса национальное и религиозное единство мусульман. Г.Исхаки становится лидером татарского национального движения, наряду с С.Максуди и Ю.Акчура, являясь выразителем либеральной идеологии. Такая эволюция его взглядов — не случайное явление. Г.Исхаки приветствует Февральскую революцию. Необходимо было демократические свободы воплотить в жизнь. И на этом пути он отдает приоритет интересам нации, демократическим свободам гражданского общества взамен классовых интересов.

Г.Исхаки выступает за создание национально-культурной автономии для татар внутренней части России, является одним из инициаторов и организаторов I и II Всероссийских мусульманских съездов, где его избирают членом Всероссийского мусульманского совета (Милли Шура). На I Всероссийском мусульманском съезде, проходившем в мае 1917 г. в Москве, был избран в президиум съезда и стал автором ряда резолюций (о государственном устройстве России, по женскому вопросу, о народном образовании). На съезде примыкал к группе так называемых «унитаристов», которые выступали за национально-культурную автономию мусульман России, предполагавшую три компонента общей платформы тюрко-мусульман на этапе их государственного становления: исламизм, демократизм и право народов на самоопределение.

В июле 1917 г. Г.Исхаки принимал активное участие в работе трех съездов, проходивших в Казани: II Всероссийском мусульманском съезде, I Всероссийском военном съезде и съезде мусульманского духовенства. На II Всероссийском мусульманском съезде при участии Г.Исхаки были разработаны основы концепции национально-культурной автономии мусульман внутренней части России. 22 июля 1917 г. в здании Казанского городского театра на совместном заседании участников трех съездов в торжественной обстановке была провозглашена национально-культурная автономия мусульман внутренней части России и Сибири. Для проведения мероприятий по осуществлению автономии была образована Комиссия мухтариата в составе двенадцати человек под председательством С.Максуди. В состав этой комиссии был избран и Г.Исхаки. В качестве исполнительного органа было образовано Национальное управление, состоящее из трех ведомств (назаратов) — по делам религии, просвещения и финансов. Г.Исхаки был одним из руководителей назарата просвещения. Высшим законодательным органом автономии провозгласили Национальное собрание (Миллет меджлисе), депутатом которого был избран Г.Исхаки.

К Октябрьской революции Исхаки отнесся отрицательно и выступил против советской власти, поскольку видел, что многие заявленные большевиками лозунги стали расходиться с реальностью. После разгона Национального собрания и Национального управления ушел в подполье. В 1920 г. эмигрировал в Японию, а затем в Европу. Начиная с 1928 г. в Берлине издавал журналы «Милли юл» («Национальный путь»), «Яна милли юл» («Новый национальный путь»), пытался создать

политическую организацию эмигрантов из тюрко-татар «Идел-Урал» (в 1939 г. журналы были закрыты нацистскими властями).

В декабре 1931 г. Г.Исхаки как представитель татар Поволжья и Приуралья участвует в работе Всемирного конгресса мусульман в Иерусалиме. Он выступает с докладом, где подвергает критике нигилистскую политику советской власти в отношении религии — закрытие мечетей, преследовании мулл как классовых врагов советского режима. По докладу Г.Исхаки Исламский конгресс принимает резолюцию, осуждающую антирелигиозную политику СССР, которую направляет в Лигу Наций.

В 1933 г. на татарском языке в Берлине, в том же году на русском и французском языках в Париже выходит небольшая по объему, но емкая по содержанию книга Исхаки «Идель-Урал», посвященная политической истории татар, проблемам государственности, созданию конфедерации поволжских народов. В ней он предлагает тюркским народам Поволжья и Приуралья объединиться на основе общности религии, языка, культуры и территории. Он полагает, что подобное объединение — единственный путь для обретения независимости тюркскими нациями России. Книга имела большой успех во всем мире: была также напечатана на японском языке в Токио (1934), на польском — в Варшаве (1938), на русском — в Лондоне (1998), в 1991 г. вышла в Казани татарском и русском языках.

В 1939 г. Исхаки переезжает в Турцию, где прожил до конца своих дней. После Второй мировой войны возобновил политическую деятельность. В эти же годы написал свои новые художественные произведения, в которых описывал жизнь татар дооктябрьского периода, выступая за пробуждение самосознания своего народа. Умер 22 июля 1954 г. в Анкаре, согласно завещанию, похоронен в Стамбуле. Это был блестящий писатель и драматург, крупнейший представитель татарской общественной мысли, занявший достойное место в политической истории татарского народа.

Либерально-теологические аспекты мировоззрения М.Биги (второй этап жизнедеятельности)

На втором этапе жизнедеятельности М.Биги — после 20-х годов XX века либерально-теологические пласты в его мировоззрении начинают преобладать над реформаторско-просветительскими. Он становится одним из главных идеологов татарского национального движения и либерально-теологического направления татарской философской мысли.

М.Биги не был столь последовательным либералом, как С.Максуди и Ю.Акчура, поскольку его либерализм гармонировал с религией. Он был либеральным теологом, стремившимся найти в исламе либеральные ценности, такие как свобода и права человека, соблюдение государственных законов, и с помощью введения рынка надеялся сделать их достоянием политики.

Либерально-теологические аспекты его мировоззрения наиболее ярко проявляются в 20-е годы, когда его надежды, связанные с Октябрьской революцией не оправдались, и он начинает критиковать марксизм и политику советского государства, особенно по отношению к религии. Несомненно, М.Биги был очень смелым и мужественным человеком, поскольку решился на такой шаг, когда только устной критики коммунизма было достаточно, чтобы человек навсегда исчез из дольного мира. М.Биги же не ограничивался своими критическими выступлениями на различных религиозных мероприятиях, распространяя и публикуя свои «крамольные» мысли в многочисленных статьях и книгах.

В 1920 году М.Биги принял участие в работе съезда мусульманского духовенства, проходившего в Уфе 16—28 сентября. На съезде он решился представить на суд делегатов тезисы своего программного сочинения «Ислам миллиятлеренз чакыру» («Воззвание к мусульманским народам»), известное как «Азбука ислама» по аналогии с книгой Н.Бухарина и Е.Преображенского «Азбука коммунизма» (1919). В течение трех дней с трибуны съезда он зачитывал основные положения своего труда. В нем он, в частности, официально заявил о том, что российские мусульмане должны поддержать новых турецких лидеров, надеясь, что они возродят исламский халифат во главе с Турцией. Об этом же он написал в 1921 году в «Обращении к Великому Турецкому Национальному Собранию», которое адресовал лидерам младотурецкой революции. В «Обращении» М.Биги дает ряд пояснений к своей книге «Ислам алифбасы» («Азбука ислама»), где подверг резкой критике марксизм в целом. В результате обнародования «Азбуки» и «Обращения» Муса Джарулла в начале 1921 года был арестован в Ташкенте. В протоколе допроса с его слов записано: «В конце 20 г. я поехал в Туркестан, остался там до конца марта 21 г., приготовился обратно ехать к своей семье, был арестован Ташчекой, сидел 50 дней, мое дело было прекращено следствием, меня освободили, взяли подписку не бросать Ташкент». В Ташкенте Биги вынужден был находиться до конца сентября 1921 года.

Критика марксизма в «Азбуке ислама», опубликованной в Берлине (1923), послужила основанием для нового ареста Биги 17 ноября 1923 года. Его заключили в тюрьму на Лубянке в Москве, и только благодаря вмешательству зарубежной мусульманской общественности он через три месяца был освобожден. Ему было запрещено в течение трех лет выезжать из Москвы.

За какие взгляды был посажен в тюрьму М.Биги?

Прежде всего, за свои либерально-теологические идеи, которые изложил в «Азбуке ислама». Эту книгу он написал в 1920 году после окончания гражданской войны, когда большевистским режимом

открыто начала проводиться политика нигилизма по отношению ко всей прошлой культуре, в том числе и религии. М.Биги отправил рукописные копии книги для публикации в Кашгар, Афганистан, Индию, Турцию и Финляндию, естественно, не надеясь напечатать книгу в родном отечестве. Только через три года при содействии финских татар книга была издана в Берлине со вступительным словом и под редакцией соратника М.Биги писателя и общественного деятеля Гаяза Исхаки.

В этом сочинении, состоящем из 236 разделов, объединенных в десять глав, М.Биги писал о том, какой должна быть политика Российского государства по отношению к исламу, что каноны ислама необходимо возобновить для улучшения нынешнего «плачевного» положения как российских, так и зарубежных мусульман. Полагая, что татары, башкиры, казахи, киргизы, азербайджанцы, вообще все турки и мусульмане по отдельности в сложившейся ситуации в России не будут иметь будущего, приходит к мысли, что они должны быть одной нацией российских мусульман и таким образом наряду с другими российскими народами будут обладать всеми правами, закрепленными конституцией государства. Он выступает за свободу вероисповедания и свободу совести. «Религия ислама — пишет М.Биги — во всех правах и во всем достоинстве уважается государственными законами», а «коммунистическая религия в своей агитации не имеет права и не должна осмеливаться нападать и попираť никакие религии».

Исходя из сложившейся политической ситуации в России, он призывал, чтобы государство не вмешивалось в вопросы, регулируемые исламом, касающиеся семейных отношений, общественных, духовных, культурных дел и национальных устоев, выступая за то, что вопросы, решение которых установлено шариатом, такие, как бракосочетание, родство, наследство, опека, содержание, дарение, завещание, развод, должны передаваться в ведение религиозных судов, надеясь, что в будущем ислам будет охватывать все стороны общественной жизни. М.Биги поддерживает решение российского правительства об отделении государства от религии: «Правительство никаким образом и никогда не вмешивается в религиозные дела. В этом и заключается смысл отделения религии от государства, правительства, а государства — от религии», в то же время заявляя, что на самом деле произошло обратное: религия была лишена полностью своих общественных и культурных функций, гражданских прав, и такое положение является не отделением религии, а ее уничтожением, что в конечном итоге приводит к регрессу и упадку общества.

М.Биги хочет видеть мусульман в ряду цивилизованных народов мира. А для этого, согласно его взглядам, необходимо выполнить две задачи: усвоить все науки и технологии цивилизованного мира (Запада) и постигнуть нравственное учение, религиозную доктрину ислама. Таким образом, М.Биги, порицая негативное отношение советской власти к религии, предложил свой вариант выхода из сложившейся кризисной ситуации, который должен привести мусульман к благоденствию.

Осознавая, что его предложения останутся лишь на бумаге, М.Биги выступает за восстановление мусульманского халифата под предводительством Турции и за поддержку российскими мусульманами исламского халифата. Он писал и о единстве и взаимоотношении мусульман с другими народами, о последствиях мировой войны, развитии шариата, о проблеме женщины в мусульманском мире.

Муса Джарулла в своем сочинении критикует марксизм и его воплощение в России — режим большевиков. Он не приемлет коммунистическую идеологию: «Политика Интернационала в настоящем смысле и по форме более ошибочна, чем любая из прежних политик, она более губительна, чем все. Классовые и гражданские восстания и вражда разрушают всю настоящую человеческую культуру, уничтожают всякое стремление, развивают у индивидуумов только стремление к личным интересам, ничего не исправляют в человеческом обществе и не смогут дать никакого блага для мирового пролетариата».

Тем не менее Биги огульно не отвергал учение Маркса, считая его гениальным мыслителем и признавая отдельные положения марксизма: «То, что говорится языком великого ученого, великого гения Карла Маркса о капитале, именно относительно ввозного капитала и чужих рук, все время остается правильным, вся его критика верна». Однако татарский мыслитель отрицал как революционные методы претворения в жизнь идей марксизма в России, так и основоположения марксизма, которые привели к гибели старой цивилизации: «Именем интернационализма были поруганы все нации и народы, их религии и храмы, суды и законы», «города и веси были совершенно разграблены революционным варварством, семьи уничтожены».

Не принимая методы прихода к власти большевиков и саму власть, которая устанавливает свою диктатуру, Биги делает вывод: насилие порождает только насилие: «Если раньше тираническая власть была сосредоточена в руках меньшинства, то теперь, после революции, тирания стала средством в руках другого меньшинства».

Главным пороком марксизма в теории Муса Джаруллы полагает недооценку роли частной собственности в жизни общества, которую можно отобрать с помощью революции, устанавливающую абсолютную диктатуру пролетариата; лишаящую большинство населения социальных прав; в том числе, права на личную собственность.

М.Биги открыто выступает против большевистского режима в России: «Но коммунистическое воинство — армия большевиков — никогда не будет, и не может быть другом тюрок, мусульманства, мусульманских стран. Коммунистическое воинство, враждебное любой религии и всем законам цивилизации, никогда не будет другом мусульманских законов».

Муса Джарулла полагает, что «Азбука коммунизма» Н.Бухарина и Е.Преображенского лишь отчасти верна и полезна: «Но утопическая часть их (азбук), что посвящена описанию побед коммунизма, крайне слаба. Такая жизнь невозможна, исходя из самой человеческой природы. Даже если допустить, что такая жизнь возможна, то каждый отдельно взятый человек будет страдать от такой жизни и возненавидит ее».

Несмотря на вышеизложенные взгляды, в 1926 году М.Биги разрешили в составе делегации из семи человек поехать на Всемирный мусульманский конгресс в Мекку в качестве независимого делегата. На обратном пути он посетил Турцию, где был принят министром иностранных дел Турции Тауфик Рушди-беем, премьер-министром Исмет-пашой, посетил заседания турецкого парламента; в качестве приглашенного лица участвовал в работе I конгресса Халифата в Каире. Подобной чести удостоивались немногие мусульмане, тем более из страны Советов.

В 1927 году Биги совершает хаджж, вновь посещает Турцию, где издает книгу «Шариат исламия назарында мускират масаласе» («Проблема опьяняющих напитков с позиции шариата»); в 1931 г. вместе с Г.Исхаки принимает участие во II конгрессе Халифата в Иерусалиме.

Муса Джарулла как религиозный ученый, получивший широкое признание в мусульманском мире, в СССР не пользовался почетом. Хотя он и участвует в религиозной жизни мусульман России, тем не менее его талант общественного деятеля остается не востребованным. Советская татарская интеллигенция того времени становится еще менее терпимой и восприимчивой не только к идеям М.Биги, но и к самой его личности. Ярким примером такого отношения служит инцидент, произошедший на собрании татарской интеллигенции в Москве по поводу отчета о поездке по республикам СССР группы татарских писателей и деятелей культуры. На этом собрании присутствовал и Муса Биги, который под аплодисменты присутствующих был изгнан из зала.

Таким образом, материальные трудности, атмосфера непонимания, фактической травли, арест, который был неминуем, вынудили М.Биги оставить в России семью и детей и бежать из страны через Среднюю Азию. Жизнь в эмиграции оказалась достаточно сложной и трудной. География его путешествий значительно расширяется: в 1933 году М.Биги едет в Берлин, где в то время в эмиграции живет его товарищ Гаяз Исхаки и основывает издательство, публикуя там некоторые свои произведения. В скором времени из-за финансовых трудностей издательство было закрыто.

Абдаррашид Ибрахим — близкий друг Биги, эмигрировавший в Японию сразу после большевистской революции, в 1938 году в одном из писем к Биги пригласил его в Японию. Муса Джарулла, не отягощенный ни перед кем никакими обязательствами, поскольку не имел возможности даже переписываться с семьей, живший на чужбине в одиночестве, сразу же откликнулся на его приглашение. Как миссионер, пропагандист ислама он участвовал в поездках по Китаю, Яве, Суматре. Однако из-за начавшейся в 1939 году Второй мировой войны, вынужден был покинуть Японию, и по пути в Афганистан был арестован английскими колониальными властями Индии. Более полутора лет провел в тюрьме г.Пешавар и только после вмешательства правителя г.Бхопала был освобожден. На чужбине М.Биги не имел постоянного места жительства и работы, частично получал небольшие суммы денег от татарских эмигрантов из Турции и Финляндии.

Афганистан, Индия, Египет, Иран, Финляндия, Германия, Япония — страны, в которых с 1930 по 1949 годы жил и работал Муса Джарулла Биги. Последний год жизни Муса Джарулла провел в приюте для пожилых людей в Каире, где и умер в 1949 году.

Муса Биги занимает одно из ведущих мест в общественно-политической и религиозной жизни мусульман первой четверти XX века. Он был религиозным реформатором, просветителем и либеральным теологом, впитавшим в себя все лучшее как из восточных, так и западных ценностей, крупным общественным деятелем, одним из лидеров татарского национального движения, активно участвовавшим в политической жизни России. Муса Джарулла сыграл важную роль в становлении и возрождении духовной культуры татарского народа Нового и Новейшего времени.

Консерватизм

Классический консерватизм — это сознательное противостояние всему новому, прогрессу во всех его формах, стремление к сохранению существующих порядков. Консерватизм четко охарактеризовал русский философ Н.А.Бердяев: «Консерватизм поддерживает связь времен, не допускает окончательного разрыва в этой связи, соединяет будущее с прошлым», он обращен к древним истокам жизни, связывает себя с корнями, «истинный консерватизм есть борьба вечности со временем, сопротивление нетленности тлению». В мировоззренческом плане классический консерватизм ориентировался на традиционные религии и религиозно-философские учения. В русском

консервативном течении православная церковь, не подвергнувшаяся реформированию как западная, в начале XX века выступала фундаментом российского консерватизма во всех сферах жизни русского общества. Тем не менее дух реформ иногда проникал и в православие. Об этом свидетельствует выступление против официальной церкви профессора Московской, а затем Казанской духовной Академии А.М. Бухарева (1824—1871), стремившегося реформировать православную церковь и прозванного «русским Лютером».

Консервативное направление в татарской общественно-философской мысли не ограничивается лишь сферой образования (кадимизм), хотя в данной области и произошел первоначальный раскол во всем татарском обществе, в том числе и в духовенстве. Это более широкое течение со своей идеологией, мировоззрением, которое отставало от духа времени и шло вразрез с новыми веяниями в общественно-политической жизни татарского общества рубежа XIX—XX вв. Консерваторы в политике выступали за мусульманскую умму (общность) в составе России; в культурной области против всего нового, например, проведения литературных, музыкальных вечеров, что извращает, по их мнению, нравы молодежи.

Во главе консервативного движения в конце XIX — начале XX в. среди татарских предпринимателей стоял казанский купец I гильдии Г.А.Ишмуратов, а из религиозных идеологов: шейх Ишмухаммад ат-Тунтари, Шах Ахмад б. Мелла Мухаммади ал-Менгари, Гиладжуддин б. Мухиддин ас-Сардари ал-Казани, последние писали произведения в защиту кадимистских взглядов. Будучи традиционалистами, они в своих сочинениях отстаивали существовавшие на протяжении веков общепринятые взгляды по вопросам религии. Поэтому любые толкования, отличные от известных ранее, принимались «в штыки», как искажение веры, новшество. Особенно в начале XX века досталось взглядам и сочинениям Ш.Марджани.

Так, мулла третьей мечети Менгара Шах Ахмад ал-Менгари написал комментарий на субкомментарий (хашия) Ш.Марджани к комментарию ад-Даввани (ум. в 1502) на «Акаид» Адуддия ал-Иджи (ум. в 1355), бывший популярным учебником в медресе. Шах Ахмад критиковал взгляды Ш.Марджани по проблеме возникновения мира, утверждая, что его позиция не связана с верой, и только его самого взгляды истинны, поскольку основываются на Коране и сунне пророка. Также он порицал критику Марджани взглядов матуридитов и ашаритов, не без основания утверждая, что Шихабдин в вопросе возникновения мира следовал фалясифа — арабо-мусульманским философам, следовавшим античным моделям философствования.

Ш.Марджани же действительно по вопросу возникновения мира становился на точку зрения фалясифа, утверждая: «Поскольку тому, что нуждается в ином, чтобы существовать или воздействовать, ничто не предшествует, ввиду того, что невозможна изначальность множественности, постольку доказано бытие Разума. А поскольку отсутствует причинная [связь] между вмещающим и вмещаемым, постольку доказана множественность его [Разума], соответствующая множественности небесных сфер. Первое, что создал Аллах — Разум. Посредством его эманировал другой [Разум], душа и тело в своих телесных оболочках. Для каждого из них известное место. Они понимают [небесные Разумы], как им велено. А затем [появляется] мир со всеми своими частями, в целом и в частности, с небесными и земными [сущностями]. Он возник и ему предшествует чистое не-бытие. Таким образом, возможность означает необходимость изменения состояния, а иначе возможность абсолютно исчезает». Ш.Марджани из-за консервативных взглядов большей части мусульманского духовенства и неподготовленности основной части татарского общества к принятию новых толкований по вопросам религии не мог открыто писать об этом. Он избрал аллегорический метод (говоря о приверженности Корану и сунне, все же писал о своем толковании тех или иных положений религии в соответствии с требованиями своего времени и развития науки). Иносказательный метод обнародования взглядов Ш.Марджани хорошо поняли не только читатели, но и консерваторы, которые этим воспользовались для печатания своих произведений, критикуя взгляды татарского религиозного реформатора и просветителя.

Кадимисты, осознав, что они проигрывают джадидам в мусульманском образовании (в начале XX века, особенно в период революции 1905—1907 гг. большинство медресе переходят на джадидский метод обучения, новые татарские предприниматели также поддерживают современное мусульманское образование), переходят к тактике написания доносов в органы власти, где искажают саму идею обновления методики образования, приписывая джадидам как не существующие связи с Турцией, так и борьбу против властных структур. В результате таких доносов некоторые передовые джадидские медресе закрываются, как это случилось с медресе Иж-Буби, их лидеры заключаются в тюрьму. Но течение времени остановить было невозможно и даже царское правительство было вынуждено прекратить преследование джадидов, тактику закрытия джадидских медресе.

Политику заигрывания с властями консерваторы применяют и впоследствии. Один из их лидеров Мухаммад-Сафа Баязитов (1887—1937) с помощью царской охранки в 1914 г. в Санкт-Петербурге организовал и возглавил союз мусульман «Сират ал-мустахим» («Праведный путь»),

придерживавшихся консервативных взглядов и даже позиции черносотенцев. Не случайно в июле 1915 г. царское правительство назначило М.Баязитова муфтием Оренбургского Духовного собрания мусульман. И только после Февральской революции 1917 г. он был смещен со своего поста, обвиненный в доносах и интригах.

Консерваторы так и не смогли занять достойное место в общественно-политической жизни татарского общества в первой четверти XX века, отстав от времени и скатившись на политику доноительства, преследуя лишь одну цель — сохранение привилегий и своего общественного положения, в угоду царским властям.

Консервативные взгляды

Ишмухаммад Аби-н-Накиба ат-Тунтари

Ишмухаммад б. Динмухаммад б. Йармухаммад б. Ибрахим ат-Тунтари, по прозвищу Ишми-ишан, родился в 1849 году в д.Верхняя Сунь Мамадышского уезда Казанской губернии. Начальное образование получил в мектебе своего аула, затем продолжил обучение в с.Тунтар у Али б. Сафиаллаха б. Абдаррашида б. Утягана (1783—1874) известного ишана в регионе, оказавшего определяющее влияние на формирование теологических взглядов своего ученика.

В 1877 году Абу-н-Накиб ат-Тунтари указом Духовного собрания мусульман был назначен имамом, хатибом, муэддином мечети и медресе села Тунтар. Помимо преподавательской деятельности он начал писать теологические произведения, критикуя взгляды своих предшественников, татарских религиозных реформаторов А.Курсави и Ш.Марджани. Ишмухаммад справедливо считал их предвестниками джадидского движения среди татарского народа и потому острей критики направил особенно против Марджани.

Так, в брошюре «Таргиб ал-фудал ила тахлис аш-шариа» (Оренбург, 1909) он критикует книгу Марджани «Ал-барк ал-вамид..» (Сверкающая молния..) и обвиняет ее автора в ереси. В частности, порицает высказывание Марджани о том, что начало и завершение трапезы солью является выдумкой. Ишмухаммад не может подняться до уровня теоретических изысканий Марджани, разбирая лишь его отдельные взгляды о культовообрядной стороне ислама. Хотя в «Ал-барк ал-вамид» есть раздел, посвященный происхождению мира. В нем Марджани излагает свою религиозно-философскую концепцию происхождения мира, критикует взгляды ашаритов, ярким приверженцем которых являлся Ишми-ишан.

Ишмухаммад ат-Тунтари написал более сорока небольших по объему брошюр, в основном, критических, не оригинальных. Среди последних: «Икама ал-бурхан ала арбаб ас-субул ва-л-азам» в нескольких книгах, «Мухадара ва мутахара ала бади мавади ал-футуха», «Мийар ихйа аш-шариа».

На рубеже XIX—XX вв. Ишмухаммад ат-Тунтари стал одним из лидеров консервативного течения татарской общественно-философской мысли, противником джадидского метода в мусульманском образовании, отстаивая кадимистский метод, используемый на протяжении веков в бухарских медресе. Он боялся проникновения всего нового в жизнь татарской общины, надеясь сделать ее автономным образованием в Российском государстве, свободным от влияния русской, западной культуры, таким образом сохранив менталитет татарской общины. Казалось бы, благие цели консерваторов должны были дать положительный эффект, однако случилось обратное. Их действия привели к негативному результату, поскольку были направлены не на развитие, а на стагнацию татарского общества и они проиграли борьбу джадидам. В результате Ишмухаммад и его последователи стали оплотом, в основном, неграмотных слоев татарского общества, невежеством которых они легко манипулировали. Распространение же джадидских школ привело кадимистов к союзу с царской жандармерией: они писали доносы на джадидов, которых арестовывали, а их школы закрывали. Видимо, связь с царской охранкой не прошла и для Ишми-ишана бесследно. В 1919 году он был арестован, обвинен в контрреволюционной деятельности и расстрелян в Малмыже органами ЧК.

Среди современных ученых и политологов нет единомыслия относительно трактовки понятия нация. Существуют две основные точки зрения по этой проблеме: понимание нации как «гражданской нации» и «этнонации», исторически восходящие к периоду формирования государств Нового и Новейшего времени. Первая — обосновывает понятие гражданской или политической нации, обращаясь к истории возникновения европейских наций в конце XVIII века в эпоху французской революции, когда шло формирование западноевропейских государств Нового времени вместо феодальных, династических, религиозных образований. Подобным образом возникли нации большей части Западной Европы, в переселенческих колониях Северной Америки, Австралии, колониях Испании и Португалии, в Латинской Америке (в данном контексте понятия гражданство и нация синонимичные). Таким образом, гражданская нация — полиэтническое образование, где язык и

культура наиболее многочисленной этнической общности становятся определяющими в гражданском сообществе по сравнению с другими этническими группами, которые с течением времени ассимилируются доминирующей этнической общностью, хотя и представители «меньшинств» являются равноправными членами нации. Например, шотландцы, ирландцы, уэльсцы среди британцев; индейские народы в странах Америки. Вторая — понятие этнонация или культурная нация трактуется как этносоциальная общность людей с общей историей, культурой, языком и самосознанием. Подобный подход распространился в XX веке в процессе распада Австро-Венгерской, Османской и Российской империй, на основе доктрины «национального самоопределения». Например, Советский Союз формировался как многонациональное государство; в результате возникли многие этнонации, среди которых азербайджанская, армянская, узбекская и др., но это не отменяло общесоветской идентичности, которая не совпадала с идентичностью национальной.

Существование двух трактовок понятия «нация» основывается на различных приоритетах в подходах к этой проблеме. Первый подход приоритетным полагает общегражданскую основу государственности (гражданство = нация), фактически ведущую к утрате специфических особенностей, не доминирующих в численном отношении культур в том или ином полиэтническом государстве. Идеолог гражданской нации в России, ученый-этнолог В.Тишков предлагает принять ряд срочных мер, чтобы не допустить распространения идеологии этнонации, связывая ее с «национальным движением, возрождением». Среди таких мер — «переориентация подготовки нерусской молодежи в сторону более полезных для общества и его модернизации профессий (меньше филологов, историков, археологов, этнографов и философов и больше менеджеров, социальных работников, психологов, юристов, управленцев и прочих)». Второй, — считая главным этническую основу государственности, дает возможность сохранить культуру и язык «меньшинства» от ассимиляции с доминирующей культурой и реализовать принцип государственности.

Вообще же в мировой науке существует немало определений понятия «нация». Выглядит убедительным определение нации как реальной общности, обладающей самосознанием, общей волей, культурой (языком, религией) и способной на единое и целенаправленное коллективное действие. В основе такой общности — национальное государство, которое и обеспечивает сохранение и развитие указанных выше базовых потребностей нации. Например, современный ученый Р.Суни полагает, что нация — это результат взаимодействия социально-культурных и социально-политических факторов. В современной науке распространены также конструктивистский, примордиалистский подходы к дефиниции нации. Основу конструктивистского подхода составляет теория рационального выбора, согласно которой человек в различных ситуациях руководствуется принципом рациональности и полезности. В конструктивизме первоначальная сущность этничности лишь дополняется социальными потребностями человека, которая играет более важную роль, чем его этническая принадлежность. Люди обращаются к этничности только тогда, когда социальные факторы не обеспечивают достижения искомой цели.

Этнос в конструктивизме — это общность людей, формирующаяся на основе культурной самоидентификации по отношению к другим общностям, с которыми она находится в фундаментальных связях. Этничность в таком понимании представляет собой процесс социального конструирования воображаемых общностей, основанный на вере в то, что они связаны естественными и даже природными связями, единым типом культуры и идеей об общности происхождения и общей истории. Практическими проявлениями этничности становятся этническое чувство и формируемые в его контексте представления, которые являются интеллектуальной моделью, создаваемой писателями, учеными, политиками.

Примордиалистский подход заключается в том, что этничность понимают как вид родства, содержащего в себе «зерно» нации, которое готово прорасти при определенных исторических условиях. Она рождается в семье — первом микромире человека, который защищает его от различных житейских невзгод и сопровождает на протяжении всей его жизни. В этом смысле язык становится одним из слагаемых этничности, поскольку выступает изначальной характеристикой человека. Нация определяется как общность людей, имеющая историческое прошлое, специфическую культуру и характеризующаяся чувством солидарности.

Ни конструктивистский подход [все научные категории создаются обществом, культурой и не имеют смысла вне исторического контекста], ни примордиалистский [категории отражают общую, объективную, неизменную сущность явлений] не могут претендовать на «истину в последней инстанции», поскольку они имеют разный объект исследования и многое зависит от философских и политических пристрастий исследователя.

Проблема формирования татарской нации привлекала внимание ученых еще со второй половины XIX века, остается актуальной и в современной науке. В советский период доминировала марксистская трактовка татарской нации, отталкивающаяся от социально-экономических факторов развития общества. В настоящее время все больше внимания ученые уделяют значению культуры в

формировании татарской нации, основываясь на концепции ее решающей роли в нацио-образовательном процессе. Согласно этой трактовке, слой «высокой культуры» (образование, искусство, музыка) является определяющим фактором создания нации. На наш взгляд, перспективным в исследовании татарской нации является подход, согласно которому этничность базируется на объективных основаниях, лежащих в основе человека, когда ему имманентно присущ некий этнический субстрат, реализующий себя в истории и культуре.

Принимая во внимание как социально-экономические, так и культурно-идеологические и социально-политические факторы, можно констатировать сложение татарской нации во второй половине XIX века, в период формирования буржуазных отношений в Казанском крае и времени возникновения татарского просветительства — как феномена высокого уровня развития культуры (хотя некоторые просветительские идеи в татарском обществе были выдвинуты еще на рубеже XVIII—XIX веков). Это было время выхода на политическую арену Ш.Марджани, который во многом определил пути развития татарской нации и общества в Новое время.

В становлении татарской нации можно выделить два этапа: первый — вторая половина XIX — начало XX в., и второй — с 1917 года до современности.

§ 1. Первый этап формирования татарской нации (вторая половина XIX — начало XX в.)

Вторая половина XIX века — наступление эпохи Нового времени для татарской духовной культуры. Это был период пробуждения национального самосознания татарского народа, зарождения прослойки предпринимателей- меценатов, осознающих себя частью татарского народа. В это время значительная часть татарского духовенства утверждала, что татары не являются самостоятельным народом, а входят в единую мусульманскую нацию. Другие, в основном татарские предприниматели, стремились обосновать величие современных татар через идею тождества казанских татар с Чингизидами.

На страницах русской печати второй половины XIX века по проблеме этногенеза татарского народа также не было единой точки зрения. Русские летописи, в частности Никоновская, наряду с отождествлением поволжских татар с татарами Золотой Орды, отмечали и родство казанских татар и болгар. Так, известный русский просветитель Н.Г.Чернышевский поддерживал болгарскую теорию происхождения татарского народа: «Нынешние татары, — писал он, — потомки прежних племен, живших в тех местах до Батыя и покоренных Батыем, как были покорены и русские».

Само время диктовало необходимость толкования этногенеза татар и татарскими учеными-просветителями. Татарская интеллектуальная элита на рубеже XIX—XX веков вела активный поиск путей конструирования нации. В первых рядах движения за изучение прошлого, истории татарского народа стояли авторитетнейшие фигуры — Х.Фаизхан, Ш.Марджани и К.Насыри. Осознав веление времени, они взяли на себя выполнение этой нелегкой задачи, которая была сопряжена со многими трудностями как научного, так и социального характера.

Кто такие татары? Какова этимология этого слова?

Во второй половине XIX века татарские просветители создали собственные концепции происхождения татарского народа.

Одним из пионеров, разрабатывавших проблему этногенеза татарского народа, был Х.Фаизхан. Обращение к истории татарского народа — одна из сторон его просветительской деятельности. Х.Фаизхан исследует этногенез татарского народа в контексте тюркоязычных народов. Он собрал материал по истории татар и тюрков, но не успел его опубликовать. Об этом в 1863 г. Х.Фаизхан писал в письме к казахскому просветителю Чокану Валиханову: «Нынешним летом намереваюсь опубликовать вместе краткую историю (около 10 листов) тюрков и татар вообще и по Казанской истории в частности». По-видимому, эти его исследования в основном использовал Ш.Марджани при написании «Мустафад ал-ахбар» и «Вафият ал-аслаф», на что указывает и Ш.Шараф — в архиве Ш.Марджани хранилось до 200 страниц текста по истории, написанного Х.Фаизханом.

Согласно взглядам Х.Фаизхана, состав населения Волжской Булгарии был многокомпонентным. В него входили кипчакоязычные пришельцы, занимая в нем господствующее положение, и чуваш (тюркизированные финны — в понимании Фаизхана). Он считал, что в сложении казанских татар — потомков волжских болгар — принимали участие как чуваш, так и кипчаки, тем самым признавая родство татар и чувашей и не соглашаясь с официальной в то время концепцией о татаро-монгольском происхождении казанских татар и идя вразрез с позже высказанной концепцией болгарского происхождения только чувашей (Н.И.Ашмарин делал выводы исходя только из лингвистики).

Изучение истории своего народа было одним из проявлений гуманистическо-просветительских устремлений Ш.Марджани. Он был первым татарским историком, который обратился к проблеме этногенеза татарского народа (исторический труд Х.Фаизхана остался в рукописи). Обладая

обширными познаниями различных культур, народов мусульманского Востока, он всесторонне исследовал эту проблему и написал «Мустафад ал-ахбар...» (Кладезь сведений...), посвященный истории Волжской Булгарии и Казанского ханства. В нем он демонстрировал преемственность культур Волжской Булгарии и Казанского ханства и на основании письменных источников, данных археологии и этнографии научно обосновал происхождение татар от волжских булгар.

Это сочинение Ш.Марджани было первым историческим трудом в истории татарской общественной мысли, в котором ученый показал, что этноним «татар» принадлежал части монгол, а после XVI века его стали использовать для называния жителей Казанского края, что не соответствовало, согласно его взглядам, исторической правде. Однако ученый не призывает отказываться от этнонима «татары», а наоборот, подчеркивает, что татары являются, прежде всего, татарами: «Некоторые [из наших соплеменников] считают пороком называться татарами, избегая этого имени, и заявляют, что мы не татары, а мусульмане... Бедняги!... Если ты не татарин и не араб, таджик, ногаец; и не китаец, русский, француз, пруссак и не немец. Так кто же ты?».

Доказывая преемственность культур Волжской Булгарии и Казанского ханства, Ш.Марджани призывает татарский народ к усвоению своего культурного наследия, тем самым выступая за пробуждение национального самосознания, стремясь приобщить татарский народ к достижениям и ценностям мировой культуры. Выработывая концепцию татарской национальной идентичности, Ш.Марджани выступил идеологом зарождения татарской нации. Он считал татарами имеющее характерные культурные, этнические и лингвистические особенности автохтонное население Волго-Уралья, в котором преобладали булгары (наряду с кипчаками, финно-уграми и татаро-монголами).

Немаловажным фактором, подтолкнувшим Ш.Марджани к выработке концепции татарской национальной идентичности, стала российская политика на местах, нацеленная на подрыв татарского народа (например, миссионер Н.И.Ильминский разрабатывал теорию чувашского происхождения булгар). Большое влияние на ученого оказывала распространенность локальных этнонимов и названий (таких, как мишар, кряшен, типтяр), не способствовавших объединению нации. Ш.Марджани учитывал названные выше факторы и выступал за употребление этнонима «татары». Будучи известным теологом, он снискал популярность среди татарского населения, которое благодаря Марджани стало осознавать себя именно татарами, отличая себя от иных народов и национальностей, с одной стороны, и идентифицируя себя с жизнью и судьбами татар, — с другой.

Большое внимание исследованию истории татарского народа, его происхождению и формированию уделял Каюм Насыри. «Из книг, написанных 100—150 лет назад, — писал он, — видно, что жители тех времен любили называть себя булгарами и из поколения в поколение не забывали об этом». Ученый писал о булгарской основе татарского этноса, добавляя, что заметную роль в его формировании играли другие народы края: чуваша, частично мари и мордва.

К.Насыри не призывает отказываться от этнонима «татары», а выдвинул и обосновал идею принадлежности своих соотечественников к единой татарской нации и писал, что «народ наш и нация татарская», используя термин «миллят» для обозначения татарской нации.

К.Насыри дает первое толкование сущности татарской нации. К признакам татарской нации он относит следующие: происхождение («народ тюркского племени»), общность территории («татары, живущие в Сибири, Оренбургской, Казанской и других губерниях правой стороны Волги, и в Астраханской губернии»), общность государства («живущие в России»), культуры («имеют свою литературу») и языка (наречие «среднее или татарское, на котором говорят народы тюркского племени, мы обычно называем татарским языком»).

Взгляды Х.Фаизхана, Ш.Марджани и К.Насыри на этногенез татарской нации оказали большое воздействие на пробуждение национального самосознания татарского народа, осознания им национального единства.

История становления татарской нации связана с другой не менее важной проблемой тысячелетнего самосознания булгаро-татар, которое определялось исламом, тюркизмом и татаризмом.

Исламизм, тюркизм и татаризм — компоненты национального сознания татар

На рубеже XIX—XX вв. возникли противоречия между национальным и конфессиональным компонентами сознания татар — исламом, тюркизмом и татаризмом. И они не могли не появиться, поскольку начало XX в. — это время формирования партий, идеологий, исповедуемых различными социальными прослойками татарского общества. В чем же причина этих противоречий? Для адекватного ответа на вопрос следует обратиться к истории вышеназванных течений.

Если тюркизм и татаризм — явления сравнительно молодые (конца XIX — начала XX в.), то исламизм имеет тысячелетнюю историю (начал формироваться еще в VIII веке). Исламизм как

идеология татарского народа прошел несколько основных этапов развития, когда этнокультурная и религиозная идентификация татар были тождественны. Эти этапы следующие: а) исламизм как официальная идеология булгаро-татар (922—1552); б) исламизм периода преследования (1552—1788); в) исламизм конца XVIII в. — 1917 г., характеризующийся как реформаторским крылом, так и традиционалистским.

Исламизм — идеология, характерная для основной массы татарского крестьянского населения — давала возможность татарскому народу сохранить себя как этнос после завоевания 1552 г., не ассимилироваться русским народом, противостоять жесткой политике христианизации татар, противопоставив ей идеологию духовной общности всех мусульман. Но к концу XIX — началу XX в. исламизм утратил свое былое влияние во многом благодаря татаристам, которые считали, что татарскому обществу необходима не идеология мусульманской общности (умма), а наоборот выделение татарской нации из массы мусульман, подчеркивание ее особенностей — для свободного развития своего языка, культуры, государственных форм устройства. Тем не менее среди сторонников исламистов были популярные татарские общественно-политические деятели — М.Биги, З.Камали. Например, Биги писал: «Все мусульмане России являются одной нацией (миллят) с точки зрения своей природы, языка, литературы, религии и устремлений. Национальность (миллият) — это совокупность таких особенностей, как религия, традиции, история, нравы. В национальности принимается во внимание и единство по крови, и единство в религии, и единство исторического и социального бытия».

Не менее важным течением общественно-политической мысли татарского общества рубежа XIX—XX вв. был тюркизм, опирающийся на идею создания тюркской общенациональной общности на основе объединения всех тюркских народов России. Родоначальником тюркизма стал Исмаил Гаспринский, который выступал за политическую свободу тюркских народов в составе России через их единение и выдвинул лозунг: «Единство в мыслях, словах и делах».

Революция 1905—1907 гг. дала толчок для распространения идей тюркизма. В результате у тюрков начало формироваться общетюркское сознание, опирающееся на идею национального единства. Известный татарский теоретик политического тюркизма Юсуф Акчура отмечал, что три съезда российских тюрков (1905—1906), хотя и назывались мусульманскими, были в сущности национальными (тюркскими). Акчура в отличие от Гаспринского в реализации идеи единства российских тюрков возлагал надежду на Турцию. Его представления были близки османскому тюркизму, выступавшему за трансформацию полиэтнической империи в этническую нацию турок. Во многом поэтому (из-за мнимой связи с Турцией) российский государственно-политический аппарат навесил ярлык «пантюркизм», фактически синонимичный панисламизму, на татарский тюркизм, который ни в коей мере не пропагандировал идею исключительности тюрков в сравнении с другими народами России, а служил цели этноконфессиональной консолидации российских тюрков вокруг волжских татар.

Татарский историк Х.-Г.Габаши, полагая предками татар булгар, поддерживал концепцию общетюркской идентичности. Согласно его взглядам, основанным на библейско-коранических традициях и мусульманской историографии происхождения народов, тюркские племена появились от Тюрка сына Иафета, бывшего сыном Ноя, и в дальнейшем расселились на большой территории. Эти тюркские племена не сошли с исторической арены, а присоединились и растворились в более сильных племенах. Потеряв старый этноним, они сохранили некоторые прежние черты своего этнического характера, который продолжал жить в их потомках. Поэтому, по мнению Х.-Г.Габаши, все тюркские народы родственны друг другу и со временем могут объединиться под флагом Османской империи, бывшей в то время единственным независимым тюркоязычным государством, тем самым выступая сторонником тюркизма.

Лидеры татарского тюркизма, такие, как Ф.Карими, Дж.Валиди, Х.Максуди, подчеркивали особое историческое место татар среди других тюрков и считали, что именно татары должны объединить другие тюркские народы. Так, Фатих Карими полагал Волго-Уралье объединительным центром тюркского мира и предлагал волжских татар называть северными тюрками.

Идеи тюркизма были популярными на страницах газет «Вақыт», «Юлдуз», «Казан мухбире», «Тан йолдызы». Тем не менее концепция тюркизма имела успех у небольшой части татарской интеллигенции и не была распространена среди основной массы татарского населения.

Идеи татаризма стали популярными после Октябрьского манифеста 1905 года, поскольку до этого времени татарам было запрещено иметь свою периодику (выпускалась только газета «Тарджиман»). После выхода Манифеста большая часть газет стала печататься на татарском языке, концепцию которого впервые разработал Каюм Насыри, выступавший за язык, понятный всем слоям населения. До этого же в устной форме и деловой сфере функционировал старотатарский письменный язык, так называемый «тюрки», наряду с классическим арабским и персидским языками — языками религии, науки и поэзии.

Известный реформатор и просветитель Р.Фахраддин был сторонником «татаристов», хотя этноним татары считал ошибочным, предпочитая ему этноним тюрок. Он научно обосновывает происхождение современных татар от волжских булгар, являвшихся тюрками, и полагает, что в формировании булгарского этноса участвовали тюркские и финно-угорские племена, таким образом подтверждая вслед за Ш.Марджани, что булгарский этнос многокомпонентен. Тем не менее Р.Фахраддин не предлагает отказываться от термина татары, хотя избегает употреблять его из-за ошибочности. Его позиция ближе взглядам сторонников татаристов и значительно отличается от соответствующих воззрений тюркистов. Булгаро-татарскую теорию происхождения поддерживал также историк Г.Ахмеров, который в начале XX века писал: «Сами казанские татары... считают себя потомками булгар... Некоторые из них имеют даже родословные, писавшиеся начиная с булгарских времен... Кроме казанских татар, среди тюркских и финских народов этих краев нет больше претендующих на этноним «болгар».

В начале XX века идеи тюркизма, также как и идеи татаризма, были популярны среди прослойки татарской буржуазии и интеллектуальной элиты, поскольку, согласно взглядам последних, только объединившись, тюрки (татары, проживающие во многих регионах России), составляющие меньшинство населения России в сравнении со славянами (русскими), могли заявить о себе как об организованной силе. В то же время идеи исламизма были распространены среди основной массы татарского населения. После первой российской революции 1905—1907 гг. положение разительно изменилось: идеи татаризма, возводящие татарскую идентичность к волжским булгарам, стали играть все большую роль как в общественно-политической жизни татарского общества, так и в жизни простого населения. Во многом этому способствовали ведущие татарские авторитеты (теологи, интеллигенция, предприниматели) и многовековое взаимодействие с Россией и русской культурой. Вплоть до 1917 г. центральными вопросами для татарской буржуазии и интеллектуальной элиты были вопросы развития татарской национальной культуры, религии, образования, истории, традиций и обычаев, которые могли быть реализованы в рамках Российского государства.

Всероссийские мусульманские съезды 1905—1914 гг.

Всероссийские мусульманские съезды проходили с 1905 по 1918 гг. В них участвовали представители всех российских мусульман. Съезды, прошедшие после 1917 г., также именуется первыми, поскольку в условиях демократической России было принято решение заново начать нумерацию.

Съезды сыграли важную роль в становлении мусульманского политического движения. Они стали заметным явлением в общественно-политической жизни мусульман России, были самыми освещаемыми событиями их общественной жизни. Проведению I Всероссийского съезда предшествовали региональные собрания. Первое собрание было создано казанскими татарами и прошло 23 января 1905 г. в доме купца Хусаинова по инициативе А.Ибрахима, незадолго до этого вернувшегося из Турции. Собрание приняло решение написать петицию о нуждах мусульман и отправить ее к царю. 29 января прошло второе собрание, многолюдное — более 200 участников, которое приняло подробную петицию о насущных нуждах мусульман (уравнении в правах с другими народами России, ликвидации всех религиозных и национальных ограничений).

I Всероссийский мусульманский съезд состоялся нелегально, поскольку его проведение было невозможно без октябрьского Манифеста 1905 г., провозгласившего в том числе свободу проведения собраний. Он состоялся в Нижнем Новгороде 15 августа на пароходе «Густав Струве» под видом речной прогулки во время ежегодной ярмарки. Нижний Новгород местом проведения съезда был выбран не случайно, поскольку ежегодно туда на ярмарку съезжались мусульмане со всех регионов России. На съезде участвовало более 120 делегатов в основном татар, крымских татар и азербайджанцев.

Инициаторами и идеологами съезда стали И.Гаспринский и А.Ибрахим. Председателем съезда был избран И.Гаспринский. Съезд высказался за равноправие мусульман с христианским населением, создании медрес на территории, где проживают мусульмане для руководства общественной жизнью. Уже на этом съезде наметился раскол в мусульманском политическом движении. Радикально настроенная молодежь, увлеченная идеями социализма и классовой борьбы во главе с Г.Исхаки и Ф.Туктаровым, обвинили съезд в буржуазном характере и выступили за признание «Иттифак ал-муслимин» (Союза мусульман) только культурным объединением, занимающимся вопросами образования и просвещения. Тем не менее большинство участников съезда приняло принципиальное решение о создании партии «Иттифак ал-муслимин», объединяющей всех мусульман России, независимо от их национальной и классовой принадлежности.

II Всероссийский мусульманский съезд прошел также нелегально в январе 1906 г. в Санкт-Петербурге, куда приехало около ста делегатов из различных мусульманских регионов империи — Туркестана, Кавказа, Крыма и Волго-Уралья, где с 19 декабря 1905 г. распространилось действие постановления министра внутренних дел о воспрещении публичных и частных собраний политического и экономического характера. Поэтому заявление, поданное 23 января жителем Петербурга М.Махмудовым о намерении мусульман провести серию собраний, властями не было удовлетворено.

Ряд совещаний, проведенных делегатами в гостинице Санкт-Петербурга с 13 по 22 января 1906 г., были признаны II Всероссийским мусульманским съездом. На съезде был принят Устав партии, составленный А.Топчибашевым, и обсуждена программа (временная) партии «Иттифак ал-муслимин». Участники съезда приняли решение выступать в предвыборной кампании вместе с кадетами и затем войти в их думскую фракцию, а также добиваться мусульманского представительства в Думе пропорционально численности мусульманского населения России. Социалисты по-прежнему выступали против создания мусульманской политической организации.

Решение о проведении III Всероссийского мусульманского съезда было принято на собрании 10 июля 1906 г. в Санкт-Петербурге столичной мусульманской общественностью (около сорока человек) совместно с членами мусульманской фракции Думы первого созыва. Местом проведения съезда был вновь избран Нижний Новгород. Съезд впервые прошел легально, так как прошение, подписанное А.Ибрахимом, Х.Максуди и Л.Исхаки было удовлетворено властями. В нем писалось: «Мы, мусульмане, верноподданные Российской державы, обеспокоенные за последние годы попытками проповеди среди нас утопического учения панисламизма и разрушительных идей социализма и анархизма, совершенно противных духу ислама, разлагающе действующих на темные массы народа и подрывающих его религиозность, решили всеми доступными нам законными способами бороться против этого зла». В результате такого прошения поводов у властей для беспокойств не возникло. В действительности, обсуждение политических вопросов шло наряду с религиозными. Съезд проходил с 16 по 21 августа 1906 г. Председателем съезда был избран А.Топчибашев, заместителями И.Гаспринский, Ш.Сыртланов, А.Ибрахим, С.Алкин, Г.Баруди, А.Апанаев. В секретариат вошли: Ю.Акчура, М.Биги, С.Джантурин, А.Гисмати, М.Ширванский.

Участвовали сначала 800 делегатов, при завершении 1200 участников, представлявшие все мусульманские регионы страны. Наиболее важные вопросы касались программы партии «Иттифак», реформы установления общественного контроля над мусульманским образованием, реорганизации Духовного управления и введение выборного начала. Делегатами большинством голосов была принята окончательная программа «Иттифак», избран ЦК партии из пятнадцати человек, несмотря на то, что группа социалистов во главе с Г.Исхаки и Ф.Туктаровым, выступавшая от имени молодежи и рабочих была против — нам нужна не политическая партия, а религиозно-культурная организация.

Комиссию по образованию возглавил А.Апанаев, религиозную — Г.Баруди. Постановление съезда в сфере образования гласило: «Во всех селениях должны быть школы начального образования для детей мусульман. Обучение в этих школах должно быть на родном языке с арабским алфавитом. Изучение русского языка в начальных школах не обязательно, а в средних школах русский язык входит в программу как предмет изучения. Особое внимание должно быть обращено на изучение литературного тюркского языка, обучение которому обязательно для мусульман в средних (2—3-классных) школах, а где возможно и в начальных школах». Таким образом, приоритетным в мусульманском образовании провозглашался не арабский язык, а тюркский. В религиозной сфере делегаты потребовали отделения институтов ислама от государства, выборности муфтия и «уравнения служителей исламского культа во всех правах с православным духовенством».

Делегаты высказались за скорейший созыв II Государственной думы и фактическое осуществление свобод, заявленных в Манифесте от 17 октября 1905 г. На съезде мусульмане разделились на три течения: либеральное (С.Максуди, Ю.Акчура), социалистическое (Г.Исхаки, Ф.Туктаров) и консервативное. В результате бурных дискуссий победу праздновали либералы, которые стали во главе двух комиссий съезда — образовательной и религиозной.

После съезда некоторые его участники провели несколько собраний в нижегородской гостинице «Россия», пригласив тридцать-сорок самых богатых татар. Во время этих встреч решались финансовые вопросы.

Проведение IV съезда было запланировано на август 1907 года. В январе 1907 г. в Санкт-Петербурге собралась группа делегатов и предприняла попытку провести съезд ранее запланированного срока. Однако разрешение на его проведение получено не было и делегаты, опасаясь репрессий со стороны властей, были вынуждены покинуть столицу. В дальнейшем политическая деятельность была практически полностью сосредоточена вокруг мусульманской фракции в Думе, члены которой единственные могли легально заниматься политической работой.

IV Всероссийский мусульманский съезд прошел в 1914 г. в Санкт-Петербурге с 15 по 25 июня. В нем участвовало всего около тридцати делегатов. Среди них известные общественно-политические деятели: М.Биги, С.Максуди, К.Тарджимани, А.Топчибашев, Р.Фахраддин и депутаты- мусульмане Думы IV созыва. Основной вопрос касался религиозных дел — реформы Духовных собраний. С докладом выступил С.Максуди. По его выступлению было принято «Положение об управлении духовными делами мусульман Российской империи». Это положение включало вопросы отмены ограничений, касающихся мусульманских учебных заведений, передачи контроля над всеми школами для мусульман Духовному собранию, выборности духовенства. Попытки С.Максуди добиться принятия политической программы были отклонены, так же как и восстановление партийных структур «Иттифака», что свидетельствовало о неготовности большей части делегатов к активной политической борьбе и слабости мусульманского политического движения.

«Иттифак ал-муслимин» («Союз мусульман»)

«Иттифак ал-муслимин» — политическая организация либералов, оформившаяся как партия в результате трех Всероссийских мусульманских съездов 1905—1906 гг., наиболее крупная партия татарского общества начала XX века. В партию помимо татар, которые составляли ее большинство, входили азербайджанцы, башкиры, казахи и другие мусульманские народы России. Поэтому она получила название мусульманской, хотя большинство ее членов были турки, поскольку только объединившись, они могли создать реальную организованную силу в борьбе за права своих народов.

I Всероссийский мусульманский съезд, состоявшийся 15 августа 1905 года в Нижнем Новгороде, провозгласил создание партии «Иттифак ал-муслимин», объединяющей всех мусульман России независимо от национальной и классовой принадлежности. Социалисты Г.Исхаки и Ф.Туктаров были против образования партии, полагая, что она должна быть лишь культурным образованием. На II съезде в январе 1906 года в Санкт-Петербурге был принят Устав партии, обсуждена программа (временная) и первые политические шаги (участие партии в выборах в Государственную думу). На III съезде, проходившем во время нижегородской ярмарки (16—21 августа 1906 г.), принимается окончательная программа партии «Ботенроссия мосселманнары иттифаки» (Всероссийский мусульманский союз), избирается центральный комитет партии в составе пятнадцати человек, среди которых известные общественно-политические деятели, либералы: С.Максуди, А.Ибрахим, А.Топчибашев, Ю.Акчура, И.Гаспринский. Председателем партии был избран А.Топчибашев. Однако главным инициатором образования мусульманской партии стал Ю.Акчура. Среди членов «Иттифака» были люди разных социальных слоев, основу партии составили татарские либералы.

В программе «Иттифака» провозглашается: «все религии должны пользоваться одинаковыми правами перед законом, правительственной властью», правительство должно предоставить российским мусульманам права «образования религиозных, коллегияльных и единоличных учреждений; право свободного выбора всех должностных лиц мусульманского духовенства на сроки, определяемыми самими обществами; право общественного контроля над действиями религиозных учреждений и лиц духовенства; право полного распоряжения всеми вакуфными и другими имуществами». Разрабатывая программу и устав, авторы пошли по проторенному пути: перевели программные документы либеральной партии кадетов и добавили к ним вопросы, касающиеся культурно-национальной автономии и религии, адаптировав ее к интересам и нуждам мусульман России. Поэтому программа оказалась близка требованиям либеральной партии кадетов (установление конституционной парламентской монархии, восьмичасовой рабочий день, конфискация земли без выкупа). Программа «Иттифак» включала постепенное реформирование страны в духе буржуазных реформ, свободу слова, печати, собраний, митингов, защиту частной собственности.

У партии нашлись не только сторонники, но и противники, в основном из социалистического лагеря. Пункт программы о неприкосновенности частной собственности раскритиковали в газете «Урал» социал-демократы, заявив, что это партия буржуазных кадетов, не имеющая отношения к простому народу. Деятели демократического направления Г.Тукай, Ф.Амирхан, М.Вахитов также не приняли политическую платформу партии. Г.Исхаки на III съезде партии «Иттифак» говорил о том, что разные классы в одной партии быть не могут, поскольку у них различные классовые интересы. Впоследствии он изменил свое мнение. Другой социалист Ф.Туктаров писал о том, что создание политической партии преждевременно из-за «темноты и невежества» мусульманского населения и поэтому это дело будущего.

«Иттифак» — партия парламентского типа. Во II Государственной думе партия образовала самостоятельную фракцию в двадцать восемь человек, бывшей самой многочисленной национальной фракцией в Думе. В III, IV Государственных думах мусульманская фракция получила соответственно семь и девять депутатских мест, что было связано с введением нового закона от 3 июня 1907 г., ограничивающего участие левых партий и неправославных в выборах.

Попытки легализовать деятельность партии не увенчались успехом. Впервые проект устава, автором русского текста которого стал А.Топчибашев, а татарского перевода — М.Биги, был представлен в Санкт-Петербургское особое присутствие осенью 1906 года для регистрации. Через некоторое время устав был рассмотрен властями и возвращен с некоторыми замечаниями. Вскоре после доработки, в апреле 1907 года, устав вновь был внесен на рассмотрение властей. Однако, несмотря на то, что четверо членов присутствия вынесли положительный вердикт по этому вопросу, председатель присутствия Д.В.Драчевский опротестовал решение четверых своих коллег. Таким образом, «Иттифак ал-муслимин» не стал легитимной политической партией во многом из-за противодействия властей.

Уже к 1908 г. структуры «Иттифак» прекращают свою деятельность. Определенную роль сыграло и то обстоятельство, что после 1908 года двое наиболее активных деятелей партии А.Ибрагим и Ю.Акчура оказались в эмиграции, а ряд членов ЦК подверглись репрессиям за свои политические убеждения (А.Апанаев, Г.Баруди, Г.Буби оказались в ссылке, А.Топчибашев, С.Алкин, С.Джантурин были лишены политических прав и отстранены от общественной деятельности). К 1914 г. партия как политическая организация окончательно прекращает существование. На этом заканчивается период сотрудничества татарских либералов с кадетами, что во многом было связано с политикой П.А.Столыпина, направленной против национальных меньшинств и поддержкой его частью русских либералов. Наступает кризис идеологии татарского либерализма, который возрождается лишь во время Февральской революции 1917 г.

§ 2. Второй этап формирования татарской нации (1917—1918 гг.)

В данной монографии второй этап формирования татарской нации ограничивается 1917—1918 гг., — созданием Национального управления и штата «Идель-Урал», хотя он естественно имеет и период стагнации — после образования в 1920 году Татарской Советской Республики вплоть до 1990 года — и период развития: Декларация о суверенитете Татарстана (30 августа 1990) до нашего времени.

В конце 1917 — начале 1918 г. радикально изменилась общественно-политическая обстановка в России. Либерализацией всех сторон жизни российского общества могли воспользоваться только те нации и народы, которые обладали для этого достаточным, интеллектуальным потенциалом, прошли определенный путь политической организации. Среди тюркских народов России одно из ведущих мест в политической жизни занимали казанские татары, наряду с крымскими татарами и азербайджанцами.

Важное место в формировании идеологии национального движения мусульман занимали Всероссийские мусульманские съезды.

Первый Всероссийский мусульманский съезд

Поскольку работа первого и второго съезда достаточно подробно освещена в отдельных монографиях, постольку автор останавливается лишь на деятельности делегатов съезда по образованию государственности мусульман.

Два с лишним месяца понадобилось для подготовки первого съезда мусульман России, который состоялся 1—11 мая 1917 года в Москве, и стал значительным событием в общественно-политической жизни российских мусульман. На нем присутствовало 900 человек, из которых 800 были делегатами, представлявшими различные мусульманские народы России. Большинство участников съезда — мусульмане внутренней России (преимущественно татары) представляли различные политические течения: либералы, эсеры, левые эсеры, социалисты. Среди делегатов было около 300 мулл, около 100 мусульманок со всех концов России (юристы, врачи, педагоги), много солдат и почти все депутаты-мусульмане четырех Государственных дум.

Для ведения съезда был избран президиум, в состав которого вошли известные деятели российского национального движения: Г.Исхаки, И.Ахтямов, И.Алкин, А.Цаликов, М.Биги (всего 12 человек). Был принят регламент работы съезда и утвержден круг вопросов, вынесенных на обсуждение: о форме государственного устройства России, о местном самоуправлении, о выборах в Учредительное собрание, женский вопрос, рабочий вопрос, земельный вопрос, о военной организации мусульман России, о выборах Национального Совета (Милли шура). Было образовано девять комиссий по разработке проектов резолюций по указанным выше вопросам.

При обсуждении одного из основных вопросов — о государственном устройстве России, съезд разделился на два течения — унитаристов и федералистов. Первые (С.Максуди, А.Цаликов) считали национально-культурную форму автономии наиболее приемлемой для мусульман России (не следует связывать унитаризм с принципом единой и неделимой России, его необходимо рассматривать как средство отстаивания своей национальности и принципа национальной культуры). Федералисты же

(Г.Исхаки, Ф.Туктаров) настаивали на территориальной автономии. Этот вопрос вызвал острые дискуссии. Сторонники национально-культурного самоопределения мусульман России исходили из того, что решение национального вопроса в форме культурной автономии будет способствовать процессу экономической и политической консолидации мусульманских народов России, разрешение же его в виде национально-территориальной автономии, по их мнению, может привести к «полной децентрализации мусульман».

Унитаристы — сторонники национально-культурной автономии России полагали, что организация государства, основанного на культурно-национальных принципах автономии, будет способствовать решению аграрного и рабочего вопросов, так как, по их мнению, в условиях экономической и политической отсталости некоторых регионов (особенно регионов Туркестана и Кавказа) решение этих вопросов в рамках федеративного устройства может привести к усилению экономической эксплуатации крестьян и рабочих. Унитаристы также опасались и того, что решение женского вопроса в отсталых регионах России будет затруднено. В целом же, по их мнению, федеративное устройство государства может «затормозить» экономическое и культурное развитие некоторых мусульманских народов. Они предложили принять резолюцию, которая определяла бы решение национального вопроса в «форме национально-культурной автономии мусульман с созданием центрального органа — мусульманского национально-культурного парламента, избранного на основе всеобщего, прямого, равного и тайного избирательного права».

С данной революцией не согласились сторонники федеративного устройства. Они предложили форму федеративного устройства России, состоящего из территориальных автономий отдельных мусульманских народов. Татары, дисперсно разбросанные по всей России, не исключали для себя как возможности национально-культурной, так и национально-территориальной автономии. Разделение делегатов съезда также было связано с тем, что сторонники национально-культурной автономии поддерживали этническое и религиозное единство мусульманских народов государства, тогда как сторонники национально-территориального самоопределения, внешне выступая за религиозное единство, отрицали необходимость этнического слияния этих народов.

После длительного обсуждения в секции этот вопрос был вынесен на пленарное заседание. С докладом о внутреннем устройстве России выступил Х.Максуди, в котором сообщил, что по данному вопросу поступило около 200 предложений и пожеланий, среди которых 150 пожеланий за образование национально-культурной автономии, 34 — за федеративное устройство, 16 — за унитарную парламентскую республику. В результате дискуссий большинством голосов 446 против 271 делегатами съезда было принято решение о федеративном устройстве России, основанное на принципе территориальных автономий, и зафиксировано компромиссное решение: «Всероссийский мусульманский съезд, обсудив вопрос о форме государственного устройства России, постановил: признать, что формой государственного устройства России, наиболее обеспечивающей интересы мусульманских народностей, является демократическая республика на национально-территориальных началах; причем национальности, не имеющие определенной территории, пользуются национально-культурной автономией». Эта формулировка устраивала большинство делегатов, так как, по сути, означала двойную автономию: территориальную с элементами национально-культурной автономии. Таким образом, на съезде победила идея создания отдельных наций России, а не единой нации мусульман.

На съезде также были рассмотрены и другие важные вопросы политической жизни России. Особую полемику вызвало обсуждение резолюции по женскому вопросу. Представители татарского национального движения, сознавая необходимость полного раскрепощения женщины, предлагали наделить женщин всеми политическими и гражданскими правами. С такой позицией были не согласны некоторые представители национальных окраин, которые и слышать не хотели о равноправии женщин. В поддержку равноправия женщин выступили не только татарские политические деятели (Г.Исхаки, С.Максуди, Э.Мухитдинова), но и представители татарского духовенства (Г.Баруди, М.Биги). Поскольку большинство участников дискуссии высказалось за равноправие женщин, постольку большинством голосов резолюция была принята. Резолюция наделяла женщин всеми правами наравне с мужчинами, отменяла многоженство и была направлена прежде всего на раскрепощение женщин Туркестана. Поэтому не случайно представители Средней Азии после голосования подали протест в президиум по поводу решений съезда по женскому вопросу, под которым подписалось 226 человек. Именно данная резолюция явилась одной из причин того, что на II Всероссийском съезде мусульман в Казани отсутствовали представители Туркестана и Северного Кавказа.

Делегаты выработали также и тактику предвыборной кампании в Учредительное собрание, которая предусматривала создание единого демократического блока мусульман. В случае необходимости допускалось войти в соглашение с «партиями не правее трудовиков».

В последний день работы съезда 11 мая 1917 г. был избран Всероссийский центральный национальный совет (Милли шура) из 30 человек во главе с А.Цаликовым, в который вошли

представители татарского национального движения, такие, как Ф.Карим, И.Ахтямов, М.Биги, И.Алкин, Ш.Мухамедьяров, С.Максуди, Г.Исхаки, Ф.Туктаров. На Национальный совет возлагалась задача организации совместных действий мусульманских народов до созыва Учредительного собрания. Национальный совет наделялся правом координации действий национальных организаций. Вскоре Национальный совет избрал из своих членов Исполнительный комитет мусульман (Икомус) в составе двенадцати человек, среди которых Валиди, Леманов, Мухамедьяров, Ходжаев, Шамиль. Председателем был избран А.Цаликов: местопребывание — Петроград.

13 мая Икомус начинает заседать в Петрограде и берет на себя руководство национально-политическими делами мусульман. У Исполнительного комитета мусульман возникают разногласия с Советом рабочих и солдатских депутатов (I Всероссийский съезд рабочих и солдатских депутатов отказал в мандатах представителям Икомуса А.Цаликову, К.Тогумсову и С.Мамлееву).

В связи с этим 3 июня Икомус заявил протест Петроградскому совету и ходатайствовал перед президиумом Всероссийского съезда совета рабочих и солдатских депутатов о принятии в состав ВЦИК всех 12 членов Икомуса. В результате в президиум был включен представитель от Всероссийского центрального национального совета.

Исполнительный комитет мусульман пытался наладить отношения и с Временным правительством во главе с Г.Е.Львовым, направив в Петроград делегацию из трех человек: С.Максуди, Г.Исхаки и И.Шагиахметова. Мусульмане требовали для себя в правительстве три министерских портфеля. Однако эти предложения Временным правительством были отклонены.

На заседаниях Всероссийского центрального национального совета из тридцати членов на последнем совещании летом 1917 г. присутствовали половина, а из двенадцати членов Икомуса работали лишь шестеро. Поэтому на оставшихся членов Высшего автономного органа самоуправления мусульман легла двойная нагрузка, хотя отсутствующие в Петрограде члены самоуправления мусульман занимались организаторской работой на местах в регионах.

Поскольку Всероссийский центральный национальный совет и Исполнительный комитет мусульман были многопартийными органами, несмотря на разногласия, сумели найти общий язык, договориться. Их деятельность свидетельствует о стремлении российских мусульманских народов к консолидации, а не к их изоляции от России. Икомус сделал много, чтобы поддержать Временное правительство, полагаясь на удовлетворение своих надежд в отношении мусульманских народов России.

Если Северный Кавказ, Туркестан находились вне влияния социалистических идей, то в Казани среди татар, поскольку татарская интеллигенция была на протяжении веков тесно связана с русской интеллигенцией (многие татары обучались в высших учебных заведениях, работали в государственных органах), социалистические идеи получили распространение, правда, со своей спецификой — происходило их совмещение с нравственно-духовными канонами ислама.

Следующие съезды предполагалось провести в Казани, затем в Ташкенте и Баку. Однако процесс политического и этнического размежевания шел очень быстро. К этому времени стал очевиден распад Российской империи, и как ни старался Исполнительный комитет сохранить единство тюркских народов России («Воззвание к мусульманам» от 6 июня 1917 г.), представители Туркестана и мусульмане Северного Кавказа не проявили особого желания связывать себя слишком радикальными, с их точки зрения, решениями I съезда и отказались от участия во II съезде. Накануне открытия II Всероссийского мусульманского съезда Башкирский совет (Шура) провозгласил Автономную Башкирскую республику.

Время после I Всероссийского мусульманского съезда для формирования национальных, политических партий мусульман России было упущено. Созданные съездом структуры управления мусульман не имели столь необходимой идеологической основы для популяризации решений съезда, будь то идея культурной или территориальной автономии мусульманских народов России. Поэтому управленческие структуры мусульман не имели для привлечения на свою сторону необходимой социальной базы, а были органами только узкого национального социального слоя: интеллигенции как русскоязычной, среди которой в основном были популярны социалистические идеи, так и национальной, где были популярны, главным образом, идеи либерализма. Мусульманское население осталось в стороне от решений съезда, было далеко от понимания истинной сути проводимой политики. Большевики прекрасно использовали «пробелы» политики лидеров мусульман и Временного правительства, привлекая на свою сторону идеями равенства, братства народов, конфискации частной собственности, передачи земли в руки крестьян.

Исполнительный мусульманский комитет постановил созвать мусульманский съезд 20 июля 1917 г. в Казани.

Второй Всероссийский мусульманский съезд

В июле 1917 года в Казани одновременно проходило три съездов: II Всероссийский мусульманский съезд, I Всероссийский мусульманский военный съезд и съезд мусульманского духовенства (в монографии освещена деятельность лишь II Всероссийского мусульманского съезда).

21 июля в Казани открылся II Всероссийский мусульманский съезд (21 июля — 2 августа). Он проходил без участия части представителей национальных окраин, и в целом прошел как съезд мусульман внутренней России, во многом благодаря нежеланию татар договариваться с отдельными лидерами национальных движений и изъятию в координационной работе Исполнительного комитета мусульман — хотя комитет проделал большую организационную работу в сравнении с I съездом (почти одновременно прошли: Первый Общеказахский съезд — 21—26 июля в Оренбурге, Первый Общебашкирский съезд — 20—27 июля в Оренбурге, съезд представителей 23 аулов Черкесии — 25—27 июля в Эльбургане). Тем не менее представители Крыма, Кавказа (бакинцы), Туркестана (ташкентцы) присутствовали. На съезде участвовали представители практически всех политических партий и течений национального движения: от либералов (бывших членов «Иттифака») до левых эсеров. В работе съезда приняли участие также представители Мусульманского социалистического комитета.

22 июля в здании Казанского городского театра на совместном заседании трех съездов (I Всероссийского мусульманского военного съезда, съезда мусульманского духовенства и II Всероссийского мусульманского съезда) в торжественной обстановке была принята Декларация о национально-культурной автономии мусульман внутренней России и Сибири. В резолюциях съезда в основном были подтверждены решения I Всероссийского съезда по рабочему, аграрному, женскому и другим вопросам, разработаны основы концепции национально-культурной автономии.

На съезде рассматривались следующие вопросы: о выборах в Учредительное собрание, о национально-культурной автономии, создание мусульманской фракции в Учредительном собрании, предвыборная тактика мусульман, деятельность Всероссийского мусульманского совета, финансовые дела, издательское дело. С докладами о тактике на выборах в Учредительное собрание выступили Г.Исхаки и С.Максуди. В результате было принято решение о выдвижении списка мусульман в каждой губернии местным Национальным советом. Делегаты решили идти на выборы в Учредительное собрание вместе с социалистическими партиями, выступили за равноправие всех народов России.

Глава Икомуса А.Цаликов выступил с докладом, в котором отстаивал единство всех мусульман России, критиковал сепаратистов (казахов, туркмен, сартов, башкир): «Бессильные работать на общей почве, они ищут приходского главенства — это Робеспьеры Чебоксар и Тетюшей. Вред, который приносит общему делу бес честолюбия этих лиц, неисчислим, но нужно думать, что здоровый инстинкт народных масс направит их работу по руслу единения мусульманской демократии. Иначе гибель и позор мусульманам России». Однако исламистские идеи национально-культурного самоопределения мусульман как субъекта России А.Цаликова не прошли.

По одному из главных вопросов — о форме самоопределения мусульман России сделал доклад С.Максуди, предложивший провозгласить национально-культурную автономию. Его предложение было принято участниками съезда.

На II Всероссийском мусульманском съезде одержали верх лидеры татар, и был принят проект документа под названием «Основы национально-культурной автономии мусульман внутренней России», где появилось официальное название этнической общности «тюрко-татары», и на территории культурно-национальной автономии язык тюрки был объявлен государственным языком наряду с русским.

Высшим законодательным органом автономии (мухтариата) провозглашалось Национальное собрание (Миллет межлисе) — парламент, которое наделялось широкими полномочиями и правами; на местах в губерниях, населенных мусульманами, высшим органом объявлялось губернское Национальное собрание. В качестве исполнительного органа было образовано временное Национальное управление (Милли идара) — правительство, состоящее из трех ведомств (назаратов), — по делам религии, просвещения и финансов. Включив муфтият как один из назаратов в Национальное управление, правительство поставило духовную власть под контроль светской. Лидеры национальных либералов и социалисты полностью контролировали деятельность Национального собрания и управления, поскольку составляли представительное большинство в обоих органах.

Для проведения мероприятий по осуществлению автономии и подготовки созыва Национального собрания (Миллет межлисе) была избрана комиссия мухтариата из двенадцати человек (И. Ахтямов, Г.Шараф, А.Мухитдинова, Ф.Карим, Х.Атласи, А.Шинаси, Г.Губайдуллин, М.Курбангалиев, Н.Надиев, Г.Терегулов, Х.Максуди, З.Кадири) под председательством С.Максуди. Местом пребывания Национального собрания была выбрана Уфа.

28 августа на первом заседании комиссии по осуществлению культурно-национальной автономии в Уфе состоялось открытие работы комиссии в здании Оренбургского Мусульманского Духовного собрания. Торжественная многотысячная демонстрация мусульман, преимущественно солдаты поднесли комиссии зеленое знамя, которое символизировало новую власть, и было установлено в здании Мусульманского собрания.

Национальное собрание и концепции национально-государственного устройства татар

Национальное собрание работало в Уфе с 22 ноября 1917 г. по 11 февраля 1918 г. В работе Собрания обычно участвовало более 80 человек. Председателем Национального собрания был избран С.Максуди; его заместителями — И.Ахтямов, И.Алкин, секретарями — Г.Фахретдинов и Г.Акчурин. Вскоре последних двух, оставивших посты по объективным обстоятельствам, заменили — Ф.Мухамедьяров и Х.Бакеев.

22 ноября 1917 года Национальное собрание (Миллет мэджлисе), созданное в Уфе, приняло «Основы национально-культурной автономии мусульман внутренней России» в виде законодательного акта в форме Конституции. 16 января 1918 года Конституция была опубликована в официальном органе Национального управления в журнале «Мухтариат». Эта была первая попытка документального оформления государственности татар, а значит и татарской нации. По этому документу этническая общность волжских татар, как «ведущей» нации, была названа «тюрко-татары». В это время в Уфе находилось свыше 10 тысяч воинов-мусульман, командование которых присягнула Национальному собранию.

В собрании заявили о себе две группировки: тюркисты (торекчелэр) и татаристы (татарчылар) или «туфракчылар» — территориалисты. Тюркисты были сторонниками единства нации на религиозной основе, культурно-национальной автономии. Главой фракции стал Дж.Хурамшин; активные члены — составители программы: Г.Исхаки, Г.Терегулов, З.Кадыри, Х.Максуди и И.Биккулов. Во фракцию также вошли С.Максуди, Х.Атласи и И.Ахтямов. Среди тюркистов существовали разногласия по поводу осуществления автономии.

Татаристы объединяли левых социалистов и социал-демократов, поддерживали идею территориальной автономии. Наиболее известные среди них: популярный общественный деятель, публицист Г.Шараф, Глава Харби шура (Военного совета) И.Алкин, Глава Мусульманского социалистического комитета М.Вахитов, уфимская фракция Милли Шура (Национальный совет) во главе с Г.Ибрагимовым, между которыми также существовали разногласия.

Важным результатом длительной работы Собрания стало достижение согласия между сторонниками культурно-национальной и территориальной автономии. В результате Собрание, избранное для реализации идей культурно-национальной автономии, в резолюции от 29 ноября 1917 г. приняло решение о создании территориальной автономии (государственности) в форме штата.

Идея создания национальной государственности лежала в основе многих политических программ мусульманских народов России. Татарские общественные деятели Галимджан Ибрагимов, Ильяс и Джихангир Алкины, были не только сторонниками территориальной автономии, но и разрабатывали планы создания национальной государственности татар. Поэтому Г.Ибрагимов выступал резко против решения съезда о культурной автономии мусульман внутренней России и Сибири.

Лишь 5 января 1918 года на Национальном собрании С.Максуди был избран председателем Национального управления (правительства). И в тот же день Всероссийское учредительное собрание, где татары получили пятнадцать мест (С.Салихов, Н.Хальфин, И.Алкин, М.Вахитов, Г.Терегулов, М.Ахмеров, Г.Ибрагимов, Г.Ильясов, А.Мухаметдинов, Ш.Сунчалей, Ш.Мухамедьяров, Ф.Туктаров, А.Цаликов, Ф.Насретдинов, Ф.Усманов и Сахибгирей Янбаев), приняло «Постановление о государственном устройстве России», в котором Россия провозглашалась Российской демократической федерацией, объединяющей все суверенные народы и области в установленных конституцией пределах, признав право мусульманских народов не только на культурно-национальную автономию, но и национально-территориальную автономию. Однако вскоре (в январе) Учредительное собрание на основании ленинского декрета было распущено. 17 января создается Комиссариат по делам мусульман внутренней России и Сибири во главе с М.Вахитовым при Народном комиссариате по делам национальностей (после встречи 7 января 1918 г. Ленина и Сталина с Ибрагимовым, Вахитовым и Манатовым).

Национальное управление как исполнительный орган тюрко-татар просуществовало до 21 апреля 1918 г. и было распущено указом правительства большевиков, который подписали народный комиссар по делам национальностей РСФСР И.Сталин и Глава Мусульманского комиссариата при Наркомнаце М.Вахитов, где было отмечено сохранение Духовного управления мусульман «с условием

невмешательства в политические дела». Однако Управление приняло обращение к местным губернским управлениям о незаконности роспуска Национального управления и о продолжении функциональной деятельности на местах. В годы гражданской войны многие губернские управления функционировали: контролировали религиозную, национально-культурную сферы жизни общества, собирали национальный налог. Национальное управление — первое правительство тюрко-татар окончательно прекратило существование в 1919 году после победы большевиков над Колчаком, который также запретил деятельность Национального управления.

Вторая сессия Национального собрания, намеченная на 1 мая 1918 г., так и не состоялась. Таким образом, Национальное собрание — первый парламент тюрко-татар, хотя и просуществовал чуть меньше полугода, сыграл значительную роль в повышении самосознания тюрко-татар.

6 января 1918 г. после провозглашения Российской Федеративной республики Национальное собрание объявило о рождении новой формы государственности тюрко-татар — штата «Идель-Урал». Таким образом, была провозглашена территориальная автономия татарской нации, основным принципом которой было равноправие всех народов ее населяющих, при соблюдении их религиозной и национально-культурной автономии. Если одна часть мусульман признала Советскую власть, то другая часть мусульманской элиты, в том числе и руководство мусульманского духовенства во главе с Г.Баруди, отказались признать власть большевиков.

Татары и башкиры, наряду с чувашами и марийцами, более 7 млн. человек должны были составить основное население штата, включающего всю Уфимскую, Казанскую губернии, западную часть Оренбургской губернии, некоторые уезды Самарской, Вятской, Пермской, Симбирской губерний.

Решение о создании штата «Идель-Урал» было обязательным и для башкир, поскольку Национальное собрание имело в виду создание татаро-башкирской государственности, хотя термин «башкир» в документах отсутствовал, только — «тюрко-татары», но подразумевался. 6 января 1918 года лидер башкирского национального движения З.Валиди выступил на заседании Национального собрания, где сказал, что Общешкирский съезд учредил Автономную Башкирскую республику, в которой есть место и татарам, но не русским-переселенцам. Он относился пессимистически к существованию штата «Идель-Урал», обсуждавшегося на Собрании. Таким образом, произошло окончательное размежевание татар и башкир по поводу государственного устройства. Хотя исторически все шло именно к такому сценарию. Еще в октябре 1917 года на заседании областного Башкирского совета (Шура) З.Валиди приняли в свой состав. Он, в свою очередь, сделал доклад, где говорил: «Разногласия между татарами и башкирами происходят благодаря тому, что они говорят не на одном языке и, кроме того, разнятся их бытовые условия и сама культура». Валиди говорил, что «татары ему часто задают вопрос: «На каком языке будет управляться Башкирия?» На что он отвечал: «Башкирия не может управляться на чужом языке». Наконец, еще в декабре 1917 года III Общешкирский съезд в Оренбурге окончательно закрепил решение Военного Башкирского совета об образовании Автономной Башкирской республики.

Создание штата «Идель-Урал» вполне соответствовало решению III Всероссийского съезда совета рабочих и солдатских депутатов (10—13 января 1918 г.), провозгласившего создание Советской Российской республики как федерации советских национальных республик. Был даже избран орган по осуществлению Урало-Волжского штата — Коллегия Урало-Волжского штата во главе с председателем Военного совета И.Алкиным и Г.Шарафом. Также в состав Коллегии вошли: С.Янгальчев, Ф.Мухамедьяров, Ф.Сайфи, С.Атнагулов, Г.Губайдуллин, Н.Хальфин. Штаб-квартирой Коллегии была выбрана Казань. Планировалось включение в ее состав пяти представителей от русского населения, двух — от чувашского, одного — от марийцев. Коллегия должна была координировать свои действия с Казанским советом рабочих и солдатских депутатов. Основной «ударной силой» штата «Идель-Урал» стал Военный совет во главе с И.Алкиным. С 24 по 27 марта Коллегией штата издавалась татарская газета «Идель-Уральский штат» — орган Всероссийского мусульманского военного совета (шура).

8 января 1918 г. в Казани открылся II Всероссийский мусульманский военный съезд, в котором приняли участие 200 делегатов. Председательствовал И.Алкин. Основной доклад, посвященный образованию штата и его карте, сделал Ю.Музаффаров. В нем говорилось, что штат-республика должен быть составной частью Российской федерации; в нем должны быть созданы ВЦИК и Совет народных комиссаров. Доклад Музаффарова был построен на основе предложений Коллегии по образованию штата «Идель-Урал».

После обсуждения резолюций окончательное решение съезда о создании штата было следующим: «1. Второй Всероссийский мусульманский военный съезд, состоящий главным образом из представителей мусульман тюркского племени, населяющих территорию между южным Уралом и средним течением Волги, принимая во внимание национальные, экономические и прочие интересы мусульман тюркского племени и других народностей, населяющих эту территорию, находит необходимым образование в этих пределах автономной Идель-Уральской (Волжско-Уральской)

Советской Республики, входящей в состав Российской Федеративной Советской Республики; 2. Границы этой республики должны быть проведены с расчетом наименьшего включения территорий, населенных другими народностями и наибольшего включения территорий, населенных мусульманами тюркского племени...

Во всех частях Идель-Уральской Республики в деле осуществления ее территориальной автономии все ветви мусульманского тюркского племени должны действовать в полном контакте и помогать друг другу.

Если осуществление автономии Идель-Уральской Республики в вышеозначенных пределах окажется почему-либо невозможным, то все мусульмане тюркского племени должны употреблять все свои моральные и материальные силы к тому, чтобы осуществить национальный Штат, хотя бы в меньших пределах».

Большевики выступили против решения съезда о создании штата «Идель-Урал» (М.Султангалиев покинул съезд) и, поскольку 28 февраля планировались торжества по поводу провозглашения штата «Идель-Урал» на Театральной площади в Казани, ночью руками самих же мусульман под предводительством Х.Урманова были арестованы руководители Военного совета: братья Алкины и У.Токумбетов. После ареста лидеров Военного совета работу съезда перенесли за Булак — так появился термин «Забулачная республика». Боясь выступления мусульманских солдат, сторонников Военного совета, арестованных вскоре, освободили.

После Октябрьской революции 1917 года татарские национальные организации (губернские управления, мусульманские воинские части) существовали параллельно с советскими органами: не признавали друг друга, но без каких-либо столкновений, разногласий, которые начались после заключения Брестского мира (3 марта 1918 г.). Так, лидеры Военного совета поддерживали Советскую власть, поскольку, в основном, придерживались взглядов эсеров и социал-демократов. Они выступали за территориальную автономию в Среднем Поволжье и Приуралье — как субъекта российской федерации. Отказ большевиков признать штат «Идель-Урал» привел лидеров Военного совета к конфликту с Советской властью.

21—22 марта оппонент создания штата «Идель-Урал» большевик Грасис созвал съезд Советов одиннадцати губерний, где, ссылаясь на решения III Всероссийского съезда Советов, пытался подменить идею штата образованием губернской Казанской республики. В отличие от центрального органа Наркомнаца лидеры Казанского Совета не владели национальной проблемой и не разделяли идею федеративного устройства России. Для них существовала оперативная задача — не допустить создание штата «Идель-Урал». Провозглашение мнимой, существовавшей только на бумаге Казанской республики, не решало национальной проблемы, а давало главное — сосредоточение полноты власти в своих руках.

Конфронтация в Казани продолжалась в течение марта 1918 года, и чтобы привлечь на свою сторону татарское и башкирское население, большевики разработали положение о Татаро-Башкирской Советской республике. Главные его составители — сторонники национал-большевиков — М.Вахитов, Г.Ибрагимов и Ш.Манатов. Идею Татаро-Башкирской республики поддерживали и некоторые руководители Коллегии по осуществлению штата «Идель-Урал» (С.Атнагулов). Комиссариат по делам мусульман Внутренней России даже привлек для работы по реализации Татаро-Башкирской республики одного из главных разработчиков штата «Идель-Урал» Г.Шарафа. В результате фактически получилась копия проекта штата «Идель-Урал», но санкционированная Лениным и Сталиным, опубликованная 23 марта 1918 г.. Однако, несмотря на значительную поддержку на местах, у проекта нашлись и серьезные оппоненты как среди башкир, так и среди национал-нигилистов, сторонников мировой революции.

Главная цель нового проекта — похоронить идею штата «Идель-Урал», заменив его Татаро-Башкирской Советской республикой, контролируемой центром. 26 марта Сталин в телеграмме, направленной Оренбургскому совету, писал: «Территория Южного Урала и Среднего Поволжья объявляется Татаро-Башкирской Советской Республикой Российской Советской Федерации».

В казанской газете «Знамя революции» Положение было опубликовано 24 марта 1918 года. Время для публикации было выбрано не случайно. В Казани начался «мятеж» мусульман, говорил Я.Свердлов в апреле 1918 г., когда как раз появилось положение о Татаро-Башкирской Советской республике, и трудящиеся-мусульмане узнали, что нет никаких препятствий для образования самостоятельной республики, и что их право на самоопределение признается в полном объеме. Татарское население заявляло тогда, что их против Советской власти подняли потому, что мусульманам не давали права организовать свое войско и правительство.

В центральной прессе появились статьи, посвященные проекту образования Татаро-Башкирской Советской республики. В частности, статьи о том, что разное понимание государственного устройства России между татарами и башкирами устранено, оба народа «нашли общую платформу» и стояли за образование Татаро-Башкирской Советской республики. 2 мая 1918 года в Уфе прошло собрание татар

и башкир, которое одобрило проект создания Татаро-Башкирской Советской республики, и заявило, что татаро-башкирский народ «всеми силами будет защищать Советскую власть».

Глава большевиков Казани Карл Грасис (его поддерживали большевики Б.Эльцин и Б.Сыромолотов), выражая собственное мнение, отличное от центрального аппарата большевиков, полагал, что осуществление проекта Татаро-Башкирской советской республики не может иметь никакой объективной основы, поскольку Поволжье и Урал слишком интернациональны по хозяйственным связям и общественной структуре: «Он [проект] — иллюзия, мечта, — для одних приятная, для других вкусный пирог. И несравненно лучше будет для исторического прогресса, если она скорее потеряет свою приятность для чутких и чистых душ мусульманских народностей Урало-Поволжья». Грасис, таким образом, выступал против замыслов Вахитова, Манатова и Ибрагимова (впоследствии его радикальная линия в национальном вопросе победила). Однако основным оппонентом штата «Идель-Урал» стал М.Султангалиев, с 21 февраля возглавлявший Комиссариат по мусульманским делам при Казанском совете.

После заключения Брестского мира в конце марта, начале апреля 1918 года большевики направляют военные отряды в Казань и Уфу, поскольку в Казани находился Военный совет, а в Уфе — Национальное управление. После ряда столкновений между национальными частями и большевистскими отрядами Казань и Уфа были взяты большевиками. 29 марта М.Султангалиев телеграфировал в Совнарком и Вахитову, что 28 марта комиссариатом по мусульманским делам был предъявлен ультиматум «Забулачной республике» о немедленном разоружении и выдаче организаторов. После чего, как сообщает М.Султангалиев, без кровопролития удалось ликвидировать «Забулачную республику, и ее «железные дружины» сложили оружие, а 25 апреля 1918 года в Уфе было разогнано Национальное управление.

Основная причина поражения идеи штата «Идель-Урал» состояла в том, что лидеры татарского национального движения не могли договориться между собой, поскольку были разных политических взглядов, боролись за власть, а мусульмане, как военные, так и горожане, в основной своей массе не стали воевать против своих единоверцев, да и руководство Национального управления во главе с С.Максуди после предъявления ультиматума, чтобы избежать кровопролития, употребило весь свой авторитет для роспуска мусульманских частей, которые не хотели сдаваться без боя. Таким образом, большевики положили конец татарскому либеральному, национальному движению, органы власти которого были созданы «снизу» прямым волеизъявлением народа и предложили свой проект, фактически не легитимный — «сверху». В результате многие лидеры национального движения (С.Максуди, Ю.Акчура, М.Биги, А.Ибрахим) были вынуждены эмигрировать.

10 мая 1918 года Сталин, выступая на конференции по созыву Учредительного съезда Татаро-Башкирской республики, критиковал деятельность татарских, башкирских, казахских национальных советов, которые, по его мнению, добивались лишь одного, — чтобы центральная власть не вмешивалась в их деятельность и не контролировала их. «Дайте нам, — озвучивал он их требования, — автономию, мы тогда признаем центральную Советскую власть, но местных советов не можем признать, они не должны вмешиваться в наши дела, мы организуемся, как хотим, как знаем». Сталин отметил, что Советская власть не признает такие автономии. Центральной власти в Москве нужны были подконтрольные автономные республики, в том числе и Татаро-Башкирская республика. В ходе обсуждения выступили М.Вахитов, К.Якубов и Г.Ибрагимов, которые, будучи одними из авторов проекта, поддержали его.

Советское правительство в глазах общественности выступало за создание Татаро-Башкирской республики и 3 июля 1918 года даже приняло обращение к трудящимся татарам и башкирам, в котором говорилось: «Не разъединяйтесь! Татары и башкиры, крепите единство, дружно сохраняйте священное красное знамя! Мы хорошо знаем, что у нас имеются некоторые различия в географическом, а также и бытовом отношениях. Но эти различия не должны служить препятствием для создания ... республики и нашего единства. Всеми силами постараемся понять друг друга». На самом деле проект создания Татаро-Башкирской республики был пропагандистским шагом большевиков и преследовал иные цели. В апреле 1918 года проект уже сыграл решающую роль в ликвидации национальных организаций татар и башкир, таким образом, выполнил свою миссию, став не нужным большевикам, и с ним пора было расставаться.

На совещании ЦК партии большевиков, специально посвященном Татаро-Башкирской республике, проходившем в Москве с 10 по 17 мая 1918 г., проект так и не был принят. А разгоревшаяся к лету 1918 г. гражданская война сняла этот вопрос с повестки дня. Возможность провозгласить Татаро-Башкирскую республику была упущена. Мировая революция, как было задумано большевиками, не свершилась, социализм начали строить с максимальным сохранением центральной власти, в ущерб национальным интересам народов, классовое начало стало превалировать над национальным, определяя дальнейшее развитие идеологии большевизма.

Февральская революция 1917 года дала свои результаты: один из лозунгов революции о самоопределении народов получил свое осуществление — образуется национально-культурная автономия мусульман внутренней России, первое мусульманское правительство и парламент. С приходом к власти большевиков национальная политика меняется — татарское либеральное национальное движение при активном участии национал-большевиков М.Вахитова, Г.Ибрагимова и М.Султангалиева низводится, его лидеры эмигрируют или уничтожаются. В то же время Национальное движение российских мусульман, возглавляемое М.Вахитовым, также планировало создание социалистической национальной республики, однако начавшаяся гражданская война рушит все их планы. Таким образом, чаяниям мусульман внутренней России о создании культурно-национальной или национально-территориальной автономии татаро-башкир не суждено было сбыться.

Слабость татарского национального движения в 1917—1918 гг. состояла в том, что не только произошел раскол внутри самого движения между либералами, социал-демократами и социалистами-революционерами, но и то, что в это время не удалось создать ни одной общенациональной партии. Основу общественно-политического движения татарской нации составили различные фонды, благотворительные общества, а после февральской революции 1917 года — мусульманские комитеты и бюро, то есть органы, занятые культурно-просветительской работой: образованием, религией, благотворительностью. Хотя органы самоуправления начали формироваться на местах сразу же после I Всероссийского мусульманского съезда, они не были эффективными, а органы управления, образованные после II Всероссийского мусульманского съезда, просуществовали совсем недолго — менее полугода и были упразднены большевиками. Последние сначала шли на временные уступки в национальном вопросе, затем, по мере решения проблем образования государства, не выполняли данные ранее обещания, не согласные с такой политикой — уничтожались.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Татарская философская мысль, с одной стороны, продолжила традиции арабо-мусульманской, общетюркской и татарской общественно-философской мысли, с другой — традиции западноевропейской и русской философии. Это двойственное влияние характеризуется двумя эпохами — Средневековьем и Новым временем.

Для татарской духовной культуры Средневековье приходится на IX — третью четверть XVIII века. Это время формирования и развития собственно татарской философской мысли. Средневековая татарская философская мысль имеет свои особенности. Главные из них следующие.

Философская мысль Поволжья, Приуралья, части Средней Азии и Кавказа в X—XVI веках образует единое культурное поле, в котором этническое начало переплетается с мусульманским. Подобный этноконфессиональный синкретизм позволяет считать многих средневековых мыслителей, таких, как Ю.Баласагуни, А.Йасаи, Ашик-паша, С.Сараи в равной степени общими классиками как тюрко-татарской, тюрко-узбекской, тюрко-азербайджанской, тюрко-казахской и тюрко-киргизской духовных культур.

Другая особенность татарской философской мысли Средневековья — ее социально-этическая и в некоторой степени собственно философская направленность, сформировавшиеся под непосредственным влиянием арабо-мусульманской философии и тюркской общественно-философской мысли. Несмотря на то, что арабо-мусульманская философия уже к XIII веку окончательно утрачивает особое положение в мировой культуре, для татарской духовной культуры она продолжает оказывать цивилизаторское воздействие вплоть до середины XVI века. Вместе с тем с середины XVI — третьей четверти XVIII веков ислам, арабо-мусульманская культура выполняли охранительную функцию, позволяя сохранить татарский этнос и его духовную культуру. Средневековая татарская философская мысль явилась одним из компонентов формирования татарской философии конца XVIII—XIX веков.

Конец XVIII — начало XIX века — эпоха, предшествующая Новому времени для татарской духовной культуры. Это время начала цивилизаторского влияния русской, западноевропейской культуры на татарскую культуру, время начала секуляризации татарского общества, появления татар-первопроходцев, связанных с европейским образованием (семья Хальфиных, Кукляшев) и личностей из среды мусульман, осознающих необходимость реформы религии (А.Утыз-Имяни, А.Курсави).

Эпоха Нового времени для татарской духовной культуры приходится на вторую половину XIX века, когда происходит непосредственное знакомство интеллектуальной элиты татар с русской, западноевропейской культурами Нового времени, когда появляются татарские мыслители и предприниматели, осознающие себя представителями татарского народа и стремящиеся поднять его культурный уровень на современный европейский. В первых рядах этого движения были Х.Фаизхан, Ш.Марджани и К.Насыри.

Татарская философская мысль Нового времени имеет три составляющих начала: консервативное «ортодоксальное» направление традиционализма, религиозное реформаторство и просветительство. Деятельность одних (А.Утыз-Имяни, А.Курсави) автор квалифицирует как религиозно-

реформаторскую, других (Х.Фаизхан, К.Насыри) как просветительскую. Творчество Ш.Марджани автор относит как к религиозному реформаторству, так и просветительству, считая его мировоззрение синкретичным.

Автор впервые рассмотрел татарское религиозное реформаторство конца XVIII—XIX веков в эволюции и определил два этапа его функционирования: раннее религиозное реформаторство рубежа XVIII—XIX веков (А.Утыз-Имяни и А.Курсави) и религиозное реформаторство второй половины XIX века (Ш.Марджани и его последователи). Первые татарские религиозные реформаторы — А.Утыз-Имяни и А.Курсави были пионерами в критике традиционализма в исламе, противопоставляя оппонентам свой метод — «открытие дверей иджтихада». Причем реформаторство А.Курсави было более радикальным: он выступил с концепцией «открытия дверей абсолютного иджтихада».

Призывая обратиться к источникам времени пророка Мухаммада как идеальному для мусульман, реформаторы, тем не менее, отрицали сочинения многих мусульманских теологов Средневековья. Такой подход: против любых средневековых новшеств, но за рационализм в исламе — «открытие дверей иджтихада» — ставит А.Утыз-Имяни и А.Курсави в ряды первых татарских религиозных реформаторов, стремившихся изменить духовную жизнь татарского народа в соответствии с современными требованиями времени. Реформаторские идеи А.Утыз-Имяни и А.Курсави не были развиты их непосредственными последователями. Общество не выдвинуло из своей среды личностей, способных продолжить дело первых религиозных реформаторов, в то же время прослойка интеллектуалов общества была еще не готова поддержать новаторские идеи религиозных реформаторов.

Только во второй половине XIX века эстафету первых татарских религиозных реформаторов принял Шихабалдин Марджани. Реформаторство этого периода было качественно иным. Время диктовало необходимость овладения знанием Нового времени. Поэтому Ш.Марджани выступал за согласование религии с наукой, за изучение светских наук, обосновывал свои идеи концепцией «открытия дверей иджтихада». Свои религиозно-реформаторские идеи он подкреплял прекрасным знанием ислама и авторитетом духовного служителя, призывая татарский народ к усвоению нового знания.

Культурно-просветительская деятельность семьи Хальфиных, А.Вагапова, С.Кукляшева — предыстория татарского просветительства. Это время открытия I Казанской гимназии (1758), Университета (1804), в стенах которых татары впервые получают возможность получить светское образование. Первые татары-преподаватели, во главе которых были Хальфины, А.Вагапов и С.Кукляшев, сыграли большую роль в становлении татарского просветительского движения второй половины XIX века в Казанском крае.

Татарское просветительство, в полном смысле этого историко-философского понятия, являясь составной частью татарской философской мысли Нового времени, возникло во второй половине XIX века. Оно явилось ярким выражением эпохи крушения средневековых схоластических традиций, постепенного утверждения новых общественных идеалов. Среди первых борцов за новое во всех сферах интеллектуальной жизни общества были Х.Фаизхан, Ш.Марджани и К.Насыри. Их творчество, не различаясь по сути, имеет свои особенности. Просветительское направление Х.Фаизхана и К.Насыри было типологически более сходным с классическими образцами западноевропейского и русского Просвещения, чем направление Ш.Марджани, так как они испытали особенно сильное влияние русской и западноевропейской культур. Тем не менее направление Ш.Марджани занимало ведущее положение в татарской просветительской мысли, так как оно более соответствовало реалиям татарского общества и пользовалось большим успехом у населения.

Значение наследия Х.Фаизхана, Ш.Марджани и К.Насыри для татарской культуры велико и неопределимо. Их творческая деятельность свидетельствует о бескорыстном служении своему народу, который они пытались приобщить к современным достижениям цивилизации и культурным ценностям прошлого, западноевропейской, русской и восточной культур.

Х.Фаизхан, Ш.Марджани и К.Насыри — стали предвестниками джадидского движения в России. Именно они заложили его основу — реформу преподавания медресе, необходимость пропаганды знаний Нового времени через периодическую печать, усвоение татарским народом передовых достижений мировой культуры и науки. Они, будучи преподавателями, не только стремились поднять культурный уровень татарского народа, но и выполняли цивилизаторскую миссию по отношению к многим тюркским народам России. Так, Фаизхан некоторое время учил шакирдов в Казани, а его учитель Ш.Марджани более восьми лет преподавал в Бухаре (семь лет) и Самарканде. Педагогическая деятельность татарских просветителей среди тюркских народов Средней Азии наследовали их ученики. В их ряду особое место принадлежит выпускникам медресе Ш.Марджани. Татарская молодежь, воспитанная Фаизханом, Марджани и Насыри в начале XX века, играла просветительскую роль по отношению к народам Туркестана.

Казахский акын Омар Шипин писал: «В годы, когда казахи не знали русского языка, не читали русских книг, наши казахские юноши через татарские медресе, татарских учителей, татарскую книгу познавали мир».

Если татарское религиозное реформаторство как направление оформилось во многом под влиянием восточных традиций, то просветительство — благодаря западным, русским традициям, формируя татарскую философскую мысль Нового времени.

На рубеже XIX—XX вв. происходит своеобразный симбиоз — перекрещивание реформаторских идей с просветительскими, возникает направление, представленное Р.Фахраддином, М.Биги (начальный этап его жизнедеятельности) и А.Баязитовым. Они пытались приспособить религию к новой социокультурной ситуации, возникшей в Поволжье и Приуралье в начале XX века, и надеялись с помощью заимствований достижений Запада поднять культурный и социально-экономический уровень жизни татарского народа. Разум в их концепциях становился инструментом достижения истины, а человек — центром религиозно-философских изысканий.

Другое направление развития татарской философской мысли — социально-политическое — возникло главным образом в результате революции 1905—1907 гг. Татары впервые после 1552 года получают возможность легитимно участвовать в построении своей государственности, будь то национально-культурная автономия или же национально-территориальное федеративное образование. Появляются лидеры-татары, придерживающиеся идей либерализма, такие, как С.Максуди, Ю.Акчура, Ф.Карим, либеральной теологии — М.Биги, социалистических идей, совместимых с исламом: Г.Исхаки (начальный этап его жизнедеятельности), М.Вахитов, М.Султангалиев. Столкновение татарских политиков между собой, особенно в 1917 году, когда решалась судьба российских народов, их разногласия, которыми умело воспользовались большевики, приводит к образованию «усеченного» варианта чаяний татарских интеллектуалов — Татарской советской социалистической автономной республики. Тем не менее первая форма государственности татар в Новое и Новейшее время, хотя и просуществовала менее полугода, была образована в конце 1917 — начале 1918 года: Штат «Идель-Урал». Главой нового государственного образования стал выдающийся татарский политик и мыслитель Садри Максуди. Во время его недолгого правления были заложены первые основы парламентаризма, исполнительной власти татарского народа. Однако мощная машина большевизма смела на своем пути все, что не укладывалось в рамки коммунистической идеологии. Так, вынуждены были бежать или эмигрировать из страны С.Максуди, М.Биги, Г.Исхаки, А.Ибрахим и многие другие, представлявшие собой цвет татарской интеллигенции, а оставшиеся, бывшие в свое время их оппонентами — М.Султангалиев, Г.Ибрагимов, были расстреляны или уничтожены в сталинских застенках.

Татарская философия оформилась в самобытную философскую мысль — наиболее интеллектуальную область духовной культуры народа, что свидетельствует о достаточно высоком для своего места и времени развитии татарской культуры эпохи Нового и Новейшего времени.

Исследование татарской философской мысли в данной монографии выявляет перспективные направления в этой области, которые ученым предстоит провести в ближайшем будущем. Со всей очевидностью можно констатировать, что особенно актуальной остается задача по расширению источниковедческой базы религиозно-философских рукописных сочинений татарских мыслителей Средневековья и Нового времени. До настоящего времени философские произведения татарских мыслителей, написанные на арабском языке, старотатарском языке, напечатанные до революции, не переведены на современный татарский и русский языки, что не дает полной картины развития татарской философской мысли. Неудачные попытки отдельных авторов (Р.К.Адгамов) восполнить пробелы в этой области знания лишь усугубляют тяжелое положение в источниковедении татарской философской мысли, хотя есть и положительные примеры — работы А.Хайретдинова и И.Гимадеева.

Татарские мыслители, а именно: А.Утыз-Имяни, А.Курсави, Х.Фаизханов, Ш.Марджани, К.Насыри, Р.Фахраддин, М.Биги, А.Баязитов, С.Максуди, Ю.Акчура, А.Ибрахим, Г.Исхаки, М.Вахитов занимают достойное место в истории не только татарской, но и всей философской мысли народов России.

ГЛОССАРИЙ

Асхабы — сподвижники пророка Мухаммада.

Ахунд — духовный сан у мусульман.

Баиты — двустихия.

Восточный перипатетизм — направление арабо-мусульманской философии (аристотелизм).

Джадидизм — общественно-идеологическое движение, вызванное новым методом преподавания в медресе.

Иджма — единодушное мнение авторитетов мусульманской общины; один из источников мусульманского права (фикха).

Иджтихад — вынесение факихом самостоятельного суждения по важным вопросам религиозной и общественной жизни мусульман.

Имам — предстоятель на молитве, глава мусульманской общины.

Ишан — почетное название суфийского наставника в Средней Азии, Поволжье и некоторых других мусульманских регионах.

Кади — мусульманский судья.

Калам — спекулятивная теология; одно из направлений арабо-мусульманской философии.

Кияс — суждение по аналогии; один из источников мусульманского права (фикха).

Маликиты — последователи правовой школы Малика б. Анаса (ум. в 795 г.), одного из четырех мазхабов-толков суннитского фикха.

Меджлис — собрание.

Медресе — средняя конфессиональная школа.

Мектеб — начальная конфессиональная школа.

Мударрис — преподаватель медресе.

Муджтахид — наиболее авторитетный законовед (факих), имеющий право выносить самостоятельное суждение (иджтихад) по вопросам фикха. С образованием правовых школ (мазхабов) в середине VIII века муджтахиды стали именовать также их основателей.

Мукаллид — традиционалист.

Мулла — служитель культа в исламе, обычно выбираемый мусульманами из своей среды.

Муфтий — Глава мусульманского духовенства определенного региона, высшее духовное лицо, председатель духовного управления.

Мухтасиб — лицо ответственное за соблюдение мусульманами норм шариата, исламской морали в различных сферах общественной жизни и в быту.

Накшбандизм — суфийский тарикат, получивший название по имени его основателя Бахааддина ан-Накшбанди (1318—1389).

Пантеизм — отождествление бога и природы.

Салафиты — традиционалисты-консерваторы.

Сунна — поступки и высказывания пророка Мухаммада, один из источников мусульманского права, зафиксированная в хадисах.

Суннизм — самое крупное направление ислама, признающее законность первых четырех «праведных халифов».

Суфизм — мистико-аскетическое течение в исламе.

Таклид — следование религиозным предписаниям, основанное на буквальном понимании Корана и сунны.

Улемы — религиозные ученые.

Факих — знаток мусульманского права (фикха).

Фетва — заключение, выносимое муфтием или другим религиозным авторитетом для разъяснения какой-либо проблемы с позиции шариата.

Фикх — практическая теология, называемая обычно «каноническим мусульманским правом»; интерпретация шариата, то есть продукт человеческого интеллекта.

Хадисы — предания об изречениях и деяниях пророка Мухаммада.

Хальфа — преподаватель медресе из шакирдов старших классов.

Ханафиты — последователи правовой школы Абу Ханифы (ум. в 767), представители одного из четырех мазхабов-толков суннитского фикха.

Ханбалиты — последователи правовой школы Ахмада б. Ханбаля (ум. в 855), одного из четырех мазхабов-толков суннитского фикха.

Хатиб — духовное лицо, читающее проповедь в мечети.

Шакирды — ученики мектебе и медресе.

Шафииты — последователи правовой школы Абу Абдаллаха аш-Шафии (ум. в 820), одного из четырех мазхабов-толков суннитского фикха.

Шейх — почетное прозвище религиозных авторитетов, знатоков религиозных дисциплин, глав суфийских тарикатов, людей, известных своим благочестием.

Шиизм — второе крупное направление ислама (после суннизма), признающее четвертого «праведного халифа» Али б. Аби Талиба и его потомков единственными законными преемниками пророка Мухаммада.

Библиография работ В.Ф.Пустарнакова

1. Вопросы культурного строительства в Польской Народной республике // 15 лет Народной Польши. Сб. ст. — М., 1959. — С. 206—226.
2. Журнал «Аргументы о фактах» (о проблемах атеистической работы в ПНР) // Наука и религия. — 1962. — № 9. — С. 49—51.
3. Философские и социологические взгляды А.А.Слепцова // Вопросы философии. — 1963. — № 10. — С. 130—135.
4. Палоши Хорват. Мао Цзе-дун, властитель муравьев. Париж, 1963 [Рецензия] // Новые книги за рубежом. — 1963. — № 23. — С. 26—27.
5. Дюмейкс О. Что такое мирное сосуществование? — Париж, 1963. [Рецензия] // Новые книги за рубежом. — 1963. — № 2. — С. 17—19.

6. Мао Цзе-дун / Пер., вступ. ст. и коммент. Стюарта Шрама. — Париж, 1963. [Рецензия] // Новые книги за рубежом. — 1964. — №4. — С. 15—16. В соавт. с В.Г.Буровым.
7. Гинзбург В. Китайская Народная Республика. Т. II — Париж. [Рецензия] // Новые книги за рубежом. — 1964. — № 11. — С. 23. В соавт. с В.Г.Буровым.
8. Философские и социологические взгляды А.А.Слепцова // Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. — М., 1964. — 16 с.
9. О работе секции «Истории философии народов СССР» в обзоре трудов Всесоюзного симпозиума по истории философии // Философские науки. — 1967. — № 4. — С. 47—48.
10. Andrej Walicki. W kregu konserwatywnej utopii. Structure i przemiany rosyjskiego stowianofilstwa. Warszawa, 1964. 494 s. (Андрей Валицкий (В кругу консервативной утопии. Структура и видоизменения русского славянофильства). [Рецензия] // Вопросы философии. — 1968. — № 7. — С. 167—171. В соавт. с Е.В.Осиповой.
11. Исторические предпосылки и особенности развития философской и социологической мысли народов СССР в период становления и развития феодализма // История философии в СССР: В 5 т. — М., 1968—1988. — Т. 1. — 1968. — Гл. I. — С. 25—44. В соавт. с В.Е.Евграфовым.
12. О русско-южнославянских философских связях XI—XIII вв. // Там же. — Гл. XX. — § 1. — С. 494—498.
13. О русско-польских философских связях XI—XVIII вв. // Там же. — Гл. XX. — § 4. — С. 504—508.
14. Русь (XIV—XVI вв.). [Заключение] // Там же. — Гл. VII. — С. 226. В соавт. с З.В.Смирновой.
15. Заключение // Там же. — С. 535—541. В соавт. с В.Е.Евграфовым и З.В.Смирновой.
16. М.А.Бакунин // История философии в СССР: В 5 т. — М., 1968—1988. — Т. 2. — 1968. — Гл. XIV. — § 3. — С. 287—296.
17. О философских и социологических взглядах деятелей «Земли и Воли» 60-х гг. и русской секции I Интернационала (Н.А.Серно-Соловьевич, А.А.Серно-Соловьевич, А.А.Слепцов и Н.И.Утин) // История философии в СССР: В 5 т. — М., 1968—1988. — Т. 3. — 1968. — Гл. V. — § 3. — С. 192—206.
18. О философских и социологических взглядах деятелей «Земли и Воли» 70-х гг. и «Народной Воли» (Д.А.Клеменц, С.М.Кравчинский, О.В.Аптекман, М.А.Натансон, Н.И.Кибальчич, Н.С.Русанов-Кудрин, А.И.Ульянов) // Там же. — Гл. VI. — С. 270—276.
19. О философских и социологических взглядах легальных народников (П.П.Червинский, С.Н.Южаков, С.Н.Кривенко, И.И.Каблиц-Юзов, В.П.Воронцов, Н.Ф.Даниельсон) // Там же. — Гл. VI. — С. 284—295.
20. Заключение // Там же. — С. 615—624. В соавт. с М.Т.Иовчуком, В.Е.Евграфовым, Л.А.Коган, З.В.Смирновой.
21. [Россия] // «Капитал» Маркса, философия и современность. — М., 1968. — Ч. IV. — С. 526—567. В соавт. с В.Е.Евграфовым.
22. Пиаже Жан. Избранные психологические труды. Психология интеллекта. Генезис числа у ребенка / Пер. с фр., предисл. В.А.Лекторского, В.Ф.Пустарнакова и др. — М., 1969. — 660 с.
23. Исторические предпосылки и особенности развития философской и социологической мысли в России в эпоху империализма // История философии в СССР: В 5 т. — М., 1968—1988. — Т. 4. — 1971. — Гл. I. — С. 7—48. В соавт. с В.Е.Евграфовым.
24. О буржуазной социологии в России конца XIX — начала XX в. (Лилиенфельд, Новиков, Коркунов, Милуков, Де-Роберти, Кареев и др.) // Там же. — Гл. IV. — С. 114—128. В соавт. с А.В.Щегловым и Л.А.Коган.
25. Отражение махизма и других позитивистских течений в российской социал-демократической литературе (Богданов, Базаров, Луначарский, Валентинов, Юшкевич и др.) // Там же. — Гл. VII. — С. 192—206.
26. Проблемы диалектического материализма (1895—1903): О трудах Г.В.Плеханова // Там же. — Гл. VIII. — § 1. — С. 209—238.
27. Проблемы этики: О трудах В.И.Ленина дооктябрьского периода // Там же. — Гл. XIII. — § 2. — С. 581—592.
28. Проблемы философии и социологии марксизма в трудах деятелей большевистской партии, соратников В.И.Ленина (Боровский, Ольминский, Горин-Галкин, Сталин, Свердлов, Шаумян, Гусев и др.) // Там же. — Гл. XIV. — С. 599—636. В соавт. с В.Е.Евграфовым.
29. История философской мысли народов Востока: Конф. — Ташкент, 1972 // Вестник АН СССР. — 1972. — № 9. — С. 118—120. В соавт. с В.Г.Буровым.
30. «Капитал» Маркса и философская мысль в России (конец XIX — начало XX в.). — М., 1974. — 383 с.
31. Г.В.Плеханов и диалектика Гегеля // Гегель и философия в России. — М., 1974. — С. 208—226.
32. П.Н.Ткачев. Сочинения: В 2 т. / Состав., вступ. ст. и коммент. — М., 1975—1976.
33. П.Н.Ткачев — мыслитель, революционер, публицист // П.Н.Ткачев. Сочинения: В 2 т. — М., 1975. — Т. 1. — С. 5—90. В соавт. с Б.М.Шахматовым.
34. Новейшие исследования польских ученых по истории русской общественной и философской мысли // Философия за рубежом. — 1975. — № 11. — С. 137—144.
35. Роберти // БСЭ. — 3-е изд. — М., 1975. — Т. 22. — С. 147.
36. Философия (русская) // Там же. — С. 253—256.
37. Философско-литературное наследие Г.В.Плеханова: В 3 т. — М., 1973—1974 [Рецензия] // Философские науки. — 1975. — № 6. — С. 165—169.
38. А.И.Володин. «Анти-Дюринг» Ф.Энгельса и общественная мысль в России XIX века. [Рецензия] // Вопросы философии. — 1979. — № 7. — С. 174—177.
39. Философия (народов СССР) // БСЭ. — 3-е изд. — М., 1975. — Т. 24. — С. 363—365.
40. К юбилею Института философии АН СССР [Рецензия] // Вопросы философии. — 1979. — № 5. — С. 21—32. В соавт. с П.Ф.Казиным.
41. К.Маркс и Ф.Энгельс и философская мысль в России 40-х — начала 80-х годов // Марксистская философия в XIX веке: В 2 кн. — М., 1979. — Кн. 2. — Гл. 17. — С. 280—308. В соавт. с А.И.Володиным.
42. Философия народов СССР // СССР. Энциклопедический словарь. — М., 1979. — С. 367—368. То же // Там же. — 3-е изд. — М., 1982. — С. 388.
43. «Капитал» К.Маркса и домарксистская философская мысль в России // Автореф. дис. на соиск. уч. ст. док. филос. наук. — М., 1982. — 35 с.

44. Б.М.Шахматов. П.Н.Ткачев. Этюды к творческому портрету. [Рецензия] // Вопросы философии. — 1982. — № 2. — С. 166—168.
45. Преемственность общественной мысли. [Рецензия на кн.: Пушкарев Л. Общественно-политическая мысль России. Вторая половина XVII в. Очерки истории] // Книжное обозрение. — 1983. — 1 апр. — № 13 (879).
46. Концепция «культурно-исторических типов» («локальных цивилизаций») Н.Я.Данилевского // Цивилизация и исторический процесс: XVII Всесоюзная философская конф.: Сб. ст. — М., 1983. — С. 117—128.
47. Добролюбов Н.А. // Философский энциклопедический словарь. — М., 1983. — С. 172—173. То же // Там же. — 2-е изд. — М., 1989. — С. 178—179.
48. Кавелин К.Д. // Там же. С. 238—239. То же // Там же. — 2-е изд. — М., 1989. — С. 242. Раздел внутри статьи «РСФСР». Раздел внутри статьи «СССР». Без подписи.
49. Петрашевцы // Там же. — С. 491—492. То же // Там же. — 2-е изд. — М., 1989. — С. 474—475.
50. А.В.Луначарский и Н.Г.Чернышевский // Дискуссионные проблемы исследования наследия Н.Г.Чернышевского. Сб. статей. — М., 1984. — С. 122—162.
51. Проблема познания в философской мысли Киевской Руси // Становление философской мысли в Киевской Руси. Сборник. — М., 1984. — С. 12—27.
52. Общественно-политические и философские идеи Н.Г.Чернышевского в дореволюционной историографии русской мысли // Н. Г. Чернышевский в общественной мысли народов СССР / Отв. редактор. — М., 1984.
53. Идеино-философское наследие Н.Г.Чернышевского в советской историографии русской мысли // Там же. — С. 75—116.
54. Заключение // Там же. — С. 380—382.
55. Становление марксистского направления в общественной мысли России и критика буржуазных интерпретаций этого процесса // Проблемы философии. Республиканский межведомственный сборник. — Киев, 1984. — Вып. 63. — С. 3—9.
56. Исторические предпосылки распространения марксизма в России и начало ленинского этапа развития марксизма // Вопросы философии. — 1985. — № 2. — С. 13—28.
57. Отношение к философии на христианском Востоке и Западе в период крещения Руси // Введение христианства на Руси. — М., 1987. — Гл. VIII. — С. 162—187.
58. Идеинные источники древнерусской философской мысли // Там же. — Гл. IX. — С. 188—203.
59. Философские идеи в религиозной форме общественного сознания Киевской Руси // Там же. — Гл. X. — С. 204—262.
60. О серии «Философское наследие изд-ва «Мысль» // Коммунист. — 1987. — № 12. — С. 11.
61. В.И.Ленин об основных эпохах русской истории и этапах развития общественной и философской мысли в России XIX века // Актуальные проблемы истории русской философии XIX века. Сб. статей. — М., 1987. — С. 160—172.
62. Бакунин. М.А. Избранные философские сочинения и письма / Вступ. ст., сост., подготовка текста, примеч. — М., 1987. — 574 с.
63. М.А.Бакунин как философ // М.А.Бакунин. Избранные философские сочинения и письма. — М., 1987. — С. 5—25.
64. Бакунин М.А. Философские рассуждения о божественном призраке, о действительном мире и о человеке / Пер. с фр. // Там же. — С. 344—445.
65. Марксистская философия в Советском Союзе (1945—1985) // Марксистско-ленинская философия в Советском Союзе: В 2 т. — Братислава, 1987. — Т. 1. — С. 446—590.
66. Пантин И.К., Плимак Е.Г., Хорос В.Г. Революционная традиция в России. 1783—1983: [Рецензия] // Вопросы философии. — 1987. — № 7. — С. 166—170. В соавт. с Л.В.Поляковым.
67. В поисках новой парадигмы: Материалы круглого стола «Проблемы изучения русской философской мысли и культуры» // Вопросы философии. — 1988. — №9. — С. 99—103.
68. Зарождение и развитие философской мысли в пределах религиозной формы общественного сознания эпохи Киевской Руси // Отечественная философская мысль эпохи Средневековья. Сб. статей. — Киев, 1988. — С. 33—41.
69. О советской историографии русской философии с 1917 до начала 50-х гг. // История философии в СССР: В 5т. — М., 1988. — Т. 5. — Кн. 2. — Гл. XXIV. — С. 198—242.
70. Роль общественных научных и философских учреждений в развитии социалистической философской культуры народов СССР // Там же. — Гл. XXV. — С. 282—310.
71. Идеология Просвещения в культуре народов СССР // Методологические проблемы изучения истории общественной мысли (на материале народов РСФСР). Сборник. — Казань, 1988. — С. 11—20.
72. Особенности развития философской мысли народов СССР // Введение в философию: В 2 ч. Учебник для вузов. — М., 1989. — Ч. I. — Гл. II. — С. 192—194, 208—220.
73. Бакунин М.А. Философия, социология, политика / Сост., вступ. ст., подготовка текста и примеч. — М., 1989. — 622 с.
74. Древняя Русь как активный субъект русско-болгарских культурных взаимоотношений // Русско-болгарские философские связи IX—XVII вв. Депонирован в ИНИОН. — № 40630 от 28.12.1989.
75. Что и как писали о философских взглядах М.А.Бакунина: К 175-летию со дня рождения мыслителя // Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования. Сб. статей. — М., 1989. — Вып. I. — С. 35—48.
76. Адоратский В.В. // Философский энциклопедический словарь. — 2-е изд. — М., 1989. — С. 15.
77. Аксельрод Л.И. // Там же. — С. 17.
78. Антонович М.А. // Там же. — С. 32—33.
79. Луначарский А.В. // Там же. — С. 326.
80. Философская мысль в Советской России в первые годы после Октября (конец 1917 — середина 1921 г.) // Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования. Сборник. — М., 1990. — Вып. III. — Послеоктябрьский период. — С. 4—55.

81. К вопросу о типологии русской философско-исторической и социологической мысли второй половины XVIII — первой трети XIX в. // Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования. Сб. статей. — М., 1990. — Вып. V. От Николая Новикова до Николая Данилевского. — С. 3—24.
82. Ленинская трактовка теоретических проблем марксизма в работах 90-х гг. XIX — начала XX в. // Из истории марксистской мысли. — М., 1990. — С. 7—74.
83. Русско-немецкие философские связи в социокультурном контексте // СССР — ФРГ навстречу друг другу. Духовные предпосылки и проблемы сотрудничества. — Эрлаген, 1990. — С. 93—106.
84. Wechselwirkungen im kulturellen Bereich // Zur gegenseitigen Kenntnisnahme: Bausteine für den deutsch-sowjetischen Dialog. — Erlangen; Bonn; Wien; Straube, 1990. — S. 134—150.
85. «Круглый стол» научного совета по историографии и источниковедению Института истории по книге И.К.Пантина, Е.Г.Плимака, В.Г.Хороса «Революционная традиция в России»: Выступление // История и историки. — М., 1990. — С. 115—118.
86. А.А.Галактионов и П.Ф.Никандров. Русская философия IX—XIX вв. — Л., 1989: [Рецензия] // Вопросы философии. — 1990. — №4. — С. 167—169.
87. Необходимые предварительные условия для серьезного обсуждения проблем истории отечественной философии // Традиции отечественной философии. Межвузовская научная конф. Гродно, 15—17 мая 1991. — Ч. 1. — Гродно, 1991. — С. 18—29.
88. Об исторической значимости тезиса Исмаила Гаспринского: «Мусульмане не чувствуют себя чужими на Руси и не чуждаются общения и сближения с русскими людьми» // Наука [Казань], 1991. — 12 апр.
89. Международные идейно-философские связи Руси (XI—XVII вв.). Сб. статей. — М., 1991. — С. 4—11.
90. Международные связи Руси и древнерусской религиозно-философской мысли с середины XII до конца XIII в. // Там же. — М., 1991. — С. 31—60.
91. Идейно-философские контакты с Грецией в контексте международных политических и культурных связей Руси в период с середины XII до конца XIII в. // Отечественная философская мысль XI—XVII вв. и греческая культура. Сб. статей. — Киев, 1991. — С. 130—137.
92. Неосуществленный проект «Философской энциклопедии» (1928) // Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования. Вып. 10. XX век: Неизвестное, забытое. — М., 1992. — С. 165—187.
93. Патриотическая литература в контексте закономерностей перехода от восточнославянских древностей к русскому, украинскому и белорусскому Средневековью (конец XII — конец XIV в.) // Переводные памятники философской мысли древней Руси. Сборник. — М., 1992. — С. 3—19.
94. Познавательное и ценностное в мировоззрении молодого Петра Кропоткина // Труды комиссии по научному наследию П.А.Кропоткина. — М., 1992. — Вып. 1. — С. 47—68.
95. Европейская идея в философско-историческом наследии А.И.Герцена // Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования. — Вып. 11. Александр Герцен. — М., 1993. — С. 45—53.
96. Михаил Бакунин против Иммануила Канта // Кант и философия в России. — М., 1994. — С. 5—25.
97. Этнонациональная проблематика Российской империи в исследованиях П.Л.Лаврова // Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования. — Вып. 15. Петр Лавров. — М., 1995. — С. 5—20.
98. Печальная одиссея пятого тома «Истории философии в СССР» // Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования. — Вып. 17. Между историей и современностью. Середина XX века. Философские мемуары. — М., 1995. — С. 51—93.
99. Снова примат религиозной идеологии? // Вопросы философии. — 1995. — № 2. — С. 63—64.
100. Анненков // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. — М., 1995. — С. 26.
101. Антонович // Там же. — С. 28—30.
102. Астафьев // Там же. — С. 35—36.
103. Бабст // Там же. — С. 37.
104. Бакунин // Там же. — С. 38—40.
105. Барсов // Там же. — С. 40—41.
106. Болотов // Там же. — С. 69—70.
107. Боткин // Там же. — С. 70—71.
108. Бухарев // Там же. — С. 78—79.
109. Валентинов // Там же. — С. 82.
110. Воронцов // Там же. — С. 102.
111. Вырубов // Там же. — С. 112—113.
112. Голицын // Там же. — С. 136—137.
113. Де Роберти // Там же. — С. 161.
114. Десницкий // Там же. — С. 161—162.
115. Добролюбов // Там же. — С. 165—167.
116. Дружинин // Там же. — С. 169—170.
117. Михайловский // Там же. — С. 346—348.
118. Нигилизм в России // Там же. — С. 372—373.
119. Писарев // Там же. — С. 401—403.
120. Плеханов // Там же. — С. 407—409.
121. Институт философии Российской Академии Наук // Там же. — С. 221—223. В соавт. с А.Огурцовым.
122. Адоратский // Русская философия. Словарь. — М., 1995. — С. 6.
123. Аксельрод // Там же. — С. 8—9.
124. Анненков // Там же. — С. 16.
125. Астафьев // Там же. — С. 28.
126. Бабст // Там же. — С. 30.
127. Базаров // Там же. — С. 30—31.
128. Бакунин // Там же. — С. 32—33.

129. Берман // Там же. — С. 45.
130. Болотов // Там же. — С. 62—63.
131. Валентинов // Там же. — С. 77—78.
132. Вырубов // Там же. — С. 104—105.
133. Голицын // Там же. — С. 118.
134. Де Роберти // Там же. — С. 137—138.
135. Десницкий // Там же. — С. 138—139.
136. Дружинин // Там же. — С. 145.
137. Институт философии РАН // Там же. — С. 185—187.
138. Михайловский // Там же. — С. 301—302.
139. Никанор // Там же. — С. 319—320.
140. Писарев // Там же. — С. 374—376.
141. Плеханов // Там же. — С. 381—382.
142. Сталин // Там же. — С. 479—481.
143. Троцкий // Там же. — С. 520—522.
144. Философская мысль в России советского и постсоветского периода // Там же. — С. 561—568. В соавт. с А.Г.Мысливченко и М.В.Романенко.
145. Замысел книги // Либерализм в России. — М., 1996. — С. 3—7.
146. Историографическая ситуация с русским либерализмом // Там же. — С. 14—21.
147. Три источника и три составных части либерализма // Там же. — С. 59—76.
148. Применительно к екатерининской эпохе можно говорить лишь о протолиберализме // Там же. — С. 92—95.
149. Глубина «либерализма» эпохи Александра I // Там же. — С. 117—124.
150. О протолиберализме, начальной стадии истории либерализма в России // Там же. — С. 142—162.
151. Оформившийся в эпоху Александра II либерализм // Там же. — С. 221—273.
152. Типичные и нетипичные, адекватные и неадекватные (превращенные) формы русского либерализма и паралиберализма сравнительно с западноевропейскими формами // Там же. — С. 360—370.
153. Предисловие // «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского. V слово. Сб. статей. — М., 1996. С. 3—7.
154. Николай Иванович Новиков (1744—1818) // Исторический лексикон. XVIII век. Энциклопедический справочник: В 12 т. — М., 1996. — Т. 8. — С. 485—489.
155. Масоны // Там же. — С. 489—493.
156. Проблемы этнографии и этнологии в геосоциологической концепции П.А.Кропоткина // Труды Международной научной конф., посвященной 150-летию со дня рождения П.А.Кропоткина. — М., 1997. — С. 110—126.
157. Рецепция идей Фихте в русской университетской и духовно-академической философии первой половины XIX в. // Социальная теория и современность. — М., 1997. — Вып. 27. Иоганн Готлиб Фихте. Философия свободы. — С. 135—166.
158. Антология мировой политической мысли: В 5 т. — М., 1997. — Т. 3. Политическая мысль в России X — первая половина XIX в. / Сост., отв. редактор.
159. Предисловие // Антология мировой политической мысли: В 5 т. — М., 1997. — Т. 3. Политическая мысль в России X — первая половина XIX в. — С. 5—20. В соавт. с В.Н.Шевченко.
160. Салтыков / Вводная заметка и комм. // Там же. Часть 2. Российская политическая мысль XVIII в. — С. 367—375.
161. Сумароков / Вводная заметка и комм. // Там же. — С. 431—442.
162. Золотницкий / Вводная заметка и комм. // Там же. — С. 443—457.
163. Голицын / Вводная заметка и комм. // Там же. — С. 458—464.
164. Тредиаковский / Вводная заметка и комм. // Там же. — С. 479—483.
165. Десницкий / Вводная заметка и комм. // Там же. — С. 501—509.
166. Шнейдер / Вводная заметка и комм. // Там же. — С. 515—518.
167. Новиков / Вводная заметка и комм. // Там же. — С. 528—535.
168. Крылов / Вводная заметка и комм. // Там же. — С. 549—557.
169. Словцов / Вводная заметка и комм. // Там же. — С. 571—575.
170. Муравьев / Вводная заметка и комм. // Там же. — С. 583—592.
171. Державин / Вводная заметка и комм. // Там же. — Ч. III: Политические идеи в России. Первая половина XIX в. — С. 624—630.
172. О пропорциях света и тени (в советской философии) // Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования. — Вып. 20. Мысль и власть в эпоху моноидеологизма (материалы дискуссии). — М., 1997. — С. 28—42.
173. Выступление на «круглом столе»: «Свет и тени истории советской философии» // Вопросы философии. — 1997. — № 11. — С. 8—12.
174. Булгаков // Культурология. XX век. Энциклопедия: В 2 т. — М., 1998. — Т. 1. — С. 91—95.
175. Кареев // Там же. — С. 295—298.
176. Лапшин // Там же. — С. 384—386.
177. Луначарский // Там же. — С. 424—426.
178. Современный российский центризм в исторической ретроспективе // Вестник фонда развития политического центризма. — 1998. — № 6 (10). — С. 3—5.
179. Просветительство Марджани в контексте классического Просвещения // Марджани: наследие и современность. — Казань, 1998. — С. 145—151.
180. О замысле книги, ходе работы над ней и некоторых итогах исследования // Философия Шеллинга в России XIX века. — СПб., 1999. — С. 3—12.
181. Основные вехи истории и особенности развития российского шеллинговедения и историографии «русского шеллингианства» в XIX столетии // Там же. — С. 14—208.

182. Была ли у русского либерализма своя философия? // Русский либерализм: исторические судьбы и перспективы. Материалы международной научной конф. Москва, 27—29 мая 1998. — М., 1999. — С. 57—73.
183. Базаров В.А. // Политическая энциклопедия: В 2 т. — М., 1999. — Т. 1. — С. 89—90.
184. Вассиан Косой // Там же. — С. 177—178.
185. Вассиан Рыло // Там же. — С. 178.
186. Годунов Б.Ф. // Там же. — С. 265—266.
187. Голицын Д.А. // Там же. — С. 266.
188. Даниил Заточник // Там же. — С. 311—312.
189. Державин Г.Р. // Там же. — С. 340.
190. Золотницкий В.Т. // Там же. — С. 409—410.
191. Иларион // Там же. — С. 425—426.
192. Иосиф Волоцкий // Там же. — С. 465.
193. Кирилл Туровский // Там же. — С. 507—508.
194. Козельский Я.П. // Там же. — С. 520—521.
195. Крижанич Ю. // Там же. — С. 589—590.
196. Крылов И.А. // Там же. — С. 596.
197. «Легальный марксизм» // Там же. — С. 615—616.
198. Максим Грек // Там же. — С. 652.
199. Мономах В.В. // Там же. — С. 734.
200. Муравьев М.Н. // Там же. — С. 745—746.
201. Нестор // Политическая энциклопедия: В 2 т. — М., 1999. — Т. 2. — С. 46.
202. Никон // Там же. — С. 50—51.
203. Пересветов И.С. // Там же. — С. 133—134.
204. Плеханов Г.В. // Там же. — С. 141—142.
205. Повесть временных лет // Там же. — С. 146—147.
206. Позитивизм в России // Там же. — С. 148—149.
207. Салтыков Ф.С. // Там же. — С. 383.
208. Семен (Симеон св.) // Там же. — С. 395—396.
209. Словцов П.А. // Там же. — С. 412.
210. Слово о полку Игореве // Там же. С. — 411—412.
211. Сумароков А.П. // Там же. — С. 479.
212. Тимофеев И.С. // Там же. — С. 498.
213. Тредиаковский В.К. // Там же. — С. 510.
214. Филофей // Там же. — С. 556—557.
215. Хворостинин // Там же. — С. 579—580.
216. Шаховской С.И. // Там же. — С. 614.
217. Шнейдер Я.И. // Там же. — С. 617—618.
218. Шуйский В.И. // Там же. — С. 621.
219. Парадоксы в истории марксизма в России // Карл Маркс и современная философия. Сборник. — М., 1999. — С. 311—328.
220. И.И.Лапшин как философ, исследователь научного и художественного творчества / Послесловие и общая редакция // И.И. Лапшин. Философия изобретения и изобретение в философии. Введение в историю философии. — М., 1999. — С. 378—399.
221. Был ли когда-нибудь Фридрих Ницше «самым русским» из западных философов? // Фридрих Ницше и философия в России. Сб. статей. — СПб., 1999. — С. 86—108.
222. Еще раз о сущности философии Просвещения 1860-х гг. и впервые о его кризисе // История философии. — 1999. — №4. — С. 67—68.
223. Институт философии в субъективном восприятии // Вопросы философии — 1999. — № 10. — С. 31—34.
224. «Спасительный принцип федерализма» Михаила Бакунина и Марксова концепция политической, государственной «централизации» // Памяти М.А.Бакунина. Сб. статей. — М., 2000. — С. 26—37.
225. К оценке философской позиции Я.М.Букшпана в статье «Неопределенный рационализм» сб. «Освальд Шпенглер и закат Европы» // История философии. — 2000. — № 6. — С. 180—197.
226. Философия Фихте в России / Отв. ред. и сост. — СПб., 2000. — 368 с.
227. Методологические и социокультурные предпосылки исследования темы «Фихте и философия в России» // Философия Фихте в России. — СПб., 2000. — С. 3—20.
228. Русско-немецкие философские связи в контексте политико-идеологической и философской ситуации в эпоху Александра I и Николая I // Там же. — С. 21—46.
229. Фихте и университетская философия // Там же. — С. 91—104.
230. Идеи Фихте в неакадемической философии // Там же. — С. 104—134.
231. Благоприятные и неблагоприятные факторы развития русско-немецких философских связей во второй половине 50-х — первой половине 90-х годов XIX века // Там же. — С. 135—145.
232. Университетская философия // Там же. — С. 158—180.
233. Идеологическая и социально-психологическая атмосфера эпохи. Новое в русско-немецких связях // Там же. — С. 181—211.
234. Социологическая концепция П.Н.Милюкова — антитеза метафизической философии истории // П.Н.Милюков: историк, политик, дипломат. Материалы международной научной конф. — М., 2000. — С. 11—32.
235. Еще раз о сущности философии русского Просвещения 1800-х гг. и впервые о его кризисе // Огюст Конт: взгляд из России. Сб. статей. — М., 2000. — С. 151—181.
236. Фридрих Шеллинг: pro et contra / Сост., вступ. статья В.Ф.Пустарнакова. — СПб., 2001. — 685 с.

237. Философия Вольфа и «русская вольфиана» в отечественной историографии // Христиан Вольф и философия в России. — СПб., 2001. — С. 124—188.
238. Либеральный консерватизм и либерализм в России в XIX — начале XX века: различие и сходства // Либеральный консерватизм: история и современность. Материалы Всероссийской научно-практической конф. — Ростов-на-Дону, 2001.
239. Анания Ширакаци // Новая философская энциклопедия: В 4 т. — М., 2001. — Т. 1. — С. 106.
240. Анненков П. В. // Там же. — С. 111.
241. Антонович М. А. // Там же. — С. 131.
242. Астафьев П. Е. // Там же. — С. 192.
243. Ахундов М.Ф. // Там же. — С. 208.
244. Базаров В.А. // Там же. — С. 213.
245. Бакрадзе К.С. // Там же. — С. 213.
246. Берман Я.А. // Там же. — С. 244.
247. Боткин В.П. // Там же. — С. 302.
248. Валентинов Н. // Там же. — С. 359—360.
249. Вырубов Г.Н. // Там же. — С. 469.
250. Давид Анахт // Там же. — С. 577.
251. Де Роберти // Там же. — С. 626—627.
252. Десницкий С.Е. // Там же. — С. 629—630.
253. Дружинин А.В. // Там же. — С. 700—701.
254. «Легальный марксизм» // Новая философская энциклопедия: В 4 т. — М., 2001. — Т. 2. — С. 381—382.
255. Михайловский Н.К. // Там же. — С. 583—584.
256. Налбандян М. // Новая философская энциклопедия: В 4 т. — М., 2001. — Т. 3. — С. 12.
257. Нигилизм в России // Там же. — С. 85—86. В соавт. с В.П.Визигиным и Э. Ю.Соловьевым.
258. Нуцубидзе Ш.И. // Там же. — С. 111—112.
259. Писарев Д.И. // Там же. — С. 235.
260. Плеханов Г.В. // Там же. — С. 246—247.
261. Позитивизм в России // Там же. — С. 258—259.
262. Просвещение в России // Там же. — С. 368—369.
263. Узнадзе Д.Н. // Новая философская энциклопедия: В 4 т. — М., 2001. — Т. 4. — С. 130.
264. Философия в СССР и постсоветской России // Там же. — С. 201—202. В соавт. с А.Г.Мысливченко.
265. Юшкевич П.С. // Там же. — С. 496.
266. Философские взгляды Н.А.Добролюбова // История русской философии. Учебник для вузов. — М., 2001. — С. 200—207.
267. Философско-публицистическое творчество М.А.Антоновича // Там же. — С. 214—218.
268. Философия народничества // Там же. — С. 234—260.
269. Философия Г.В.Плеханова // Там же. — С. 537—548.
270. Становление советской философии // Там же. — С. 572—587.
271. Советская философская мысль 30-х — начала 50-х гг. // Там же. — С. 587—598.
272. Либерализм в России. — Казань, 2002. — 196 с.
273. Философия Просвещения в России и во Франции: опыт сравнительного анализа. — М., 2002. — 341 с.
274. Философия в мировоззренческой системе В.С.Соловьева // Владимир Соловьев: взгляд сквозь столетие. — М., 2002. — С. 20—43.
275. Французско-русские философские связи // Ежегодник историко-философский. — М., 2002. — С. 328—341.
276. Университетская философия в России. — М., 2003. — 919 с.

ОБ АВТОРЕ

Юзеев Айдар Нилович родился в 1958 г. в г.Казани.

В 1980 г. окончил восточный факультет Ленинградского госуниверситета. С 1980 г. по 2001 гг. работал в Институте языка, литературы и истории им. Г.Ибрагимова АН Татарстана (с 1996 г. — в Институте истории АНТ).

В 1981—1983 гг. проходил службу в рядах Советской Армии в качестве переводчика арабского языка. С 1986 по 1989 гг. — аспирант сектора Востока Института философии АН СССР (Москва).

В 1990 г. в Институте философии защитил кандидатскую диссертацию на тему «Мировоззрение Ш.Марджани (1818—1889) и арабо-мусульманская философия» в 1998 г. — докторскую диссертацию «Татарская философская мысль конца XVIII — XIX вв.». С 1999 г. — член Союза писателей Татарстана.

В настоящее время А.Н.Юзеев является заведующим кафедрой гуманитарных дисциплин Казанского филиала Российской академии правосудия. Область научных интересов ученого — исследование татарской философской мысли и изучение проблем ислама. А.Н.Юзеев — автор более шестидесяти статей и семи монографий, среди которых: «Мировоззрение Ш.Марджани и арабо-мусульманская философия» (Казань, 1992); «Татарская философская мысль конца XVIII — XIX вв.» (Казань, 2001); «Очерки Марджани о восточных народах» / Пер., ком. А.Н.Юзеева (Казань, 2003); «Звезда по имени Марджани» / Документальная биографическая повесть (Казань, 2005).

СЛЪЗЕМТЪ

Фѳлсѳфѳ фѳннѳре докторы, профессор А.Н.Юзеевнѳ «Татар халкы фѳлсѳфи фикере» китабы Х—ХХ гасырларда татар фѳлсѳфѳсенеѳ ѳсепенѳ, татар фѳлсѳфи фикеренеѳ тѳп юнѳлешѳренѳ, татар халкы тарихында исламнѳн роленѳ багышланган.

I бѳлек Урта гасырлар (Х—ХVIII) татар иѳтимагый-фѳлсѳфи фикеренѳ багышланган. Аерым игѳтибар Болгар илендѳ цѳм Казан ханлыгында исламнѳн урынына бирелгѳн.

II булектѳ татар дини реформаторлык агымы, анынѳ клѳнбатыш Реформациясе, гарѳп-мѳселман реформаторлыгы белѳн уртаклык цѳм аермалары тикшерелѳ. Татар дини реформаторлык ике этапка бѳленеп карала: башлангыч чор татар реформаторлыгы (ХVIII гасыр ахыры — XIX гасыр башы) — Г.Утыз-Имѳни цѳм Г.Курсави эшчѳнлеге; XIX гасырнынѳ икенче яртысы татар реформаторлыгы — Ш.Мѳркани иѳаты.

III бѳлек XIX ѳлз татар мѳгѳрифѳтчелегенѳ (Х.Фѳезхан, Ш.Мѳркани, К.Насыйри) багышланган. Татар мѳгѳрифѳтчелеге рус цѳм клѳнбатыш мѳгѳрифѳтчелеге ѳсеше контекстына куелган. Мѳгѳрифѳтчелекнеѳ башлангыч чоры (XIX гасыр башы) аерым карала. Анынѳ тѳп вѳкиллѳре А.Вагапов, С.Куляшев, Хальфиннарнынѳ эшчѳнлеге кѳбрѳк уку-укуту методикасы мѳсьѳллѳре, клѳнбатыш мѳдѳнияты, дѳнъяви фѳннѳре ѳзлѳштерѳгѳ багышланган.

IV бѳлек ХХ гасыр башы татар иѳтимагый-фѳлсѳфи фикеренѳ, анынѳ тѳп юнѳлешлѳренѳ багышлана: реформаторлык (Р.Фахреддин, А.Баязитов), социализм (М.Вахитов), либерализм (С.Максуди, ѳ.Акчѳра), консерваторлык (Ишми ишан). Зур игѳтибар ѳдитчелек хѳрѳкѳтенѳ бирелгѳн.

V бѳлек миллѳт мѳсьѳллѳре, татарларнынѳ милли ѳзаѳы ѳсеше, сѳяс-иѳтимагый хѳрѳкѳтлѳргѳ багышланган. Татар миллѳте формалашуы ике этапка бѳленѳ: I этап (1905—1914 еллар Бѳтенроссия мѳселман корылтайлары), II этап (1917—1918 еллар Бѳтенроссия мѳселман корылтайлары). Татар сѳясѳтчелѳренеѳ эшчѳнлеге карала (С.Максуди, Г.Исхакий, ѳ.Акчѳра, М.Биги).

Хезмѳтнеѳ ѳѳалыгын автор татар фѳлсѳфѳ фѳненѳ чыганаclar базасын баѳтуда кѳрѳ. Х—ХХ гасыр татар фѳлсѳфѳсе тарихына кагылышлы моѳа кадѳр билгеле материалларны ѳзенчѳ анализлѳй, фѳнни ѳйлѳнешкѳ гарѳп, иске татар телендѳге ѳѳа чыганаclar керѳ (шу исѳптѳн ѳз тѳркемѳсендѳ).

SUMMARY

The book by A.Yuzeev «Philosophical thought of the Tatar people» is dedicated to the history of Tatar philosophy from X century to the beginning of XX century (1918). It is based on analysing archive documents, manuscripts and books created by Tatar famous philosophers.

The first chapter describes medieval development of Tatar philosophical thought from the X century to the XVIII century. The article about the role of Islam in Bulgar and Kazan states has a great place in this part.

The second chapter takes up Tatar religious reformation and its great thinkers, such as A.Kursavi (1776—1812), A.Utize-Imiani (1754—1834) and its subsequent development involving its most prominent reformer of the XIX century Sh.Marjani (1818—1889). We are using the broad meaning of the European term «religious reformation» (protestantism) in reference to similar religious process in the Muslim world in general and in Tatar region in particular. The main characteristic form of Muslim religious reformation unlike that of the European reformation did not touch upon religious dogmas and beliefs but merely on Muslim consciousness.

The third chapter recounts about Tatar enlightenment in XVIII—XIX centuries and connected with the name of Marjani — in the second period of his life, H.Faizhani (1828—1866) and K.Nasiri (1825—1902). For Tatar enlightenment thought of the second half of the XIX century, the question of the essence and structure of scientific knowledge became of the most important issues. And attempts were made to answer such questions as: what is the role of science in society, its relationship to beliefs? It was Marjani and his followers who gave answers the highly extolled scientific knowledge.

The fourth chapter describes the development of Tatar philosophy and social thought at the beginning of XX century and deals with the famous Tatar philosophers and public figures, such as S.Maksudi (1878—1957), G.Ishaki (1878—1954), Y.Akchura (1876—1935), M.Bigi (1875—1949) and many others. Apart from that, a great attention is paid to the jhadidism — a new part of Muslim education at the end of the XIX — at the beginning of the XX centuries.

The fifth chapter deals with the problem of Tatar nation and identity. The development of Tatar nation is divided into two parts: the first stage of formation Tatar nation — the second part of the XIX and the beginning of XX centuries (Russian Muslim Congresses of 1905—1914) and the second stage — 1917—1918 (The first Russian Muslim Congress and the second Russian Muslim Congress).

Научное издание

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ ТАТАРСКОГО НАРОДА

Редактор *М.С.Гатин*

Художник *Ф.А.Ибрагимова*

Художественный редактор *Р.Г.Шамсутдинов*

Техническое редактирование и компьютерная верстка

Ф.Р.Гисматуллиной

Корректоры *Н.И.Максимова, А.Г.Хамитова*

Оригинал-макет подписан в печать 3.07.2007. Формат 60x90 1/16.

Бумага офсетная. Гарнитура «Arial». Печать офсетная.

Печ. л. 13,50 + форз. 0,25 + вкл. 1,50. Усл. кр.-отт. 21,0.

Уч.-изд.л. 12,70 + форз. 0,39 + вкл. 1,45. Тираж 2000 экз. Заказ С-685.

Татарское книжное издательство. 420059, Казань, ул. Баумана, 19.

<http://tatkniga.ru>
e-mail: tki@tatkniga.ru

Оригинал-макет подготовлен с помощью пакета программ Jahat™.

ОАО Полиграфическо-издательский комплекс «Идел-Пресс».
420066. Казань, ул.Декабристов, 2.