

علم

А. Н. ЮЗЕЕВ

**ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ
МЫСЛЬ
ТАТАРСКОГО НАРОДА**



ТАТАРСКОЕ
КНИЖНОЕ
ИЗДАТЕЛЬСТВО

А. Н. ЮЗЕЕВ

ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ МЫСЛЬ ТАТАРСКОГО НАРОДА

(XIX – нач. XX вв.)

Монография



КАЗАНЬ
ТАТАРСКОЕ КНИЖНОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
2014

УДК 1(091) (470.41) «654»
ББК 87.3 (2Рос=Тат)
Ю20

Рецензенты:

Т. К. Ибрагим, доктор философских наук (Москва)
Ф. М. Султанов, доктор философских наук (Казань)

Юзеев, А. Н.

Ю20 Просветительская мысль татарского народа
(XIX — нач. XX вв.) : монография / А. Н. Юзеев. — Казань : Татар. кн. изд-во, 2014. — 415 с.
ISBN 978-5-298-02760-1

Монография посвящена истории формирования и развития просветительской мысли татарского народа. Впервые в монографическом плане татарская просветительская мысль рассматривается в полном объеме и в эволюции — с XIX по XX вв. (30-е гг.). Книга адресована философам, историкам, востоковедам и всем тем, кто интересуется вопросами истории и культуры российских мусульман.

УДК 1(091) (470.41) «654»
ББК 87.3 (2Рос=Тат)

ISBN 978-5-298-02760-1

© Татарское книжное издательство, 2014
© Юзеев А. Н., 2014

ОГЛАВЛЕНИЕ

Он всегда с нами!	5
Введение	8

Глава I. Предыстория татарского просветительства (2-я пол. XVIII — 1-я пол. XIX в.)

1. Социально-политическая обстановка в Поволжье и Приуралье во 2-й пол. XVIII — 1-й пол. XIX в.	80
2. Казанская гимназия и Казанский университет — центры формирования просветительских идей татарского народа ...	88
3. Религиозно-реформаторское направление	96
<i>Религиозный или протопросветительский аспект мировоззрения Х. Фаизхана (20-е — нач. 50-х гг. XIX в.)</i>	<i>97</i>
<i>Религиозно-реформаторские аспекты мировоззрения Ш. Марджани (до 70-х гг. XIX в.)</i>	<i>112</i>
<i>Религиозный или протопросветительский аспект мировоззрения К. Насыри (до 1855 г.)</i>	<i>145</i>

Глава II. Татарское просветительство во 2-й пол. XIX в.

1. Социально-политическая обстановка в Поволжье и Приуралье во 2-й пол. XIX в.	153
2. Просветительские аспекты мировоззрения Х. Фаизхана (50—60-е гг. XIX в.)	162
<i>Работа в Санкт-Петербургском университете (1854—1863)</i>	<i>168</i>
<i>Сотрудничество с Академией наук</i>	<i>192</i>
<i>Концепция Х. Фаизхана по проблеме этногенеза татарского народа</i>	<i>208</i>
<i>Деятельность по открытию светской школы и органов печати</i>	<i>228</i>
<i>Последние годы жизни Х. Фаизхана (1864—1866)</i>	<i>253</i>
3. Просветительские аспекты мировоззрения Ш. Марджани (70—80-е гг. XIX в.)	262
<i>Научно-общественная деятельность</i>	<i>264</i>
<i>Ш. Марджани об этногенезе татарского народа</i>	<i>273</i>
<i>Деятельность по открытию светской школы</i>	<i>280</i>

4. Просветительские аспекты мировоззрения К. Насыри (2-я пол. 50-х гг. XIX — нач. XX в.)	284
<i>Деятельность К. Насыри по открытию светской школы и органов печати</i>	285
<i>Ежегодный календарь</i>	289
<i>Сочинение «Фаваких ал-джуласа» и проблема разума</i>	292
<i>К. Насыри об этногенезе татарского народа и татарском языке</i>	296

Глава III. Татарское просветительство нач. XX в.

Реформаторско-просветительское направление	307
1. Реформаторско-просветительские взгляды Р. Фахраддина ..	309
<i>Религиозно-реформаторские аспекты мировоззрения Р. Фахраддина</i>	310
<i>Просветительские аспекты мировоззрения Р. Фахраддина</i> ..	324
2. Реформаторско-просветительские взгляды М. Биги	344
<i>Религиозно-реформаторские пласты мировоззрения М. Биги</i> ..	344
<i>Просветительские аспекты мировоззрения М. Биги</i>	361
<i>Либерально-теологические аспекты мировоззрения М. Биги</i> ..	370

Глава IV. Зрелое просветительство

<i>Первый этап формирования мировоззрения Г. Тукая — до 1907 г. (религиозный или протопросветительский)</i>	385
<i>Второй этап формирования мировоззрения Г. Тукая — после 1907 г. (просветительский)</i>	393

Заключение	408
Об авторе	415

*Моему коллеге и другу
Рустему Бикмухаметову,
посвящаю*

ОН ВСЕГДА С НАМИ!

Внезапная смерть Бикмухаметова Рустема Раисовича больно отозвалась в сердцах исследователей истории татарской общественно-философской мысли. Мы потеряли интеллигента, учёного-сподвижника, оставившего заметный след в изучении наследия татарского мыслителя 1-й четв. XX в. Ризааддина Фахраддина. Он так и не успел довести дело всей своей жизни до конца — издать монографию о жизнедеятельности Р. Фахраддина, опубликовать переводы некоторых его сочинений, которые так и остались в рукописном виде, находятся у родственников, ждут своего времени и издателя.

Мне кажется, что Рустем всё ещё с нами, иногда находится где-то рядом, просто мы его не видим. Его душа, возможно, прилетает в трудные для его друзей и коллег минуты, наблюдая со стороны, и мы часто сверяем свои поступки с его мнением, представляя, как бы поступил Рустем в конкретной ситуации, что бы он нам посоветовал.

Несмотря на то, что Рустем был не только моим другом, но и аспирантом, в его работе меня как научного руководителя не всё устраивало. Правда, в последнее время он говорил, что до завершения диссертации ему осталось сделать совсем немного — он добавит небольшой раздел, и потом принесёт мне весь труд целиком. Всё же я успел мельком увидеть его сочинение. Он говорил правду, о чём свидетельствуют оставшиеся рукописные бумаги. Можно вполне определённо утверждать, что он был талантливым исследователем. У Рустема был большой творческий потенциал, он, наверное, мог бы достичь в науке многого, просто не хватило времени.

Говорят, что творческий человек талантлив в различных сферах жизнедеятельности. И Рустем за свою недолгую жизнь показал себя прекрасным автором и рас-

сказчиком в документальном фильме о Ризе Фахраддине — религиозном реформаторе и просветителе 1-й четв. XX в. мыслителе, творчество которого он изучал. Писатель и режиссёр Салават Юзеев одно время снимал цикл фильмов об известных татарских мыслителях XIX—XX вв. и сделал фильмы о Марджани, Баруди, Биги, Максуди и Фахраддине. У каждого фильма был свой автор и рассказчик, и все они были продолжительностью до двадцати минут. Только фильм о Фахраддине получился из двух частей, поскольку Салават пояснил, что не хотел сокращать материал, подготовленный Рустемом, настолько он талантливо сумел донести до зрителя основные вехи биографии Фахраддина, показать его вклад в татарскую общественно-философскую мысль.

Ничто не предвещало страшного исхода. Я встречался с Рустемом примерно за десять дней до ухода его в мир иной. Он позвонил мне и спросил, можно ли ему прийти. Я, естественно, не возражал. Рустем пришёл минут через двадцать, но весёлости, свойственной его характеру, почему-то не было. Мы сидели на кухне, как обычно разговаривая за чашкой чая, вспомнили даже совместную военную службу в Красноводске (служили переводчиками с арабского языка) в одной воинской части. Он говорил, что скоро покажет свою диссертацию в готовом виде. Чувствовал ли сам Рустем, что ему оставалось жить на брэнной земле совсем немного, и прощался со мной? Может, интуитивно и чувствовал, поэтому и пришёл. Только одному Всевышнему известно. Дай Бог ему светлой, безмятежной горней жизни. Мы же будем его помнить всегда. Светлая ему память!

* * *

Бикмухаметов Рустем Раисович (1956—2006), татарский учёный в области истории татарской философии. Родился 2 ноября 1956 г. в Казани. В 1974 г. окончил среднюю школу № 94. В 1975—1980 гг. обучался в Ленинградском государственном университете им. А. А. Жданова, получил специальность «Восточные языки и литература (арабская филология)». С 1980 г. сотрудник кафедры татарского языка Казанского госу-

дарственного университета им. В. И. Ульянова-Ленина. В 1981–1983 гг. — служба в Советской армии в качестве переводчика с арабского языка в Красноводске. С 1983 по 1985 г. — заграничная командировка в Ливии переводчиком арабского языка. С 1986 по 1997 г. — преподаватель арабского языка Казанского государственного университета. В 1997–2004 гг. — младший научный сотрудник Института истории Академии наук Республики Татарстан.

Основные работы:

1. Проблема этногенеза татарского народа в творчестве Ш. Марджани и Р. Фахрутдинова // Марджани: наследие и современность. — Казань. 1998. — С. 78–82.

2. Ризаэтдин Фахрутдинов о проблеме веры и знания на примере «Джавамигуль калим шархи» // Ислам һәм массакуләм матбугат чаралары. — Казан, 1998. — 36–42 б.

3. Взгляды мусульманских теологов Ш. Марджани и Р. Фахрутдинова на проблему этногенеза татарского народа // Ислам и проблема идентичности татар. — Казань, 2002. — С. 73–78.

4. Теологическое обоснование совместимости науки и религии в мировоззрении Р. Фахраддина // Философия и теология: сходство и различие. — Казань, 2004. — С. 75–80.

5. Место Р. Фахраддина в истории татарской общественно-философской мысли (в рукописи).

6. Фахраддин Р. Ибн Рушд (пер. со старотатарского на русский язык в рукописи).

ВВЕДЕНИЕ

Основные этапы изучения татарских мыслителей-просветителей

Процесс современного развития российского общества позволяет по-новому взглянуть на историю развития духовной жизни российских народов в целом 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 более высоким уровнем развития цивилизации. Предки татар — булгары принадлежали к таким народам и впервые заложили основы философского знания ещё в X в. С тех пор философская мысль татарского народа на протяжении веков занимает своё определённое место в сокровищнице развития философского знания народов России.

В различные исторические времена существовали всевозможные барьеры, которые затрудняли изучать, систематизировать духовное наследие татарского народа. Несколько факторов сыграло при этом решающую роль. Татарская философская мысль XVIII—XIX вв. разрабатывала главным образом теологические вопросы, 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 гг. XX в.

После Октябрьской революции 1917 г., поднявшей на щит идеи атеизма, татарская религиозная философия была полностью отвергнута. Религиозно-философские сочинения татарских мыслителей были надолго погребены в архивах как идеологически чуждые советскому обществу, а большинство татарских учёных, не эмигрировавших после революции 1917 г., было репрессировано. Все усилия философов были направлены на пропаганду атеистического, материалистического мировоззрения, и соответственно на доказательство реакционности, не на

учности произведений, связанных с религией. На протяжении многих десятилетий учёные 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, посвящённых татарской философской мысли как Средневековья, так и Нового времени. Увидели свет, да и то в самые последние годы, лишь отдельные книги, посвящённые той или иной проблеме, направлению татарской философской мысли¹.

Большинство своих трудов татарские мыслители писали на арабском и старотатарском (на арабском шрифте) языках, что затрудняло 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 учёных, не владеющих арабским и старотатарским языками.

Современная эпоха открывает новые возможности для изучения искусственно изъятых из обращения философского наследия татарского народа. На нынешнем этапе политического 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 взаимодействия между собой на интернационалистических принципах, на базе лучших достижений мировой культуры, общечеловеческих ценностей и самобытных традиций. Написание полной истории просветительской мысли татарского народа, её эволюции и главных представителей — одна из актуальных и важнейших задач, стоящих сегодня перед историками философии Татарстана.

В контексте истории философии народов России несомненный интерес представляет изучение истории раз-

¹ Абдуллин Я. Г. Татарская просветительская мысль. — Казань, 1976; Амирханов Р. М. Татарская социально-философская мысль средневековья. — Казань, 1993. — Ч. 1, 2; Юзеев А. Н. Татарская философская мысль конца XVIII — XIX вв. — Казань, 2001; Его же. Философская мысль татарского народа. — Казань, 2007.

вития татарской просветительской мысли, исследование наследия её наиболее крупных представителей: Хусаина Фаизхана (1823–1866), Шихабалдина Марджани (1818–1889), Каюма Насыри (1825–1902), Ризааддина Фахраддина (1859–1936), Мусы Биги (1875–1949), Габдуллы Тукая (1886–1913), творчество которых определяет основные направления развития татарской просветительской мысли XIX — нач. XX в.

В различные исторические периоды написано немало статей, монографий, посвящённых деятельности отдельных татарских просветителей. В настоящее время возникает необходимость систематизировать накопленный материал не только по отдельным мыслителям (до сих пор это было на первом плане), но и по историческим периодам, выявить основные направления и проблемы развития татарской просветительской мысли вообще и отдельных периодов её развития в частности.

В истории изучения мировоззрения виднейших татарских просветителей XIX в., а именно Х. Фаизхана, Ш. Марджани и К. Насыри, можно выделить несколько периодов: дореволюционный, 20-е гг. XX в., 30–50-е гг. XX столетия, 60–90-е гг. XX столетия, 2000-е гг. Фаизхан, Марджани, Насыри выделены в качестве наиболее значимых для XIX в., поскольку отразили в своей жизнедеятельности и творчестве наиболее актуальные вопросы, стоящие перед татарским обществом того времени: как не отстать от европейской цивилизации и сделать татарский народ просвещённым в духе Нового времени, что для этого необходимо в первую очередь. Они разрабатывали в своих произведениях теоретические основы татарского просветительства. Эти три фигуры в качестве наиболее значимых просветителей предлагал рассматривать во взаимосвязи и взаимовлиянии историк М. Усманов, основной акцент сделавший на жизнедеятельности Х. Фаизхана¹, а также философ Я. Абдуллин, причислявший к вышеупомянутым ещё и Ш. Культияси (1856–1930)², выдвинувшего просветительские идеи в 1-й четв. XX в. В трудах Х. Фаизхана, Ш. Марджани и К. Насыри просветительская идеология нашла наиболее

¹ Усманов М. Заветная мечта Хусаина Фаизханова. — Казань, 1980. — С. 191–192.

² Абдуллин Я. Г. Татарская просветительская мысль. — Казань, 1976. — С. 26.

полное выражение. Если Х. Фаизхан и Ш. Марджани были теоретиками просветительства, то К. Насыри сыграл значительную роль в практическом осуществлении ряда пунктов просветительской идеологии.

Дореволюционный период

Х. Фаизхан Впервые о деятельности Х. Фаизхана в русской востоковедной литературе за подписью «Бывший слушатель» сообщалось в некрологе, опубликованном в «Санкт-Петербургских ведомостях» от 28 сентября 1866 г. (№ 256). Под псевдонимом «Бывший слушатель» скрывался ученик Фаизхана П. И. Пашино¹. «28 августа, проезжая через Симбирскую губернию, скончался лектор Санкт-Петербургского университета мулла Хусейн Фешуханов. Он возвращался к месту служения из киргизских степей... Со знанием русского языка покойный соединял необыкновенную начитанность по мусульманской литературе; насколько нам известно, он принимал деятельное участие в учёных трудах многих из наших ориенталистов. Слушатели выносили из беседы с ним самое отрадное впечатление, и, кроме сверх добросовестного преподавания, не могли не уважить в нём благородного по личным достоинствам человека»².

В представлении совету Санкт-Петербургского университета для получения пособия семье покойного Х. Фаизхана первый декан факультета восточных языков Санкт-Петербургского университета А. Казем-Бек следующим образом характеризовал его творческую деятельность: «Со своей стороны факультет считает долгом свидетельствовать перед Советом университета о значительной пользе, которую приносил покойный Фейз-Ханов своим преподаванием и глубокими знаниями в тюркских наречиях, в ревностно-усердной службе, преданности и любви к научным занятиям. Он каждому предлагал к услугам свои знания, которыми и пользовались весьма многие... Из общения с профессорами факультета и ориенталистами-академиками он усвоил себе научные приёмы и сделался вследствие того, можно

¹ Усманов М. Заветная мечта Хусаина Фаизханова. — Казань, 1980. — С. 157.

² Некролог // Санкт-Петербургские ведомости. — 1866. — 28 сент. (№ 256).

сказать, единственным между двумя миллионами наших татар учёным-исследователем. Кроме занятий по Академии наук, требовавших обширных знаний в восточных литературах, он издал грамматику татарского наречия, употребляемого казанскими татарами, напечатал в трудах Археологического общества разбор двух болгарских надписей, труд, замечательный в лингвистическом отношении, и составил киргизско-русский словарь — приобретение весьма важное не только для учебной, но и учёной литературы, но, к сожалению, смерть не позволила окончить и издать этот труд [...] Сверх того, Фейз-Ханов с 1861 года и до смерти безвозмездно нёс на себе различные обязанности единственно из желания быть полезным факультету. Занимая должности учителя каллиграфии, он безвозмездно преподавал татарский и османский языки, а впоследствии, будучи лектором татарского языка, преподавал безвозмездно каллиграфию и османский язык. Декан: М. А. Казем-Бек. № 86. 19 ноября 1866 г.»¹

В 1870 г. известный петербургский востоковед В. В. Григорьев в монографии по истории Санкт-Петербургского университета привёл некролог Х. Фаизхана, составленный на факультете восточных языков. «С 1857 г. для практических занятий со студентами факультета татарским и турецким языками допущен был, сначала безвозмездно, потом с небольшим вознаграждением, татарин из Симбирской губернии мулла Хусейн Фейзханов, 29 лет от роду, замечательный тем, что под руководством М. А. Казем-Бека в Казани, затем академиков Б. А. Дорна и В. В. Вельяминова-Зернова в Петербурге, усвоил он себе учёные приёмы 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 в факультете, тем более что при означенных достоинствах отличался он ещё в высшей степени усердием в работе и желанием приносить пользу всем, кто бы ни обращался к нему по его специальности»².

Впервые в энциклопедическом словаре деятельность Х. Фаизхана была упомянута его коллегой, известным востоковедом-тюркологом И. Н. Березиным: «Фейз-Ха-

¹ Российский государственный исторический архив. — Ф. 14. — Оп. 2. — Ед. хр. 514. — Л. 99—100.

² Григорьев В. В. Императорский С.-Петербургский университет в первые пятьдесят лет его существования. — СПб., 1870. — С. 267.

нов, учёный татарин, лектор татарского, университета (ум. 1866). Издал грамматику татарского языка и др.»¹

Учёный секретарь Археологического общества, профессор Санкт-Петербургского университета Н. И. Веселовский проявлял значительный интерес к жизнедеятельности Х. Фаизхана, поскольку, будучи учёным секретарём общества, неоднократно принимал участие в организации его научных командировок. Он постоянно обращался к вкладу татарского учёного в российскую науку при написании истории российского востоковедения и Академии наук. Так, описывая историю преподавания восточных языков в России, Веселовский отмечал заслуги Х. Фаизхана: «Что касается практического преподавания татарского языка в Петербургском Университете, то для этого принят был мулла Хусейн Фейзханов, родом татарин из Симбирской губернии, подготовленный к учёным работам частными занятиями при Академии Наук. В 1863 г. был он утверждён лектором, в сентябре 1866 г. умер. Покойный Фейзханов, относясь совестливо к делу, умел заставить студентов заниматься своим предметом, чего нельзя сказать вообще о лекторах из азиатцев»². Он же в материалах по истории Археологического общества достаточно подробно осветил сотрудничество Х. Фаизхана с учёными из Академии наук и, оценивая его деятельность, писал: «Фейз-ханов обладал хорошим знанием татарских наречий и оказал отделению Восточной археологии немало услуг. К сожалению, Фейз-ханов заболел чахоткой, и отделение думало помочь ему отправкой на кумыс к киргизам [казахам], где он мог заняться археологией. Отчёт о поездке он представил на заседании 15 декабря 1862 г. Надежда поддержать Фейз-ханова не оправдалась: в сентябре 1866 года он умер»³.

В 1902 г. Н. И. Веселовский опубликовал его биографию в энциклопедическом словаре Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона: «Фейз-Ханов (мулла) ориенталист, —

¹ Русский энциклопедический словарь, издаваемый И. Н. Березиным. — СПб., 1878. — Т. III. — Отд. IV. — С. 171.

² Веселовский Н. И. Сведения об официальном преподавании восточных языков в России // Труды третьего международного съезда ориенталистов в С.-Петербурге. — СПб., 1879–1880. — Т. I. — С. 202.

³ История Императорского русского археологического общества за первое пятидесятилетие его существования 1846–1896 / сост. Н. И. Веселовский. — СПб., 1900. — С. 246–247, 297–298, 379, 385.

родом из татар Симбирской губернии. В 1857 г. был приглашён в Петербургский университет лектором татарского и турецкого языков. Отлично знал арабский язык и под влиянием Казем-Бека и академиков Дорна и Вельяминова-Зернова усвоил европейские приёмы для учёных исследований. В 1862 г. появилась в литографированном виде его «Краткая грамматика татарского языка»; в «Известиях императорского русского археологического общества» (т. IV) он напечатал: «Три надгробных болгарских надписи»; в Московском главном архиве Министерства иностранных дел списал документы на татарском языке касательно Крыма, результатом чего явился в 1864 г. огромный том «Материалы для истории Крымского ханства». Ездил в г. Касимов для изучения надгробных памятников касимовских царей и царевичей. Умер в 1866 г., на 38-м г. жизни»¹.

Известный востоковед, археограф, профессор К. За-леман, в основном основываясь на сведениях Н. И. Веселовского, в «Русском биографическом справочнике» привёл биографию Х. Фаизхана. «Фейз-Ханов, мулла Хусейн, лектор татарского и турецкого языков в Санкт-Петербургском университете, родился в Симбирской губернии в 1828 г., умер в Санкт-Петербурге 28 августа 1866 г. Получив хорошее мусульманское образование, Фейз-Ханов под руководством профессора Казем-Бека в Казани, а затем академиков Дорна и Вельяминова-Зернова в Санкт-Петербурге усвоил себе учёные приёмы и критический дух европейской науки. Благодаря этим качествам он в 1857 г. был назначен факультетом восточных языков в Санкт-Петербургском университете для практических занятий со студентами татарским и турецким языками; в 1863 г. был утверждён лектором. К сожалению, преждевременная смерть положила конец его плодотворной и полезной деятельности. В 1862 г. им была издана «Краткая грамматика татарского языка» (95 страниц в лист, литография). Археологическая и лингвистическая поездка в киргизские степи и Оренбургский край (1862) дала ему случай открыть на нагорном берегу Волги три старинных надгробья, при объяснении которых («Три надгробных болгарских надписи» в «Известиях императорского рус-

¹ Веселовский Н. И. Фейз-Ханов // Энциклопедический словарь. Издание Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. — СПб., 1902. — Т. XXXV. — С. 428—429.

ского археологического общества», т. IV, 1863) он сделал важное открытие встречающихся в них чувашских слов. Далее Фейз-Ханов списал в Московском главном архиве Министерства иностранных дел грамоты и документы, изданные академиком Вельяминовым-Зерновым в 1864 г. под заглавием «Материалы для истории Крымского ханства», принимал деятельное участие в их издании. Наконец, Фейз-Ханов собрал и списал немало число восточных рукописей, хранящихся в Азиатском музее и в библиотеке Санкт-Петербургского университета»¹.

Самое подробное дореволюционное описание деятельности Х. Фаизхана на факультете восточных языков в Санкт-Петербургском университете принадлежит выпускнику факультета академику В. В. Бартольду. В честь пятидесятилетия факультета было подготовлено четырёхтомное издание «Материалы для истории факультета восточных языков». Первые три тома представляют собой сборник документов из дел департамента народного просвещения и из факультетских дел, связанных с деятельностью факультета, его преподавателями. Среди документов первых двух томов есть и касающиеся Х. Фаизхана: представлена переписка попечителя Санкт-Петербургского учебного округа и министра народного просвещения по поводу устройства его на работу, приводятся прекрасные характеристики Х. Фаизхана как ориенталиста, данные М. А. Казем-Бекон, и заявление Х. Фаизхана о приёме на работу². Четвёртый том³ представляет собой обзор деятельности факультета восточных языков за 1855–1905 гг., подготовленный В. В. Бартольдом и включённый в девятый том его собрания сочинений. Академик описал историю зарождения и развития факультета за пятьдесят лет, здесь также приводятся некоторые факты деятельности Х. Фаизхана на факультете⁴.

В дореволюционной русской востоковедной литературе творческая деятельность Х. Фаизхана в Санкт-Пе-

¹ Залеман К. Г. Фейз-Ханов // Русский биографический словарь. — СПб., 1901. — Т. XXI. — С. 37.

² Материалы для истории факультета восточных языков (1851–1864) : в 4 т. — СПб., 1905. — Т. I. — С. 291–295, 313–314, 323–324; (1865–1901). 1906. — Т. II. — С. 20–23.

³ Материалы для истории факультета восточных языков (1855–1905) : в 4 т. — СПб., 1909. — Т. IV. — С. 108–112, 115, 135–136, 140.

⁴ Бартольд В. В. Сочинения : в 9 т. — М., 1977. — Т. IX. — С. 115–118, 142, 151, 164–166.

тербургском университете оценивается объективно и подробно, хотя имеются некоторые неточности. Востоковеды после смерти Хусаина, основываясь на данных его паспорта, приняли 1823 г. (ввиду схожести написания цифры «три», состоящей из двух полуокружностей и цифры «восемь», предполагающей две окружности) за 1828 г. Впоследствии эта дата рождения учёного-педагога стала основополагающей для многих учёных, изучавших жизнедеятельность Фаизхана. Встречаются и другие неточности. Так, в качестве места смерти Хусаина указывают Санкт-Петербург, а не малую родину — Нижегородскую землю. Таким образом, в оценках русских востоковедов Х. Фаизхан предстаёт только как прекрасный педагог и талантливый учёный. В стороне от внимания ориенталистов осталась его просветительская деятельность.

Первым татарским учёным, кто дал вполне объективную оценку жизнедеятельности Фаизхана был его учитель Шихабдин Марджани. В сборнике 1915 г., посвящённом 100-летию со дня рождения Ш. Марджани, приводится факсимиле письма последнего мулле Калималлаху б. Амину ас-Сабаджи — земляку и ученику Хусаина, по поводу его кончины, написанное 9 декабря 1866 г.¹

Ш. Марджани подробную биографию Х. Фаизхана изложил в своём биобиблиографическом словаре «Вафийат ал-аслаф ва тахият ал-ахлаф» («Подробное о предшественниках и приветствие потомкам»)². Этот труд Ш. Марджани остаётся в рукописи, поэтому недоступен для широкого круга читателей. Лишь в последнее время была опубликована биография Х. Фаизхана в переводе с арабского языка на русский³. Ш. Марджани высоко оценил деятельность своего ученика как реформатора мусульманского образования, учёного-историка, сочинителя прекрасных произведений, знатока фикха и основ веры; привёл генеалогическое древо рода Х. Фаизхана. Достаточно подробно он описал проект «Ислах мадарис» («Школьная реформа») Х. Фаизхана (подробнее об этом в соответствующей главе), петербургский же период его

¹ Марджани. — Казан, 1915. Приложение; Хәсәен Фәезханов / төз. Р. Марданов. — Казан, 2006. — 467 б.

² Марджани Ш. Вафийат ал-аслаф ва тахият ал-ахлаф: в 6 т. — ОРКК КГУ. — № 609—615. — Т. VI. — Л. 246а—250а.

³ Очерки Марджани о восточных народах / Вступ. ст., коммент., пер. с араб., старотат. языков и примеч. А. Н. Юзеева. — Казань, 2003. — С. 140—146.

жизнедеятельности осветил незначительно. Во втором томе «Мустафад ал-ахбар...» («Кладёзь сведений...»), вышедшем в 1900 г. после смерти Марджани, приведена краткая биография Х. Фаизхана¹. Что касается его даты рождения, то, поскольку Марджани пишет, что татарский учёный умер в возрасте сорока пяти лет в последний понедельник месяца раба ас-сани 1283 г. по хиджре, то дата его рождения приходится на 1238 г. или на начало 1823 г. по милади.

Значительное внимание деятельности Х. Фаизхана уделял известный мыслитель Р. Фахраддин. В биобиблиографическом словаре «Асар» («Деяния») он подробно описал жизнедеятельность Х. Фаизхана как в Казани, так и в Санкт-Петербурге: привёл его биографию из канцелярии Санкт-Петербургского университета, написанную в декабре 1866 г., отрывки из двух его писем Марджани и осветил его взгляды на реформу мусульманского образования². Он же в журнале «Шура» («Совет»), будучи главным редактором, опубликовал тексты 29 писем Х. Фаизхана, адресованных в 1856–1866 гг. Ш. Марджани³. Фахраддин очень сожалел, что, находясь в 1914 г., вместе с Мусой Биги в Петрограде, не знал, что там проживала вдова Фаизхана Фатима с дочерью Аминой: он мог бы воспользоваться материалами, которые могли у неё храниться. Ризааддин осознавал значительный вклад Х. Фаизхана в татарскую культуру и полагал, что изучение его наследия — дело его молодых коллег⁴. Фахраддин, как и Марджани, считал, что Х. Фаизхан умер 28 раба ас-сани 1283 г. по хиджре, в сорок пять лет, а значит он родился в 1238 г. по хиджре, или — в начале 1823 г. по милади.

Известный историк и общественный деятель Ахмад-Заки Валиди-Тоган также не остался в стороне от оценки деятельности Х. Фаизхана. Он писал, что Р. Фахраддин в сочинении «Асар» («Деяния») уже описал подробную биографию Х. Фаизхана, сотрудничество с русскими востоковедами и вклад в науку. Поэтому А.-З. Валиди дал краткий анализ трёх печатных сочинений Х. Фаизхана:

¹ *Марджани Ш.* Мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва Булгар. — Казан, 1900. — 272–273 б.

² *Фахраддин Р.* Асар. — Оренбург, 1908. — II т. — 432–443 б.

³ *Фахраддин Р.* Хөсәен әфәнде Фәезхан (хатлар) // Шура. — 1916. — № 14–16.

⁴ Там же. — № 19. — С. 551.

«Краткая учебная грамматика татарского языка» (1862), «Три надгробные болгарские надписи» (1863) и «Материалы для истории Крымского ханства» (1864). Что касается первой книги, то А.-З. Валиди считал, что среди татарских сочинений, посвящённых морфологии (о синтаксисе написано кратко)¹, пособие занимает важное место, поскольку составлено не традиционным методом, а как научное исследование с приложением некоторых статей на тюрко-татарском языке (старотатарском языке): перевод «Калилы и Димны»², ярлык крымского хана Джанибек-Гирея³, отрывок из сочинения Мир Алишер Навои «Маджалис ан-нафаис», некое письмо⁴, письмо Фаизхану друга и единомышленника из Бухары⁵, которое в силу его значимости А.-З. Валиди полностью привел в оригинале.

Второй труд Х. Фаизхана, по мнению А.-З. Валиди, показывает его как знатока истории, который описал три болгарские надгробные эпитафии, найденные в Симбирской губернии во время командировки в казахские степи. Валиди отмечал, что Х. Фаизхан сделал важное открытие для того времени, поскольку впервые предположил, что язык болгарских эпитафий достаточно близок чувашскому языку.

Третье сочинение «Материалы для истории Крымского ханства», как считал А.-З. Валиди, является самым весомым вкладом в науку, хотя известно под авторством В. Вельяминова-Зернова, так как Фаизхан указан лишь как составитель. А.-З. Валиди процитировал введение к книге, написанное В. Вельяминовым-Зерновым, в котором тот указал, что основная часть материалов была собрана Х. Фаизханом во время его работы в Московском центральном архиве, где он скопировал документы переписки крымских ханов с Россией и Польшей⁶.

В упоминавшемся сборнике 1915 г. заслуживает внимание статья Ш. Шарафа — исследователя жизнедеятельности Ш. Марджани, который кратко описал биографию Х. Фаизхана. Он отметил интересный не просто факт знакомства Х. Фаизхана с М. Казем-Бекон ещё в Казани,

¹ *Фаизханов Х.* Краткая учебная грамматика татарского языка. — СПб., 1862. — С. 72–78.

² Там же. — С. 78–89.

³ Там же. — С. 89–93.

⁴ Там же. — С. 94.

⁵ Там же. — С. 94–95.

⁶ *Валиди А.* Хөсәен әфәнде Фаизхановның тәржемәи хәленә гәйд әрбирләр // Шура. — 1912. — № 16. — 494–496 б.

а его помощь в написании путеводителя по Корану, подготовленного М. Казем-Беком под названием «Мифтах кунуз ал-Коран» («Ключ к сокровищницам Корана»). Он также обратил внимание на содействие, которое Х. Фаизхан оказал в Санкт-Петербурге Ш. Марджани, при сборе материала по истории Булгара и Казани, а также при составлении «Вафият ал-аслаф...» (около 200 страниц рукописного текста Ш. Шараф видел воочию)¹. Другой автор сборника 1915 г. историк Г. Губайдуллин отметил, что отъезд Х. Фаизхана в Санкт-Петербург принёс большую пользу Ш. Марджани, и привёл цитату из «Вафият ал-аслаф...» о том, что Шихабaddin был сначала против отъезда своего ученика в Санкт-Петербург, хотя потом получил от этого много пользы².

В дореволюционной татарской литературе основное внимание уделялось заслугам Х. Фаизхана как учёного-историка и его проекту реформы мусульманского образования, менее подробно освещалась его деятельность в Санкт-Петербурге как учёного-педагога. Дата возраста Х. Фаизхана — смерть в сорок пять лет, впервые упомянутая Ш. Марджани, впоследствии послужила толчком к ошибочной интерпретации даты его рождения (1821 г.), поскольку некоторые татарские учёные при указании возраста Х. Фаизхана определяли его дату рождения по христианскому летоисчислению, а не по хиджре, как это необходимо было бы сделать.

Из татарских мыслителей XIX в. наибольшую известность в России и за её пределами приобрёл Ш. Марджани. Востоковеды (В. В. Радлов, И. Ф. Готвальд и др.) признавали его крупным учёным-историком. В 1877 г. он был приглашён на IV Всероссийский съезд Казанского общества истории, этнографии и археологии, на котором академик В. В. Радлов прочитал его доклад на русском языке, позднее опубликованный на татарском (арабском шрифте) и русском языках³.

Изучение творчества Ш. Марджани стимулировали юбилейные даты (1914 г. — 25-летие со дня смерти,

¹ *Шәрәф Ш. Мәржанинең халыкка хезмәт иткән мәшһүр шәкертләре* // Марджани. — Казан, 1915. — 113–114 б.

² *Гобәйдуллин Г. Мәржанинең тарихи хезмәтләре* // Мәржани. — Казан, 1915. — 348–349 б.

³ Труды IV археологического съезда в России. — Казань, 1884. — Т. I. — Отд. 2. — С. 40–58.

1915 г. — 100-летие со дня рождения (по хиджре), которые широко отмечались, и не только в Поволжье. Имя Ш. Марджани, его вклад в изучение культуры мусульманского Востока отразили в статьях учёные из Египта, Сирии, Турции и Индии. Особенно много юбилейных статей, посвящённых выдающейся роли учёного в истории татарской общественной мысли, появилось в татарских газетах и журналах. В этих статьях Марджани прославлялся либо как учёный-историк, по своей мощи равный Геродоту¹, либо как выдающийся религиозный деятель².

От оценки наследия учёного не остались в стороне и деятели демократического направления. Поэт и просветитель Габдулла Тукай в стихотворении, посвящённом Ш. Марджани, писал о нём как о человеке, первым сделавшем шаг к просвещению, выступавшем за прогресс нации, который, хотя и ссылался на авторитет хадисов и аятов, тем не менее не подчинил им свой интеллект³. Другой классик татарской литературы — Фатих Амирхан писал: «Наша новая татарская литература была незнакома с Западом, а восточный мир был ей во многом известен лишь негативной, отсталой стороной жизни. Наша литература этого времени, начиная с шейха Марджани, к великой нашей радости, стала нас знакомить с прекрасными, заслуживающими внимания и подражания достижениями культуры Востока»⁴.

Первые шаги по научному изучению наследия Ш. Марджани были сделаны Г. Ибрагимовым (1887—1938) и Р. Фахрадином (1859—1936). Г. Ибрагимов показал Ш. Марджани как родоначальника татарской исторической науки. Он подверг анализу не только исторический труд учёного «Мустафад ал-ахбар...» («Кладезь сведений...»), но и религиозно-философский «Назурат ал-хакк...» («Обозрение истины...») ⁵. По сравнению со своими предшественниками Г. Ибрагимов сделал значительный шаг вперёд в освещении роли Ш. Марджани в историческом

¹ *Валиди Ж.* Татар әдәбиятының барышы. — Оренбург, 1912. — 122 б.

² *Әхмәди Г.* Шиһаб хәзрәт һәм Тукай // Ил. — 1914. — 1 март; *Фуат М.* Казанда әл-Мәржани көне // Ил. — 1915. — 16 гыйн.

³ *Тукай Г.* Әсәрләр. — Казан, 1976. — II т. — 273 б.

⁴ *Әмирхан Ф.* Әсәрләр. — Казан, 1986. — IV т. — 43 б.

⁵ *Ибрахимов Г.* Бөек остазымызның кайбер тәэлифләре // Ан. — 1915. — № 1. — 7—19 б.

процессе. Фахраддин же в основном сосредоточился на описании жизнедеятельности Марджани¹.

Начинания первых исследователей творчества Марджани продолжили учёные, участвовавшие в написании коллективного труда, посвящённого 100-летию со дня рождения Марджани. Для написания сборника под руководством историка и писателя Г. Губайдуллина (1887—1938) была образована инициативная группа из пяти человек (Г. Губайдуллин, Ш. Шараф, Т. Ильяс, Г. Хисмати и К. Тарджимани). Солидный сборник в 639 страниц вышел в 1915 г. в Казани².

Этот труд выделяется среди других многочисленных юбилейных статей своей научной направленностью, широтой поднятых в нём проблем и глубиной анализа. Сборник содержит богатый фактологический материал о жизнедеятельности Марджани, поэтому большинство статей остаётся ценным источником и сегодня. Не случайно, в 2001 г. Д. Шаймурзиным сборник был полностью переложен на современную татарскую графику и издан в издательстве «Иман»³. Такое переложение остаётся недоступным для большинства читателей, поскольку старотатарский язык (язык сборника) разительно отличается и графикой и грамматикой от современного татарского языка. Наконец, в 2010 г. издательством «Жыен» данный сборник был опубликован на современной татарской графике⁴.

Из четырёх глав сборника наибольшую значимость представляет первая глава, в которой её автор Ш. Шараф (1879—1938) приводит весьма подробную биографию учёного⁵, используя немало документов и источников из личного архива Ш. Марджани. Поскольку большая часть библиотеки Марджани сгорела в 1922 г., данные, приведённые Ш. Шарафом, не потеряли своей значимости и для нашего времени. Поэтому этот раздел сборника был

¹ *Фахрединев Р.* Болгар в Казан төрекләре. — Казан, 1993. — 148—191 б.

² Марджани / сост. Г. Губайдуллин, Ш. Шараф и др. — Казан, 1915.

³ Марджани / тәрж. Д. Шаймурзина. — Казан, 2001. — 1 т. — 195 б.; 2 т. — 236 б.

⁴ Марджани / Хәзерге әдәби телгә күчерүче Г. Латыпова. — Казан, 2010.

⁵ Марджани. — Казан, 1915. — 2 т. — 193 б.

переложен на современный татарский язык и издан отдельной книгой в 1998 г.¹

Большой отклик в печати вызвала публикация исторического сочинения Марджани «Мустафад ал-ахбар...». Появились как хвалебные, так и критические отзывы на эту книгу. Так, татарский историк Г. Ахмеров, автор «Истории Булгара» и «Истории Казани», писал: «До появления «Мустафад ал-ахбар...» не было научных книг о Булгаре... В своей книге он собрал много сведений об истории Казани. Хотя она и не является совершенством, но другой заслуживающей внимания книги не имеется»². Как уже отмечалось, Г. Ибрагимов высоко оценивал «Мустафад ал-ахбар...», называя автора «творцом национальной истории» и подчёркивал: «Мустафад ал-ахбар...» был своевременным предупреждением татарам, забывшим собственную историю, утратившим интерес к прошлому своего народа... Будущие историки не обратят внимания на композиционные погрешности «Мустафад ал-ахбар...», не заметят сложного характера его языка. Они удивятся тому, что из народа, чьи творческие силы были в то время до такой степени ограничены и подавлены, появился человек, который, не веря словам и рассказам, в поисках истины заправлял лошадь и отправлялся в разные марийские деревни и добывал материал у старых марийцев, куда только не ездил, чтобы выкопать надмогильные камни»³.

Среди критиков сочинения Марджани — историк, цензор татарских книг, приверженец болгарского происхождения чувашского народа Н. И. Ашмарин, который в статье «Об одном мусульманском могильном камне» оспаривал идеи Марджани о болгарском происхождении татарского народа, основанные на чтении текстов надмогильных эпитафий, включённых во второй том «Мустафад ал-ахбар...»⁴. Историк Мурад Рамзи в своей двухтомной книге по истории, следуя за сведениями Марджани относительно ранних периодов истории народов Поволжья,

¹ Шиһабетдин Мәржани / төз. Р. Мәрданов, Р. Миннуллин, С. Рәхимов. — Әлмәт, 1998.

² Әхмәров Г. Болгар тарихы. — Казан, 1909. — 6 б.

³ Ибраһимов Г. Бөек остазымызның кайбер тәәлифләре // Аң. — 1915. — № 1 — 17 б.

⁴ Известия Общества археологии, истории и этнографии при КГУ. — Казань, 1905. — Т. XXI. — Вып. I. — С. 92–112.

стремился умалить значение труда Марджани, критикуя за то, что он не использовал русские источники¹.

Религиозно-философские и исторические труды Марджани были написаны на арабском языке и лишь некоторые — на старотатарском языке, дискуссии в основном носили богословский характер и в большей степени освещались вопросы, связанные с религией ислама. Поэтому в дореволюционной литературе Марджани прежде всего рассматривался как историк и теолог, религиозный реформатор². Этому способствовали и жизненные обстоятельства учёного, его биография: годы учёбы в мусульманских центрах, преподавательская деятельность в религиозных и светских учебных заведениях, теоретическая и практическая борьба против традиционалистско-догматического толкования мусульманской религии. Если и признавали его философом, то лишь философом религии. Так за Ш. Марджани закрепилось это звание, имевшее в своё время позитивное значение, но затем, в после-революционные годы, приобретшее негативное звучание.

Известный татарский писатель и общественный деятель Г. Исхаки 15 сентября 1902 г. в газете «Тарджеман» («Переводчик») опубликовал некролог «Габделкаюм эфэнденең вафаты», где высоко оценил деятельность учёного-сподвижника: «22 августа скончался в Казани известный татарский писатель и издатель календарей Каюм-эфенди Насыров... Служил долгое время в Казанской духовной семинарии... Начав работу пятьдесят лет назад, когда никто не думал, что татарский язык годен для письма, Каюм-эфенди своими 35 сочинениями сослужил великую службу развитию родной речи. Словарь татарского языка, составленный им, включает 15 000 слов»³.

Первым, кто определил место Каюма Насыри в истории духовной культуры татарского народа, был Р. Фахрадин. Он опубликовал в биобиблиографическом сочинении «Асар» («Деяния») статью о деятельности К. Насыри,

¹ *Рамзи М.* Талфик ал-ахбар ва талких ал-асар фи вакаи Казан ва Болгар ва мулук ат-татар: в 2 т. — Оренбург, 1908.

² *Атласи Х.* Шиһаб хэзрэт кем иде? // Марджани. — Казан, 1915. — 459–461 б.; *Тәрҗемани К.* Мәрҗани итикади мәсьәләдә тоткан юлы // Марджани. — Казан, 1915. — 221–271 б.

³ *Г. Исхакий.* Әсәрләр. — 6 т. — 6–7 б.

впоследствии перепечатав её в журнале «Шура»¹. Освещение творчества Насыри на страницах журнала «Шура» заняло заметное место².

В русской востоковедной литературе деятельность К. Насыри была отмечена его современниками-тюркологами Н. Ф. Катановым, В. В. Григорьевым и др.³ Особенно пристальное внимание обратил на деятельность Насыри Катанов. Последний написал более десяти рецензий на произведения Насыри⁴, положительно оценивая его творчество как учёного. Так в рецензии на книгу «Хисаплык» («Арифметика») он писал: «Эта татарская книга, изложенная не по старинному арабскому, а по новому европейскому способу, притом хорошим общепонятным языком, принадлежит известному казанскому ученому Абу аль-Каюму Насырову и в количестве 1200 экземпляров выпускается вторым изданием... Термины придуманы весьма удачно и составлены из коренных татарских слов взамен совсем непонятных древнеарабских, фигурировавших доселе в учебниках. Вообще учебник Насырова составляет весьма полезную и достойную внимания новинку в татарской педагогике»⁵. Петербургский востоковед и цензор татарских книг В. Д. Смирнов, подчёркивая значение деятельности К. Насыри, писал: «Сами местные казанские сочинители стараются теперь в своих оригинальных произведениях подделывать свой язык под османскую литературную речь. Таким свойством отличаются позднейшие сочинения Абдуль-Каюм-монлы Насырова, какова, например, его объёмная книга энциклопедического содержания «Фаваких аль-джуласа» — Казань, 1884 г.», «можно считать отрядным явлением печатание календаря Каюма Насырова с при-

¹ *Фахраддин Р.* Габделкаюм Насыири // Шура. — 1912. — № 12. — 641–645 б.

² *Тахири Х.* Габделкаюм эфэнде Насыири хакында хатирэләр // Шура. — 1912. — № 23. — 719 б.; *Хәнафи М.* Габделкаюм Насыири эфэнде хакында // Шура. — 1913. — № 6. — 172–175 б.

³ *Катанов Н. Ф.* Акаид рисаласы // Деятель. — 1897. — № 12; *Григорьев В. В.* Поверья и обряды казанских татар // Записки императорского русского географического общества по отделению этнографии. — СПб., 1880. — № 12. — С. 247–270.

⁴ *Насыри К.* Избранные произведения. — Казань, 1975. — Т. II. — С. 290–302.

⁵ Деятель. — Казань. — 1900. — № 6/7 (июнь–июль). — С. 336–337.

бавлением разных статей общепользнего содержания, а в самое последнее время издание учебников географии и арабской грамматики»¹.

20-е гг. XX в.

После революции 1917 г. вся дореволюционная татарская культура, в том числе, деятельность религиозных реформаторов и просветителей XIX в., в числе которых оказался и Ш. Марджани, была подвергнута критическому переосмыслению с позиций вульгарного марксизма². Усилия философов были тогда направлены на пропаганду атеистического, материалистического мировоззрения, и соответственно на доказательство реакционности, ненаучности взглядов, связанных с религией.

Однако в ряде трудов 20-х гг. (Дж. Валиди, Г. Ибрагимов, А. Сагди) творчество татарских религиозных реформаторов и просветителей XIX в. получает более объективную оценку.

В 20-е гг. учёные начали проявлять интерес к наследию Х. Фаизхана. Первым обратил внимание на его творчество литературовед Джамал Валиди (1887–1932), которым было лишь упомянуто имя учёного в связи с деятельностью Ш. Марджани: «Но главным сотрудником его [Марджани. — А. Ю.] в этой области [использовании русских источников при написании истории. — А. Ю.] был талантливый и любознательный Хусаин Фаизханов, лектор восточного факультета Санкт-Петербургского университета, который, будучи в молодости шакирдом Марджани, имел с ним постоянную переписку»³.

Другой татарский общественный деятель и писатель Г. Ибрагимов на протяжении всей своей жизни обращался к наследию татарских религиозных реформаторов и просветителей XIX в. По его словам, Курсави, Марджани, Насыри, Акмулла, Акъегет-Заде первыми в обществен-

¹ Смирнов В. Д. Мусульманские печатные издания в России // Записки восточного отделения Русского археологического общества. — СПб., 1888. — Т. III. — С. 99–101.

² Толымбай Г. Татар буржуа теле — безнең тел түгел. — Казан, 1931.

³ Валидов Дж. Очерк истории образования и литературы татар (до революции 1917 г.). — М.; Пг., 1923. — С. 40.

ной жизни татар отвергли «старый Восток, выступили первыми представителями обновления, европеизации»¹.

Он впервые в истории татарской общественной мысли во многом с марксистских позиций стремился раскрыть сущность процесса обновления татарского общества 2-й пол. XIX в. Это движение, по Ибрагимову, «многими своими моментами походило на XVI век, эпоху Возрождения и Реформации на Западе и на времена борьбы Ломоносова в России начала XVIII века. «Но, конечно, — пишет, Ибрагимов, — нужно оговориться, что как во внешних формах, так и в темпе, движение среди татар во многих отношениях отличалось от аналогичных движений на Западе и в России»².

Он разделяет движение обновления на три течения: религиозно-реформаторское, светское и литературное. При этом учёный-исследователь относил Марджани к религиозным реформаторам. Г. Ибрагимов не только первым в основном верно обосновал место Марджани, Фаизхана, Насыри в татарской общественной мысли, но и определил их роль в движении обновления 2-й пол. XIX в. в Казанском крае, вызванном, согласно его взглядам, в конечном счёте социально-экономическими причинами — зарождением капиталистического уклада.

Г. Ибрагимов обратил внимание также и на творчество Х. Фаизхана. Его основной вклад в культуру татарского народа он видел в проекте реформы мусульманского образования. «В своей книге, именуемой «Ислах мадарис» («Школьная реформа»), которая до сих пор не издана, он [Фаизхан. — А. Ю.] разносит старые школы, находя их совершенно негодными, не отвечающими целям и предлагает уже в шестидесятых гг. проект о реорганизации медресе... Медресе, основанные на этих реформационных устремлениях татарской буржуазии, как то: медресе «Хусаиния», «Бубы», «Мухаммедья», впоследствии «Галия» — были реализацией файзхановской программы шестидесятых годов»³.

В этот период наиболее подробно осветил деятельность Х. Фаизхана татарский филолог А. Сагди (1889—1956). Он показал Хусаина Фаизхана основоположни-

¹ Ибрагимов Г. Эсәрләр. — Казан, 1978. — V т. — 340—341 б.

² Ибрагимов Г. Татары в революции 1905 года. — Казань, 1926. — С. 28.

³ Там же. — С. 29—30.

ком реформы мусульманского образования среди татар, выступавшим за заимствование светской европейской науки. Сагди считал, что в своё время проект Фаизхана так никто и не поддержал, и только после революции 1905 г. его идеи реформы медресе были воплощены в Казани в медресе «Мухаммадия», в Уфе в «Галия», в Троицке в «Расулия» и «Ахмадия». Учёный привёл довольно подробную биографию Фаизхана, дал краткое описание его основных трудов и отметил сотрудничество с Марджани, которое продолжалось и после его отъезда в Санкт-Петербург¹.

В 20-е гг. деятельность Фаизхана освещалась кратко, в основном рассматривалась в связи с его проектом реформы мусульманского образования или наряду с деятельностью Марджани.

Академик В. В. Бартольд писал о Ш. Марджани как о «родоначальнике прогрессивного движения среди татар»². В 20-е гг. оценку, данную академиком, поддерживали татарские учёные-филологи Дж. Валиди и А. Сагди. Валиди привёл биографию Марджани и оценил его как выдающегося татарского религиозного философа, продолжившего в новых социально-экономических условиях дело своего предшественника Абу Насра Курсави³. Многие выводы Валиди относительно религиозно-философских взглядов Марджани были использованы современными учёными⁴.

Другой татарский филолог А. Сагди систематизировал основные положения религиозно-реформаторских взглядов Марджани, сведя их к шести позициям: «1. «Двери иджтихада» [самостоятельное суждение по общественно-правовой жизни мусульман. — А. Ю.] для каждого открыты (на любой религиозный вопрос каждый сам должен найти ответ); 2. Таклид [слепое следование авторитетам. — А. Ю.] должен быть совершенно искоренён; 3. Изъять из медресе старые, схоластические, бесполезные книги; 4. Ввести в медресе изучение Корана, хадисов [преданий о поступках и высказываниях Мухаммада и его сподвижников. — А. Ю.], истории ислама;

¹ Сагди Г. Татар әдәбияты тарихы. — Казан, 1926. — 62–65 б.

² Бартольд В. В. Сочинения. — М., 1986. — Т. VI. — С. 133.

³ Валиди Дж. Очерк образованности и литературы татар (до революции 1917 г.). 2-е изд. — Лондон, 1986.

⁴ Абдуллин Я. Г. Татарская просветительская мысль. — Казань, 1976. — С. 96–97.

5. Не возражать против изучения наук (светских) и русского языка; 6. Вернуть мусульман к основам древнеисламской веры, культуры времён Мухаммада»¹.

Как историк татарской общественной мысли Дж. Валиди получил заслуженное признание. Французский учёный А. Беннингсен высоко оценил книгу Дж. Валиди «Очерк истории образованности и литературы татар», считая её «лучшей книгой о культуре татар», которая «свидетельствует о высокой эрудиции автора, его беспристрастной, объективной позиции в освещении исторического прошлого татарского народа»². Неслучайно в 1986 г. она была переиздана за границей³. Соглашаясь в принципе с такой оценкой, тем не менее необходимо отметить, что Валиди осветил философские аспекты деятельности Марджани и Насыри очень кратко, не проанализировал наследие Фаизхана, рассмотрел деятельность вышеназванных татарских просветителей лишь на общем фоне истории развития татарской духовной культуры.

Просветительский вклад К. Насыри в татарскую духовную культуру А. Сагди связывает с его высказываниями о преимуществах татарского языка перед тюрки, сведя их к шести пунктам: «1. Татарский язык — отдельный язык со своей грамматикой; 2. Байты [(от араб. «бейт» — двестише), лиро-эпический жанр в тюркском фольклоре. Формирование байта как самостоятельного жанра татарского народного творчества учёные относят к XIV—XV вв. Байты бытуют в устной и письменной формах, состоят из двестишей от 4 до 500 строф. По содержанию байты делятся на исторические и семейно-бытовые. — А. Ю.], поэзия прекрасно выражаются через татарский язык; 3. При выражении через язык арабских и персидских заимствований татарский язык ничуть не хуже других; 4. Татарский язык богат глаголами в сравнении с некоторыми другими языками; 5. На протяжении длительного периода татарский язык находился в состоянии «покоя», необходимо изменить такое положение; 6. Необходим народу, который называет себя татарами и свой оригинальный татарский язык»⁴.

¹ Сагди А. Татар әдәбияты тарихы. — Казан, 1926. — 62—65 б.

² Bennigsen A., *Quelquejay Ch. Islam in the Soviet Union.* — London, 1970. — P. 32.

³ Валиди Дж. Очерк истории образованности и литературы татар (до революции 1917 г.). 2-е изд. — Лондон, 1986.

⁴ Сагди А. Указ. соч. — С. 42—47.

В 1922 г., в связи с 20-летием со дня смерти К. Насыри по инициативе Г. Ибрагимова и при участии татарских литературоведов и историков — Г. Рахима, Г. Газиза, Х. Бадыги, Дж. Валиди был издан «Сборник о Каюме Насыри»¹. Этот труд — первое научное начинание в изучении наследия татарского учёного. В нём выделяется статья Г. Ибрагимова «Историческое место Каюма Насыри», в которой автор проанализировал вклад Насыри в татарскую просветительскую мысль. Ибрагимов писал: «В переходе от арабского языка к татарскому, Насыри у нас должен считаться явным революционером. Поскольку он работал для народа, для его низших слоёв, он первым стал употреблять слова татарского языка и в течение пятидесяти лет работал в этой области»². Эта статья впоследствии стала своеобразным «маяком» для современных учёных, изучавших творчество Насыри³.

Более подробно писал о Насыри Дж. Валиди, считая его одним из представителей литературного течения, имеющего переводно-календарный характер (об этом подробнее в разделе «Ежегодный календарь» настоящей книги). «И вообще Насыров, — пишет он, — своими сочинениями заложил основы новой татарской литературы и возбудил интерес к светскому знанию»⁴. Валиди считал Насыри больше популяризатором научного знания, чем оригинальным мыслителем, скорее переводчиком, чем писателем.

Благодаря трудам Г. Ибрагимова, Дж. Валиди, А. Сагди в 20-е гг. были сделаны значительные шаги в изучении наследия татарских просветителей XIX вв. Х. Фаизхана, Ш. Марджани и К. Насыри.

30-50-е гг. XX в.

Эта эпоха сталинской диктатуры, расцвета нигилизма. В эти годы деятельность татарских просветителей XIX в. рассматривалась, как правило, под идеологическим углом вульгаризованного марксизма, а поскольку все они были мусульманами, то в большинстве работ их

¹ Каюм Насыриның мәжмугасы. — Казан, 1922.

² Там же. — С. 11.

³ Гайнуллин М. Х. Татар әдәбияты. XX йөз. — Казан, 1947. — 127—171 б.; Абдуллин Я. Г. Место Каюма Насыри в истории татарской общественной мысли // Выдающийся просветитель-демократ Каюм Насыри. — Казань, 1976. — С. 47—59.

⁴ Валиди Дж. Очерк истории образованности... — С. 42.

идеи критиковались с атеистических позиций. Исключение составляла деятельность Насыри, которого представляли как мыслителя-просветителя. Правда, были и такие работы (Н. Мухитдинов, В. Горохов¹), в которых некоторые частные проблемы наследия татарских мыслителей XIX в. всё-таки освещались.

В этот период деятельность Х. Фаизхана освещалась незначительно (в основном как реформатора мусульманского образования). Вместе с тем, ему повезло больше, чем его учителю Ш. Марджани, которого квалифицировали как буржуазного религиозного деятеля.

Литературовед Г. Толымбай упоминал его деятельность в Санкт-Петербурге в связи с проектом реформы мусульманского образования и описывал некоторые его положения, ссылаясь на сведения Р. Фахраддина².

Н. Мухитдинов связывал появление проектов реформы татарских школ (проект В. В. Радлова об организации татарского учительского института и Казанской татарской учительской школы) с экономическим и политическим подъёмом в России в 60-е гг. XIX в. Фаизхановский же проект ему найти не удалось. Но вместе с тем, он полагал, «что этот проект [Радлова. — А. Ю.] или является точной копией проекта Феизханова и Марджани, или составлен под их сильным влиянием, так как по времени (1874 г. перед открытием татарской учительской школы) этот проект разработан в период совместной работы Радлова с Марджани... Конечно, на достоверности этой гипотезы мы настаивать не можем до тех пор, пока не будет найден проект организации средней школы для татар, составленный Феизхановым и Марджани»³. Несмотря на то, что Н. Мухитдинов проделал значительную работу в публикации проектов мусульманского образования, тем не менее его вышеизложенная оценка схожести проектов В. Радлова и Х. Фаизхана не соответствует действитель-

¹ Мухитдинов Н. К. Проекты организации средней школы европейского типа для татар в XIX в. // Вестник научного общества татароведения. — 1930. — № 9, 10. — С. 110, 123; Горохов В. Реакционная школьная политика царизма в отношении татар Поволжья. — Казань, 1941. — С. 162.

² Толымбай Г. Каюм Насыри һәм уку-укыту эшләре // Совет әдәбияты. — 1936. — № 2. — 58 б.

³ Мухитдинов Н. К. Проекты организации средней школы европейского типа для татар в XIX в. // Вестник научного общества татароведения. — 1930. — № 9, 10. — С. 110, 123.

ности, так как эти проекты отличаются как по содержанию плану, так и по идеологической направленности. Так, В. В. Радлов писал следующее: «... предлагается устроить в городе Казани, как центре магометанской учёности для восточной России, высшее учебное для образования татар заведение, которое, подобно новоутверждённым учительским институтам, должно выпускать вполне сведущих учителей, достаточно образованных, чтобы выдерживать нравственную борьбу с учёными наставниками татарских школ»¹. Тогда как проект Х. Фаизхана предполагает оставить основные предметы ислама, включив в программу светские предметы, тем самым предполагалось поднять уровень шакирда до гимназийского.

Довольно объективную оценку деятельности Х. Фаизхана по реорганизации медресе даёт В. Горохов: «Фаизханов направил свой удар на мусульманскую схоластику, стоял за преподавание светских наук и русского языка в татарских конфессиональных школах. В книге «Ислах-мадарис» («Школьная реформа») Фаизханов резко критикует старые мусульманские школы, считает их совершенно непригодными. Он выдвигает проект реорганизации медресе. Проект Фаизханова в основных чертах сводится к следующему: необходимо открыть в Казани высшее учебное заведение для татар, получив разрешение и деньги на это дело русского правительства. В этом учебном заведении должны преподаваться не только религия, но и светские науки, в том числе и русский язык»².

Рассматривая творчество Х. Фаизхана в общем ряду татарских учёных, писали К. Ф. Фасеев и М. Х. Гайнуллин. Так, К. Фасеев утверждал, что Фаизхан был адъюнктом Казанского и Петербургского университетов³. На ошибочность подобного суждения (Фаизхан был лектором только Санкт-Петербургского университета) впоследствии указывали Ф. С. Сафиуллина и С. М. Михайлова⁴. М. Гайнуллин писал, что «Фаезханов... выступает с про-

¹ Там же. — С. 146.

² Горохов В. Реакционная школьная политика царизма в отношении татар Поволжья. — Казань, 1941. — С. 162.

³ Фасеев К. Ф. Из истории татарской передовой общественной мысли: вторая половина XIX — начало XX вв. — Казань, 1955. — С. 34.

⁴ Сафиуллина Ф. С. Хусейн Фаизханов // Вопросы татарского языкознания. — Казань, 1965. — С. 407–408; Михайлова С. М. Формирование и развитие просветительства среди татар Поволжья (1800–1861). — Казань, 1972. — С. 198–199.

ектом открытия специальной татарской школы по типу гимназии и о такой постановке воспитания и обучения татарской молодежи, которая дала бы ей возможность поступить в университет... Правда, проектируемые Фаезхановым учебные заведения едва ли могли бы получить характер массовых, доступных для татар-трудящихся, но характерно в этом проекте то, что автор его основной упор делает на светские науки, оставляя для религии место лишь в старших классах»¹.

В эти годы деятельность Ш. Марджани Ш. Марджани становится объектом изучения не только татарских, но и других советских учёных: тюркологов, востоковедов². А. Аршаруни, Х. Габидуллин, Л. Климович писали о Ш. Марджани как о религиозном реформаторе, опираясь на оценку его религиозно-реформаторских взглядов, приведённую в статье А. Сагди. По многим вопросам они следовали также за Г. Ибрагимовым и Дж. Валиди.

В частности, А. Аршаруни и Х. Габидуллин писали о реформаторском движении в Казанском крае, доказывая, что главной заинтересованной его стороной была быстро прогрессирующая татарская буржуазия. По их мнению, «Марджани отражал в своих произведениях и программе стремление тех кругов татарской буржуазии, которые решительно требовали поворота лицом к Европе. Марджани, как религиозный реформатор, доказывал, что ислам не только не противоречит европейской науке, реформам школ и т. д., а наоборот, отлично может [сосуществовать с ними. — А. Ю.] и нуждается в их развитии. Этим самым он пытался выбить затасканные аргументы из рук реакционеров, желавших покрыть чадрой религии всё старое, всё негодное»³.

В 50-е гг. некоторыми авторами роль Марджани в истории религиозно-философской мысли явно принижалась. Так, К. Фасеев писал: «Они [Мауля-Колый, Утыз-Имяни, Курсави. — А. Ю.] пытались внести некоторые реформы в ислам, подвергали критике слишком пошлое, развращённое поведение духовенства, ратовали

¹ Гайнуллин М. Х. Каюм Насыров и просветительское движение среди татар. — Казань, 1955. — С. 35.

² Аршаруни А., Габидуллин Х. Очерки панисламизма и пантюркизма в России. — М., 1931. — С. 9–10; Климович Л. И. Ислам в царской России. — М., 1936. — С. 180–181.

³ Там же.

за «культурных», «цивилизованных» мулл и ишанов, чем рассчитывали поднять упавший авторитет религии и предотвратить развитие атеистических, материалистических, демократических взглядов. Такие же цели преследовал дворяно-буржуазный учёный и богослов, автор многочисленных трудов по истории и философии ислама Шигаб Марджани¹. Подобных взглядов придерживались литературовед М. Гайнуллин² и историк Х. Гимади³. В эти годы Марджани часто квалифицировали как буржуазно-религиозного реформатора, автоматически превращая его в реакционера.

Недооценка деятельности Фаизхана и **К. Насыри** Марджани вела, в частности, к тому, что особое внимание в 30–50-е гг. уделялось изучению наследия К. Насыри — выдающегося татарского просветителя. В этот период жизнедеятельности Насыри было уделено самое пристальное внимание. В 1945 г. в связи со 120-летием со дня рождения К. Насыри состоялись научные конференции в Казани и Москве. В 1948 г. на основе докладов этих конференций были изданы два сборника: один на татарском, другой на русском языке⁴. В этих сборниках многосторонне освещается как литературная, лингвистическая, так и историческая, этнографическая деятельность татарского учёного. Правда, несколько в стороне от исследования остался вклад Насыри в татарскую общественную мысль как просветителя. Эти сборники послужили толчком для написания монографии, посвящённой татарскому просветителю. М. Гайнуллин осветил деятельность Насыри как просветителя на общем фоне татарского просветительского движения⁵. В 1957 г. увидела свет на русском языке в переработке для детей художественное произведение К. Насыри «Абугалисина»⁶.

¹ *Фасеев К. Ф.* Из истории татарской передовой общественной мысли. — Казань, 1955. — С. 12.

² *Гайнуллин М. Х.* Каюм Насыров и просветительское движение среди татар. — Казань, 1955. — С. 34–35.

³ *Гимади Х. Г.* Историография Татарии // Очерки истории исторической науки в СССР. — М., 1960. — Т. 2. — С. 820–825.

⁴ Каюм Насыри. 1825–1945. Материалы научных сессий, посвящённых 120-летию со дня рождения. — Казань, 1948; Каюм Насыри. (1825–1945) тууна 120 ел тулуга багышланган гыйльми сессия материаллары. — Казань, 1948.

⁵ *Гайнуллин М. Х.* Каюм Насыров и просветительское движение среди татар. — Казань, 1955.

⁶ *Насыри К.* Абугалисина. — Казань, 1957.

60-90-е гг. XX столетия

Лишь с 1960-х гг. сложились сравнительно благоприятные условия для исследования наследия духовной культуры татарского народа, написания истории татарской философской мысли и как составной её части, просветительства. Несмотря на неразработанность методологии исследования татарской философской мысли, отдельные части общей панорамы её развития притягивали к себе внимание многих учёных различных специальностей — языковедов, литературоведов, историков, философов. Подобное внимание объясняется тем, что большинство татарских просветителей XIX в. проявили себя как учёные-энциклопедисты, которые интересовались многими областями культуры и науки. В эти годы происходят положительные сдвиги в изучении наследия татарских просветителей XIX в.

Исследователи, писавшие о Фаизхане Х. Фаизхан ещё в 50-е гг., в этот период ничего нового в оценку его творчества не внесли¹. Однако появление новых имён привело к качественному скачку в оценке мировоззрения Х. Фаизхана. Публикуются работы, в том числе и монография о жизнедеятельности, раскрывающие вклад Фаизхана в татарскую общественную мысль и его творческую деятельность как учёного. В ряде трудов деятельность Фаизхана оценивалась в общем плане².

Казахский учёный А. Х. Маргулан обнаружил два письма Х. Фаизхана, которые он перевёл со старотатарского на казахский и русский языки, предварив их материалом о его жизнедеятельности. Эти письма свиде-

¹ *Фасеев К. Ф.* На путях пролетарского интернационализма: утверждение идей интернационализма в татарской общественной мысли и культуре. — Казань, 1971. — С. 55, 57–58; *Гайнуллин М. Х.* Татарская литература XIX века. — Казань, 1975. — С. 37–40, 44, 64; 2-е изд. доп. — 1983.

² *Нафигов Р. И.* Формирование и развитие передовой татарской общественной мысли. — Казань, 1964; *Ханбиков Я. И.* Русские педагоги Татарии и их роль в развитии просвещения и педагогической мысли татарского народа: из истории русско-татарских педагогических связей. — Казань, 1968. — С. 17–19, 23; *Хасанов М. Х.* Галимджан Ибрагимов. — Казань, 1969. — С. 275, 321–322; 2-е изд. — 1977. — С. 230, 323–324; *Каримуллин А. Г.* У истоков татарской книги. — Казань, 1971.

тельствуют о дружеских отношениях татарского учёного с казахским просветителем Ч. Валихановым¹.

Более подробно о творческой деятельности Х. Фаизхана писали языковед Ф. С. Сафиуллина и историк С. М. Михайлова². Ф. С. Сафиуллина полагает, что Фаизхан — «тонкий знаток языка, историк и этнограф большой эрудиции, переводчик с восточных языков, педагог, прогрессивный мыслитель своего времени». Она привела его подробную биографию: осветила жизнедеятельность, как в Казани, так и Санкт-Петербурге, в наиболее общем виде описала его труды. Учёный-языковед отметила, что «Грамматика татарского языка» Фаизхана написана на основе «Практического руководства по татарскому языку» Г. Махмудова (1857), что учёный-педагог приспособил её для практических занятий со студентами, снабдив множеством примеров после каждой темы, построенных по принципу изучения материала от простого к сложному. Ф. С. Сафиуллина подробно разобрала главы книги, посвящённые морфологии и синтаксису татарского языка, выделяя практическую значимость его работы. Она отметила также важность для науки статьи Фаизхана «Три надгробных болгарских надписи», где описываются надмогильные эпитафии, найденные учёным во время экспедиции в казахские степи и Оренбургский край. Ф. Сафиуллина подчеркнула, что, несмотря на труднодоступность чтения эпитафий (некоторые буквы не сохранились), Фаизхан справился с нелёгкой задачей. Он впервые указал на совпадение некоторых слов в чувашском и болгарском языках. Исследователь разобрала и проект реформы медресе Фаизхана, основываясь на материале его писем к Марджани, полагая, что он оставил значительный след в общественном сознании татарского народа. Статья Ф. С. Сафиуллиной явилась несомненным шагом вперёд в изучении творчества Фаизхана. Правда, автор рассмотрела его мировоззрение в общем виде.

¹ Маргулан Э. Х. Шоканнын жанадан ашылган досы Хусаин Фаизханов жэне онын Петербордан жазган хаттары // Известия АН Казахской ССР. Серия общественные науки. — Вып. 3. — 1965. — С. 12–24; Валиханов Ч. Ч. Собрание сочинений. — Алма-ата, 1985. — Т. V. — С. 210–214.

² Сафиуллина Ф. С. Хусейн Фаизханов // Вопросы татарского языкознания. — Казань, 1965. — С. 407–423; Михайлова С. М. Формирование и развитие просветительства среди татар Поволжья (1800–1861). — Казань, 1972. — С. 197–209.

Историк С. М. Михайлова в книге «Формирование и развитие просветительства среди татар Поволжья» впервые обстоятельно проанализировала основные идеи татарского просветительства, связывая его возникновение с нач. XIX в. (открытие Казанского университета), и рассмотрела взгляды главных его представителей, таких как семья Хальфиных, А. Вагапов, С. Кукляшев, М. Махмудов и Х. Фаизхана. Исследователь обратился к архивным материалам, характеризующим деятельность первых татарских ученых-педагогов, считая И. Хальфина родоначальником татарского просветительства. С. Михайлова подробно осветила просветительскую деятельность Фаизхана, его биографию (дата рождения — 1828 г.), трудности устройства на работу в Санкт-Петербургский университет, проект реформы медресе, сотрудничество с петербургскими ориенталистами-академиками В. Вельяминовым-Зерновым и Б. Дорном, дружбу и переписку с казахским просветителем Ч. Валихановым¹. Книга подняла на новый уровень исследование татарского просветительства и, в частности, жизнедеятельности Фаизхана.

В статье, посвящённой Ш. Марджани, на жизнедеятельность Х. Фаизхана обратил внимание историк М. Усманов: он упомянул проект реформы медресе Фаизхана, его сотрудничество с Марджани и налаживание последним с помощью своего ученика творческих связей с учёными-педагогами Санкт-Петербурга, в конце статьи привёл перевод со старотатарского языка на современный татарский двух писем Марджани: одно письмо к Калималлаху — ученику Фаизхана, по поводу смерти его учителя и другое — ответ на обращение В. Вельяминова-Зернова по поводу казанской надмогильной надписи². В другой статье, посвящённой жизнедеятельности Фаизхана, Усманов рассматривает его как просветителя, ученика и последователя Марджани, успешно использовавшего его метод «вынесения иджитхада», имея ввиду проект реформы медресе и проект издания на татарском языке газеты и журнала. Историк связывает просветительство Фаизхана с демократической идеологией, под влиянием которой он мог находиться благодаря своему

¹ Михайлова С. М. Формирование и развитие просветительства среди татар (1800—1861). — Казань, 1972. — С. 197—209.

² Госманов М. Мәржани турында берничә сүз // Казан утлары. — № 1. — 1968. — 116—121 б.

коллеге П. И. Пашино и братьям Курочкиным (авторам прошения об открытии газеты на татарском языке), знакомым с Н. Г. Чернышевским и Н. А. Добролюбовым. Усманов также описал сложности работы Фаизхана в Московском архиве, где он переписал более четырёхсот документов на старотатарском языке; результатом работы стало издание книги В. Вельяминова-Зернова «Материалы для истории крымского ханства», в которой самое деятельное участие принимал Фаизхан.

Статью «Три надгробных болгарских надписи» историк считает другим важным вкладом Фаизхана в науку, где он прочитал ранее недоступные для учёных слова, используя чувашский язык. Усманов отметил значительные достижения Фаизхана в написании грамматики и словаря по казахскому языку, который он не успел закончить; впоследствии материалы словаря использовал Л. З. Будагов в книге «Сравнительный словарь турецко-татарских наречий». В приложении к статье историк привёл перевод на татарский язык пяти писем Фаизхана: два письма Б. А. Дорну (перевод с персидского языка на русский язык Г. Галимовой), письма П. И. Пашино, В. В. Григорьеву и Ш. Марджани¹. Статья, написанная М. Усмановым в соавторстве с Г. Галимовой, повторила основные положения предыдущей его работы².

Результатом исследований М. Усманова стала первая монография о жизнедеятельности Фаизхана³. Историк достаточно подробно осветил жизнедеятельность и творчество татарского учёного-педагога, его биографию (указал дату его рождения 1928 г.), подвёл основные итоги изучения его творчества и наметил задачи по дальнейшему исследованию его наследия. Книга богата архивными материалами, впервые обнаруженные автором; в ней приводятся в переводе на русский язык некоторые письма Фаизхана Марджани, Пашино, Ильминскому, Дорну, Валиханову. Поскольку исторические сочинения Хусайна и его проект реформы медресе в полном объёме ещё оставались неизвестными науке, постольку нашли незна-

¹ Усманов М. Тарихыбызда Хөсәен Фәезханов урыны // Казан утлары. — № 9. — 1978. — 149–158 б.

² Усманов М., Галимова Г. Хусайн Фаизханов как тюрколог (к 150-летию со дня рождения) // Советская тюркология. — 1979. — № 3. — С. 38–47.

³ Усманов М. Заветная мечта Хусайна Фаизханова. — Казань, 1980.

чительное отражение в монографии. В 1990 г. Усманов дал общее описание рукописей Фаизхана («Ислах ма-дарис» и «Рисала» с замечаниями на полях рукописей Марджани), подаренных родственниками Марджани научной библиотеке КГУ¹.

Философ Я. Г. Абдуллин одним из первых квалифицировал Х. Фаизхана как просветителя в общем ряду татарских просветителей, таких как К. Насыри, Ф. Халиди, М. Акмулла, З. Биги и Ш. Марджани, специально не останавливаясь на исследовании его творчества². Возникновение татарского просветительства он связывал с нач. XIX в., у истоков которого стояли А. Утыз-Имяни и А. Курсави. Деятельность Фаизхана как просветителя лишь упоминалась на общем фоне татарского просветительского движения, также как его проект реформы медресе³. Более подробную биографию о жизнедеятельности Фаизхана и его месте в татарском просветительстве учёный осветил в ряде последующих статей⁴.

В этот период многогранная деятельность Фаизхана засверкала яркими красками: были обнаружены новые архивные материалы по его творческому наследию, он был квалифицирован как просветитель татарского народа. Вместе с тем, ошибочная дата рождения Фаизхана (1828 г.), принятая дореволюционными петербургскими учёными-педагогами, была повторена учёными 60–90-х гг. XX в.

В эти годы происходят положительные

Ш. Марджани сдвиги в изучении творчества Марджани.

В 1961 г. известный таджикский историк философии А. Богоутдинов, рассматривая деятельность Марджани в контексте развития философии Средней Азии, вслед за татарскими учеными 20–30-х гг. квалифицирует учёного-теолога как религиозного реформатора.

¹ Усманов М. А. Автографы Марджани на полях подлинника проекта Хусаина Фаизханова о школьной реформе // Марджани: учёный, мыслитель, просветитель. — Казань, 1990. — С. 119–129.

² Абдуллин Я. Татар мәғрифәтчелегенә үзгәртүләрнең карата // Казан утлары. — 1969. — № 10. — 159 б.

³ Абдуллин Я. Г. Татарская просветительская мысль. — Казань, 1976. — С. 26, 199–201.

⁴ Абдуллин Я. Учёный, просветитель, педагог : к 150-летию Х. Фаезханова // Коммунист Татарии. — № 10. — 1978. — С. 80–84; Татар әдәбияты тарихы. — Казан, 1985. — II т. — 237–242 б.; Абдуллин Я. Г. Мәғрифәт нуры ачар...: татар ижтимагый фикере тарихынан сәхифәләр. — Казан, 1987. — 99–109 б.

Он пишет: «В ту пору выступление Марджани, несмотря на то, что оно носило религиозно-реформаторский характер, было относительно прогрессивным явлением, робким шагом вперёд... Надо отметить, что в предложениях Марджани не было ничего принципиально нового, он поставил новые практические задачи, опираясь на старые положения прогрессивных деятелей науки, предшествовавшей ему эпохи»¹.

Вульгарно-социологические оценки творчества Марджани, накопившиеся за 20–50-е гг., постепенно стали преодолеваться в 60-х гг. Первым, кто пошёл по этому пути был татарский учёный Х. Хисматуллин. В 1968 г. он смог выпустить брошюру о Марджани, в которой в значительной степени по-новому истолковывал его вклад в историю общественной мысли татарского народа². Книга Х. Хисматуллина имела особое значение: она известила общественность о начале более углублённой, чем прежде, работы по изучению научного наследия Марджани.

С кон. 50-х гг. учёные ИЯЛИ КФ АН СССР начали переводить произведения Марджани на современный татарский язык. Х. Хисматуллин был одним из первых, кто начал заниматься переводом отдельных частей из «Мукаддима» («Введение»), «Вафият ал-аслаф...» («Подробное о предшественниках...») с арабского языка на современный татарский, а «Мустафад ал-ахбар...» («Кладёз сведений...») — труд, написанный Марджани на старотатарском языке арабским шрифтом, переложил на современную татарскую графику. К переводу научных трудов Марджани привлекались также филологи-арабисты (С. Исанбаев, С. Нугманов, З. Максудова, В. Ильясов). В итоге, в нач. 60-х гг. был подготовлен сборник избранных научных трудов Марджани и рекомендован Учёным советом института к печати. Но атмосфера тех лет не позволила пробиться сочинениям Марджани к широкой читательской аудитории, так как продолжали существовать барьеры и преграды в различных сферах общественной жизни.

В 1963 г. на эту работу учёных ИЯЛИ написал положительную рецензию учёный-филолог Я. Агишев, который отметил, что издание «принесёт огромную пользу,

¹ Богоутдинов А. М. Очерки истории таджикской философии. — Сталинабад, 1961. — С. 262.

² Шиһабетдин Мәржани: мәкаләләр җыентыгы / төз. Х. Хисматуллин. — Казан, 1968.

как для ученых, так и для людей, интересующихся татарской общественной мыслью»¹. Однако эти переводы остались не изданными, поскольку на этот труд поступили и отрицательные отзывы. Пренебрежительное отношение ко всему религиозному, в том числе и к творчеству Марджани, проявилось в рецензии на тот же сборник доктора философских наук М. Абдрахманова, который «нашел» столь серьезные «погрешности» и «изъяны» в мировоззрении Марджани, что усомнился вообще в его прогрессивности и фактически воспротивился публикации переводов его трудов. В частности, рецензент писал: «Станным выглядит, что учёный, который жил до 1889 года, не знает революционно-демократической идеологии и марксизма; это не только странно, но и рождает сомнение в его прогрессивной деятельности»². В результате переводы, осуществлённые группой учёных под руководством Х. Хисматуллина, были возвращены Татарским книжным издательством институту. Они хранятся в рукописи (объём 25 авторских листов) в отделе рукописей ИЯЛИ АН Татарстана (Ф. 22, Оп. 1, Ед. хр. 20). Правда эти материалы использовали учёные, которые изучали наследие Марджани³. В 1999 г. в издательстве «Иман» часть материалов, посвящённая «Мукаддиме» была опубликована на татарском языке, к сожалению, без научной редакции переводов (фактически черновик)⁴.

И, тем не менее, в 60-х гг. отношение к наследию Марджани постепенно менялось не только среди историков общественной и философской мысли. Следует отметить книгу писателя С. Кудаша «По следам молодости»⁵, в которой он положительно отозвался о деятельности Марджани.

В 1968 г. историк М. Усманов в статье, посвящённой Марджани, также ставит вопрос о незаслуженном игнорировании творчества учёного, обращает внимание

¹ Отдел рукописей и текстологии ИЯЛИ АН Татарстана. — Ф. 22. — Оп. 1. — Ед. хр. 20.

² Отдел рукописей и текстологии ИЯЛИ АН Татарстана. — Ф. 22. — Оп. 1. — Ед. хр. 21.

³ Абдуллин Я. Г. Татарская просветительская мысль. — Казань, 1976; Гайнуллин М. Х. Татарская литература и публицистика начала XX века. — Казань, 1983; Мостафэдел-эхбар фи эхвали Казан вэ Болгар / төз. Ә. Н. Хәйруллин. — Казан, 1989.

⁴ Мәржани Ш. Мукаддимә китап вафият әл-аслаф вә тәхият әл-әхләф. — Казан, 1999.

⁵ Кудаш С. Яшьлек эзләре буйлап. — Казан, 1964.

на необходимость исследования его исторических работ¹. В другой статье он анализирует источники труда Марджани «Мустафад ал-ахбар...» («Кладезь сведений...»)². В это же время со своими первыми работами, посвящёнными Марджани, выступил Я. Абдуллин. В докладе, сделанном в 1968 г., он применил к мировоззрению Марджани понятие «просветитель» (доклад опубликован в 1969 г. в журнале «Казан утлары» («Огни Казани»)).

Позднее Я. Абдуллин в монографии «Татарская просветительская мысль»³ в противовес прежней односторонней оценке Марджани лишь как религиозного реформатора весьма подробно осветил просветительские стороны его деятельности. Учёный рассматривает творчество Марджани в контексте просветительского движения в Поволжье и Приуралье во 2-й пол. XIX в., наряду с деятельностью К. Насыри, Ш. Культияси, обращая внимание на малоизученные стороны теоретической деятельности Марджани: рационализм, критику догм ислама, социологические и эстетические взгляды. В освещении некоторых аспектов философских взглядов Марджани Абдуллин шёл вслед за своими предшественниками К. Тарджимани и Дж. Валиди. Он не разграничил области функционирования мусульманского вероучения (акиды), с одной стороны, и калама, с другой, как это имело место у Марджани. В результате, в целом неточно осветил историко-философские взгляды учёного-теолога. Тем не менее монография Я. Абдуллина открыла ранее малоизученные стороны деятельности мыслителя. В дальнейшем статьи о Марджани появились в отдельных сборниках, посвящённых проблемам татарской общественной мысли⁴.

Современные учёные Татарстана наибольшее внимание обращают на изучение исторических трудов учёного. М. Юсупов подробно изложил процесс формирования

¹ Госманов М. Мәржани турында берничә сүз // Казан утлары. — № 1. — 1968. — 116 б.

² Усманов М. А. Источники книги Ш. Марджани «Мустафадал-ахбар» // Очерки истории Поволжья и Приуралья. — Казань, 1969. — Вып. 1–3. — С. 145–151.

³ Абдуллин Я. Г. Татарская просветительская мысль. — Казань, 1976.

⁴ Из истории татарской общественной мысли. — Казань, 1979; Проблема преемственности в татарской общественной мысли. — Казань, 1985; Из истории формирования и развития свободомыслия в дореволюционной Татарии. — Казань, 1987.

Марджани как историка, осветил его взгляды на историю как науку, раскрыл методы исследования и обозначил место и роль Марджани в становлении татарской исторической науки. «Ш. Марджани был одним из первых историков у татар, — пишет Юсупов, — который в качестве предмета исторической науки начал рассматривать не только военные и политические события, но и социально-экономические и идеологические явления»¹.

Большим событием в культурной жизни Татарстана стали научные конференции, посвящённые 170-летию, 180-летию со дня рождения Марджани, проведённые ИЯЛИ КФ АН СССР в январе 1988 г. и Институтом истории Академии наук Татарстана в январе 1998 г. Конференция 1988 г., с одной стороны, обобщила то, что было сделано учёными по исследованию жизни и деятельности Марджани, с другой, наметила пути дальнейшего изучения наследия татарского мыслителя. В ряде докладов, позднее изданных в сборнике о Марджани, были освещены некоторые вопросы связей учёного с восточной философией². Но и эта конференция не преодолела той односторонности, которая выявилась в работах о Марджани в предшествующие десятилетия, в первую очередь, по проблеме соотношения в его мировоззрении религиозного реформаторства и просветительства (Марджани — только просветитель). Конференция 1998 г. стала определённым этапом в исследовании наследия Марджани. Наметились пути преодоления односторонней оценки мировоззрения татарского учёного-теолога³.

В кон. 80-х гг. А. Хайруллин переложил со старотатарского на современный татарский язык часть из исторического двухтомного труда Марджани «Мустафад ал-ахбар...»⁴. К сожалению, многие места, особенно те, что

¹ Юсупов М. Х. Шигабутдин Марджани как историк. — Казань, 1981. — С. 204; 2-е изд. — Казань, 2005.

² Сагадеев А. Марджани и арабская философия // Марджани: учёный, мыслитель, просветитель. — Казань, 1990. — С. 63–69.

³ Ибрагим Т. О Марджани — историке и реформаторе // Марджани: наследие и современность. — Казань, 1998. — С. 143–145; Пустарнаков В. Ф. Просветительство Марджани и классическое Просвещение // Марджани: наследие и современность. — С. 145–151; Юзеев А. Н. Марджани как философ // Марджани: наследие и современность. — С. 156–160.

⁴ Марджани Ш. Мостафэдел-эхбар фи эхвали Казан вэ Болгар / тэз. Ә. Н. Хайруллин. — Казан, 1989.

изобилуют арабизмами и фарсизмами, выпали из переложения или оказались переведены недостаточно точно.

Особенностью историографии 60–80-х гг., посвящённой Марджани, является то, что татарские учёные квалифицировали его, главным образом, как просветителя. М. Усманов, наряду с Фаизханом и Насыри рассматривает Марджани как просветителя и, как С. Михайлова и Я. Абдуллин, всё общественное движение в Поволжье и Приуралье 2-й пол. XIX в. называет просветительским¹.

В 90-е гг. XX столетия произошёл новый скачок в изучении творчества Марджани. В 1992 г. вышла монография «Мировоззрение Ш. Марджани и арабо-мусульманская философия»², в которой всесторонне исследованы как религиозно-философские взгляды учёного-теолога, так и его жизнедеятельность. Марджани охарактеризован как один из первых учёных-мусульман России, обратившихся к изучению философского наследия мусульманского Востока, внёсший большой вклад в создание объективной картины развития философской мысли на арабо-мусульманском Востоке. Мировоззрение Марджани впервые квалифицировано как синкретическое — религиозно-реформаторское и просветительское одновременно. В 1997 г. к 180-летию со дня рождения Марджани была издана брошюра о жизнедеятельности учёного-теолога³, где освещены его религиозно-философские взгляды. В 1999 г. увидела свет книга переводов с арабского языка на русский выборки биографий из шеститомного биобиблиографического словаря «Вафийат ал-аслаф...» Марджани⁴.

В 1975 г. в связи со 150-летием со дня рождения К. Насыри в Казани и на родине учёного состоялись торжественные собрания и научные конференции. На основе представленных докладов в 1976 г. был издан научный сборник⁵. В нём деятельность Насыри получила подробное освеще-

¹ Михайлова С. М. Казанский университет и просвещение народов Поволжья и Приуралья. — Казань, 1979; Абдуллин Я. Г. Татарская просветительская мысль. — Казань, 1976.

² Юзеев А. Н. Мировоззрение Ш. Марджани и арабо-мусульманская философия. — Казань, 1992.

³ Юзеев А. Н. Марджани. — Казань, 1997.

⁴ Ш. Марджани. Вафийат ал-аслаф ва тахият ал-ахлаф / публ. А. Н. Юзеева. — Казань, 1999.

⁵ Выдающийся просветитель-демократ Каюм Насыри. — Казань, 1976.

щение. Он был показан и как видный татарский учёный и писатель (М. Х. Гайнуллин), и как просветитель (Я. Г. Абдуллин), и как востоковед (С. М. Михайлова), и как лингвист (М. З. Закиев), и как историк (Р. Г. Фахрутдинов). В 1977 г. впервые на русском языке издаются избранные произведения Насыри (до этого на русский были переведены лишь отдельные его сочинения). В книгу были включены отрывки из трудов по истории, этнографии из сочинений о воспитании и морали, а также одно художественное произведение — «Повесть об Абу-али-сине»¹.

В 80–90-е гг. просветительская деятельность Насыри на общем фоне татарского просветительского движения рассматривалась в трудах Я. Абдуллина, М. Усманова, А. Юзеева².

В 1992 г. на русском и татарском языках публикуется «Книга о воспитании» Насыри³. Несмотря на достаточно подробное изучение жизнедеятельности Насыри, учёные, наконец, обратили внимание на один из основных его мировоззренческих трудов «Фаваких ал-джуласа» («Плоды собеседников»)⁴, отдельные выдержки из которого были изданы в журнале «Мирас»⁵.

2000-е гг.

Х. Фаизхан В ряде работ проанализировано мировоззрение Фаизхана на фоне татарского просветительского движения 2-й пол. XIX в.⁶ Впервые

¹ *Насыри К.* Избранные произведения. — Казань, 1977.

² *Абдуллин Я. Г.* Татарская просветительская мысль. — Казань, 1976; *Усманов М. А.* Заветная мечта Хусайна Фаизханова. — Казань, 1980; *Юзеев А. Н.* Мировоззрение Ш. Марджани и арабомусульманская философия. — Казань, 1992.

³ *Насыри К.* Книга о воспитании. — Казань, 1992.

⁴ *Насыри К.* Фаваких ал-джуласа. — Казань, 1884.

⁵ *Мирас.* — 1996. — № 1/2. — 35–38 б.; № 3. — 28–31 б.; № 4. — 28–38 б.; № 7/8. — 31–39 б.

⁶ *Юзеев А. Н.* Философская мысль конца XVIII–XIX вв. // Очерки истории татарской общественной мысли. — Казань, 2000. — С. 117–127; Татарская философская мысль конца XVIII–XIX вв. — Казань, 2001. — С. 12–19, 148–155, 170–180; Звезда по имени Марджани. Документальная биографическая повесть о Шихабдине Марджани. — Казань, 2005. — С. 37–41, 46–47; Имам-мударрис Первой Казанской мечети // Гасырлар авазы. — 2005. — № 1. — С. 172–173; Философская мысль татарского народа. — Казань, 2007. — С. 82–91.

переведена с арабского языка на русский биография Фаизхана из «Вафият ал-аслаф...» («Подробное о предшественниках...») Марджани, где достаточно подробно описан проект его «Ислах мадарис» («Школьной реформы»)¹.

С начала второго тысячелетия большое внимание изучению жизнедеятельности Фаизхана уделяется на родине учёного — в Нижегородчине. Ежегодно с 2004 г. Духовное управление мусульман Нижнего Новгорода и Нижегородской области, региональная национально-культурная автономия татар Нижегородской области совместно с администрацией Нижнего Новгорода проводят научные конференции «Фаизхановские чтения», посвящённые учёному-просветителю, результатом которых являются ежегодно издаваемые сборники материалов конференций². В статьях анализируется не только жизнедеятельность Фаизхана, но и наиболее актуальные вопросы развития ислама в России.

Так, в сборнике 2004 г. приведены сведения о последних днях жизни Фаизхана³. Во втором сборнике заслуживает внимание статья о значении творчества Фаизхана для изучения крымско-татарской археографии⁴. В сборнике 2006 г. предпринята попытка нового обоснования даты рождения Фаизхана, основанного на ревизских сказках XIX в.⁵; в ряде статей обращено внимание на ранее неисследованные аспекты жизнедеятельности

¹ Очерки Марджани о восточных народах /вступ. ст., ком., пер. с араб., старотат. языков и примеч. А. Н. Юзеева. — Казань, 2003. — С. 29, 30, 140—146.

² Фаизхановские чтения. Материалы 1-й научно-богословской конференции. — Нижний Новгород, 2004; Второй форум. Фаизхановские чтения. — Нижний Новгород, 2005; Фаизхановские чтения. — Нижний Новгород, 2006. — № 3; Фаизхановские чтения. — Нижний Новгород, 2007. — № 4; Фаизхановские чтения. — Нижний Новгород, 2008. — № 5.

³ Сабиров С. В. Мулла Хөсәен Фаизхановның соңгы көннәре // Фаизхановские чтения. — Нижний Новгород, 2004. — № 1. — С. 74—77.

⁴ Фаизов С. Ф. Значение наследия Хусаина Фаизханова в области крымско-татарской археографии для изучения истории Крымского юрта и русско-крымских отношений // Фаизхановские чтения. — Нижний Новгород, 2005. — № 2. — С. 57—59.

⁵ Сенюткина О. Н. Детство и юность Х. Фаизханова // Фаизхановские чтения. — Нижний Новгород, 2006. — № 3. — С. 18—23.

Фаизхана¹. В четвёртом сборнике, выделяется статья, где раскрывается конструирование концепции государственности татарских историков XIX — нач. XX в., основанное на взглядах Фаизхана на государственность². В одной из статей сборника 2008 г. деятельность Фаизхана рассматривалась в ряду мусульманских просветителей России, таких как шейх ат-Тантави и Селим Нофаль³.

Этот период характеризуется выходом нескольких монографий. Накопленный материал об учёном-педагоге требовал оценки всех сторон его жизнедеятельности. В книге А. Хабутдинова, Д. Мухетдинова и О. Сенюткиной, посвящённой влиянию Фаизхана на татарское общественное движение 2-й пол. XIX в., раскрываются отдельные аспекты его жизнедеятельности: уделено внимание детским годам, его семье и месте рождения, новизне его концепции образования татар-мусульман⁴. По ревизским сказкам, хранящимся в Государственном архиве Ульяновской области, впервые были приведены имена, даты рождения близких родственников Фаизхана (правда, не всегда точно транскрибируемые). Сведения о семье, дате рождения учёного (1823 г.) подтверждают данные, приведённые Марджани в «Вафият ал-аслаф...».

Брошюра «Хусаин Фаизханов. Реформа медресе» представляет собой впервые публикуемый в полном виде перевод проекта реформы мусульманского образования «Ислах мадарис» («Реформа медресе») со старотатарского языка на русский⁵.

В этот период самым значительным вкладом в изучение жизнедеятельности Фаизхана стал историко-до-

¹ Юзеев А. Н. Содружество Фаизханова и Марджани // Фаизхановские чтения. — Нижний Новгород, 2006. — № 3. — С. 24–26; Хабутдинов А. Ю. Хусаин Фаизханов: группы элиты мусульман-татар и начало общественного движения миллета // Фаизхановские чтения. — Нижний Новгород, 2006. — № 3. — С. 27–35.

² Хабутдинов А. Ю. Фаизхани и концепция мусульманской государственности у татарских историков XIX — нач. XX в. // Фаизхановские чтения. — Нижний Новгород, 2007. — № 4. — С. 21–23.

³ Червоная В. В. Хусаин Фаизханов и мусульманские просветители в России (1858–1860 гг.) // Фаизхановские чтения. — Нижний Новгород, 2008. — № 3. — С. 11–12.

⁴ Хабутдинов А. Ю., Мухетдинов Д. В., Сенюткина О. Н. Хусаин Фаизханов: у истоков общественного движения мусульман-татар. — Нижний Новгород, 2006.

⁵ Фаизханов Х. Реформа медресе / пер. со старотат. яз. И. Ф. Ги-мадеева. — Казань, 2007.

кументальный сборник, подготовленный Р. Мардановым¹. Ему стали доступны рукописные сочинения Фаизхана из библиотеки Марджани, подаренные в 1986 г. М. Усманову родственниками Марджани (Н. Ильясовой и Д. Амирхановым). Это, прежде всего, «Ислах мадарис» («Школьная реформа»)² и «Рисала» («Трактат»)³. Кроме того, Марданов впервые получил доступ к рукописным историческим трудам Фаизхана («История Казани», «Касимовское ханство», «Древние болгарские [надмогильные] камни»), в 1998 г. подаренные Д. Амирхановым Национальной библиотеке Республики Татарстан⁴ и к небольшому сочинению без названия, посвящённому реформе преподавания: условное название, вытекающее из текста, «Укыту ысулы» («Основы преподавания») предложено Р. Мардановым⁵. Учёным-историком была проделана большая текстологическая работа по переводу со старотатарского (на арабском шрифте) на современный татарский язык вышеназванных исторических произведений Фаизхана, его проекта реформы мусульманского образования. Помимо этого, Р. Марданов переложил на современный татарский язык 32 письма Фаизхана, адресованные Марджани, письма Хабибаллаху, Б. А. Дорну, Н. И. Ильминскому, Ч. Валиханову, П. И. Пашино, В. В. Григорьеву, а также некоторые архивные документы из Центрального государственного исторического архива Санкт-Петербурга. В введении автор проанализировал рукописные сочинения Фаизхана, впервые переложённые со старотатарского на современный татарский язык. В сборник были включены отдельные разделы из книги М. Усманова «Заветная мечта Хусаина Фаизханова», также наиболее значимые публикации, посвящённые исследованию его жизнедеятельности. Марданов вслед за Усмановым полагает датой рождения учёного 1828 г. Он также составил подробную библиографию трудов о Фаизхане.

¹ *Фәезханов Х. Тарихи-документаль җыентык / төз.-авт. Р. Марданов. — Казан, 2006.*

² Казанский государственный университет. — Отдел рукописей и редких книг библиотеки КФУ. — № 4371.

³ Там же. — № 4372.

⁴ Национальная библиотека Республики Татарстан. Отдел рукописей и редких книг. — № 1949.

⁵ Там же. — № 965.

В 2008 г. вышел сборник на русском языке, куда были включены часть материалов, опубликованные впервые Р. Марджановым на татарском языке (два исторических труда Фаизхана, его 15 писем, написанные Марджани), а также фаизхановский проект реформы мусульманского образования, и отдельные статьи, посвящённые его жизнедеятельности¹. В Уфе в 2008 г. вышла статья, в которой освещалась жизнедеятельность наследников рода Фаизхана по линии братьев Хусаина и Абдалалляма, связанная с Уфой².

В 2011 г. в Нижнем Новгороде увидела свет монография, посвящённая жизнедеятельности Фаизхана, где прослеживается эволюция его мировоззрения, основные этапы становления его как учёного-педагога и общественного деятеля³. Книга стала значительным вкладом в изучении творческого наследия Фаизхана, поскольку была основана на документах, архивных материалах, ранее не привлекавшихся для исследования.

Этот период в исследовании наследия Фаизхана знаменовался выходом в свет монографий и новыми достижениями, как в публикации ранее неизвестных науке рукописных сочинений, так и в оценке некоторых аспектов мировоззрения учёного. Дата рождения Хусаина — 1828 г. — была принята большинством учёных, хотя впервые за долгие годы всплыла дата, предложенная Марджани — 1823 г.

В 2003 г. была издана монография, Ш. Марджани включающая описание религиозно-философских взглядов Марджани и подборку переводов из его отдельных произведений⁴. В 2004 г. вышел перевод с арабского языка на русский книги Ан-Насави «Музахара ал-калима ал-джаруда аллати хийа фи-н-Назура» («Представление злополучного слова из Обозрения») с критикой сочинения Марджани «Назурат

¹ Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие : историко-документальный сборник / пер. со старотат. яз. А. Ахунова и И. Гимадеева, сост. Д. Мухетдинов. — Нижний Новгород, 2008.

² Кондратьев А. Дочь, достойная памяти отца // Уфа. — 2008. — № 8. — С. 72–75; № 9. — С. 70–73.

³ Юзеев А., Мухетдинов Д. Хусаин Фаизхан — первый татарский просветитель. — Нижний Новгород, 2011.

⁴ Очерки Марджани о восточных народах / вступ. ст., комм., пер. с араб. и старотат. языков и примеч. А. Н. Юзеева. — Казань, 2003.

ал-хакк...» («Обозрение истины»)¹. В 2005 г. была издана биографическая повесть о Марджани².

В 2005 г. в издательстве «Иман» был опубликован перевод со старотатарского на русский язык первой части «Мустафад ал-ахбар...»³, выполненный Р. Адыгамовым. Перевод фактически представляет собой подстрочник: стиль не отражает язык Марджани, во многом не соответствует литературному русскому языку, транскрипция на русский язык имён собственных, географических названий в большей части перевода не научная, не верная. Доходит до абсурда — переводчик путает Зэй (Зайнск) и Зоя (Свияжск), вследствие чего Зайнск оказывается расположенным на берегу Волги⁴, хотя Марджани имеет в виду Свияжск. Вышеперечисленные недостатки могли бы быть устранены комментарием, необходимым для исторических текстов, однако таковой отсутствует.

В мае 2008 г. состоялась конференция, посвящённая 190-летию со дня рождения Марджани, проведённая Институтом истории АНТ. Она обобщила материал, накопленный за предыдущие годы исследования, и констатировала неудовлетворительное положение в публикации трудов учёного на русском и татарском языках⁵.

В 2008 г. был опубликован перевод одного из основных религиозно-философских сочинений Марджани «Китаб ал-хикма ал-балига ал-джанния фи шарх ал-акаид ал-ханафия»⁶ («Книга о зрелой философии, помогающей объяснить догматы ханафитов»). Переводчик Д. Шагавиев проделал большую работу, но получился подстрочник, который труден для понимания, неадекватно отражает стиль русского языка и потому во многом искажает истинный смысл слов Марджани, хотя последний написал своё произведение на красивом литературном арабском

¹ Ан-Насави. Музахара ал-калима ал-джаруда аллати хийа фи-н-Назура / пер. Р. К. Адыгамова. — Казань, 2004.

² Юзеев А. Н. Метеор веры. — Нижний Новгород, 2005.

³ Марджани Ш. Извлечение вестей о состоянии Казани и Булгара (Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар) / пер. Р. К. Адыгамова. — Казань, 2005. — Ч. I.

⁴ Там же. — С. 110; в тексте у Ш. Марджани. — Т. I. — С. 126.

⁵ Юзеев А. Н. О проблемах изучения творчества Ш. Марджани; Ибрахим Т. Толерантная интенция Марджани // Материалы научной конференции, посвященной 190-летию Ш. Марджани. — Казань, 2008.

⁶ Марджани Ш. Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи / пер. с араб., введ. и примеч. Д. Шагавиева. — Казань, 2008.

языке. Работа научного редактора книги (Г. Идиатуллиной) фактически не видна: многие упущения в комментариях к тексту, стиле перевода можно было устранить. Что же касается комментария к переводу, то переводчику, как ему кажется, удалось открыть новое в мировоззрении Марджани — его суфийскую принадлежность, во многом следуя трактовке немецкого учёного М. Кемпера¹ (Ш. Марджани — скрытый суфий), поскольку в Бухаре Шихабaddin одно время обучался у суфийских шейхов. Д. Шагавиев даже полагает, что один из учеников Марджани был его мюридом, а его самого можно считать суфийским шейхом, не афишировавшим свои взгляды². Так называемые суфийские взгляды Марджани достаточно подробно освещены в статье «Татарские мыслители конца XVIII—XIX в. о суфизме»³. Действительно, Марджани в течение двух месяцев в Бухаре обучался практическому суфизму у Абдалкадир ал-Фаруки ал-Хинди. Тем не менее он не стал настоящим суфием, хотя имел на это право, поскольку получил разрешение у наставника. Марджани принимает ранний суфизм, но отказывается признать за истину учение суфиев о сущем и путях его познания. О мнимом суфизме Марджани ещё в начале XX в. писали Абдаррахман ал-Умари и Шахар Шараф⁴.

В 2009 г. вышла из печати книга «Марджани о татарской элите (1789–1889)», где автором этих строк была впервые опубликована научная биография Марджани и включены некоторые его переводы: отрывки из «Мустафад ал-ахбар...», перевод «Рихлат ал-Марджани»⁵.

Таким образом, в нач. XXI в. деятельность учёных по изучению наследия Марджани активизировалась. Богатое разностороннее религиозно-философское, историческое наследие учёного достаточно изучено в общем виде, хотя в отдельных аспектах полностью не освещено.

¹ *Kemper M. Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889.* — Bochum, 1997.

² *Марджани Ш.* Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи. — Казань, 2008. — С. 69–70.

³ *Юзеев А. Н.* Татарские мыслители конца XVIII—XIX веков о суфизме // Суфизм в Поволжье: история и специфика. — Казань, 2000. — С. 29–36.

⁴ *Марджани.* — Казань, 1915.

⁵ *Марджани о татарской элите (1789–1889)* / пер. со старотат. и примеч. А. Н. Юзеева и И. Ф. Гимадеева. — Москва, 2009.

К. Насыри

В 2000-е гг. учёные обратили основное внимания на переложение сочинений Насыри, написанных на старотатарском языке (на арабском шрифте) на современную татарскую графику. Так, в 2002 г. в издательстве «Иман» была опубликована последняя прижизненная брошюра «Санай гальвания»¹. В 2003—2006 гг. увидели свет избранные сочинения Насыри в четырёх томах². Труд «Фаваких ал-джуласа» проанализирован в кандидатской диссертации Л. Н. Шайдаевой³.

Иностранные исследования

За рубежом (особенно в последние десятилетия) выходят работы, посвященные истории татарской культуры, написанные как татарскими эмигрантами, так и восточными и западными учёными, в которых определённое место занимает и деятельность татарских просветителей XIX в. Выходили отдельные статьи, посвящённые ранее известным фактам жизнедеятельности Фаизхана⁴. Так, немецкий учёный М. Кемпер в разделе своей книги «Осторожное сближение с русской системой образования» отметил проект реформы мусульманского медресе Х. Фаизхана. Он допустил ряд неточностей; полагал, что Фаизхан с 1854 г. (на самом деле с 1857 г.) работал на Восточном факультете Санкт-Петербургского университета, считал Марджани членом Общества археологии (Марджани лишь присутствовал на заседаниях общества), отмечал его проект девятиклассной (на самом деле десятилетней) школы и т. п.⁵.

¹ *Насыри К.* Санай гальвания / перелож. на совр. тат. яз. Р. К. Рахимовой. — Казань, 2002.

² *К. Насыри.* Сайланма әсәрләр. — Казан, 2003—2006.

³ *Шайдаева Л. Н.* «Фаваких ал-джуласа» Каюма Насыри: проблематика и художественные особенности // Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Казань, 2010.

⁴ Huseyin Feyizhani // *Kazan*. — 1972. — № 7—8. — S. 84—85; *Tahir M.* Huseyin Feyizhani // *Kazan*. — 1978. — № 22. — S. 49; Shantal Lemerrier-Quelquejai. Abdul Kayyum Nasiri: 19 yuzyilda bir tatar islâhatci // *Orta Dogu Teknik Universitesi*. — 1984.

Yayın № 13. — S. 3, 15; *Turkoglu I.* Turkleri arasındaki yenileşme hareketinin öncülerinden Rızaeddin Fahreddin. — Ankara: Otügen, 2000. — S. 27, 106—107, 115, 344—345; *Maras I.* Türk dünyasında dini yenileşme (1850—1917). — Ankara: Otügen, 2002. — S. 39, 42—44, 63—66, 284—286, 306.

⁵ *Кемпер М.* Суфии и учёные в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством. Казань, 2008. — С. 597—598.

Классик татарской литературы Г. Исхаки, эмигрировавший из России после революции 1917 г., специально не исследовал творчество Марджани, однако оценивал его как богослова-реформатора, прославившегося на весь мусульманский мир¹. Другой татарский эмигрант А. Баттал-Таймас на основе изучения трудов Марджани, посвящённых мусульманской религии, считает его лишь религиозным деятелем².

В современном исследовании американского профессора Азаде-Айша Рорлих, посвящённом истории татарского народа, приводится биография Марджани, рассматриваются отдельные аспекты его мировоззрения. Марджани оценивается как реформатор религии, призывающий к усвоению посредством русского языка европейской культуры, науки³. В аналогичном труде Т. Давлетшина (попал в плен в 1941 г. и после окончания войны не вернулся на родину; в 1951–1969 гг. работал в Мюнхене в Институте по изучению СССР), опубликованном в 1974 г. в Лондоне на русском языке, культурное движение второй половины XIX в. в Поволжье и Приуралье характеризуется как просветительно-реформаторское⁴. Эта книга и сегодня не потеряла своей актуальности и была переиздана издательствами «Иман» в 2002 г. и «Жыен» в 2005 г.

Труды французских учёных А. Беннигсена и Ш. Келькеже⁵ выделяются широтой охвата проблем культуры татарского народа, глубиной анализа общественной мысли и оценкой роли отдельных её представителей. Они, полагая, что русская мысль оказала определённое влияние на татарскую, сделали вывод: татарские реформаторы, открыто не принимая русскую мысль, стремились достичь её уровня⁶. Следует особо упомянуть статью Бен-

¹ Исхаки Г. Идель-Урал. Казань, 1991. — С. 2.

² Battal-Taymas A. La Literature des Tatars des Kazan // Philol. Fundamenta turcicae. — Steiner, 1964. — V. 2. — P. 128–201.

³ Azade-Ayşe Rorlich. The Volga Tatars. — California, 1986. — P. 50–54.

⁴ Давлетшин Т. Советский Татарстан. — Лондон, 1974.

⁵ Bennigsen A., Quelquejey Ch. Les mouvements nationaux chez les musulmans de Russie. — Paris, 1960. — V. I; Islam in the Soviet Union. — London, 1970.

⁶ Bennigsen A., Quelquejey Ch. Islam in the Soviet Union. — London, 1970. — P. 39–41.

нигсена на английском языке, в которой он даёт краткую характеристику развития татарской общественной мысли XIX в., квалифицируя Марджани как религиозного реформатора, считая его также предвестником джадидского движения среди татар, которое, на его взгляд, наступает сразу после религиозного реформаторства¹.

В последнее время пристальное внимание деятельности Марджани уделяет и немецкий учёный М. Кемпер². Он рассматривает религиозные аспекты мировоззрения учёного, отрицая светские пласты его мировоззрения, никак не обосновывая последнее утверждение, и приписывает автору данной книги характеристику Марджани как просветителя³ (автор этих строк рассматривал Марджани как религиозного реформатора и просветителя, в отличие от оценки Я. Абдуллина, где Марджани представлен как просветитель). Немецкий учёный в своей книге допустил ряд неточностей: он считал Марджани членом Общества археологии (Марджани лишь присутствовал на заседаниях общества); полагал, что он был лично знаком с А. Казем-беком (Казем-бек был переведён из Казанского университета в Санкт-Петербургский приказом от 14 сентября 1849 г., тогда как Марджани возвратился из Бухары на родину 1 октября 1849 г.)⁴ и т. п.

Американский учёный Ю. Шамилоглу написал статью, в которой показал Марджани как идеолога новой национальной идентичности, отстаивавшего этноним «татары» и добивавшегося установления исторической преемственности между волжскими булгарами и волго-уральскими

¹ Bennigsen A. // Валиди Дж. Очерк истории образованности и литературы татар (до рев-ции 1917 г.). 2-е изд. — Лондон, 1986. — С. 9.

² Кемпер М. Мусульманская этика и «дух капитализма» // Татарстан. — 1997. — № 8. — С. 75–81; Kemper M. Entre Boukhara et la moyenne-Volga: Abd An-Nasir al-Qursawi [1776–1812] en conflit avec les oulemas traditionna- listes // Cahiers du Monde russe — 1996. — XXXVII<1-2>. Janvier. juin. — P. 41–52; Sihabaddin al-Margani als Religionsgelehrter // Islamkundliche Untersuchungen. — Berlin, 1996. — В. 200. — S. 129–165; Кемпер М. Суфии и учёные в Татарстане и Башкортостане [1789–1889]: исламский дискурс под русским господством. Казань, 2008.

³ Кемпер М. Суфии и учёные в Татарстане и Башкортостане [1789–1889]: исламский дискурс под русским господством. — Казань, 2008. — С. 17.

⁴ Там же. — С. 597–598.

татарами своего времени через Казанское ханство и Золотую Орду¹.

Как видно из вышеизложенного, в различные исторические периоды написано немало статей, отдельных монографий, посвящённых деятельности татарских просветителей XIX в. В силу исторических особенностей времени, мировоззренческих различий между исследователями наследие татарских мыслителей получает различную оценку и трактовку, зачастую взаимоисключающую. Учёных, изучающих наследие татарских просветителей XIX в., привлекают отдельные стороны их жизни и деятельности. Литературоведы больше внимания обращают на историко-литературные проблемы, историки культуры — на вопросы культуры, языковеды — на вопросы лингвистики. В этой связи просветительские аспекты проблем зачастую раскрывались через общекультурологическую проблематику. Больше всего анализом творчества татарских просветителей занимаются литературоведы.

В настоящее время возникает необходимость систематизировать накопленный материал не только по отдельным мыслителям (до сих пор это было на первом плане), но и по историческим периодам, выявить основные направления и проблемы развития татарской философской мысли вообще и просветительства XIX — нач. XX в., в частности. Одной из первых монографий такого плана стала книга «Философская мысль татарского народа»², в которой философская мысль татарского народа рассматривалась в наиболее общем виде в эволюции с X по XX в. (1918): средневековый период X — 3-й четв. XVIII вв.; религиозное реформаторство рубежа XVIII—XIX вв., татарское просветительство XIX в., общественно-философская мысль нач. XX в. (до 1918): реформаторско-просветительское направление, социализм, либерализм и консерватизм.

Татарская мысль Нового времени имеет три составляющие: консервативное «ортодоксальное» направление традиционализма, религиозное реформаторство и просветительство. Деятельность одних (А. Утыз-Имяни, А. Кур-

¹ *Schamiloglu U.* The formation of a Tatar Historical Consciousness: Sihabaddin Marcani and the image of the Golden Horde // *Central Asian Survey*. — Oxford, 1990. — V. 9. — № 2. — P. 41–43.

² Юзеев А. Н. Философская мысль татарского народа. — Казань, 2007.

сави) автор данной книги квалифицирует как религиозно-реформаторскую¹, других (Х. Фаизхан, К. Насыри) как просветительскую. Творчество Ш. Марджани относит как к религиозному реформаторству, так и просветительству, считая его мировоззрение синкретичным.

Данная особенность татарской мысли дала начало двум взаимоисключающим тенденциям. Одни учёные пишут только о татарском религиозном реформаторстве, включая в него и элементы просветительства (А. Сагди, Л. Климович, А. Беннигсен и Ш. Келькеже)². Другие пишут только о татарском просветительстве, включая в него элементы реформаторства (М. Гайнуллин, Я. Абдуллин)³, тем самым интерпретируя понятие просветительства очень широко.

Возникновение татарского просветительства учёными также оценивается неоднозначно. Одни исследователи связывают начало татарского просветительского движения со 2-й пол. XIX в. (М. Усманов, А. Юзеев)⁴. Другие авторы связывают возникновение данного явления с 1-й пол. XIX в. (С. Михайлова, Я. Абдуллин)⁵.

Для татарской просветительской мысли, по-нашему мнению, эпохой просветительства является 2-я пол. XIX в. В книге разделяется мнение тех современных учёных⁶, согласно которому классическими представителями западноевропейского Просвещения являются французские энциклопедисты, прежде всего их идеологи — Вольтер, Дидро, Гольбах, Гельвеций, а русский век Просвещения

¹ Юзеев А. Н. Философская мысль татарского народа. — Казань, 2007. — С. 59–70.

² Сагди А. Татар әдәбияты тарихы. — Казан, 1926. — 65–69 б.; Климович Л. И. Ислам в царской России. — М., 1936. — С. 178–181; Bennigsen A., *Quelquejeay Ch.* Islam in the Soviet Union. — London, 1970. — P. 31–49.

³ Гайнуллин М. Х. Татарская литература XIX в. — Казань, 1975; Абдуллин Я. Г. Татарская просветительская мысль. — Казань, 1976.

⁴ Усманов М. Заветная мечта Хусаина Фаизханова. — Казань, 1980; Юзеев А. Н. Татарская философская мысль конца XVIII–XIX вв. — Казань, 2001.

⁵ Михайлова С. М. Формирование и развитие просветительства среди татар (1800–1861). — Казань, 1972; Абдуллин Я. Г. Татарская просветительская мысль. — Казань, 1976.

⁶ Пустарнаков В. Ф. Идеология Просвещения в культуре народов СССР // Методологические проблемы изучения истории общественной мысли (на материале народов РСФСР). — Казань, 1990. — С. 14–15.

приходится на 40–60-е гг. XIX в. и связан с именами Белинского, Чернышевского, Добролюбова, Писарева и их последователей.

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. Поэтому в монографии используется термин «просветительство», а не «просвещение», подчёркивая тем самым особенность татарского просветительства. Первые татарские просветители Х. Фаизхан, Ш. Марджани, К. Насыри — активные деятели общественной жизни, не мыслящие своих философских изысканий вне связи с общественной жизнью, с борьбой за определённые культурные, нравственные и социально-политические идеалы. Они способствовали распространению светских знаний, боролись с невежеством за приобщение к наилучшим достижениям западноевропейской, восточной и русской культуры. Для них философия просветительства служила целью для обоснования социальных, этических и культурных программ, выражавших потребности национального самосознания татарского народа в период его формирования как современной нации.

Если татарской просветительской мысли XIX в. были посвящены монографии, то просветительство нач. XX в. как часть татарской философии рассматривалась лишь в одной монографии¹, и исследовалось только одно из направлений философской мысли — либерализм, как политическое направление, а также национальная идеология и формирование нации в кон. XVIII — нач. XX в.². Подобное положение дел не исключало внимания учёных к творчеству отдельных мыслителей татарского реформаторско-просветительского движения и просветительства нач. XX в.

¹ Юзеев А. Н. Философская мысль татарского народа. — Казань, 2007.

² Фахрутдинов Р. Р. Татарский либерализм в конце XIX — нач. XX в. (очерки политической истории). — Казань, 1998; Султанов Ф. М. Татарское национальное движение: история и современность. — Казань, 2000; Хабутдинов А. Ю. Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII — нач. XX в. — Казань, 2001.

Р. Фахраддин, М. Биги, Г. Тукай

Историографию жизнедеятельности татарских реформаторов-просветителей нач. XX в. (Р. Фахраддина, М. Биги) и просветителя (Г. Тукая) можно разделить на несколько периодов.

Дореволюционный период (до 1917 г.)

Р. Фахраддин Первые достаточно общие статьи, упоминающие лишь некоторые стороны жизнедеятельности Р. Фахраддина, появились ещё в 1908–1909 гг.¹ Личностью Фахраддина в 1911 г. заинтересовался М. Горький, отмечавший в письме Г. Исхаки необходимость включения в сборник «Татарская литература» биографии Р. Фахраддина и сведений о его деятельности². Заслуживают внимания слова Г. Тукая, который в письме редактору журнала «Ялт-Йолт» («Зарница») А. Урманчееву высоко оценил первые литературные произведения Фахраддина — повести «Салима» и «Асма», охарактеризовал его как «замечательного писателя, отличающегося поэтичностью и ясностью изложения и лёгкостью стиля»³.

М. Биги Муса Биги ещё в дооктябрьский период «завоевал признание во всём арабском мире» как теолог после публикаций 1908–1910 гг. в Казани и Оренбурге комментариев к четырём трактатам по корановедению и правильной рецитации Корана (Касима аш-Шатиби — ум. 1193/94 и ал-Джазари — ум. 1429/30)⁴. Его творчество в этот период стало предметом внимания и татарских теологов и российских востоковедов. Живой отклик среди читателей и религиозных учёных вызвали статьи Биги о всеобщности божественной милости, впервые опубликованные в 1909 г. в журнале «Шура»⁵, позже вышедшие отдельной

¹ Ризааддин эфэнде бни Фахраддин // Заман календаре. — Казан, 1908. — 37 б.; *Әхмәр Ш.* Матбагачылык тарихы. — Казан, 1909. — 70 б.

² *Гайнуллин М.* Татар әдипләре: ижат портретлары. — Казан, 1978. — 79 б.

³ *Тукай Г.* Әсәрләре: — Казан, 1986. — V т. — 116 б.

⁴ *Гермез М.* Муса Джаруллах Бигиев. — Казань, 2004. — С. 59.

⁵ *Биги М.* Рәхмәт илаһийә гомумияте хакында итикадым // Шура. — 1909. — № 23. — 716–720 б.; № 24. — 750–756 б.

брошюрой¹. Первым под псевдонимом «Хади» с резкой критикой данного сочинения выступил теолог Ахмадхадди Максуди². Чуть позже высказался по этой проблеме Р. Фахраддин³, который отмечал, что татарский учёный эту проблему заимствовал у арабского теолога Ибн Кай-им ал-Джаузия (ум. 1350), таким образом, защищая его от многочисленных нападков, хотя и не разделял все пункты его концепции.

Российские востоковеды также высказались по проблеме всеобщности божественной милости. Так, в 1912–1913 гг. в петербургском журнале «Мир ислама» появился ряд статей, посвящённый работам Биги, особенно о всеобщности божественной милости. В них отмечалась новизна поднятых проблем и отражена полемика в российской и зарубежной прессе, которую вызвали его идеи. В журнале сообщалось: «Прогрессивно-националистический лагерь мусульманской печати России приветствует появление каждой из книг Бигиева с шумным одобрением»⁴, а о книге Биги «Озын көннәрдә руза» («Пост в длинные дни», 1911 г.) в журнале анонимный автор отметил следующее: «Книга Мусы Бигиева... написана очень талантливо. Язык её, за исключением некоторых свойственных автору форм, почти османский, лишь с минимальной примесью арабских и персидских слов, что делает текст понятным для огромного большинства мусульман России и Турции»⁵.

Ещё при жизни Габдулла Тукай получил всеобщее признание как один из талантливейших татарских поэтов нач. XX в.⁶ Изучение его творческого наследия началось после смерти поэта. Многочисленные статьи вышли в журналах «Ал-ислах» («Реформа»), «Яшен» («Молния») и «Ялт-Йолт» («Зарница»). Первое предполагаемое издание было подготовлено Тукаем, куда он собственноручно отбирал свои стихотворения. Но смерть поэта помешала ему издать этот сборник. Дж. Валиди написал большое

¹ Биги М. Рәхмәт илахийә борханнары. — Оренбург, 1911.

² Хади // Шура. — № 24 — 1909.

³ Фахраддин Р. Рәхмәт илахийә мәсьәләсе. — Оренбург, 1910.

⁴ Мир Ислама. — 1913. — Т. II. — Вып. 4. — С. 226.

⁵ Там же. — Вып. 3. — С. 178.

⁶ Бабич Ш. Зәңгәр жырлар, шигырьләр, поэмалар, эпиграммалар, мәкаләләр. — Казан, 1990. — 30 б.

вступительное слово к сборнику и в 1914 г. издал его в Казани, в издательстве «Мәгариф» («Просвещение»)¹.

С критикой поэзии Тукая в книге «Татар шагыйрьләре» («Татарские поэты»), изданной в Оренбурге в 1913 г., обвинив его в реалистичности и народности творчества, будучи поборником концепции «чистого искусства», выступил писатель и общественный деятель Г. Ибрагимов, который и после революции 1917 г. писал: «Тукаевские переводы любовных стихов Пушкина и Лермонтова удачнее и естественнее многих собственных оригиналов поэта»².

В защиту Тукая выступили литературоведы Г. Рахим, Дж. Валиди и др. Так, Г. Рахим считал, что «он навсегда останется нашим первым «народным поэтом»³. Писатель и общественный деятель Г. Исхаки пишет ряд статей, в которых высоко оценивает творчество Тукая. 10 апреля 1914 г. Исхаки публикует в журнале «Мәктәп» («Школа») статью «Тукай в школе», отмечая что творческое наследие поэта необходимо изучать с первого класса до конца обучения в школе⁴. 2 сентября 1914 г. в газете «Ил» («Страна», № 39) в статье «Тукай мәхәббәте» («Любовь Тукая»), Исхаки критиковал статью поэта Дж. Юмаева «Яшерен мәхәббәт» («Тайная любовь»), вышедшую в журнале «Сөембике» (1914, № 16, 15 июнь), который, называя себя другом Тукая, «влез» в его внутренний мир, и писал о безответной любви к девушке. При жизни Тукай скрывал эту тайну, поэтому, полагает Исхаки, надо очень осторожно писать о самых дорогих внутренних чувствах поэта и не следует лезть ему в душу. Также он критикует статью журналиста Кабира Бакира, напечатанную в газете «Вакыт» («Время»), которая освещает мнимую болезнь поэта. По его мнению, подобные писатели не должны пользоваться слухами и ради привлечения к себе внимания обливать грязью безгрешного человека, поскольку «Тукай для наших учащихся, молодого поколения является национальным героем»⁵. В третью годовщину смерти Тукая 3 апреля 1916 г. в газете «Сүз» («Слово») выходит очередная статья Исхаки «Мәрхүм Тукай», где он в который раз высоко оценивает

¹ Габдулла Тукай мәжмугаи әсәре. — Казан, 1914.

² Ибрагимов Г. Әсәрләр: — Казан, 1978. — 5 т. — 139 б.

³ Аң. — № 8. — 1913.

⁴ Исхакий Г. Әсәрләр. — Казан, 2005. — 6 т. — 292–295 б.

⁵ Там же. — С. 313–314.

его творчество, сожалея о ранней смерти Тукая, поскольку она унесла с собой не написанные сочинения, которые радовали бы читателей. Он пытается найти виновных в скоропостижной кончине поэта¹.

В этот период татарские учёные обратили внимание на отдельные стороны творчества Фахраддина, Биги, Тукая, в то время как российские востоковеды — только на наследие Фахраддина и Биги. Высокая оценка в мусульманском мире была дана сочинениям Биги, посвящённым корановедению и концепции «всеобщности божественной милости». Творчество Тукая в это время не всегда оценивалось объективно (например, критика Г. Ибрагимова).

20-е – 30-е гг. XX в.

В нач. 1920-х гг. творчество Фахраддина, Биги и Тукая в некоторых статьях оценивалась положительно².

Литературовед Дж. Валиди писал о Р. Фахраддине жизнедеятельности Ризааддина: «Будучи ревностным поклонником ислама и знатком его истории Риза Фахретдинов высоко ценил арабскую классическую культуру и учёность и глубоко верил в светлое будущее мусульманского мира, которое он представлял в виде идеального и гармонического сочетания религии с культурой. Одной из главных черт этого писателя является его веротерпимость и уважение к чужой мысли, но он человек чересчур серьёзный, в современной культуре для него ценно только то, что научно нравственно; в этом отношении он указывает на европейцев как на достойных подражания, но его не увлекает внешний блеск этой культуры. Он настойчиво предупреждает мусульманскую молодёжь от поклонения моде, от расточительства и разврата современного культурного общества»³.

Вот что пишет Валиди о Биги: «С 1907 г. начали вы-

¹ Исхакий Г. Эсэрләр. — Казан, 2005. — 6 т. — 201–204 б.

² Валиди Дж. Очерк истории образованности и литературы у татар (до революции 1917 г.). — М.; Пг.: Госиздат, 1923. — С. 70–73, 87–88 (о Фахраддине); С. 74–77 (о Биги); С. 97–99 (о Тукае); *Фахрутдинов Р.* // Наука и научные работники СССР. — Ленинград, 1928. — Ч. IV. — С. 440; *Бурнаш Ф.* Кереш сүз // Г. Тукай шигырьләре / төз. Ф. Бурнаш. — Казан, 1926. — 26–58 б.

³ Валиди Дж. Очерк истории образованности и литературы у татар (до революции 1917 г.). — М.; Пг., 1923. — С. 73.

ходить один за другим печатные труды, большей частью касающиеся самых серьёзных и до некоторой степени щекотливых вопросов мусульманского богословия. Вследствие этого, его имя сразу приобрело популярность, возбуждая у одних ненависть, ярость и злобу, а у других вызывая искренний восторг»¹.

В 30-х гг., во время антирелигиозной политики большевиков, наследие Фахраддина оценивалось резко отрицательно², а деятельность и труды Биги замалчивались. Правда, за рубежом продолжали выходить статьи европейских востоковедов (английский ориенталист А. Джеффри и немецкий востоковед О. Претсл), где Биги давали высокую оценку как знатоку Корана³.

После смерти Фахраддина в 1936 г. на родине было наложено табу на его имя и творческое наследие, тогда как за рубежом печатались многочисленные статьи, посвящённые его жизнедеятельности⁴. Особенно много и подробно писал о Фахраддине писатель и общественно-политический деятель Исхаки⁵. В журнале «Яңа милли юл» («Новый национальный путь», 1936, № 6) он раскрыл основные вехи биографии Ризы-хазрата, полагая его одним из самых выдающихся религиозных реформаторов, историков, джадидов, оказавших влияние на формирование национального самосознания тюрко-татар Волго-Уральского региона. Несмотря на то что Риза-хазрат на протяжении своей жизни никогда не принадлежал никакой политической партии, полагает Исхаки, но в последний период своей жизни, будучи муфтием России, своей деятельностью по сохранению национального и религиозного компонентов тюркских народов, сыграл выдающуюся политическую роль⁶.

¹ *Валиди Дж.* Очерк истории образованности и литературы у татар (до революции 1917 г.). — М.; Пг., 1923. — С. 74–75.

² *Ишемгулов Б.* Контрреволюция көннәрендә динчеләр. — Уфа, 1927. — 26–28 б.; *Мозаффари З.* Ишаннар-дәрвишләр. — Казан, 1931. — 129 б.

³ *Togan Z.* // *Tasvir gazetesini.* — 1947. — 24 eylul.

⁴ *Кадырйи З.* Мәрхүм остаз Ризааддин Фахраддин улының гыйлем юлында иткән хезмәтләре // *Яңа милли юл.* — Берлин, 1936. — № 7/8. — 15–21 б.; *Габдуш Хәсәен.* Тәэсирләремнән өзәмтәләр // *Яңа милли юл.* — Берлин, 1936. — № 9. — 14–19 б.

⁵ *Исхакий Г.* Мөфти хәзрәтләре вафат // *Яңа милли юл.* — Берлин, 1936. — № 6; № 7/8. — 6–8 б.; *Его же.* Олуг мөфти Ризааддин хәзрәт вафат // *Милли байрак.* — Берлин. — 12 июнь.

⁶ *Исхакий Г.* Әсәрләр. — Казан, 2011. — XI т. — 176–183 б.

После революции 1917 г. труды Биги в Советской России не печатались.

В 20—30-е гг. к творчеству Тукая обратились литературоведы и писатели. Г. Тукай В 1923 г. в журнале «Магариф» («Просвещение», № 3/4) Дж. Валиди высоко оценивая творческое наследие Тукая, писал: «Другого поэта, который в области подражания иноязычным поэтам поднялся бы на тукаевский уровень, мы не знаем. У нас нет ему равных». В ответ на критические замечания Г. Ибрагимова он отмечал: «Переводы и заимствования Тукая от его собственных стихов ничем не отличаются... Как бы там наши деятели — писатели, критики — ни спорили и ни ломали голову вопросом: «Тукай поэт или нет?», Тукай останется Тукаем, народ его признал, полюбил, и никакие споры и философствования не смогут умалить значение и место, которое он занимает в душе народа». На подобные споры народ отвечает также, как некогда сказал сам Тукай: «Пусть говорят, что угодно, а мне нравится»¹. Другой литературовед А. Сагди в 1926 г. в «Истории татарской литературы» дал высокую оценку Тукаю как классика татарской поэзии, новатору татарского языка².

В 1926 г. в Казани выходит сборник «Г. Тукай шигырьләре. Татар вакытлы матбугатының 20 еллыгына багышлана» («Стихи Г. Тукая, посвященные 20-летию татарской периодической печати»), составленный литературоведом Ф. Бурнашем с его большой вступительной статьёй «Взгляд на поэтическое наследие Тукая», где высоко оценивается наследие поэта: «...самое значительное среди татарских дореволюционных поэтов. Он станет патриархом татарской поэзии. Многие современники учились у него, будут учиться и последующие... Он от своих современников выгодно отличается многими сторонами: если от Мажита Гафури и Наджиба Думави...его отличает широта творческого диапазона, разнообразие тематики и смелость мысли, то поэты так называемых высоких тем и изысканных чувств Дердмэнд и Сагит Рамиев ...уступают ему отсутствием у них социальных мотивов и недоступностью широким массам читателей... Тукая мы

¹ Валиди Дж. Тукай как поэт // Слово о Тукае. — Казань, 1986. — С. 189, 193.

² Сагди А. Татар әдәбияты тарихы. — Казан, 1926. — 214—225 б.

ценим не только потому, что он представляет вершинное явление татарской культуры, но и потому, что он является истинно народным поэтом»¹. Бурнаш отмечает, что в первых же своих стихах Тукай открыто выступил против религиозной поэзии и в подтверждение своих слов привёл стихотворение «Мөридләр каберстанындан бер аваз» («Голос с кладбища мюридов»):

Ишаны губят наш народ, а я не знал об этом.
Они не любят наш народ, а я не знал об этом.
Ишаны нации враги, и уважать должны мы,
Того, кто их не признаёт, а я не знал об этом...²

Противоположную точку зрения на рубеже 20–30-х гг. разделяли ряд авторов-приверженцев вульгарного марксизма, которые писали, что он никогда не расставался с Кораном, не был атеистом³. Эту же точку зрения разделял главный редактор журнала «Фән һәм дин» («Наука и жизнь») Г. Чыгтай⁴.

В кон. 20-х — нач. 30-х гг. увидело свет первое трёхтомное собрание сочинений Г. Тукая⁵ — академическое издание, включающее в себя все стихи поэта, опубликованные в печати, статьи и письма, подготовленные Ф. Сайфи-Казанлы, с его предисловием, послесловием, примечанием и комментариями. Он проделал большую работу по сбору, систематизации и выпуску произведений поэта на латинской графике. Суждения Ф. Сайфи-Казанлы во многом противоречивы: то он осуждает утверждения Ф. Бурнаша, что Тукай боролся против религии⁶, то выступает против слов Парсина, назвавшего Тукая пролетарским писателем⁷. Тем не менее Ф. Сайфи-

¹ Бурнаш Ф. Взгляд на поэтическое наследие Тукая // Слово о Тукае. — Казань, 1986. — С. 214–215.

² Там же. — С. 193–194.

³ Максуд М. Сынган кылычлар һәм каргалар белән былбыллар турында // Безнең юл. — 1928. — № 5. — 21 б.; Мортазин С. Иске мирастан файдалану мәсьәләсе // Кызыл Татарстан. — 1929. — № 280.

⁴ Чыгтай Г. Бөтен ислам дине «гыйлемлекләре» бары да «Иман шарты» рамкасында // Фән һәм дин. — 1929. — № 22. — 7 б.

⁵ Г. Тукай әсәрләре / төз. Ф. Сайфи-Казанлы. — Казан, 1929. — 1–2 т.

⁶ Там же. — Т. 2. — С. 7.

⁷ Там же. — Т. 2. — С. 7–8.

Казанлы показал Тукая классиком татарской литературы. В 30-е гг. к творчеству Тукая обращался литературный критик Г. Нигмати, рассматривая его как великого поэта, последовательного атеиста¹.

Г. Исхаки продолжает освещать творчество поэта в связи с «круглыми» датами его смерти. В связи с 20-летием со дня смерти Тукая 4 апреля 1933 г. в журнале «Яңа милли юл» публикует статью «Тукайның егерме елыгы» («20 лет со дня смерти Тукая»), в которой упрекает руководство Татарской и Башкирской республик за то, что в республиках не отмечают знаменательные даты, связанные с Тукаем, поскольку последний выступал против политики русификации и был для них контрреволюционером. Большевики, по мнению Исхаки, боятся проводить вечера и встречи, посвящённые Тукаю, так как подобные мероприятия будут напоминать о национальном прошлом народа и способствовать пробуждению национальных чувств².

В статье «Тукайның вафатына егерме биш ел тулу мөнәсәбәте илә» («В связи с 25-летием со дня смерти Тукая»), опубликованной в журнале «Яңа милли юл» (1938, № 4), Г. Исхаки вновь обратился к оценке творчества поэта. Он подверг критике взгляды Г. Ибрагимова, который, как отмечалось, ещё в 1913 г. в книге «Татар шагыйрьләре» («Татарские поэты») противопоставил творчество Сагита Рамеева (1880–1926), Дәрдменда (1859–1921) наследию Тукая, а также критиковал компанию молодых марксистов во главе с Хусаином Ямашевым (1882–1912), пытавшихся низвергнуть с трона Тукая и поставить на его место С. Рамеева. Исхаки полагает, что место Тукая на вершине татарской поэзии незыблемо, его стихи ещё по достоинству не оценены, а язык его произведений служит эталоном национального татарского языка для молодого поколения³.

В 20-х гг. Дж. Валиди один из немногих учёных, который положительно оценивал жизнедеятельность Р. Фахрадина, М. Биги и Г. Тукая. В 30-х гг. результатом борьбы большевиков с религией явилась критика наследия

¹ Нигъмәти Г. Шагыйрьнең тормыш һәм ижат юлы // Совет әдәбияты. — 1936. — № 5. — 33–51 б.

² Исхаки Г. Әсәрләр. — Казан, 2013. — 10 т. — 419–420 б.

³ Исхаки Г. Әсәрләр. — Казан, 2012. — 12 т. — 238–239, 243 б.

Фахраддина, игнорирование творчества Биги и противоречивая оценка жизнедеятельности Тукая (Ф. Сайфи-Казанлы), тогда как за рубежом творческой деятельности Фахраддина, Биги и Тукая была дана высокая оценка.

40-50-е гг. XX в.

Деятельность Фахраддина и Биги не упоминалась в советской историографии. За рубежом продолжали выходить работы, посвящённые их наследию¹. В 1958 г. в Турции соратник М. Биги Абдаллах Баттал-Таймас (1883—1969) опубликовал книгу «Муса Джарулла Биги»², которая носит в основном биографический характер, являясь ценным историческим источником о жизнедеятельности татарского общественного и религиозного деятеля, особенно о периоде эмиграции.

Определённую роль в изучении творчества Тукая сыграли два тома сочинений поэта (академическое издание), опубликованные в 1943—1948 гг.³, выполненные Я. Агишевым и Х. Хисматуллиным. Правда, Н. Юзеев, изучивший архивные материалы, историю составления и редактирования полагает, что двухтомник Тукая до уровня академического не поднялся, фактически это лишь научное издание⁴. Почти в это же время был опубликован сборник, составленный из материалов сессии, посвящённой 60-летию со дня рождения поэта, в издании которых принимали участие Я. Агишев, Х. Хисматуллин и Ш. Рамазанов⁵. К 70-летию поэта под грифом Института языка, литературы и истории увидел свет четырёхтомник «Сочинения» (составители Я. Агишев и Х. Хисматуллин, 1955—1956 гг.)⁶. Обществовед К. Ф. Фасеев, продолжая линию Г. Нигмати, рассматривает Тукая активным борцом против «философии религии»⁷. Им вторил Х. Хайри:

¹ *Taymas A. Riza Kadi // Rus ihtilalinden hatiralar. 1917—1919. — Istanbul. — 1947. — S. 27—29; Togan Z. V. Tasvir gazetesi. — Istanbul, 1948. — 23 eylul; Казанлы К. Төрөк-татар халкының бөөк мөфтие Риза Фахраддин // Азат ватан. — Мюнхен, 1952. — № 1. — 12—16 б.*

² *Battal Taymas A. Musa Garullah Bigi. — Istanbul, 1958.*

³ *Тукай Г. Әсәрләр. — Казан, 1943—48.*

⁴ *Юзеев Н. Г. Әдәбият чыганақлары белеме. — Казан, 1988.*

⁵ *Габдулла Тукай. — Казан, 1948.*

⁶ *Тукай Г. Әсәрләр. — Казан, 1955—56.*

⁷ *Фасеев К. Ф. Из истории татарской передовой общественной мысли. — Казань, 1955. — С. 196.*

«Тукай писал стихи и в атеистическом духе»¹, а также М. Гайнуллин² и Г. Халит³.

В 40–50-х гг. татарский литературовед Я. Агишев выпустил две работы о жизнедеятельности Тукая и защитил кандидатскую диссертацию о его творчестве⁴. Большое внимание уделял наследию Тукая писатель и критик А. Файзи, который популяризовал жизнедеятельность поэта в одноимённых исторической драме и романе «Тукай», опубликованных в те же годы⁵. Литературовед Г. Халит также обращается в своём творчестве к жизнедеятельности Тукая⁶.

В этот период в Советском Союзе продолжилась тенденция отрицания наследия религиозных деятелей, в число которых попали Фахраддин и Биги, тогда как деятельности Тукая как классика татарской поэзии, уделялось значительное внимание. За границей исследование наследия Фахраддина и Биги не прекращалось.

60-90-е гг. XX в.

Р. Фахраддин По-настоящему советская научная общественность обратилась к творчеству Фахраддина лишь в 60-е гг. Первым в этом деле был татарский учёный А. Фатхи, который описал рукописное наследие учёного, хранящееся в библиотеке Н. И. Лобачевского Казанского государственного университета⁷. В это время особо пристальное внимание его творчеству уделили литературовед М. Гайнуллин и историк М. Усманов⁸, оценив его как татарского писателя, историка и

¹ *Максуд М.* Бер дәрәслекнең житешсез яклары // Совет әдәбияты. — 1949. — № 10. — 117 б.

² *Гайнуллин М.* Татар әдәбиятында атеизм мәсьәләләре // Совет әдәбияты. — 1950. — № 9. — 88 б.

³ *Халит Г.* Габдулла Тукай тууына 65 ел тулуга карата // Кызыл Татарстан. — 1951. — № 83.

⁴ *Агишев Я.* Тукай — патриот. — Казань, 1942; *Его же.* Творчество Г. Тукая. — Казань, 1948; 1954.

⁵ *Файзи А.* Тукай: тарихи драма. — Казан, 1943; *Его же.* Тукай: роман. — Казан, 1956.

⁶ *Халит Г.* Габдулла Тукай и татарское литературное движение нач. XX в. — Казань, 1956.

⁷ *Фатхи А.* Ризаэтдин Фәхретдин // Татар әдипләре һәм галим-нәренә кулъязмалары. — Казан, 1960. — Чыг. 5. — 39–43 б.

⁸ *Гайнуллин М.* Татарская литература и публицистика начала XX века. — Казань, 1966. — С. 55–105; *Его же.* Татарская литература XIX века. — Казань, 1975. — С. 229–241; *Его же.* Риза Фәхретди-

общественного деятеля. М. Гайнуллин, рассматривая его художественные произведения, «Салима» (Казань, 1899) и «Асма» (Оренбург, 1903), отметил как достоинства сочинений, так и некоторые их недостатки — ограниченность положительных идеалов, определённая надуманность сюжета. Тем не менее он резюмировал, что «они явились заметным фактом литературной жизни того времени, когда в татарской литературе рождался жанр романа, и заняли важное место в борьбе с кадимизмом, искренне защищая идеалы просветительства»¹. Отголоски пренебрежительного отношения ждановско-сталинской идеологии к религиозным мыслителям, в число которых попал и муфтий Р. Фахраддин, были слышны даже в кон. 70-х гг. XX в. (З. Ишмухаметов обвинил последнего даже в антисоветской деятельности)².

М. Рахимкулова обратила внимание на педагогическую деятельность Фахраддина, ограничив её лишь семьёй и школой³.

Башкирские учёные, считающие Фахраддина башкирским учёным и общественным деятелем, в связи со 125-летием учёного в январе 1984 г. провели в Уфе конференцию и выпустили материалы конференции отдельной книгой⁴. Статья Р. Р. Кутушева стала основным источником для обоснования этнического происхождения Фахраддина⁵. Этот учёный привёл полностью выписку паспортной книжки Ризааддина из дела, подписанного начальником Оренбургского губернского жандармского управления полковником Бабичем по поводу обыска в доме Р. Фахраддина и изъятия ряда документов. На первой странице выписки указано, что паспортная книжка выдана 12 декабря 1906 г. «башкирцу дер. Кичу-

нов // Татар әдипләре (Ижат портретлары). — Казан, 1978. — 79–98 б.; *Госманов М.* Яңа табылган әдәби, тарихи истәлекләр // Казан утлары. — 1966. — № 7. — 118–120 б.; *Его же.* Катлаулы чорның каршылыклы вәкиле // Казан утлары. — 1984. — № 1. — 142–157 б.

¹ *Гайнуллин М.* Татарская литература и публицистика нач. XX в. 2-е изд. — Казань, 1983. — С. 168.

² *Ишмухаметов З. А.* Социальная роль и эволюция ислама в Татарии. — Казань, 1979. — С. 69–72.

³ *Рахимкулова М.* Бай мирас // Азат хатын. — 1984. — № 11. — 18 б.; *Её же.* Р. Фәхрәтдиновның педагогик эшчәнлеге // Совет мәктәбе. — 1984. — № 1. — 55 б.

⁴ Творчество Ризы Фәхрәтдинова. — Уфа, 1988.

⁵ *Кутушев Р. Р.* Материалы к биографии Ризы Фәхрәтдинова // Творчество Ризы Фәхрәтдинова. — Уфа, 1988. — С. 54–61.

чатовой Ризахитдину Фахретдинову», а на второй странице в графе сословие написано «башкирец дер. Кичучатовой»¹. Подобная выписка не может служить достаточным основанием для определения этнической принадлежности Фахраддина, поскольку он сам себя считал казанским тюрком, о чём будет сказано подробнее в соответствующем разделе. Также в дореволюционных документах царской России этноним «башкир» использовался по отношению к лицу, имевшему башкирское происхождение, а термин «башкирец» применялся для обозначения нерусских народов, проживавших в Поволжье и Приуралье. Татарская рукопись «О восстании башкир под руководством Акая сына Кусюма» (1735–1741) описывает события с точки зрения башкир, где, в частности, указывается на жестокое угнетение башкирского народа русскими и употребление этнонима башкир: «В его время башкиры были обеспечены от бедствий и угнетений. В его время русские не имели такой смелости: ни шагу не смели они переходить за черту (вал)... Казанские чуваша, черемисы, мордовские, уржумские народы, не перенося угнетения русских, скрывались и спасались от них. Все они в книги записывались башкирами, и поэтому никто из них к русским не возвращался. И теперь (рукопись XVIII века) среди башкир их очень много, но ввиду того, что они называют себя башкирами, потому их трудно узнать»². Поскольку в селе, откуда родом Ризааддин, проживают и издавна проживали татары-тептяре (нынешнее название с. Кичучатово Альметьевского района Республики Татарстан), постольку они тоже могли себя называть башкирами, как и другие поволжские народы, указанные в цитируемом отрывке.

В ряде статей сборника была освещена просветительская деятельность Фахраддина, понимаемая расширительно как общекультурная, главным образом педагогическая деятельность³. За рубежом продолжали уделять

¹ Кутушев Р. Р. Материалы к биографии Ризы Фахретдинова // Творчество Ризы Фахретдинова. — Уфа, 1988. — С. 58.

² История Татарии в материалах и документах. — Москва, 1937. — С. 402.

³ Утябаев Р. А. Просветительская деятельность Ризы Фахретдинова // Творчество Ризы Фахретдинова. — Уфа, 1988. — С. 26–39; Рахимкулова М. Ф. Учёный-просветитель, учёный-энциклопедист // Творчество Ризы Фахретдинова. — Уфа, 1988. — С. 105–115.

пристальное внимание творческому наследию Фахраддина¹.

В этот период учёные начали переводить исторические, теологические, научно-биографические труды Фахраддина со старотатарского языка на современный татарский и русский языки. А. Хайруллин собрал в один сборник, находившийся более шестидесяти лет в рукописном виде труд Фахраддина под названием «Болгар вә Казан төрекләре» («Булгарские и казанские тюрки»), а также выборки частей из других исторических сочинений учёного, относящиеся к духовной культуре татарского народа, и переложил их со старотатарского на современный татарский язык². М. Рахимкулова и Р. Утябай-Карими переложили со старотатарского языка на современный татарский теологическое сочинение Фахраддина «Жәвамигуль кәлим шәрхе» («Комментарии к сборникам изречений [пророка]»)³. Перевод на татарский язык выполнен со значительным сохранением арабизмов и фарсизмов, поэтому является трудным для восприятия широким кругам читателей. С. Шамси собрал статьи, напечатанные в журнале «Шура» о ханах Золотой Орды, и переложил их со старотатарского на современный татарский и русский языки⁴.

К 140-летию со дня рождения Фахраддина в Казани был издан сборник, включающий ранее неопубликованные материалы: автобиографию, воспоминания его дочери — Асмы Шараф, письма, фотографии, архивные материалы, библиографию опубликованных трудов учёного (Р. Марданов)⁵. Также библиография трудов Р. Фахраддина была составлена М. Рахимкуловой⁶. К этой же

¹ *Battal-Taymas A.* // *Yeni Kazan turk edebiyatına kusbakısı Turk Yurdu dergisinin 1966 Subat-Mart-Nisan sayılarından ayrı basım.* — İstanbul, 1966. — S. 5—9; *Давлетшин Т.* Советский Татарстан: теория и практика ленинской национальной политики. — Лондон, 1974. — С. 57.

² *Фәхрәддинев Р.* Болгар вә Казан төрекләре / тәрж. Ә. Хәйруллин. — Казан, 1993.

³ *Ризәтдин бине Фәхрәтдин.* Жәвамигъ әл-кәлям шәрхе / тәрж. М. Рәхимкулова вә Р. Утәбәй-Кәрим. — Казан, 1995.

⁴ *Фәхрәтдин Р.* Ханы Золотой Орды / пер. С. Шамси. — Казань, 1996.

⁵ *Ризәтдин Фәхрәтдин* / төз. Р. Мәрданов, Р. Миннуллин, С. Рәхимов. — Казан, 1999.

⁶ *Рәхимкулова М.* Ризәтдин бин Фәхрәтдинга 140 яшь тулу мөнәсәбәте белән (1859—1936). — Оренбург, 1998.

юбилейной дате в Казани и Уфе были проведены конференции, а позднее выпущены сборники статей татарских и башкирских учёных, в которых исследовалась жизнедеятельность Фахраддина и отдельные аспекты его общественно-политических и религиозных взглядов¹. В 1998 г. впервые к творчеству Фахраддина обратился философ Р. Бикмухаметов, по-новому осветивший проблему этногенеза татарского народа, а также веры и знания в «Джавами ал-калим шархи» («Комментарии к сборникам изречений [пророка]» Р. Фахраддина².

Заметным вкладом в изучении творчества Фахраддина стала монография Ф. Н. Баишева³, в которой показано место учёного-теолога в истории развития духовной культуры народов Поволжья и Приуралья кон. XIX — нач. XX в., освещены некоторые его общественно-политические и этические взгляды. Автор высоко оценил деятельность Фахраддина, полагая, что он «был личностью и деятелем широкого масштаба, его творчество отличается многогранностью. Затрагиваемые им общественно значимые проблемы выходят далеко за рамки своего времени. Его творчество по своим целям и идейно-нравственным устремлениям достигает мировых высот, оставаясь одновременно и национально-самобытным»⁴. В монографии Г. Хусаинова «Ризаитдин бин Фахретдин» исследуется жизненный путь учёного, его общественная деятельность, некоторые религиозно-реформаторские взгляды и научная деятельность как историка, ориенталиста и просветителя⁵.

В 60–80-е гг. наблюдался застой в изучении творчества Биги. Лишь в 90-х гг. учёные обратили внимание на его жизнедеятельность. В 1990 г. историк И. Р. Тагиров стал первым отечествен-

¹ Ризаэддин Фәхреддин: мирасы һәм хәзерге заман. — Казан, 2003; Научное наследие Ризы Фахретдинова и актуальные проблемы востоковедения. — Уфа, 2001.

² Бикмухаметов Р. Р. Проблема этногенеза татарского народа в творчестве Ш. Марджани и Р. Фахрутдинова // Марджани: наследие и современность. — Казань. 1998. — С. 78–82; Ризаэддин Фахрутдинов о проблеме веры и знания на примере «Джавамигуль калим шархи» // Ислам һәм массакүләм матбугат чаралары. — Казан, 1998. — 36–42 б.

³ Баишев Ф. Н. Общественно-политические и нравственно-этические взгляды Р. Фахретдинова. — Уфа, 1996.

⁴ Баишев Ф. Н. Общественно-политические и нравственно-этические взгляды Р. Фахретдинова. — Уфа, 1996. — С. 141.

⁵ Хөсәйенов Г. Ризаитдин бин Фәхретдин. — Уфа, 1997.

ным исследователем, который в небольшой статье привёл основные этапы биографии учёного, показав его общественным деятелем татарского народа¹. В 1992 г. востоковед А. Б. Халидов в Санкт-Петербурге издал статью о жизнедеятельности татарского мыслителя, где он оценил Биги как религиозного реформатора². В 1995 г. в газете «Заман» вышла статья татарского эмигранта, учёного Й. Уралгирея, встречавшегося с Биги в Турции³.

В 1994 г. в Турции была издана небольшая книжка турецкого учёного Мехмета Гермеза (Анкара, 1994)⁴. В ней довольно подробно освещается биография Биги, кратко анализируются его теологические взгляды, приводится список его сочинений. Эта книга, несмотря на небольшой объём, является одним из основных источников о жизнедеятельности Биги в эмиграции и послужила новым толчком для изучения его творческого наследия. В 1996 г. французский исследователь Т. Заркон выступил на конференции в Казани с докладом «Суфизм в татарском мире в начале XX в. (Муса Ярулла Бигиев и один из полемических аспектов этой проблемы)», которая позже была опубликована в материалах конференции⁵. Автор исследует лишь один из аспектов мировоззрения Биги — его отношение к суфизму.

В 1997 г. А. Каримуллиным была переведена с турецкого на татарский язык книга татарского эмигранта, учёного Абдаллах Баттал-Таймаса «Муса Джарулла Биги»⁶. В конце книги он написал небольшую статью, где представил Биги одним из идеологов татарского национального движения нач. XX в.⁷. Книга, прежде всего, представляет большой интерес как первоисточник

¹ Тагиров И. Бигиевларнын икенчесе // Социалистик Татарстан. — 1990. — 29 июль.

² Халидов А. Б. Мыслитель, публицист, реформатор // Нур. — 1992. — № 1–2.

³ Уралгарай Й. Төрки халыкларының күренекле шәхесләреннән берсе, атаклы дин галиме, жәмәгәт һәм сәясәт эшлеклесе Муса Ярулла улы Бигиевның тууына —120 ел // Заман-Татарстан. — 1995. — 27 окт.

⁴ Mehmet Gormez. Musa Garullah Bigiyef. — Ankara, 1994.

⁵ Заркон Т. Суфизм в татарском мире в начале XX в. (Муса Ярулла Бигиев и один из полемических аспектов этой проблемы) // Ислам в татарском мире: история и современность. — Казань, 1997. — С. 117–133.

⁶ Баттал-Таймас Г. Муса Джарулла Биги. — Казан. 1997.

⁷ Там же. — С. 49–54.

о жизнедеятельности Биги, так как Баттал-Таймас несколько раз встречался с Муса Джаруллой в Оренбурге (1910 г.), Стамбуле (1926 г.), Анкаре (1947 г.), использовал большое количество материалов библиотек Турции, Египта и Индии, получил информацию у его соратников-эмигрантов — С. Максуди, Г. Исхаки, З. Валиди, Й. Уралгарая. В 1958 г. в Анкаре эта небольшая брошюра была издана на турецком языке.

В кон. 90-х гг. к творчеству Биги обращается учёный А. Хайретдинов. В монографии, посвящённой Биги, на основе изучения первоисточников он приводит биографию учёного, раскрывает его некоторые религиозные взгляды, отношение к проблеме женщин¹. Также он начал переводческую деятельность по изданию сочинений Биги. Так в 1998 г. переложил со старотатарского языка на русский один из наиболее известных теологических трудов Биги «Рәхмәт илахийә борханнары» («Доказательства божественной милости»)². В Анкаре 6–7 ноября и в Казани 17–18 декабря 1999 г. состоялись научные конференции, посвящённые жизнедеятельности М. Биги, по материалам которых был издан сборник³.

В 1961 г. выходит небольшая брошюра Г. Тукай литературоведа Я. Агишева, посвящённая 75-летию Тукая⁴. Литературовед Г. Халит издаёт монографию, посвящённую жизнедеятельности поэта, влиянию его коллег и друзей на становление его поэтического дарования, в которой пишет о «синтетичности» его творческого метода, о синтезе романтизма и реализма⁵.

В это время учёные обращаются к связям Тукая с восточной литературой и, в частности, тюрко-татарской традицией прошлого. Определяя место поэта в истории татарской поэзии, филолог Х. Усманов писал: «Тукай в своём творчестве обобщил опыт многовековой татарской и всей тюркской поэзии: через тюркскую поэзию он воспринял традиции ирано-арабской классики, которая, в свою очередь, несла в себе в переработанной форме тра-

¹ Хайрутдинов А. Последний татарский богослов (жизнь и наследие Мусы Джаруллы Бигиева). — Казань. 1999.

² Хайрутдинов А. Муса Бигиев об абсолютности Божьей милости. — Казань, 1998.

³ Муса Бигиев: мирас һәм хәзерге заман. — Казан, 2000.

⁴ Агишев Я. Народный поэт Г. Тукай. — Казань, 1961.

⁵ Халит Г. М. Тукай и его современники. — Казань, 1966.

диции античности»¹. Вместе с тем литературовед Г. Халит справедливо указывал, что в отличие от европейской «роль восточной классики в идейно-эстетическом становлении татарского поэта изучена совсем мало», хотя Тукай «прежде всего был воспитан на восточных традициях, именно через них шёл к русско-западным традициям»². О творчестве Тукая как поэта, «основоположника татарской реалистической критики» в контексте общего развития татарской литературы нач. XX в. писал литературовед М. Гайнуллин³. Писатель и литературовед И. Нуруллин сделал много для популяризации и исследования творческого наследия поэта (написал рассказы, драму)⁴. В своей научной монографии он прослеживает эволюцию художественного метода Тукая от просветительского реализма к реализму критическому⁵.

Философ К. Давлетшин причислил Тукая к атеистам только на основании того, что он не выполнял пяти требований шариата⁶. Историк Р. Нафигов стремился выявить характер отношений Тукая с социал-демократами Уральска и проследить их влияние на всё его творчество⁷.

Заметным событием в культурной жизни татарского народа стало издание избранных сочинений Тукая на русском языке⁸. К 90-летию Тукая публикуются четыре тома сочинений поэта на татарском языке⁹, а к 100-летию — пятитомник сочинений Тукая также на татарском языке¹⁰ (составитель текстов, автор примечания и комментария двух многотомников — Р. Гайнанов). Была проделана большая работа по поиску новых сочинений Тукая. Так, в четырёхтомнике во втором и четвёртом томах новые произведения вошли под заголовком «Сочинения, возможно, принадлежащие Тукаю», а в пятитомнике во

¹ Усманов Х. У. Место Тукая в истории татарской поэзии // Габдулла Тукай. — Казань, 1968. — С. 29.

² Халит Г. Современное состояние и задачи тукаеведения // Габдулла Тукай. — Казань, 1974. — С. 24–25.

³ Гайнуллин М. Х. Татарская литература и публицистика начала XX в. — Казань, 1983.

⁴ Нуруллин И. Тукай Петербурга: драма. — Казань, 1965; Тукай турында хикәяләр. — Казань, 1971.

⁵ Габдулла Тукай. — Казань, 1979.

⁶ Дәүләтшин К. Д. Татар халкы дин турында. — Казань, 1976. — 24–25 б.

⁷ Нафигов Р. И. Тукай и его окружение. — Казань, 1986.

⁸ Тукай Г. Избранное : в 2 т. — Казань, 1960–1961.

⁹ Тукай Г. Әсәрләр : 4 т. — Казань, 1975–1976.

¹⁰ Тукай Г. Әсәрләр : 5 т. — Казань, 1985–1986.

втором томе — «Стихотворения, возможно, принадлежащие Тукаю», а в четвёртом томе — «Прозаические сочинения, возможно, принадлежащие Тукаю». Оба издания явились большим вкладом в изучение жизнедеятельности поэта.

Некоторые общественно-политические взгляды Тукая были раскрыты в монографии «Общественная и философская мысль в Татарии в начале XX века». Философ Р. Амирханов в разделе «Основные этапы и особенности формирования социалистической мысли» осветил некоторые особенности мировоззрения Тукая после революции 1905—1907 гг. Он охарактеризовал взгляды поэта «зрелым революционным демократизмом», полагая его деятелем революционно-демократического направления¹.

Значительную роль в изучении жизнедеятельности Тукая сыграли конференции, посвящённые юбилейным датам поэта, отмечаемым каждое десятилетие, и издание их материалов. Особо следует отметить сборник «Материалы всесоюзной научной конференции и юбилейные торжества, посвящённые 100-летию со дня рождения Габдуллы Тукая»². В некоторых статьях рассматривалось место творчества Тукая в общероссийской поэзии (Г. М. Марков, С. В. Михалков, Н. Г. Юзеев; последний справедливо отмечал: «Весь эстетический, духовный опыт татарского народа, поэзии тюркской и всего Востока аккумулировались в его творчестве»³), были раскрыты некоторые общественно-политические, социально-этические взгляды поэта (Я. Г. Абдуллин, Р. М. Амирханов, Г. Халит полагают Тукая представителем революционно-демократической идеологии), языковые особенности его поэтических произведений (В. Х. Хаков, Ф. С. Сафиуллина), а также было освещено влияние Тукая на литературу народов СССР (С. Акбиев, К. К. Васин, В. М. Кулиев). Большим событием в культурной жизни Татарстана стала также научная конференция, посвящённая 110-летию со дня рождения Тукая и издание материалов конференции⁴. Крупным научным событием стала конференция 1997 г. «К истокам евразийской куль-

¹ *Общественная и философская мысль в Татарии в начале XX века.* — Казань, 1990. — С. 39.

² *Поэт свободы и правды.* — Казань, 1990.

³ *Юзеев Н. Г. Устремлённый к вечной красоте... // Поэт свободы и правды.* — Казань, 1990. — С. 39.

⁴ *Тукай и духовная культура XX века.* — Казань, 1997.

туры», посвящённая Г. Тукаю и проведённая в Уральске, по результатам которой был издан сборник материалов¹, а также вторая евразийская конференция 2000 г., посвящённая уральскому периоду жизни Тукая (Уральский и Казанский этапы конференции)².

В 60-е гг. XX в. интерес учёных к творчеству Фахраддина и публикации его сочинений возрос. Он был признан религиозным и общественным деятелем татарского и башкирского народов. Наследие Биги вновь привлекло внимание российских учёных лишь в 90-е гг., он был квалифицирован как религиозный реформатор. За рубежом продолжились исследования Фахраддина и Биги (А. Баттал-Таймас, Т. Давлетшин). В этот период Тукай был представлен революционным демократом, пламенным поэтом революции 1905–1907 гг.

2000-е гг.

Р. Фахраддин Обстоятельный анализ деятельности Р. Фахраддина как писателя и литературоведа дан в кандидатской диссертации Г. Ф. Даутова, где исследуются его литературные произведения, статьи и труды по литературоведению, истории татарской литературы, известным писателям других народов в свете современных научно-методологических требований³. Теологические воззрения Фахраддина освещаются в ряде статей философа Р. Р. Бикмухаметова⁴. В 2005 г. выходит монография Л. Байбулатовой, в которой раскрывается становление Фахраддина как историка, анализируется его методика исторического исследования и источники произведения «Асар»⁵. В 2007 г. автором данной книги

¹ К истокам евразийской культуры. Межрегиональная научно-практическая конференция, посвящённая Габдулле Тукаю (Уральск, 14–17 мая 1997 г.). — Казань, 1998. — Ч. III.

² Творчество Тукая в контексте евразийской культуры. — Казань, 2002.

³ Даутов Г. Ф. Фахрутдинов — писатель и литературовед // Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. — Казань, 2001.

⁴ Бикмухаметов Р. Р. Взгляды мусульманских теологов Ш. Марджани и Р. Фахрутдинова на проблему этногенеза татарского народа // Ислам и проблема идентичности татар. — Казань, 2002. — С. 73–78; Его же. Теологическое обоснование совместимости науки и религии в мировоззрении Р. Фахраддина // Философия и теология: сходство и различие. — Казань, 2004. — С. 75–80.

⁵ Байбулатова Л. «Асар» Ризы Фахрединна. — Казань, 2006.

впервые мировоззрение Р. Фахраддина классифицируется как реформаторско-просветительское¹.

Продолжается работа по публикации трудов учёного на татарском и русском языках: в 2002 г. на татарском языке увидела свет книга Фахраддина «Джавами ал-калим шархи», а в 2005 г. она же была издана под редакцией И. Гимадеева, где Ризааддин обращается к хадисам для обоснования своих религиозных взглядов². Большим событием в изучении наследия Фахраддина стало издание на татарском и русском языках двух томов «Асара», которые печатались частями в типографиях Казани и Оренбурга в 1900–1909 гг.³

В 2000-е гг. проделал большую работу по изданию трудов Биги А. Хайрутдинов. М. Биги В издательстве «Иман» он опубликовал некоторые документы и сочинения Биги⁴. Он же перевёл со старотатарского на русский язык избранные труды Биги и издал их в двух томах⁵. В 2004 г. Хайрутдинов перевёл с турецкого языка на русский упоми-
навшуюся книгу турецкого учёного М. Гермеза «Муса Джаруллах Бигиев» (1994)⁶. А в 2005 г. издал монографию о жизнедеятельности Биги, в которой осветил некоторые социально-философские взгляды учёного, квалифицировал его как «смелого религиозного реформатора и философа-гуманиста»⁷.

В 2006 г. были изданы ответы Абд ал-Хусайна Шарафаддина ал-Мавсуви на 20 вопросов, заданных Биги шиитскому муджтахиду Мухсин Амин ал-Амили (1867–1952) во время посещения Ирана⁸. Некоторые религиозные и

¹ Юзеев А. Н. Философская мысль татарского народа. — Казань, 2007. — С. 113–117.

² Фахраддин Р. Джавами ал-калим шархи. — Казан, 2002; Ризааддин Фахреддин. «Жэвамигуль-кэлим» шәрехе / мөх. И. Гыймадиев. — Казан, 2005.

³ Фахреддин Р. Асар / төз. Р. Мәрданов, Р. Миннуллин, С. Рәхимов. — Казан, 2006. — 1 т.; Его же. Асар / төз. И. Гыймадиев, Р. Миннуллин, С. Баһавиева. — Казан, 2009. — 2 т.

⁴ Наследие Муса Джарулла Бигиева (сборник документов и материалов) / сост. А. Хайрутдинов. — Казань, 2000. — Ч. 1, 2.

⁵ Муса Джарулла Биги. Избранные труды. — Казань, 2005. — Т. 1, 2. — Казань, 2006.

⁶ Гермез М. Муса Джаруллах Бигиев. — Казань, 2004.

⁷ Хайрутдинов А. Г. Муса Джаруллах Бигиев. — Казань, 2005. — С. 4.

⁸ Учёный моджахед сеид Габдулхусейн Шарафутдин ал-Мавсуви. Ответы на вопросы Джаруллы (Бигиева) / пер. с араб. языка на рус. Р. К. Адыгамова. — Казань, 2006.

общественно-политические взгляды Биги освещаются в статьях И. Гимадеева¹. В 2007 г. впервые мировоззрение Биги анализируется в эволюции и делится на два периода: первый — реформаторско-просветительский и второй — либерально-теологический².

24 апреля 2006 г. в Казани прошла Г. Тукай Международная научно-практическая конференция «Наследие Тукая и современность», посвящённая 120-летию поэта, которая открыла новые горизонты в исследовании его творчества. На конференции было принято решение о начале работы над энциклопедией «Габдулла Тукай». Конференции, вечера, выставки, посвящённые юбилейной дате поэта, прошли в Москве, Санкт-Петербурге, Набережных Челнах, Уральске и других городах, где проживает татарская диаспора. В 2011 г. начался выпуск шеститомного академического издания сочинений Тукая. Под грифом Института языка, литературы и искусств АН РТ были опубликованы два первых тома, включающие поэтические произведения поэта, тексты которых без изменения, в оригинале, были включены в академическое издание³. Научным редактором издания З. Рамиевым была написана обстоятельная статья «Шагыйрьнең күптомлы басмалары» («Многотомные издания поэта»), кратко анализирующая историографию многотомных изданий Тукая. Также в этом шеститомнике имеется вступительная статья Н. Хисамова «Тукай: бөеклеге һәм фажигасе» («Тукай: величие и трагедия»), показывающая место Тукая в татарской поэзии, раскрывающая отдельные стороны его творчества⁴.

В 2011 г. вышел перевод с немецкого языка на русский, осуществлённый И. Гилязовым, монографии М. Фридериха «Габдулла Тукай как объект идеологической борьбы» со вступительной статьёй М. Усманова, который, отмечая значительность исследования Фридериха, упомянул о некоторых оплошностях немецкого автора (в ха-

¹ Гимадеев И. Муса Бигиев суфичылык хакында // Муса Бигиев: мирас һәм хәзерге заман. — Казан, 2000. — 126–131 б.; *Его же*. Муса Джарулла Бигиев. «Основы реформ» / вступ. ст., пер. с тат. и примеч. И. Гимадеева // Мир ислама. — 2008. — № 1. — С. 32–44.

² Юзеев А. Н. Философская мысль татарского народа. — Казань, 2007. — С. 117–125; 154–158.

³ Тукай Г. Әсәрләр. — Казан, 2011. — 1, 2 т.

⁴ Там же. — Т. 1. — С. 8–30.

рактеристике царя эпитетом «белый», ссылка на Ф. Сайфи-Казанлы, исказившего конец заметки Тукая «Ике ихтар» («Два примечания» и т. д.)¹. Немецкий учёный подробно проанализировал историографию работ Тукая с идеологических позиций, на которые свой отпечаток накладывало время, а также попытался проследить эволюцию мировоззрения поэта (Тукай — пессимист, гуманист, оптимист) в зависимости от времени его жизнедеятельности. Но мировоззрение поэта в философском смысле так и осталось нераскрытым.

К 125-летию поэта Татарским книжным издательством было подготовлено подарочное издание избранных произведений Тукая², куда вошли лучшие произведения и образцы их переводов на русский язык.

В последнее время изучению жизнедеятельности Фахраддина, Биги и Тукая уделяется значительное внимание. Однако мировоззрение татарских теологов до настоящего времени в основном оценивается лишь как религиозно-реформаторское или как просветительское. Если Тукаю повезло больше в публикации первоисточников, то наследие Фахраддина и Биги ещё нуждается в издании таковых.

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

Поскольку автор в татарской философской мысли выделяет просветительскую как составную часть, постольку его методология исследования отталкивается от накопленных в историко-философской литературе методологических принципов исследования мировоззрения Просвещения.

Философская мысль нач. XX в. также имеет свои особенности: её религиозно-реформаторская и просветительская составляющие образуют единое направление реформаторско-просветительское, представленное наследием Р. Фахраддина и М. Биги, а зрелый этап просветительства — жизнедеятельностью Г. Тукая.

¹ *Фридерих М. Габдулла Тукай как объект идеологической борьбы* / пер. с нем. И. А. Гилязова. — Казань, 2011. — С. 11–13.

² *Тукай Г. Сайланма әсәрләр*. — Казан, 2011.

Глава I.

ПРЕДЫСТОРИЯ ТАТАРСКОГО ПРОСВЕТИТЕЛЬСТВА

(2-я пол. XVIII – 1-я пол. XIX в.)



Отдельные протопросветительские идеи в Казанском крае, выдвинутые на рубеже XVIII—XIX вв., вначале имели «хождение» в научно-педагогической среде первых светски образованных татарских учёных (семья Хальфиных, А. Вагапов, С. Кукляшев, М. Махмудов) и в основном касались вопросов изменения методики преподавания, усвоения светских наук через приобщение к русской и западноевропейской мысли того времени.

В это время все ещё сильным было влияние на сознание татар религиозного мировоззрения, в особенности традиционализма, препятствовавшего проникновению научного знания Нового времени. Тормозящее влияние теологического традиционализма заключалось в его догматизме, в том, что он внедрял догматический подход к познанию явлений природы и общества, что особенно ярко проявилось в кон. XVIII — нач. XIX в.

Вместе с тем, 2-я пол. XVIII — нач. XIX в. — это наступление Нового времени для татарской духовной культуры. Это лишь «заря» эпохи Нового времени, так как основная часть татарского народа ведёт почти средневековый образ жизни, новые веяния овладевают умами лишь незначительной части населения. Потому национальное самосознание основной массы народа остаётся на относительно низком уровне.

1. СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ОБСТАНОВКА В ПОВОЛЖЬЕ И ПРИУРАЛЬЕ ВО 2-Й ПОЛ. XVIII — 1-Й ПОЛ. XIX В.

Данный период — время перехода от Средневековья к Новому времени, становления буржуазных отношений в России. Население Поволжья и Приуралья, не могло остаться в стороне от новых веяний. Казанский край¹, в котором, в отличие от многих губерний империи, про-

¹ Под термином «Казанский край» подразумевается социокультурное пространство, в котором проживали татары, русские и другие народы и развивались исторические, социальные и политические события после 1552 г., в разные времена включавший в себя территориально различные одноимённые провинция и губернии, ныне

мышленность стала возникать ещё в эпоху Петра I, постепенно втягивается в капиталистические отношения. Ещё в XVI–XVII вв. вместе с российскими купцами зарождающаяся татарская буржуазия участвовала в колониальной экспансии царской России в Туркестане. 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 восточные рынки, так как русские купцы опасались ездить со своим товаром в Среднюю Азию из-за боязни попасть в плен к казахам и быть проданными в рабство. Немаловажным обстоятельством поездки татар в Среднюю Азию являлась низкая пошлина с мусульман-торговцев в размере 2,5%, тогда как с христиан взималась пошлина — 5%. Поэтому русские для продажи своих товаров предпочитали договариваться с татарскими купцами¹.

Ввиду того что с сер. XVI в. начался экономический спад в Средней Азии во многом из-за отказа купцов от шёлкового караванного пути в пользу более дешёвого морского (а к XVII в. Туркестан оказался изолированным от остального мира шиитскими Сафавидами и православными Романовыми), для большинства тюркских народов Средней Азии экспансия русской империи на восток в XVII–XVIII в., в качестве проводников политики которой часто выступали татары, оказало двойное воздействие. С одной стороны, она несла разрушительные последствия: Российская империя уничтожила государственность многих народов Средней Азии. С другой, по причине интеллектуальной и культурной деградации народов Средней Азии к XVII в. проникновение русских на восток во многих случаях с помощью образованной

частично территория современного Татарстана. Однако татарское население проживало и проживает в большем или меньшем количестве и в прилегающих районах, которые входили раньше в Казанскую, Симбирскую, Уфимскую губернии. Поэтому в связи с упоминанием татар используются также термины «Среднее Поволжье», «Поволжье» и «Приуралье».

¹ Михалева Г. А. Торговые и посольские связи России со среднеазиатскими ханствами через Оренбург (2-я пол. XVIII — 1-я пол. XIX в.). — Ташкент, 1982. — С. 46.

части татарского населения способствовало поднятию духовного потенциала местного населения и приобщению среднеазиатского населения к русской и западноевропейской культуре.

Россия стремилась к прямой дороге в Китай и Индию и прилагала для этого немалые усилия. В 1731 г. было подписано соглашение с казахским ханом Абулхаиром о присоединении к России Малого Жуза. Вскоре в 1734 г. с основанием Оренбурга установилась постоянная караванная торговля со Средней Азией, а в 1744 г. царское правительство основало Сеидовский посад (Каргала) как торговый центр между Россией и Средней Азией.

Значительные изменения произошли и в религиозной жизни мусульман России. 22 сентября 1788 г. Екатериной II был подписан указ об учреждении Духовного магометанского закона собрания в Уфе, торжественное открытие которого состоялось 4 декабря 1789 г. Сначала религиозное учреждение именовалось Уфимским духовным магометанского закона собранием, в 1797 г. в связи с преобразованием Уфимского наместничества в Оренбургскую губернию собрание вместе с другими государственными учреждениями на короткий срок переехало в Оренбург, а в кон. 1802 — нач. 1803 г. возвратилось в Уфу¹.

Духовное собрание, являясь руководящим органом для мусульман Поволжья и Приуралья, контролировало деятельность религиозных служителей, назначало и смещало их с должности, занималось разбором дел связанных с семейно-брачным и имущественным правом российских мусульман. Российский муфтий не избирался мусульманами, а назначался властью и был полностью ей подконтролен, хотя имел право выносить фетвы — решения по вопросам веры и жизни общества. Помощниками муфтия избирались три заседателя (кади), по примеру института османских кади, которые подчинялись муфтию. Кади избирались на три года и имели исключительно совещательный голос при муфтии, хотя могли заблокировать его решение.

Екатерина II открыла российский муфтият не только вследствие необходимости государственного надзора над мусульманским духовенством, участия татар-мусульман

¹ Азаматов Д. Д. Оренбургское магометанское духовное собрание в кон. XVII—XIX вв. — Уфа, 1999. — С. 25.

в многочисленных антиправительственных восстаниях, но и преследуя политические цели: использование татар-мусульман в колонизации степных земель Средней Азии. Для внешней политики России в Центральной Азии необходимы были люди, знающие язык, быт и традиции казахского, узбекского народов, которым бы местные феодалы доверяли. В уфимской газете «Тормыш» от 5 апреля 1915 г. отмечалось: «Но орудием в завоевании Россией этих стран послужили не правители — русские, как это бывало в других европейских государствах, но наши предки... татары»¹. Роль тонких дипломатов как раз и играли первые три муфтия — Мухаммаджан б. Хусайн, Абдассалам б. Абдаррахим и Абдалвахид б. Сулайман, которые будучи религиозными деятелями, активно привлекали в лоно российского муфтията мусульманское население Средней Азии и Казахстана². Хусайн Фаизхан также в русле этой политики невольно выполнял государственный заказ — готовил к изданию казахско-русский словарь и учебное пособие.

В конце XVIII в. послабление было сделано и татарской элите. Так, указом Екатерины II от 1 ноября 1783 г. был разрешён приём на военную службу и награждение офицерским званием татарских мурз. Но наиболее значимым для татарской знати стал указ от 22 февраля 1784 г. «О позволении князьям и мурзам татарским пользоваться всеми преимуществами российского дворянства»³. Вместе с тем, указом от 1784 г. татарские князья лишались одного из существенных прав русского дворянства — права покупать, приобретать и иметь крепостных или подданных христианского вероисповедания, составлявших основу политического и экономического дворянского сословия⁴. В 1796 г. в Оренбургской губернии дворянские права получили 235 человек, а через год в родословные книги были внесены фамилии 4811 мурз семи губерний Цен-

¹ Инородческое обозрение за июнь 1915 г. — Казань, 1915. — Кн. 11. — С. 882.

² Марджани о татарской элите (1789–1889). — Москва, 2009. — С. 38.

³ Хайрутдинов Р. Татарская феодальная знать и российское дворянство: проблемы интеграции на рубеже XVIII–XIX вв. // Ислам в татарском мире: история и современность. — Казань, 1997. — С. 84.

⁴ Корелин А. П. Дворянство в пореформенной России. 1861–1904. Состав, численность, корпоративная организация. — М., 1979. — С. 23.

тральной России¹. В 1797 г. документально подтвердили и получили утверждение во дворянстве 5646 человек 177 татарских знатных фамилий².

В 1781 г. в Казани (в 1784 г. в Сеидовском посаде Оренбургской губернии) была организована Татарская ратуша как орган самоуправления татарских купцов и мещан Старой и Новой слобод города, контролировавший экономическую жизнь татарской общины. С учреждением Оренбургского духовного собрания на Казанскую татарскую ратушу было возложено избрание его членов — заседателей (кади).

При ратуше были учреждены сиротский и словесный суды. В её состав входили: глава, два бургомистра, четыре ратмана, староста и двое судей словесного суда. В качестве глав избирались наиболее почитаемые и богатые татарские предприниматели. Всё делопроизводство велось на русском языке, но языком обсуждения был татарский. Ратуша занималась гражданским судопроизводством: разбирала споры между торговцами в коммерческих делах, в делах о банкротстве; выискивала иски по векселям и другим документам; занималась разделом имущества умерших между наследниками; участвовала в производстве суда между подведомственными татарами и другими слоями населения. Все эти дела разбирались в особом сиротском суде при ратуше совместно с уездным судом. Кроме того, старосты собирали налоги и вносили их в Казанское казначейство наряду с единовременными налогами, пожертвованиями во время войн и различных бедствий. Ратуша также занималась составлением списка рекрутов и представляла их казанским властям; выдавала паспорта жителям обеих слобод; проводила выборы кади для Духовного собрания мусульман, находилась на полном обеспечении её членов, и её власть распространялась только на членов общества³.

Согласно указу Государственного совета от 27 октября 1854 г., Казанская татарская ратуша была распущена. Последнее заседание состоялось 16 марта 1855 г. Пово-

¹ Материалы диссертации на соискание учёной степени кандидата исторических наук Гилязова И. А. Татарское крестьянство Среднего Поволжья во 2-й пол. XVIII в. — М., 1982. — С. 100.

² Алишев С. Х. Исторические судьбы народов Среднего Поволжья XVI — начало XIX в. — М., 1990. — С. 115.

³ Губайдуллин Г. С. Из прошлого татар // Материалы по изучению Татарстана. — Казань, 1925. — С. 98—99.

дом послужила Крымская война 1853—1856 гг. и, в связи с ней, боязнь империи, что татарская община морально или материально поддержит турецкую армию. Никакой поддержки в действительности не было. Однако роспуском ратуши власти исключали даже саму идею возможности поддержки. Таким образом, Казанская татарская ратуша, просуществовав более семидесяти лет, стала первым координационным органом предпринимательской и деловой активности татарского населения города, которые пытались сохранить татарскую идентичность в рамках Российской империи. С образованием Духовного собрания мусульман, Казанской и Каргалинской ратуш был достигнут своеобразный компромисс между властью и татарской элитой. Если с одной стороны, был официально признан ислам, то с другой, обеспечение лояльности мусульман и выполнение функций политических и экономических ставленников Российской империи в восточном направлении.

К нач. XIX в. в руках богатых татарских предпринимателей было 11 мыловаренных, 3 козульных и 10 кожевенных заводов¹, которые не испытывали недостатка в рабочей силе, так как среди татарского населения помещичьих крепостных крестьян, как в России, не было. Только незначительная часть татарского населения в XVIII в. (7692 ревизских душ) находилась в крепостной зависимости², а к 1781 г. их осталось всего 1100 человек³. Зависимость крестьян была не от помещика, а от государства.

Существовало два слоя татарского сельского населения: ясачные и государственные крестьяне. Ясачные платили ясак (налог), который Пётр I заменил подушной податью, бывшей самым тяжёлым 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. Государственные крестьяне также платили налог государству; их призывали на военную службу: одни, были военными с XVII в.,

¹ Гобәйдуллин Г. Тарихи сәхифәләр ачылганда. — Казан, 1989. — 257 б.

² Гобәйдуллин Г. Татарларда сыйныфлар тарихы өчен материаллар. — Казан, 1925.

³ Алишев С. Х. Татары Среднего Поволжья в Пугачёвском восстании. — Казань, 1973. — С. 18.

потомками обрусевших татарских князей и мурз, которым дарованы земли, другие — набранные на службу из массы ясачного населения.

Однако в нач. XVIII в. власть прекратила эту практику и с изданием указа Петра I от 31 января 1718 г. большую часть служилых татар приписали к корабельным работам при Казанской конторе адмиралтейства, появилась категория людей, так называемые лашманы или лесорубы. Именно они несли феодальную повинность в пользу государства по заготовке, обработке и вывозке корабельного леса. Им предписывалось для бесплатной заготовки леса брать служилых татар, чувашей и мордву. Поэтому в лашманах оказались некрещёные татары — преимущественно служилые татары-мишари Казанской, Нижегородской, Симбирской, Пензенской, Воронежской губерний¹. За крещёных эту повинность отбывали некрещёные татары. Работа в корабельных лесах продолжалась на протяжении многих поколений. Лес для строительства судов заготавливали не только под Казанью, но и за десятки вёрст от неё. Это был каторжный труд, который взвалили на государственных крестьян, преимущественно нерусских, которые были приписаны к адмиралтейству. Приписка к корабельным работам была вторым, после насильственного крещения и лишения поместий, тяжёлым ударом для служилых татар. В 1719 г. в Казанской губернии лашманов насчитывалось 23 750 человек, что составляло почти половину государственных крестьян². Татар тысячами угоняли на строительство крепостей, дорог, заготовку леса. Постоянно выделялось на эти работы определённое количество служилых татар. Поэтому значительная часть татарского населения, чтобы прокормить семьи, оплатить налог уходила на заработки на сторону. Отходнические промыслы особенно были развиты у татар-мишарей. Ввиду этого у татарских и русских предпринимателей в Поволжье не было недостатка в рабочей силе, что благоприятствовало развитию капиталистических отношений в Поволжье.

Самым тяжёлым для татарского народа явилась экспроприация его земельных угодий, выселение коренного

¹ Исторический обзор разных названий государственных крестьян // Журнал министерства государственных имуществ. — 1857. — Ч. 62. — Вып. 2.

² Алишев С. Х. Исторические судьбы народов Среднего Поволжья XVI — начало XIX в. — М., 1990. — С. 115.

населения с плодородных земель, овладение этими землями русскими феодалами, монастырями.

Формирование капиталистических отношений в Поволжье диктовало необходимость новых форм бытия: общения, обучения, воспитания. Обновление духовной жизни татарского общества проявляется во многих сферах его жизнедеятельности, например, в просвещении меняется методика преподавания учебных курсов. Некоторые татары обучаются в Казанском университете, приобщаются к русской и западноевропейской культурам¹.

В 1834 г. выпускник Казанского университета А. Никольский, обосновывая необходимость издания на татарском языке газеты, подчёркивает довольно широкую распространённость грамотности среди татарского населения. «У татар, — пишет он, — по меньшей мере, каждый седьмой грамотен. В женском поле эта пропорция идёт ещё выше. Мне даже в самых укромных уголках приходилось видеть татарок, которые очень порядочно знают по-персидски и арабски»². Профессор К. Фукс, проработавший в Казани долгое время, отмечает приверженность татар к учению. «Татарин, — указывает 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»³. Поэтому татарские печатные книги, начиная с XIX в., 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 в., чтобы получить или продолжить образование, татарская молодёжь, 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 для них притягательнее.

¹ Михайлова С. М. Казанский университет и просвещение народов Поволжья и Приуралья. — Казань, 1979. — С. 51–52.

² Вестник научного общества татароведения. — 1926. — № 5. — С. 12.

³ Фукс К. Казанские татары в статистическом и этнографическом отношениях. — Казань, 1844. — С. 113–114.

2. КАЗАНСКАЯ ГИМНАЗИЯ И КАЗАНСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ — ЦЕНТРЫ ФОРМИРОВАНИЯ ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИХ ИДЕЙ ТАТАРСКОГО НАРОДА

2-я пол. XVIII — 1-я пол. XIX в. — это время, когда в татарскую общественно-философскую мысль начинают проникать русские, западноевропейские идеи. Прежде всего, это 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 г. было впервые в России введено преподавание татарского языка, и Казанского университета (1804), где в 1807 г. открылся восточный разряд. Эти учреждения стали 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 в Казанском университете. Первый фактор практический — подготовка переводчиков с татарского языка на русский и с русского на татарский язык. Это связано с тем, что царское правительство уделяло перво-степенное внимание изучению языков, необходимых, для экономической экспансии на Восток. Второй является следствием первого: географическое положение Казани как посреднического центра торговли и экономических связей между Востоком и Россией. Здесь легче было найти преподавателей восточных языков из 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 неё 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»¹.

¹ Герцен А. И. Письмо из провинции // Литературное наследство. — М., 1953. — Т. 61. — Ч. 1. — С. 19.

В 1822 г. Совет Казанского университета нашёл необходимым ввести в 1-ю гимназию обучение арабскому и персидскому языкам, чтобы улучшить их преподавание в университете. К преподаванию в гимназии привлекались лучшие кадры университета. Так, с 1826 г. персидский и арабский языки шесть часов в неделю безвозмездно преподавал известный востоковед А. Казем-Бек. В 1840 г. Совет университета принял новое положение о преподавании восточных языков в 1-й гимназии, по которому их практическое изучение должно проходить в гимназии, а более глубокое, теоретическое продолжаться в университете. Одновременно отмечалось, что в восточный разряд университета преимущественно подбирались выпускники, успешно окончившие 1-ю гимназию и показавшие большие способности в овладении восточными языками¹.

С открытием гимназии и университета татарская культура начала освобождаться от господства религиозного мировоззрения. Секуляризация культуры сказалась в росте свободомыслия, перенесении акцентов с религиозного на светское знание, в интересе к внутреннему миру человека.

Формирование мировоззрения первых татарских учёных-педагогов европейского типа было тесным образом связано со знакомством с русской и западноевропейской наукой и культурой. Гимназия и университет способствовали оживлению татарско-русских взаимоотношений. Распространению знания, науки также способствовало открытие в Казани типографии при 1-й Казанской гимназии (1801) и университетской типографии (1809 г.), где наряду с религиозной литературой, печатались и светские труды по медицине, астрономии, грамматике, произведения средневековых арабо-мусульманских мыслителей, исторические памятники восточных народов. С 1801 по 1829 г. в татарской типографии было издано 93 книги общим тиражом 280 тыс. экз.² Казань становится одним из главных центров книгопечатания и распространения мусульманской литературы на территории Туркестана, Средней Азии и Кавказа³.

¹ НА РТ. — Ф. 977. — № 489. — Л. 7.

² Каримуллин А. Г. У истоков татарской книги. — Казань, 1971. — С. 134.

³ Каримуллин А. Г. У истоков татарской книги: от начала возникновения до 60-х гг. XIX в. — Казань, 1992. — С. 106–107.

В стенах Казанского университета преподавали видные учёные: Н. И. Лобачевский (1792—1856), А. М. Бутлеров (1828—1886), И. М. Симонов (1794—1855), К. К. Клаус (1796—1864), прославившие университет как центр физико-математической и химической мысли далеко за пределами России. Учёные Казанского университета пропагандировали достижения науки среди населения города. Эти лекции иногда не могли вместить всех желающих¹.

В 1-й пол. XIX в. Казань стала одним из ведущих центров мирового востоковедения. В Казани сосредоточились лучшие кадры ориенталистики. Сюда для повышения своего образования приезжали и западные учёные, впоследствии оставшиеся работать в России и получившие мировую известность (Х. Д. Френ, В. В. Радлов, Бодуэн де Куртенэ). Имена арабиста Х. Д. Френа, тюркологов А. Казем-Бека и И. Н. Березина, монголоведов О. М. Ковалевского и А. В. Попова, китаиста В. П. Васильева заняли почётное место в мировой науке.

Вот что писал о причине своего выбора Казани Х. Д. Френ в одном из писем И. О. 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»².

Для преподавания на кафедре турецко-татарской словесности университета привлекались и татарские педагоги. Восточный разряд Казанского университета, который включал арабо-персидскую, турецко-татарскую, монгольскую, китайскую, санскритскую и армянскую кафедры, благодаря кадровой политике его ректора Н. И. Лобачевского, стал центром межнационального сотрудничества. Помимо русских, в университете работали также татарские преподаватели — Хальфины, М. Махмудов, С. Муртазин, немцы Х. Д. Френ, К. Фукс, Ф. Эрдман, араб из Мекки Ахмад б. Хусайн, буряты Г. Никитуев и Д. Банзаров, турок О. Кутлуш, армянин С. Назарьянц, перс А. Казем-Бек из Дербента и представители других национальностей. Многонациональным было и студенчество.

Востоковеды университета пределали большую рабо-

¹ Отчёт императорского университета и учебного округа за 17 лет. — Казань, 1844.

² Булич Н. Н. Из первых лет Казанского университета. 2-е изд. СПб., 1904. — Ч. 1, 2. — С. 56.

ту по распространению образования — подготовке учителей, учебной и методической литературы, сбору пожертвований для создания материальной базы образования. Общение востоковедов с населением Казани, открытие кружков ориенталистов оказывали воздействие на формирование национального самосознания и просветительской идеологии татарского народа.

В этих условиях татарские учёные-педагоги 1-й Казанской гимназии и университета вели в основном научно-пропагандистскую деятельность, ограничивающуюся необходимостью овладения татарским населением современным знанием и образованием. Они писали труды по гуманитарным областям знания. Изучение естественных наук в этот период оставалось недоступным для татарского народа, поскольку для поступления в университет надо было иметь аттестат гимназии, что могли себе позволить в то время только дети татарской элиты. Находящееся на начальном этапе буржуазного развития татарское общество было занято накоплением капитала, поиском своего места на рынке России. Татарские предприниматели ещё только набирали силу, и потому их заинтересованность в овладении татарами современной наукой и образованием оставалась уделом будущего.

12 мая 1769 г. указом Екатерины II в 1-й Казанской гимназии был учреждён татарский класс, где царица повелела: «Учредить единожды навсегда при Казанской гимназии для охотников класс того языка и определить учителем оного Старой и Новой в Казани татарских слобод депутата в тамошней Адмиралтейской конторе толмача Сагита Хальфина, которого, пожаловав в переводчики с чином и жалованием против губернского переводчика, как его самого, так и детей его, исключая из податного оклада, дабы он, со своей стороны к обоим ему порученным должностям [проявил] прилежание, и дети его к изучению себя впредь годными к службе надёжное одобрение иметь могли»¹.

Так, согласно указу императрицы, первым преподавателем стал Сагит Хальфин (1732–1785), проработавший на этой должности с 1769 по 1785 гг. Он занимался не только педагогической деятельностью (преподаванием восточных языков), но и научной. В 1778 г. в типогра-

¹ Владимирова В. В. Историческая записка о 1-й Казанской гимназии. XVIII столетие. — Казань, 1867. С. 45.

фии Московского университета Сагит Хальфин издал первую татарскую печатную азбуку. В 1785 г. он завершил основной свой двухтомный труд «Татарский словарь и краткую татарскую грамматику», оставшийся в рукописи, поскольку не нашел своего издателя. Современный исследователь С. Михайлова полагает, что «закладывая в себе огромное количество слов [около 25000] «Словарь» С. Хальфина и, особенно включённая в его первый том грамматика, были необходимыми и незаменимыми для учащихся учебными руководствами по татарскому и другим восточным языкам»¹.

Должность учителя татарского языка в семье Сагита Хальфина стала наследственной. Эстафету научной и педагогической деятельности Сагита Хальфина продолжил его сын Исхак, который с 1785 по 1800 г. был учителем татарского языка в Казанской гимназии. В то же время он много занимался научными переводами, выступал, как и его отец, за сближение татарского и русского народов.

Исхаку наследовал в этой должности его сын Ибрахим (1778–1829), первый адъюнкт Казанского университета из татар (1823), преподававший в гимназии и университете арабский и турецкий языки, творчество которого стало вершиной деятельности семьи Хальфиных. Из-за недостатка учебных пособий, И. Хальфин издаёт «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»².

Он занимался историей восточных народов, источниковедением. В 1819 г. издал на татарском, а в 1822 г. на русском языке «Жизнь Чингис-хана и Аксак-Тимура», представлявший сборник анонимных рассказов. В приложение он включил словарь тюркских слов, вышедших из употребления. Этот сборник стал использоваться в качестве хрестоматии в учебных заведениях, где изучали восточные языки. И. Хальфин под руководством профессора Х. Д. Френа издал «Родословное древо тюрков» —

¹ Михайлова С. М. Формирование и развитие просветительства среди татар Поволжья (1800–1861). — Казань, 1972. — С. 101.

² Там же — С. 119.

произведение хивинского хана Абулгази Бахадура. Поскольку Френ не владел тюркскими языками, Ибрахим принимал участие в работах российского ориенталиста, посвящённых Золотой Орде. Его труды в этой области были известны и в Западной Европе. Таким образом, Хальфины преподавали татарский язык в течение шести десяти лет.

Профессор О. Ковалевский в сер. XIX в. высоко оценил вклад семьи Хальфиных в российскую педагогику: «Преподавание Хальфиных было направлено к практическому изучению языка, посредством кратких грамматических правил о механическом составе языка, переводов, как с татарского на русский, так и обратно с русского на татарский, и, наконец, с помощью разговора. Из их школы вышли многие знатоки татарского языка, которые на разных ступенях государственной службы оправдали ожидания правительства»¹.

Продолжателями дела Хальфиных стали А. Вагапов, С. Кукляшев и М. Махмудов, которые также были педагогами и учёными (издавали пособия, хрестоматии по татарскому языку).

Абдюш Вагапов родился в 1814 г. в Казанской губернии. В 1835 г. окончил Казанскую гимназию и был назначен учителем в военное училище Казанского ведомства, где преподавал татарский и персидский языки. В 1852 г. издал, ставшую очень популярной книгу (выдержала восемнадцать изданий) «Самоучитель для русских по-татарски и для татар по-русски». Самоучитель представлял собой русско-татарский разговорник с привлечением фольклора, материала о быте, условиях жизни татарского народа, что несомненно способствовало взаимообогащению культур русского и татарского народов. В том же 1852 г. была опубликована его «Русско-татарская азбука», так же имевшая значительный успех среди населения. В приложении автор привёл 30 песен казанских татар. Он совместно с М. Махмудовым принимал участие в издании книг на татарском языке в университетской типографии. До конца жизни А. Вагапов стремился повышать свой профессиональный и интеллектуальный уровень. Так, с сентября 1860 по 1865 г. он — вольнослушатель Казанского университета, где совершенствовал

¹ Ковалевский О. М. Обзорение хода и успехов преподавания азиатских языков при Казанском университете // Журнал министерства народного просвещения. — 1843. — Июль. — Отд. III. — С. 51.

свои знания в восточных языках и слушал лекции на физико-математическом факультете¹.

Другой будущий учёный-педагог Салихджан Кукляшев родился в 1811 г. в семье надворного советника. В 1830 г. окончил Оренбургское надворное училище и был назначен переводчиком Оренбургской пограничной комиссии. Стремясь повысить знание восточных языков, он поступил на восточный разряд Казанского университета, который окончил в 1836 г. и одним из первых среди татар получил степень кандидата, дающей право на занятие должности X класса. После окончания работал учителем восточных языков в Оренбургском кадетском корпусе и одновременно смотрителем и учителем в школе для казахских детей. Кукляшев был одним из первых учителей будущего казахского просветителя Ибрахима (Ибрая) Алтынсарина (1841—1889). Поскольку в то время наблюдается недостаток пособий для изучения татарского языка, учёный-педагог написал «Татарскую хрестоматию» и «Словарь к татарской хрестоматии» (1859), куда поместил примеры из татарского народного фольклора, пословицы, поговорки, отрывки из исторических сочинений. Впоследствии фольклорный материал хрестоматии использовал К. Насыри². Таким образом, Кукляшев стал одним из первых татарских педагогов, составителей хрестоматий и словарей, пропагандистов устного народного творчества³.

Махмудов Мухаммад Али (1824—1891) родился в семье крестьянина д. Селенгур Мемдельской волости Казанской губернии. Окончил известное казанское медресе при Голубой мечети (IV соборной), где в совершенстве овладел арабским, персидским и турецким языками. Профессор А. Казем-Бек, постоянно посещавший медресе, обратил внимание на каллиграфические способности юноши. Он привлёк Махмудова к переписке рукописей на арабском и старотатарском языках. С 1842 г. Махмудов исполнял должность учителя каллиграфии в университете и 1-й Казанской гимназии, хотя не был включён в штат университета. Для включения в штат университета

¹ Михайлова С. М. Формирование и развитие просветительства среди татар Поволжья (1800—1861). — Казань, 1972. — С. 169—175.

² Насыри К. Фаваких ал-джуласа. — Казан, 1884 (последний 40-й раздел, посвящённый народному творчеству).

³ Михайлова С. М. Формирование и развитие просветительства среди татар Поволжья (1800—1861). — Казань, 1972. — С. 175—183.

необходимо было увольнение из податного состояния. Шесть лет длилась переписка между Советом университета и правительствующим сенатом по поводу судьбы Махмудова. И только в 1849 г. указом правительствующего сената он был утверждён учителем каллиграфии с исключением из податного оклада¹.

С 1856 г. Махмудов, кроме восточной каллиграфии, преподавал татарский язык и работал над методикой его преподавания. В 1857 г. он опубликовал «Практическое руководство к изучению татарского языка», включающее татарско-русский словарь и грамматику татарского языка. Он также занимался переводческой деятельностью: в 1852 г. издал перевод с русского языка на татарский «Книги о предохранении от погребения якобы умерших»; в 1864 г. перевод с турецкого языка на татарский «Мир Зубан-намэ»; в 1866 г. перевод с турецкого на татарский «Наставления по случаю холеры».

В 1870 г. М. А. Махмудов ушёл в отставку. Однако его педагогическая работа не прекратилась. Он вместе с востоковедом В. В. Радловым принимал активное участие в организации Казанской учительской школы, инспектором которой состоял с 1876 по 1881 г. Был в хороших отношениях с Х. Фаизханом, Ш. Марджани и К. Насыри².

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

В данном исследовании разделяется мнение, согласно которому до сер. XIX в. можно говорить лишь о научно-педагогической деятельности семьи Хальфиных, А. Вагапова, С. Кукляшева и М. Махмудова, то есть о предыстории татарского просветительства³. Они были первыми, кто подготовил просветительское движение 2-й пол. XIX в. в Казанском крае, обозначили первые его идеи.

¹ Михайлова С. М. Формирование и развитие просветительства среди татар Поволжья (1800–1861). — Казань, 1972 — С. 186–187.

² Мазитова Н. А. Изучение Ближнего и Среднего Востока в Казанском университете. — Казань, 1972. — С. 141–149; Михайлова С. М. Формирование и развитие просветительства среди татар Поволжья (1800–1861). — Казань, 1972. — С. 183–197.

³ Усманов М. А. Заветная мечта Хусаина Фаизханова. — Казань, 1980. — С. 188; Юзеев А. Н. Татарская философская мысль конца XVIII–XIX вв. — Казань, 2001. — С. 64.

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

Перефразируя А. И. Герцена можно сказать, что в культуре татарского народа кон. XVIII — 1-й пол. XIX в. встретились, сжались и в некоторой степени сдружились два мира, две цивилизации — Запад и Восток. Духовное наследие восточной и западной цивилизации послужили теоретической и идейной основой формирования татарской просветительской мысли XIX в. вообще и мировоззрения первых татарских просветителей — Х. Фаизхана и К. Насыри и реформатора-просветителя Ш. Марджани в частности.

3. РЕЛИГИОЗНО-РЕФОРМАТОРСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ

Татарское религиозное реформаторство кон. XVIII — нач. XIX в. явилось следствием зарождения, развития капиталистических отношений в Казанском крае, что диктовало необходимость приспособления религии к новой социокультурной ситуации.

Основная суть татарского религиозного реформаторства рубежа XVIII–XIX вв. заключалась в критике традиционализма, обращении к раннему исламу, концепции «открытия дверей иджитхада». Это был начальный этап религиозного реформаторства. Характерной чертой, доминантой была борьба с традиционализмом, представители которого препятствовали любым новым веяниям в жизни мусульман. Развивающееся татарское общество требовало не отказа от религии, а её большей открытости в соответствии со сложившейся реальностью, что впоследствии и было осуществлено на начальном этапе религиозного реформаторства. Идейными столпами этого периода развития реформаторства были А. Утыз-Имяни (1754–1834) и А. Курсави (1776–1812).

Переход от средневековых традиций к Новому времени сопровождался появлением новых форм обществен-

ной жизни, требовал «обновления» и религии. Первые татарские реформаторы стремятся дать правовую возможность каждому мусульманину мыслить по-новому, руководствуясь принципом «открытия дверей иджтихада». Поскольку они призывали очистить религию от позднейших наслоений, вернуться к «чистой» религии времён Мухаммада, критиковали не только современных им мулл и ишанов, но фактически и большинство предшествующих авторитетов, постольку они вносили в религиозную форму общественного сознания татарского общества сильное критическое, рационализирующее, просвещающее начало.

Религиозный или протопросветительский аспект мировоззрения Х. Фаизхана (20-е – нач. 50-х гг. XIX в.)

Быть лидером в любом деле — занятие нелёгкое, требующее приложения значительных усилий в той или иной области жизнедеятельности общества. Х. Фаизхан находился в авангарде татарского просветительского движения 2-й пол. XIX в. Мальчик из обыкновенной татарской семьи Симбирской губернии, он ещё при жизни достиг признания столпов российской науки и общественности, хотя судьбой ему была отведена короткая жизнь. Всех высот он добился благодаря своей нестигаемой воле к достижению поставленной цели и упорному труду.

Мировоззрение Х. Фаизхана можно разделить на два периода: 20-е — нач. 50-х гг. XIX в. — религиозный или протопросветительский этап и 50–60-е гг. — просветительский этап.

Первый этап жизнедеятельности Фаизхана условно можно назвать религиозным, поскольку мусульманская религия стала определяющим фактором формирования его мировоззрения. Хусаин вырос в татарской крестьянской семье, где почитали традиции предков, уважали родителей, старших по возрасту односельчан, и ислам пронизывал все сферы духовной жизни татарской общины. В XVIII—XIX вв. активно проводившаяся политика христианизации татар в его родной деревне Сафаджай не имела успеха. Ислам с раннего детства оказал значительное влияние на формирование мировоззрения будущего учёного-педагога и общественного деятеля.

Детство
и юность
Хусаина

Хусаин Фаизхан родился в д. Сафаджай или Сабачай Курмышского уезда Симбирской губернии (ныне д. Сафаджай или Красная Горка Пильнинского района Нижегородской области). Жители называли деревню «Сабачай» — «деревня земледельцев» (тат. *сабан* — плуг), по другой версии «деревня ремесленников, там, где изготовляют посуду» (тат. *савыт-саба* — посуда), или реже, как и ныне «Сафаджай» — «чистый луг» (тат. *саф* — чистый, *жай* — луг). Сам же Фаизхан шутиливо называл свою родную деревню «Кария сэк» («Собачья деревня»)¹.

Сафаджай входил в состав Курмышского уезда и был одним из самых крупных татарских населённых пунктов уезда. Деревня находилась в низине, скрываясь под горой, возвышенностью, расположенной со стороны реки Суры, которая протекает в нескольких километрах. Вся местность — это овраги, равнины, небольшие леса, реки, озёра и родники. Первые поселения булгар в этой местности возникли ещё во времена Волжской Булгарии и Золотой Орды.

Вокруг было много лесов, и люди основывали селения в низинах, чтобы их не могли обнаружить среди лесов, которые давали возможность существовать натуральному хозяйству. Позднее, «в конце XV столетия, — пишет учёный П. Мартынов, — русские селения по правую сторону реки Суры ещё не появляются. Большая часть нашей губернии между Сурой и Волгой (весь) Буинский уезд, восточная части Алатырского и Курмышского уездов и северная часть Симбирского уезда находились тогда в пределах Казанского ханства; здесь по реке Свияге и её притоках между чувашским населением, находилось много татарских деревень, основанных переселенцами из Казани и её окрестностей»². В XIV в. в этих местах был распространён ислам «знаменитым пропагандистом» Идрисом³. После присоединения Казанского ханства татары, проживавшие в Симбирской губернии, стали служилыми, поскольку были призваны на службу Рос-

¹ Научная библиотека им. Н. И. Лобачевского Казанского университета. Отдел рукописей и редких книг библиотеки. — № 1968; Национальный архив Республики Татарстан. — Ф. 5406. — Оп. 1. — Д. 275.

² Мартынов П. Город Симбирск за 250 лет его существования. — Симбирск, 1898. — С. 5.

³ Яхонтов А. Симбирск (1648–1898). Историческая заметка. — Симбирск, 1898. — С. 10.

сийскому государству. Несколько десятков татарских селений компактно расположились в Курмышском уезде, откуда вели на восток две дороги: одна в сторону Алатыря, другая на Курмыш.

Население Сафаджая исповедовало ислам. Государственная политика по христианизации нерусских народов в отношении татарского населения губернии не имела успеха. В кон. XIX в. в Сафаджае проживало «некрещёных» (мусульман) 1308 мужчин и 1315 женщин¹. Лишь с. Петряксы, которое находилось недалеко от Сафаджая, по числу жителей-мусульман чуть превосходило сафаджайцев — 1400 мужчин и 1450 женщин. В третьей по численности татарского мусульманского населения д. Большое Рыбушкино насчитывалось 1200 мужчин и 1301 женщина². Жители жили за счёт земледелия и различных ремёсел, продавая свои изделия на ярмарках. «Татары крестьяне, — писал в XIX в. В. Агуновский, — сравнительно даже с русскими, живут богато и пышнее. Достаточно посмотреть на татар во время байрама (тат. праздник). На иных видим шёлковые платья и красивые ичики. Во весь год они едят мясо, что между русскими весьма редко [...] Татары подчинились политически, но не морально [...] Татары народ образованный [...] Татарские школы имеют чисто религиозный характер»³. В 1-й пол. XIX в. в Сафаджае произошло социальное расслоение на бедных и богатых крестьян. Среди состоятельных семей в крестьянской общине были Рафик Адельшин (род. 1762), Бигилдя Бикулов (род. 1766) и Салих Бикулов (род. 1780) имел двух жён, Сяпук Муртазин (ум. 1829), Бикина Разяпов (ум. 1819), Муса Сибакаев (род. 1767) имел трёх жён, Алтынбай Токтаров (ум. 1820), Апти Ягудин (род. 1768) и Ахмар Ягудин (ум. 1818)⁴.

Сведения о семье Х. Фаизхана довольно скудны. Сам Хусаин не оставил воспоминаний о детских годах. До нашего времени дошли материалы ревизских сказок XIX в. (1834, 1850, 1857 гг.), хранящиеся в Государственном архиве Ульяновской области, и некролог Хусаина, напи-

¹ Агуновский В. Инородческие населения Симбирской губернии // Симбирский сборник. — Симбирск, 1870. — Т. II. — С. 189.

² Там же — С. 185.

³ Там же. — С. 156–157.

⁴ Государственный архив Ульяновской области. — Ф. 156. — Оп. 2. — Ед. хр. 197. — Л. 266 б, 275 б, 283 б, 286 б, 290 б, 299 б, 302 б.

санный Ш. Марджани, которые могут служить основными источниками о семье Хусаина. В 1786 г. большинство служилых татар, как и государственные крестьяне, были обложены подушной податью, то есть многообразные подати были заменены подушным налогообложением и наделением землёй по ревизским душам мужского пола. По данным генерального межевания, у бывших служилых татар-мишарей Сергачского уезда на душу приходилось 8 десятин, Курмышского — 6 десятин земли. Размеры землепользования сокращались: в сер. XIX в. в Симбирском уезде у некоторых прежде служилых татар на душу приходилось менее десятины земли¹. Размер налогообложения непрерывно рос. Во 2-й пол. XIX в. на душу приходилось 10–20 рублей всевозможных выплат².

Ревизии податного населения России в XVIII — 1-й пол. XIX в. проводились с целью подушного налогового обложения населения. Ревизские сказки являлись поимёнными списками населения, в которых указывались имя, отчество и фамилия владельца двора, его возраст, имя и отчество членов семьи с указанием возраста, отношения к главе семьи. В селениях государственных крестьян ревизские сказки составлялись старостами, в частных владениях — помещиками или их управляющими. В промежутках между ревизиями ревизские сказки уточнялись. Фиксировалось наличие или отсутствие лица на момент текущего учёта, причём в случае отсутствия указывалась причина (умер, в бегах, в солдатах)³. Для составления биографии Хусаина использовался сборник ревизских сказок на крестьян и служилых татар по сёлам и деревням Симбирской губернии Курмышского уезда д. Собачьего острова (1834, 1850, 1857-й гг.).

Ш. Марджани в рукописном биобиблиографическом словаре «Вафият ал-аслаф ва тахият ал-ахлаф» («Подробное о предшественниках и приветствие потомкам») обозначил генеалогическую линию семьи Хусаина по мусульманской традиции: Абу Мухаммад Хусаин б. Фаизхан б. Файзаллах б. Биккина б. Исмаил б. Тенгри Берди

¹ *Липинский А.* Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Симбирская губерния. — СПб., 1868. — Ч. 1.

² *Трирогов В.* Община и подать (собрание исследований). — СПб., 1882. — С. 418, 429; Двадцать шесть лет Советской Удмуртии (1920–1945). — Ижевск, 1945. — С. 41.

³ <http://ru.wikipedia.org>

ал-Джабали ас-Сабаи ал-ханафи¹. По русской традиции написания имён собственных, которую заимствовали татары, (в официальных документах ещё до революции 1917 года, а после революции при получении паспортов) имя оставалось без изменения, а фамилию давали по имени отца, добавляя к окончанию суффикс «-ов». Так, в своё время Хусаин сын Фаизхана стал Хусаином Фаизхановым. В данной монографии, как уже отмечалось, применяется написание имени и фамилии учёного-педагога как Хусаин Фаизхан.

Согласно восьмой ревизии 1834 г., прадед Хусаина Биккина б. Исмаил родился в 1752 г., и, прожив восемьдесят четыре года, умер в 1836 г.² Его жена Ташик Токаева прожила долгую жизнь, и умерла в сто сорок три года в 1850 г.³ Продолжительность жизни прадеда не вызывает сомнения, а возраст прабабушки Хусаина выглядит несколько сомнительным, поскольку в ревизиях, касающихся женского пола, могли быть допущены небрежности, даже искажения, так как в них никто не был заинтересован — ни государство, ни управляющие поместьями из-за отсутствия подушного налога. Прадед Хусаина прожил довольно долгую жизнь, а его сын Файзаллах, то есть дед Хусаина, либо умер до 1834 года, так как сведения о его смерти в ревизии 1834 года отсутствуют, либо эти данные просто не зафиксированы. А другой его сын Хабибаллах, родившийся в 1811 г., умер в раннем возрасте в 1819 г.⁴

Сын Файзаллаха Фаизхан, отец Хусаина, родился в 1802 г. Он был женат на Шамсие, которая была младше мужа на семь лет и к 1834 г. родила пятерых детей: Хусаина (1823), Бахааддина (1828), Алааддина (1831), Хадиму (1826) и Марьям (1833)⁵. Следовательно, в семье было трое сыновей и две дочери, и Хусаин был старшим ребёнком. Таким образом, дата рождения Хусаина (1823) совпадает с датой, приведённой Ш. Марджани. По переписи 1834 г. в момент рождения Хусаина его отцу

¹ Марджани Ш. Вафият ал-аслаф ва тахият ал-ахлаф. ОРКК КГУ. — № 614. — Т. VI. — Л. 246 а.

² Государственный архив Ульяновской области. — Ф. 156. — Оп. 2. — Ед. хр. 197. — Л. 288 б; Ед. хр. 501. — Л. 369 б.

³ Там же. — Л. 289.

⁴ Государственный архив Ульяновской области. — Ф. 156. — Оп. 2. — Ед. хр. 197. — Л. 288 б.

⁵ Там же. — Л. 288 б; 289; 289 б.

был 21 год, а его матери 14 лет. По сведениям ревизских сказок 1834, 1850 и 1857-го гг. Хусаину в 1834 г. было 11 лет, в 1850 г. — 27 лет, а в 1857 г. — 34 года¹, то есть дата его рождения по всем «сказкам» 1823 г. Переписи велись добросовестно, скрупулёзно. Так, в десятой ревизии, когда Фаизхан проживал в Санкт-Петербурге, было даже указано, что у Хусаина имеется сын Мухаммад-Рахим (Рашид), которому в 1857 г. было всего две недели² (ум. в мае 1860), а также жена по имени Фатима и дочь Айша (ум. 1854)³.

Отец Хусаина Фаизхан был зажиточным крестьянином, поскольку ещё при жизни первой жены, которая умерла между двумя переписями 1850 и 1857 гг., женился второй раз на Хабибе Абузаровой. Она родила ему шестерых детей, среди которых был будущий учёный-экономист Абдалаллям Фаизхан, родившийся в 1850 г.⁴

Начальное мусульманское образование Хусаин получил в родной деревне, где находились два мектеба (начальная мусульманская школа). Один работал с 1817 г., другой — с 1828 г. В нач. XIX в. в одной из мечетей Сафаджая имамом был известный своей образованностью мулла Салих б. Сулайман, оставивший потомкам записи по истории села — описание того, что происходило каждый день в мусульманской общине Сафаджая. Его внук — Хабибаллах б. Мухаммад впоследствии стал учеником Фаизхана в Казани, потом учился в Бухаре и вернулся в родную деревню, где исполнял должность имама-мударриса.

Хусаин проявил себя в учёбе с наилучшей стороны, поскольку отец отправил его продолжить обучение в Заказанье в д. Бараска, где у него, видимо, были знакомые. Его отцу нелегко было решиться на подобный шаг, так как большая семья (девять человек: помимо взрослых, трое мальчиков и две девочки) нуждалась в кормильцах. В д. Бараска Хусаин обучался в медресе у Абдаррахима ал-Бараскави.

Далее молодой Хусаин отправился в Казань, где сначала обучался в медресе Мухаммад Карима б. Мухаммад

¹ Государственный архив Ульяновской области. — Ф. 156. — Оп. 2. — Ед. хр. 197. — Л. 289 б; Ед. хр. 501. — Л. 369 б; Ед. хр. 598. — Л. 145 б.

² Там же. — Ед. хр. 598. — Л. 345 б.

³ Там же. — Л. 346 а.

⁴ Там же. — Л. 346 а, б.

Рахима б. Абид ат-Таканиши, имама, хатиба и мударриса 2-й казанской мечети. Затем у Баймурада б. Мухаррама б. Мумина ал-Менгари, имама, хатиба и мударриса 6-й казанской мечети, у которого учился дольше всего. Они, как отмечает Марджани, хотя и были людьми образованными, авторами некоторых трактатов, не отличались особой эрудицией, придерживались схоластических методов в обучении¹. Уже в это время Фаизхан начал изучать русский язык, который мог служить ему путеводной нитью для получения светского знания. Хусаин поставил перед собой цель стать разносторонним учёным, знатоком, как религиозных наук, так и светских. Для её осуществления он стремился познакомиться с учёными-востоковедами Казанского университета. И вскоре такое знакомство произошло. Оно оказалось судьбоносным, определившим всю его дальнейшую жизнедеятельность.

В 1848 г. Хусаин познакомился с заведующим кафедрой арабской и персидской словесности восточного разряда Казанского университета А. Казем-Бекем. Последнему импонировало знание молодым человеком восточных языков, и Казем-Бек привлёк его к составлению указателя к Корану «Мифтах кунуз ал-Коран» («Ключ к сокровищницам Корана»)². В это же время Хусаин знакомится с учениками Казем-Бека — востоковедом-тюркологом И. Н. Березиным, востоковедом-миссионером Н. И. Ильминским и преподавателем восточной каллиграфии в Казанском университете М. Махмудовым³. Тогда же, по-видимому, состоялось его знакомство с востоковедом, профессором Казанского университета И. Ф. Готвальдом (1813—1897), обладателем богатой библиотеки восточных книг и рукописей. В 1861 г. Фаизхан писал Марджани из Санкт-Петербурга: «Готвальд, по-прежнему, во здравии? Вас он очень уважает. В прошлый мой приезд он отзывался о Вас с почтением»⁴.

Недостаточное знание мусульманской религии, восточной культуры Фаизхан решил восполнить у Марджа-

¹ *Марджани Ш.* Мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва Булгар. — Казан, 1900. — 2 т. — 67–73, 102–103 б.

² *Шараф Ш.* Мәржанинең тәржимәи хәлө // Марджани. — Казан, 1915. — 113–114 б.

³ *Фахраддин Р.* Асар. — Оренбург, 1908. — II т. — 14 жилд. — 440–441 б.

⁴ *Фахраддин Р.* Хөсәен әфәнде Фәезхан // Шура. — 1916. — № 17.

ни, и в 1850 г. перешёл к нему на обучение. Это было время, когда Шихабдин после одиннадцатилетнего отсутствия возвратился на родину, разочарованный в схоластических методах обучения, культивируемых в медресе Средней Азии. 30 марта 1850 г. Духовное собрание мусульман издало указ о его назначении имамом-мударрисом 1-й Казанской мечети. Слава о молодом учёном центральной мечети быстро распространилась по всей Казани.

В тот год собралась большая группа учеников Марджани — 70 юношей. Среди них оказался и Х. Фаизхан. Пытливый ум не юноши, а уже 27-летнего мужчины, несомненно, не мог удовлетвориться достигнутым, стремился к новым, неизведанным горизонтам. Марджани на данном жизненном этапе стал для Хусаина путеводной звездой в его стремлении к познанию всего нового. Казалось бы, разница в возрасте между учеником Фаизханом и учителем Марджани была сравнительно небольшая — всего пять лет. Но это были годы, проведённые Марджани в Бухаре и Самарканде (всего одиннадцать лет), где он, несмотря на критику методов обучения в медресе, блестяще овладел знанием мусульманской религии, истории, философии и культуры.

Вскоре между ними установились дружеские отношения. Этому обстоятельству способствовали не только способности Фаизхана и небольшая разница в возрасте, но и его знакомство с востоковедами Казанского университета, так как самый простой путь приобщения к русской культуре лежал через казанских учёных. Общение с русскими учёными помогло Хусайну овладеть русским языком, с помощью которого он знакомится с современными науками. С помощью своего ученика Марджани устанавливает творческое сотрудничество с востоковедами Казани. Фаизхан выполнял особую миссию: стал связующим звеном между Марджани и учёными-востоковедами. Хусаин познакомил Ш. Марджани с И. Березиным — учеником А. Казем-Бека, который ещё в 1849 г. уехал в Санкт-Петербург.

Для налаживания сотрудничества с востоковедами у Шихаб-хазрата были свои причины. Марджани осознавал, что изучению Востока на Западе начали уделять большое внимание. В Европе стала печататься востоковедная литература, источники. Появились учёные, занимающиеся исследованием мусульманского Востока. Для

того чтобы и сочинения мусульман достигли должного уровня развития науки, необходимо было приобщаться к западноевропейским, русским востоковедческим исследованиям. Марджани также понимал: источник развития знания, современных наук находился на Западе, в России. А поскольку он хотел видеть татарский народ среди передовых, постольку главный путь в достижении этой благой цели лежал через заимствование современных знаний.

В свою очередь, востоковеды университета также извлекали немало пользы от общения с Фаизханом и Марджани, прекрасно знавшими восточные языки, арабо-мусульманскую теологию и источники. Подобное взаимодействие и взаимовлияние обогащало как русских, так и татарских учёных.

Фаизхан имел определённые успехи в изучении теологии у Марджани, находил время для своих собственных учеников. Марджани среди учеников Фаизхана называет Калималлаха б. Амин ас-Сабаи, Алима б. Амин ал-Малаки, Ибнйамина б. Амин ал-Айсаки, Хабибаллаха б. Мухаммад б. Салиха¹.

Обучение Фаизхана у Марджани было сравнительно недолгим (около четырёх лет), но достаточно насыщенным. Марджани привил ученику любовь к арабо-мусульманской культуре, в особенности к Корану и хадисам — основным источникам веры. Об этом ярко свидетельствует отрывок из биографии Фаизхана — его спор с Исмаилом ал-Кышкар, описанный Марджани в «Вафийат ал-аслаф...», где Хусаин предстаёт тонким знатоком хадисов. Фаизхан, обосновывая важность изучения языков ссылками на хадисы, доказывает необходимость изучения русского языка. Он приводит многочисленные примеры в подтверждение своей точки зрения. В частности такой: «Рассказывают, что Зайд б. Сабит ал-Ансари [один из сподвижников пророка Мухаммада, его секретарь] — да помилует его Аллах — сказал: «Посланник Аллаха — да благословит его Аллах и да приветствует — велел мне выучить язык иудеев, и я выучил его самостоятельно, а потом переводил их разговор с посланником Аллаха»².

Не всё, что высказывал Марджани, поддерживал Ху-

¹ *Марджани III*. Вафийат ал-аслаф ва тахият ал-ахлаф. ОРКК КГУ. — № 614. — Т. VI. — Л. 250 а.

² Там же. — Л. 248 а, б.

саин. Например, у него было собственное мнение о каламе, который он считал полезным, призывая опасаться агитационной деятельности христианских епископов и монахов, которые «всеми силами стремятся заронить сомнения в души нестойкого простого народа и сбить его с верного пути»¹, тогда как «наука калама обязательна к изучению именно потому, что она необходима для того, чтобы оградить нашу религию от ругани хулителей, она нужна, чтобы не проникала в религию ересь, чтобы не был нанесен вред нашей истинной вере, основанной на аятах и хадисах»². В этом его отличие от Марджани — непримиримого критика калама, обвинявшего мутакаллимов в различных новшествах. Марджани, будучи религиозным реформатором, обращался к основным источникам веры — Корану и сунне и с помощью концепции «открытия дверей иджитхада» старался приобщить их к современной действительности.

В 1854—1855 гг. восточный разряд Казанского университета переезжает в Санкт-Петербург. Этому обстоятельству способствовал вектор развития политики Российского государства, направленный на освоение восточных земель. А для этого требовались хорошие специалисты, которых необходимо было обучать в столице. Поэтому ещё в конце 40-х — начале 50-х гг. XIX в. многие известные ученые-востоковеды (19 человек) из Казани переехали в Санкт-Петербург, и центр востоковедения, таким образом, оказался в столице³. Восточный разряд в Казани планировалось закрыть (только одна кафедра восточных языков Казанского университета с перерывами просуществовала до 1919 г.).

Фаизхан оказался перед выбором: продолжить обучение в Бухаре или поехать в Санкт-Петербург. О Бухаре он был наслышан от своего учителя Марджани, который застал в бухарских медресе бездумное заучивание Корана и религиозных текстов, тогда как современные светские учебные дисциплины не изучались. Шихабалдин был настроен критически в отношении системы обучения

¹ *Марджани Ш.* Вафият ал-аслаф ва тахият ал-ахлаф. ОРКК КГУ. — № 614. — Т. VI. — Л. 249 б. — 250 а.

² Хусайн Фаизханов. Жизнь и наследие : историко-документальный сборник / пер. со старотат. яз. И. Гимадеева, сост. Д. Мухетдинов. — Нижний Новгород, 2008. — С. 49.

³ Общественно-политическая мысль в Поволжье в XIX — нач. XX в. / ответ. ред. Р. И. Нафигов. — Казань, 1977. — С. 138.

в бухарских медресе и в «Мукаддимах» писал (приводим пространную цитату):

«Хотя наш народ ставит в пример систему обучения в Бухаре, всегда величая её с уважением “Благородная Бухара”, однако народ и правительство Бухары очень далеки от просвещения, управление там разлажено, обучение бессистемно.

Они три года заняты изучением книг по грамматике “Кафийа” (“Достаточное”) [Абу Амр Усман б. Умар, известный как Ибн ал-Хаджиб, (1175–1249), знаменитый арабский грамматик каирской школы. Его учебник синтаксиса “Ал-кафийа” и учебник морфологии “Аш-шафийа” в течение многих веков были основными пособиями мусульманских школ. На последний было написано свыше полусотни комментариев авторами XIII–XIX вв., жившими в Северной Африке, Сирии, Турции, Иране, Средней Азии и Индии] и “Шарх мелла Джами” (“Комментарий Мелла Джами”) [комментарий к “Кафийа”, известный как “Ал-фаваид ад-дийайа” (“Наставления Дийааддину”), который Абдаррахман ал-Джами (1414–1492), известный персидский поэт, посвятил своему третьему сыну Дийааддину Йусуфу. Книга получила широкое распространение в медресе Средней Азии как учебное пособие по изучению арабской грамматики]. Читают не по порядку — с начала книги, а, наоборот, с её конца, причём пропуская самые важные места сочинения.

Затем, прочитав несколько начальных строк из книги по логике “Шамсия” [Али Умар Наджмаддин ал-Катиби, (1203–1276), один из представителей поздней философии, знаток логики, математики, естественных наук, посвятил трактат “Шамсия” Шамсаддину ал-Джувайни (казнён 1284), персидскому государственному деятелю; в качестве сахиб ад-дивана (министра) он при трёх государях — Хулагу (до 1265), Абаке (1265–1282 гг.) и Ахмаде (1282–1284 гг.) — стоял во главе управления монгольским государством в Персии. Его брат Алааддин ал-Джувайни (ум. 1283), историк, автор “Тарих-и Джахангушай”, труда, посвящённого истории монголов и их завоеваний. Шамсаддин, как и его брат Алааддин считался покровителем наук и искусств, сам писал стихи. Ему было посвящено сочинение “Шамсия” Умаром ал-Катиби, к которому ал-Джувайни будто бы составил комментарий], два года подробно разбирают её комментарии (шарх) и субкомментарии (хашия). Потом проводят ещё

три года в чтении комментариев и субкомментариев к книге “Акаид” (“Догматика”) ан-Насафи» [Абу Хафс Умар б. Мухаммад ан-Насафи (1068–1142), законовед ханафитского толка, комментатор Корана, филолог и историк. Автор более ста сочинений и почитаемого среди ханафитов “Акаид”]. Далее, целый год тратят на изучение трактовки выражения “Ал-хамд ли-л-Лахи” (“Хвала Аллаху”) из комментария и субкомментария к книге по логике “Тахзиб [ал-мантик ва-л-калам]” (“Критическое изложение [логики и калама]” [Мухаммад Джалаладдин ад-Давани (1427–1501), автор известных комментариев к трудам по каламу как “Акаид” Адудаддина ал-Иджи (ум. 1355) и “Тахзиб ал-мантик ва-л-калам” ат-Тафтазани (ум. 1390), сочинитель трудов по каламу и суфизму на персидском и арабском языках. Уроженец селения Даван в округе Казарун (Иран), где его отец служил кадием. Творчество Давани оказало влияние на реформаторов XIX–XX вв., в частности, на Мухаммада Абдо]. Затем два-три года проводят в изучении других выражений (повидимому, имеются в виду выражение типа “Ал-хамд ли-л-Лакх”, указанные выше. — А. Ю.). Какое же отношение имеет подобное изучение к логике? Почему не преподают законы логики, составляющие её основу? Почему не читают книги с начала до конца, а только изучают их введение? В чём смысл всего этого? Мы так и не услышали вразумительного ответа на эти вопросы.

Потом, тратят три года жизни на изучение выборки из раздела «божественные науки» книги “Хикмат ал-айн” (“Мудрость источника”), чтение комментария и субкомментария [Али б. Умар Наджмаддин ал-Катиби (1203–1276), автор сочинений, среди которых самая популярная “Хикмат ал-айн”]. Затем, приступив к книге “Шарх Акаид Адудийа” (“Комментария Догматики Адуддина”) [Адудаддин ал-Иджи (ок. 1281–1355) — систематизатор калама. Труды ал-Иджи используются для преподавания в медресе. Они популярны благодаря большому количеству комментариев. Славу ал-Иджи принесла книга “Ал-мавакиф” (“Стоянки”) по каламу, которой и сейчас пользуются для преподавания в “Ал-Азхаре”], известной как “Мелла Джалал” [Джалаладдин ад-Давани (1427–1502) — комментатор и автор трудов по каламу и суфизму на персидском и арабском языках], четыре года проводят, занимаясь бесполезными, малопонятными, слабыми выражениями её субкомментария.

Далее, читают по “основам” [фикха] несколько разделов из “Таудих” (“Разъяснение”) [Убайдаллах б. Масуд б. Умар Садр аш-Шариа ас-сани, ум. 1346 — бухарский факих-ханафит из известного рода правоведов (дед и отец — авторы сочинений по фикху), несколько глав или хадисов из “Мишкат ал-масабих” (“Ниша светильников”) [Мухаммад б. Али Шамсаддин ал-Хатиб ал-Тибризи (ум. 1331) — знаток хадисов. Его популярный на всем мусульманском Востоке “Мишкат ал-масабих” сборник хадисов, представляет собой переработку сборника Абу Мухаммада ал-Хусайна б. Масуда ал-Фарра ал-Багави (ум. 1122) под названием “Масабих ас-сунна”] по хадисам, а также толкования нескольких сур из “Тафсир Байдави” (“Толкование Байдави”) по тафсиру [Абдаллах б. Умар Насираддин ал-Байдави (ум. 1286), факих-шафиит, мутакаллим, историк. Автор многочисленных трудов. Его тафсир — один из самых распространённых среди суннитов]. Каждый из этих важных уроков завершается менее чем за год.

Таким образом, завершая обучение в Бухаре, они остаются в неведении об основах изучаемых дисциплин, наиболее важных науках и книгах.

Даже, если кто-то читает в дополнение к вышеупомянутому “Шарх викайа” (“Комментарий к Охранительному”) [“Шарх ал-викайа” Убайдаллаха б. Масуд б. Умар Садр аш-Шариа ас-сани — одно из популярных сочинений ханафитского толка в Средней Азии], “Хидайа” (“Руководство”) [Али б. Аби Бакр Бурханаддин ал-Маргинани (1135–1197), ханафитский факих. Родом из Маргинана, селения в Фергане. Автор известного сочинения “Ал-хидайа фи фуру ал-фикх” по ханафитскому праву, получившего широкое распространение по всему мусульманскому Востоку, особенно там, где распространён ханафитский толк, как в Средней Азии, Индии и Турции], “Фараид сираджийа” (“Наследственное право Сираджаддина”) по фикху, [сочинение названо по имени автора Сираджаддина Абу Тахира Мухаммад б. Мухаммад ас-Саджаванди (ум. 1203), знатока мусульманского права раздела наследств; родом из Саджаванда (Хорасан), проживавшего в Средней Азии] “Талхис [ал-мифтах]” (“Сокращённое изложение [Ключа]”) по риторике [“Мифтах ал-улум” — труд среднеазиатского филолога ас-Саккаки (1160–1229), третью часть которого по риторике кратко переложил Мухаммад б. Абдар-

рахман ал-Казвини (1267–1338), факих, исполнял обязанности кадия в городах Малой Азии, Дамаске, Каире, филолог, автор классического труда по риторике “Талхис ал-мифтах”], то вследствие отсутствия официальных уроков желающие берут частные уроки или занимаются самостоятельно. Однако, поскольку эти книги считаются менее важными, то и изучаются не детально.

В Бухаре не изучаются такие науки, как Коран, хадисы, основы [фикха], арабская литература, философия, география, история, международные дела. Они не считаются нужными знаниями. В Бухаре мало людей, преданных этим наукам.

Большинство используемых книг по фикху не важные, средневековых авторов. Они написаны слабым языком, в них много несуразностей, причём со ссылками на основателей мазхабов, больших авторитетов религии. Бухарские религиозные учёные в большей мере пользуются этими книгами, поэтому их знания в фикхе не основательны. Из-за слабости в фикхе они оказались недостаточно осведомлёнными в шариате»¹.

Такая нерадостная картина мусульманского образования в Бухаре могла быть обрисована Марджани своему ученику, хотя Бухара как центр учёности и мусульманской образованности ещё со Средневековья привлекала внимание татар Поволжья и Приуралья. Однако к сер. XIX в. Бухара уже утратила ведущие позиции в мусульманском образовании, поскольку в большинстве медресе господствовал схоластический дух, не отвечавший потребностям развития знания Нового времени. Тем не менее ещё встречались истинные знатоки науки и авторитетные учителя среди массы мударрисов. Но их было немного. Шихаб-хазрат среди своих учителей называл дамеллу Абдалмумина ал-Афшанди, критиковавшего современное образование бухарских медресе, дамеллу Фадил ал-Гидждувани, известного своими непростыми отношениями с бухарскими сановниками, кади Абу Саид ас-Самарканди, учёного, мударриса медресе «Ширдар» в Самарканде². Любые новшества преследовались со стороны властных структур.

¹ Шиһабетдин Мәржани / төз. Р. Мәрданов, Р. Миннуллин, С. Рәхимов. — Әлмәт, 1998. — 53–54 б.

² *Марджани Ш.* Мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва Булгар. — Казан, 1900. — 2 т. — 43 б.; *Марджани Ш.* Вафийат ал-аслаф ва тахият ал-ахлаф. ОРКК КГУ. — № 614. — Т. VI. — Л. 212–213 а.

Фаизхан также был наслышан о гонениях на учёных-теологов, выражавших свободолобивые взгляды, таких как его соотечественник А. Курсави (1776–1812).

Почти четырёхлетняя учеба у Марджани вполне могла заменить ему полный двенадцатилетний курс обучения в бухарском медресе. Видимо, руководствуясь подобными соображениями, Фаизхан выбрал Санкт-Петербург. Этот выбор был непростым. Для этого необходимо было иметь недюжинное желание и большую волю, так как выбиться в учёные в христианском городе простому мусульманину было делом почти невероятным. Однако Хусаин рискнул и не ошибся. Жизненный путь подтвердил правильность его выбора.

Точная дата переезда Фаизхана в Санкт-Петербург не известна. Некоторые современные учёные вслед за Фахрадином, называвшим 1269 г. по хиджре (1853)¹, считают, что Фаизхан прибыл в «Северную столицу» в конце 1853 или в начале 1854 г.² Более достоверной датой представляется нач. 1854 г., поскольку в архивных документах нет ни одного упоминания о 1853 г.

Фаизхан уезжает в Северную Пальмиру без всякого приглашения на свой страх и риск, надеясь быть в курсе последних веяний европейской науки. Вероятно, ему следовало повременить и поехать в столицу не в подготовительный период образования факультета восточных языков, а после его открытия, на конкретное штатное место, дождавшись приглашения Казем-Бека. Но Фаизхан идёт по своему пути, полагается только на свои силы и знания. В Петербурге он надеется повысить уровень своих знаний как востоковеда и в дальнейшем стать преподавателем факультета, даже не имея высшего образования. Такие случаи ему были известны. Так, звание адъюнкта без учёной степени и диплома (следовало быть магистром) первым среди татар получил Ибрахим Хальфин; впоследствии этот путь повторил А. Казем-Бек (1831). Хусаин уже не видит свою деятельность без связи с востоковедением и востоковедами.

Марджани так описывает отъезд Фаизхана: «Он отправился в Петербург и долгое время жил там. Я был не только против его поездки, но и уговаривал отправиться

¹ *Фахраддин Р. Асар.* — Оренбург, 1908. — 2 т. — 14 жилд. — 432–433 б.

² *Усманов М. Г. Заветная мечта Хусаина Фаизханова.* — Казань, 1980. — С. 31.

куда-нибудь 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. Да вознаградит его Аллах за меня и да поселит в раю!»¹.

В этот период Х. Фаизхан начинает приобщаться к светскому знанию. Большую роль в овладении светскими науками сыграли А. Казем-Бек (его отъезд сыграл наибольшую роль в переезде Фаизхана в столицу) и его ученик И. Березин — востоковеды Казанского, а затем Санкт-Петербургского университетов.

После переезда Фаизхана в Санкт-Петербург в 1854 г. начинается новый этап его деятельности: он становится основоположником татарского просветительства.

Религиозно-реформаторские аспекты мировоззрения Ш. Марджани (до 70-х гг. XIX в.)

Жизнедеятельность Марджани можно условно разделить на два этапа: религиозно-реформаторский — (до 70-х гг. XIX в.) и просветительский (70—80-е гг.).

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

Шихабдин лишился матери, когда ему было пять лет, и воспитывался мачехой в довольно суровой обстановке. Начальное образование получил в медресе д. Ташкичу, в котором преподавал его отец. С отцом он занимался арабским языком, логикой и каламом. Об атмосфере, окружавшей его с раннего детства, свидетельствует сам Марджани: «Что касается научных вопросов, то я помню, что однажды спросил его (своего деда Субхана б. Абдалкарима. — А. Ю.): “Может ли человек в состоянии ритуальной нечистоты читать Коран?”. Он ответил: “Да, может, но ему нельзя прикасаться к Корану”. Я спросил:

¹ *Марджани Ш.* Вафият ал-аслаф ва тахият ал-ахлаф. ОРКК КГУ. — № 614. — Т. VI. — Л. 250 а.

“А что свидетельствует об этом?”. Он ответил: “Аллах Всевышний говорит: Прикасаются к нему только очищенные¹. Но нет свидетельства, которое делало бы запретным чтение Корана для не очищенных. 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 разгневно спросил меня: “Разве ответ деда тебя не удовлетворяет? Его знания не хуже, чем у других”².

Дед Марджани со стороны матери Абданнасира обучал его Корану, сунне, фикху. «Его дом всегда был полон учёными, ...когда вопрос касался фикха, он приводил многочисленные доказательства из древних источников»³. Отца Марджани Бахааддина в один ряд с Курсави ставил известный татарский теолог Хасанаддин ал-Булгари Арслан б. Башир ат-Тунтари (ум. 1841–1842), который говорил: «Среди тех жителей Булгарии, кто приезжал в Бухару, лишь четверо достигли совершенства. Первый — Абу Наср ал-Курсави, затем Мухсин б. Биккул аш-Шаши, Абдаллах б. Ияхья ал-Ишманди и Бахааддин б. Субхан ал-Марджани. Что касается остальных, то они возвратились пустыми, не оправдавшими надежд»⁴.

Уже с семнадцати лет Шихабаддин начинает преподавать в медресе своего отца и, неудовлетворённый учебником морфологии персидского языка, составляет собственный⁵.

Его дед, отец, будучи людьми образованными, обладая обширными познаниями по мусульманской истории, философии, религии, с детства привили Шихабаддину стремление к учению, знанию.

Полученное образование не удовлетворяет Марджани, постоянно стремившегося к получению новых знаний. По существовавшей в татарском обществе традиции, в 1838 г. он отправляется в Бухару для продолжения образования. Время величия Бухары к приезду Марджани уже миновало. Он застал в медресе бездумное заучивание Корана и религиозных текстов, науки Нового времени и современные им светские учебные дисциплины не изучались. В Бухаре Марджани поднимает перед своими

¹ Коран / пер. И. Ю. Крачковского. — М., 1986. — 56:78.

² Марджани III. Вафият ал-аслаф... — Т. VI. — Л. 181 б.

³ Там же. — Л. 179 б.

⁴ Там же. — Л. 194 б.

⁵ Марджани. — Казан, 1915. — 23 б.

мударрисами вопрос о необходимости реформирования медресе. Не получив поддержки¹, он 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 Мавераннах-ра»), который не сохранился.

Неудовлетворённый системой обучения в медресе, он в основном занимается самостоятельно в богатых ценными рукописями местных библиотеках. Деньги на жизнь зарабатывает обучением детей состоятельных лиц. Уже после первого года обучения он весной уехал на заработки — обучать детей в ближайшие узбекские кишлаки, жители которых занимались скотоводством, выделыванием каракуля. После трёх лет пребывания в Бухаре, преподаватели увидели в нём равного себе коллегу и предложили заняться преподавательской деятельностью. Марджани набирал себе шакирдов из узбекских кишлаков, которые впоследствии приезжали на обучение в Бухару именно к нему². Марджани называет своими учителями в Бухаре Салиха б. Надир б. Абдаллах ал-Худжанди [Мирза Салих ал-Худжанди (ум. 1840), учитель отца Марджани Бахааддина и других улемов Бухары], Мухаммада б. Сафар ал-Худжанди, Фадла ал-Гидждувани, Абдалмумина ал-Афшанджи [Абдалмумин б. Узбек ал-Афшанджи (ум. 1866), мударрис, критиковавший порядки бухарских медресе], Худайберди ал-Байсуни, Бабарафия ал-Худжанди, Шарифа б. Ата б. Хади ал-Бухари³.

Хотя схоластическое обучение в Бухаре не удовлетворяло Марджани, пребывание там для него бесполезным не было: он встречался с известными учёными своего времени (хотя их было немного), крепла его убеждённость в необходимости изменить старую систему мусульманского образования.

В 1843 г. в поисках знаний Марджани отправляется в Самарканд. Там он обучается в медресе «Ширдар»⁴, знакомится с известным историком, кадием Абу Саидом ас-Самарканди (ум. 1848–1849), благодаря которому

¹ Марджани. — Казан, 1915. — 39 б.

² Шиһабетдин Мәржани / тез. Р. Мәрданов, Р. Миннуллин, С. Рәхимов. — Әлмәт, 1998. — 58 б.

³ *Марджани Ш.* Мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва Булгар. — Казан, 1900. — 2 т. — 43 б.

⁴ Марджани / сост. Г. Губайдуллин, Ш. Шараф и др. — Казан, 1915. — 46 б.

Марджани «начал интересоваться исторической наукой и приступил к исследованию исторических книг»¹. Марджани ведёт с ним беседы, работает в его богатой рукописями библиотеке, доступ к которой имели немногие. Абу Саид ас-Самарканди повлиял на становление Марджани не только как историка, но и сыграл определённую роль в формировании его реформаторских идей, так как ас-Самарканди выступал против консервативных методов обучения в медресе².

Именно в Самарканде, уже обладая определёнными знаниями в различных науках, Марджани испытывает потребность глубже познать взгляды своего предшественника и соотечественника Абу Насра ал-Курсави (1776—1812), знакомится с его произведением «Маджмуа»³. Он впервые прочитал рукопись Курсави приблизительно в 20-летнем возрасте, и она оказала значительное влияние на формирование реформаторских и философских взглядов Марджани (в частности, на концепцию «открытия дверей иджитхада» и критику идей мутакаллимов).

В 1845 г. Марджани возвращается в Бухару. Он останавливается в медресе «Мир-Араб», которое было знаменито своей богатой библиотекой. Там Марджани близко знакомится с сочинениями Абу-Ханафы [Абу Ханифа Усман б. Сабит (ок. 699—767) был известен как ал-имам ал-азам (величайший предстоятель), основатель ханафитского мазхаба, одного из четырёх толков суннитского фикха. Теологические и правовые идеи Абу Ханифы дошли до нас в виде приписываемых ему отдельных трактатов, составленных, по-видимому, его учениками и приверженцами. Среди них выделяются Абу Йусуф (ум. 798) и аш-Шайбани (ум. 805), внёсшие значительный вклад в формирование ханафитского мазхаба], ан-Насафи, ат-Тафтазани, ад-Даввани, ал-Фараби, Ибн Сины, Ибн Рушда и трудами других великих мыслителей арабо-мусульманского Востока. В Бухаре он некоторое время общался с суфийским шейхом тариката накшбандийа муджаддадийа Убайдаллахом б. Нийазкули (ум. 1852) и чтобы понять практическую часть накшбандизма в течение двух месяцев посещал меджлисы другого шейха этого тариката Абдалкадира ал-Фаруки ал-Хинди

¹ Марджани III. Вафият ал-аслаф... — Т. 5. — Л. 212—213 а.

² Айни С. Бухоро инкилоби таърихи учун материаллар. — М., 1926. — С. 15—16.

³ Курсави А. Маджмуа. ОРРК КГУ. — № 1347.

(ум. 1855) и даже получил у них разрешение (иджаза) быть муршидом — духовным учителем¹. Но этим правом в своей жизни он так и не воспользовался. Марджани признавал ранний суфизм, когда, по его мнению, великие асхабы, табии и их последователи ещё не упоминали о последнем этапе мистического самоусовершенствования путника — хакикате и об открытии «завеси». Подобные устремления в народе появились позднее². Но он отказывался признать за истину учение суфиев о сущем и путях его познания: «Однако большинство их [суфиев] речей о порядке исхождения в бытие сущего и об истинных сущностях вещей является неясным, так как оно у них является духовным. А вне «вкушения» ощущение теряется, и языки не описывают того, чего они хотят сказать, так как у них большинство, с чем можно ознакомиться сенсительно»³. Именно там Марджани приступает к серьёзному изучению культуры, истории, философии и религии Востока. Первое своё печатное произведение он посвятил истории тюркских народов Средней Азии⁴. В этот период он выражает недовольство существующей системой преподавания в медресе.

В 1849 г., после одиннадцатилетнего отсутствия, Марджани возвращается на родину. Примерно через три месяца после его приезда в Казань, сдачи экзаменов в Казани, Уфе 20 апреля 1850 г. Оренбургское магометанское духовное собрание издаёт указ о назначении Марджани имамом-мударрисом 1-й казанской мечети. Слава о нём как о большом знатоке наук опередила его приход в медресе. Многие стремились попасть к нему на обучение.

Это не понравилось некоторым муллам-ишанам, среди которых самым ярким его противником стал мулла Мухаммадкарим⁵. Подобные муллы довольствовались схоластическими методами в обучении. Для них Марджани был не столько религиозным деятелем, прекрасно знающим вероучение, исследователем истории мусульманской культуры Востока, сколько человеком, выступающим против привычного им образа жизни.

¹ Шиһабетдин Мәржани / төз. Р. Мәрданов, Р. Миңнуллин, С. Рәхимов. — Әлмәт: 1998. — 76–77 б.

² *Марджани Ш.* Мукаддима. — Казань, 1883. — С. 279–280.

³ Там же. — С. 280.

⁴ *Марджани Ш.* Гирфат ал-хавакин ли-ирфат ал-хавакин. — Казань, 1865.

⁵ *Марджани Ш.* Мустафад ал-ахбар... — 2 т. — 44 б.

Марджани призывал возвратиться к Корану, сунне, словам авторитетных муджахидов и предлагал на основании знания этих источников самому совершать иджитхад (выносить самостоятельное суждение по правовым вопросам). Между тем, большинство мулл и ишанов, не только не знало соответствующих источников, но и было не способно к самостоятельному мышлению. Они начали писать на него доносы в Духовное собрание мусульман, стремясь опорочить его имя. В 1854 г. несколько имамов написали жалобу, обвиняя Шихаб-хазрата в том, что он, якобы обручил девушку, не достигшую совершеннолетия. И в Уфе был издан указ об отстранении Марджани на время разбирательства от должности. Дело Шихаб-хазрата разрешилось только через девять месяцев. Он был признан невиновным после обращения с ходатайством в Министерство внутренних дел, контролировавшее деятельность Духовного собрания мусульман. Шихабдину помог в этом деле Шахахмад Алкин, помощник полицмейстера города.

Следует сказать о неоднозначных взаимоотношениях Марджани и татарского купца Ибрахима Юнусова — попечителя медресе. Ибрахим Юнусов, будучи городской главой Казанской татарской ратуши (до 1855), являлся меценатом, от которого во многом зависело благосостояние мечети, носившей его имя (ныне мечеть Марджани), и медресе при ней. Сначала их взаимоотношения были доброжелательными, так как именно с одобрения Юнусова Марджани был назначен имамом-мударрисом Юнусовской мечети. Со временем их взаимоотношения испортились, поскольку Юнусов, не привыкший к малейшим пререканиям, невзлюбил Марджани за независимый характер. Так и не сумев сломить его, Юнусов перестал выделять деньги на медресе, здание которого требовало ремонта. В свою очередь, Шихаб-хазрат, не желая идти на поклон к Юнусову, собрал с прихожан деньги на строительство нового здания медресе, открытого в 1881 г., в котором преподавал до конца своих дней.

О сложных взаимоотношениях Марджани и братьев Юнусовых писал в газете под псевдонимом «мусульманин» некто Ш. Ахмеров. «Покойный ахун г. Казани Ш. Багаутдинов, человек обеспеченный, не поладив с местными, в то время самыми крупными капиталистами братьями Юнусовыми, долгое время состоял у них в немилости, не получал от них никаких подаваний, но не-

смотря на это, упорно отстаивал свою самостоятельность, и в конце концов Юнусовы должны были смириться с этим»¹. Тем не менее Ибрахим Юнусов (1806–1886), как и его брат Исхак (1810–1884), имевшие нераздельный капитал, не жалели денег на благотворительность. В 1844 г. они основали в Казани Мусульманский детский приют — первое в истории татарское благотворительное заведение, просуществовавшее до 1917 г. На его нужды братья пожертвовали 14 каменных лавок на Сенной площади. Они построили для приюта двухэтажный каменный дом (ныне ул. Тукая, 89). Именно за создание детского приюта Ибрахим был награждён золотой медалью и орденом святой Анны III степени, а его брат Исхак — золотой медалью и орденом святого Станислава III степени².

В 1856–1857 гг. Марджани пишет «Китаб ал-хикма ал-балига...» («Книга о зрелой философии...»), в которой излагает свои религиозно-философские взгляды (опубл. в 1888 г.).

В 1859 г. Шихабaddin организовал сбор денег среди мусульман города для кавказских народов, пострадавших от землетрясения. По просьбе муфтия, который выпустил специальный указ, он следит за изданием Корана в типографии. Впоследствии Марджани публикует «Китаб ал-фаваид ал-мухимма» («Книгу о полезном и важном»)³ — труд по истории и принципам издания Корана в России. Шихаб-хазрат согласился на этот нелёгкий труд, поскольку издания Корана, которые начали печатать с 1787 г. в Санкт-Петербурге и Казани, изобиловали опечатками. Шихабaddin взвалил на себя это бремя, осознавая его важность и исходя из убеждения, что Коран как речь Бога не должен содержать опечаток.

В этом небольшом по объёму труде (39 страниц) Марджани осветил также проблему «куфического Корана», или так называемого Корана Османа, хранящегося в Санкт-Петербургской публичной библиотеке. Этот Коран после присоединения Средней Азии к России из Самарканда попал в Санкт-Петербург в Императорскую публичную библиотеку и считался одним из самых свя-

¹ Волжский вестник. — 1893. — № 58.

² Салихов Р., Хайрутдинов Р. Юнусовы // Ислам на европейском Востоке : энциклопедический словарь. — Казань, 2004. — С. 373–375.

³ Марджани Ш. Китаб ал-фаваид ал-мухимма. — Казань, 1879.

ценных реликвий мусульман. По преданию, он находился в руках халифа Османа, когда к нему ворвались убийцы, и сохранил следы крови халифа¹. Марджани, знакомый с оригиналом рукописи, будучи ещё в Самарканде, пришёл к выводу, что этот памятник, хотя и древний, не является Кораном Османа и в 1879 г. издал книгу, посвящённую этой рукописи², тогда как российский учёный А. Ф. Шебунин написал об этом статью лишь в 1892 г.³, подробно проанализировал и описал этот список, установив его ближневосточное происхождение (предположительно Ирак) и время создания — II в. по хиджре.

Шихаб-хазрат получал за свою работу незначительные деньги, подписывая каждое издание текста Корана к печати и беря на себя, таким образом, ответственность за издание. Он сверял рукописный текст Корана, предлагаемый к изданию, с османской редакцией Корана, поскольку полагал, что данная редакция является самой достоверной и находил много ошибок. Как обычно и на этот раз нашлись завистники и начали писать жалобы-доносы в Духовное собрание мусульман. В результате, по указу муфтия Марджани был освобождён от этой обязанности. Заменившие его имамы были вынуждены обращаться за советом к Шихаб-хазрату, поскольку только он мог грамотно и квалифицированно выполнить данную работу. И лишь в 1866 г. новый муфтий А. Сулейманов издал указ о назначении Шихабаддина вновь цензором текста Корана, печатаемого в Казани. С возобновлением деятельности Марджани на этом посту образцом для опубликования списков Корана в России начал служить список халифа Османа. Лишь в 1923 г. орфография, структура текста и правила «чтения» были окончательно канонизированы изданием Корана в Каире (1919, 1923, 1928 гг.), который следует одному из вариантов «чтений» — варианту передатчика (рави) Хафса (ум. 805) от куфийского чтеца (кари) Асима (ум. 744)⁴. Переиздание арабского

¹ Подробно см.: Бартольд В. В. Сочинения. — М., 1977. — Т. 9. — С. 441.

² Марджани Ш. Китаб ал-фаваид ал-мухимма. — Казань, 1879. — С. 21–22; Марджани. — Казан, 1915. — 213–221 б.; Вафият ал-аслаф... — Т. 6. — Л. 183.

³ Шебунин А. Ф. Куфический Коран // Записки Восточного отделения Русского археологического общества. — СПб, 1892. — Т. 6. — С. 69–133.

⁴ Резван Е. А. Коран и его мир. — Санкт-Петербург, 2001. — С. 178, 230.

текста осуществляли и духовные управления мусульман: в изданиях 1923, 1956 гг. по-прежнему использовался текст старых казанских изданий. Коран, который был заменён текстом каирского издания 1919—1928 гг., выпустили в Ташкенте лишь в 1960 г., и это издание стало образцом для последних публикаций¹.

В 1862 г. после смерти муфтия А. Сулейманова кандидатура Марджани рассматривалась на пост муфтия Оренбургского магометанского духовного собрания. И Марджани стремился занять этот пост. Однако его планам не суждено было сбыться. Известный востоковед-миссионер Н. И. Ильминский, обладавший большим влиянием во властных структурах, в письме к главе Синода К. Победоносцеву предостерегал от кандидатуры Марджани, хотя внешне находился с ним в приятельских отношениях (муфтий на должность назначался императором по представлению министра внутренних дел). Он, опасаясь знаний и авторитета Марджани, рекомендовал на эту должность несколько человек, в основном нерешительных, неспособных внести новации в деятельность духовного собрания.

В 1867 г. Духовное собрание назначило Марджани на должность ахунда и мухтасиба Казани (одни из самых почётных религиозных должностей региона), что явилось несомненным признанием его деятельности и со стороны руководства мусульман. Должность ахунда была признана быть посреднической между духовным собранием и муллами города. Ахунд должен был доводить до мусульман Казани некоторые указы собрания и указы губернских властей, касающиеся мусульман.

С официальными властями у Марджани также устанавливается позитивное сотрудничество. Он выполняет отдельные поручения казанской губернской власти: составляет реестры-отчёты о рождении, бракосочетании, смерти мусульман города, участвует в судебных заседаниях при произнесении клятв мусульманами, пишет в 1869 г. обращение к мусульманам о милосердии к животным «Китаб ан-насаих» («Книга наставлений»), подкрепляя свои суждения ссылками на аяты Корана, за что получает от губернатора благодарственное письмо².

Со временем имя Марджани становится известным

¹ Резван Е. А. Коран в России // Ислам на европейском Востоке : энциклопедический словарь. — Казань, 2004. — С. 174.

² Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар... — 2 т. — 50 б.

далеко за пределами Казани: в 1870 г. выходит в свет его книга «Назурат ал-хакк...» («Обозрение истины...»), своими новыми для своего времени и среды религиозно-реформаторскими идеями принёсшая автору широкую известность не только на родине, но и на мусульманском Востоке. Этот труд Марджани высоко оценивали известные мусульманские учёные Индии Садик б. Хасан ал-Кинауджи и Абдалхай ал-Лакнави, сирийский теолог Джамаладдин ад-Димашки, тунисский шейх Мухаммад Байрам¹.

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

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

Суннитский ислам канонизировал четыре мазхаба-толка: ханафитский (основатель Абу Ханифа, ум. 767), шафиитский (основатель аш-Шафии, ум. 820), маликитский (основатель Малик б. Анас, ум. 795) и ханбалитский (основатель Ибн Ханбал, ум. 855). Свои системы фикха имеют шииты (с тремя главными ветвями: имаматами-иснаашаритами, исмаилитами и зайдитами) и хариджиты.

В суннитском фикхе сложилось учение о четырёх общепризнанных «корнях» (принципах) юриспруденции: двух текстуальных — Коране и сунне и двух методологических, — иджме (консенсусе общины) и кийасе (суждении по аналогии). Между тем, суннитские мазхабы различно подходят к этим принципам. Что касается Корана, то расхождение затрагивало прежде всего вопрос об отмене (наске) одних аятов другими или об отмене Корана сунной. Согласно шафиитам, Коран может быть модифицирован только Кораном, а сунна — сунной; остальные три школы считают Коран и сунну модифицирующими друг друга.

К XII–XIII вв. из десятка существовавших правовых

¹ Марджани. — Казан, 1915. — 618–619 б.

школ суннитского ислама, сложившихся в VIII–IX вв., жизнеспособными оказались четыре мазхаба-толка, впоследствии канонизированных неформальным консенсусом. Данный факт постепенно стали интерпретировать в том смысле, что основатели четырёх правовых школ были последними муджтахидами, то есть лицами, имеющими право на иджтихад, самостоятельное решение важнейших вопросов религиозной и общественной жизни. С канонизацией этих школ «двери иджтихада были закрыты»; иджтихад уступил место таклиду, следованию авторитетам-основателям, допускался «частичный» иджтихад — в рамках данного мазхаба, касающийся только второстепенных вопросов. К «открытию дверей иджтихада» призывали мусульманские реформаторы XIX–XX вв.¹ Марджани наряду с мусульманскими деятелями, выступавшими за иджтихад против таклида, оказался в роли реформатора религии.

Марджани ратовал за возрождение принципов раннего ислама, за возврат к основам культуры времён пророка Мухаммада, преследуя цель «очистить» ислам от новшеств (араб. «бид'а»). «Поистине, лучшее, — писал 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»². Термин «бид'а» в данном контексте как раз означает позднейшие наслоения в исламе, которые явились следствием деятельности мусульманских теологов.

Учёный призывал мусульман к очищению ислама от новшеств, возврату к Корану, сунне, предлагал руководствоваться, если ответа нет в первоисточниках, иджтихадом. Он писал: «А что касается культовых религиозных действий (ибадат) и подобного им, то каждому необходимо руководствоваться в них шариатом, брать сведения из Корана, сунны посланника, иджмы общины. А если же не находится решение в явной форме в Коране, сунне и нет по поводу его иджмы общины, то необходимо размышлять о нём, и выносить иджтихад в отношении его»³.

¹ Ислам на европейском Востоке : энциклопедический словарь. — Казань, 2000. — С. 348–349.

² Марджани Ш. Назурат ал-хакк... — Казань, 1870. — С. 3.

³ Там же. — С. 15.

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

В «Мукаддима» («Введение») Марджани писал, что обновление (таджид) духовной жизни мусульман начинается уже во времена правления Омара б. Абдалазиза (VII в.), оно длилось на протяжении веков и происходило в фикхе, хадисах, тафсире, философии, языке, основах религии. А в качестве доказательства своего тезиса об обновлении религии 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»¹.

Марджани называет имена наиболее видных, по его мнению, личностей, внёсших значительнейший вклад в поступательное развитие общества. Например, в X—XI вв. он выделяет среди ханафитов Абу Бакра Мухаммад б. Муса ал-Хорезми [Абу Бакр Мухаммад б. Муса ал-Хорезми (Алгорисмус, ум. в сер. IX в.), автор трудов по алгебре, арифметике (познакомивший арабов и Европу из индийским обозначением чисел) и математической географии, которые считались в Европе основополагающими до XVI в. (имя ал-Хорезми сохранилось в термине «алгоритм», а термин «алгебра», араб. «алджабр» (восстановление) обязан его математическому трактату «Китаб ал-мухтасар ал-джабр ва-л-мукабала» («Краткое изложение по расчёту восстановления и противоположения»)], из шафиитов Ахмада б. Мухаммад ал-Исфараини [Исфараини (ум. 1027), крупнейший шафиитский учитель законоведения, был первым среди учёных Нишапура, получившим титул «рукн ад-дин» («столп религии»)], из маликитов Абдалваххаба б. Али ат-Тамими ал-Багдади, из ханбалитов Хусайна б. Али б. Хамида, среди имамитов Абу-л-Хасана Мухаммада б. Хусайна ал-Алави, из чтецов Корана Мухаммада б. Хусайн ал-Куфи, из хадисоведов — Мухаммада б. Абдаллах

¹ Марджани Ш. Мукаддима... — Казань, 1883. — С. 286—287.

ан-Нишапури [Абу Абдаллах Мухаммад б. Абдаллах, по прозвищу ал-Хаким ан-Нишапури (933—1014), один из самых знаменитых хадисоведов. К числу его многочисленных сочинений относится «Мустадрак» («Дополнение») к двум «Сахихам» в четырёх томах], из суфиев Али б. Ахмад б. Джафар ал-Бистами, известного как ал-Хиркани [ал-Бистами (ум. 874), известный суфий], из факихов Мухаммада б. ат-Тайиб ал-Багдади, известного как Ибн ал-Бакиллани [Абу Бакр Мухаммад б. ат-Тайиб ал-Бакиллани (ум. 1013), крупнейший мутакаллим-ашарит. Один из самых известных его трудов «Иджаз ал-Куран» («Неподражаемость Корана»)], среди философов Ибн Сину¹. Выделяя наиболее видных учёных мужей каждого столетия, специалистов в различных областях духовной культуры, Марджани утверждал преемственность концепции «открытия дверей иджтихада» (начиная с VII по XIX в.). В суннитском исламе после XII в., делал он вывод, двери иджтихада не закрывались.

Салафизм (возврат к прошлому) Марджани заключался в том, чтобы, очистив ислам от позднейших наслоений, приспособить к новой социокультурной ситуации, возникшей в Казанском крае во 2-й пол. XIX в. И поэтому возвратом к прошлому в полном смысле такое очищение не было.

«Назурат ал-хакк фи фардият ал-аша ва ин лям йагиб аш-шафак»² («Обозрение истины относительно обязательности вечерней молитвы, если не наступают сумерки») — один из своих наиболее известных трудов, в котором раскрываются его религиозно-реформаторские взгляды, Марджани написал не столько для того, чтобы объяснить неверность положения о необязательности вечерней молитвы в Казанском крае, сколько изложить своё понимание религиозных наук. Не случайно с выходом в свет этой книги в среде религиозных учёных и интеллигенции возникли бурные споры и начались нападки на учёного со стороны некоторых мулл. Так, Абдаллах б. Музаффар ан-Насави — известный татарский традиционалист 2-й пол. XIX в., написал книгу «Музахара ал-калима ал-джаруда аллати хийа фи-н-Назура», в которой пытался опровергнуть постулаты «Назуры...».

¹ Марджани Ш. Мукаддима... — Казань, 1883. — С. 289—290.

² Марджани Ш. Назурат ал-хакк... — Казань, 1870.

Но она не произвела эффект среди общественности, на который рассчитывал автор¹.

Толчком для написания «Назурат ал-хакк...» послужила для Марджани поднятая в средние века проблема вечерней молитвы в Поволжье, в регионе, где в летнее время не наступают сумерки. Ещё Курсави поддерживал религиозных учёных, выступавших за обязательность пяти молитв в летнее время в Казанском крае (противоположных взглядов придерживалась группа религиозных учёных во главе с Утыз-Имяни) и обосновывал своё понимание вероучения, его основ.

В «Назурат ал-хакк...» Марджани углубляет, конкретизирует идеи, выдвинутые Курсави, приводит свои примеры в обоснование самостоятельности суждений по религиозным вопросам. При изложении того или иного раздела книги учёный приводит изречения из Корана, ссылается на сунну и, цитируя, часто не высказывает своего мнения. По замыслу автора, читатель сам должен прийти к заключению, прочитав изложение материала. Таким «иносказательным» путём Марджани давал своё понимание основ вероучения, во многом отличного от общепринятого.

Из всех муджтахидов Марджани выделяет Абу Ханифу (ум. 767) — основателя ханафитского мазхаба и его сподвижников. Если он находил какие-то соответствия с их изречениями, то имел дело только с ними, если же не находил аналогий у них, то предлагал выносить собственное суждение. «Передают об Абу Ханифе, — пишет Марджани, — [однажды] ему сказали: “Если ты произнёс 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”. Тогда ему говорят: “А если слово сподвижника пророка (сахиба) противоречит твоему слову?”. Он ответил: “Я отказываюсь от своего слова в пользу высказывания сподвижника пророка”. Ему говорят: “А если суждение последователя (табиа) противоречит твоему слову?”. Он сказал: “Если последователь человек, то и я человек”»². Важно в приведённом отрывке то, что Мар-

¹ *Ан-Насави*. Музахара ал-калима ал-джаруда аллати хийа фи-н-Назура. — Казань, 1874.

² *Марджани III*. Назурат ал-хакк... — Казань, 1870. — С. 30.

джани показал, как сам Абу Ханифа обосновывал вынесение собственного суждения: приравнивал собственное суждение суждению последователя (табиа). Это обстоятельство могло служить и для других примером для вынесения собственного суждения. Обращение к наследию Абу Ханифы служило обоснованию концепции «открытия дверей иджтихада».

Для 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 ответа для вынесения суждения, то он предлагал выносить решение самому, согласно уровню своих знаний. «Местоположение иджтихада — это то, что не доказано ни в Коране, ни в достоверной, известной, знаменитой сунне, то, о чём нет достоверной, знаменитой, известной иджмы... А суть иджтихада, несмотря на множество его определений, состоит в том, что он — дар могущественный, сила благородная, вытекающая из выполнения суждений Корана и записанного в сунне, в которых [Коране, сунне] даётся возможность для полной осведомлённости [факиху] в религиозных суждениях и тайнах веры»¹.

Ш. Марджани допускает, что человек не всегда может иметь своё суждение по какому-то вопросу, и если он его не имеет, то вынужден обратиться к традиции: «Из того, что некто является традиционалистом (мукал-лид) в каких-либо вопросах не вытекает, что он традиционалист в других, вследствие того, что это — необходимость, к которой человек прибегает вынужденно»². Некоторые традиционалисты даже говорили о том, что они не вправе следовать непосредственно Корану и сунне, поскольку для них доказательством служат слова муджтахидов.

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

Как религиозный реформатор также выступает Мар-

¹ Марджани Ш. Назурат ал-хакк... — Казань, 1870. — С. 15.

² Там же.

джани в сфере мусульманского права. Он считал, что некоторые положения этого права, уже не соответствующие действительности, следует толковать по-новому и необходимо приобщить гражданско-административную и правовую область жизни мусульман к новой социокультурной ситуации, возникшей в Поволжье во 2-й пол. XIX в. В то время как религиозные учёные-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.

Шихабалдин обращается к истории зарождения государственной власти мусульман, объясняя авторитет правителя ссылками на времена пророка Мухаммада и его сподвижников. «Разрешается подчиняться султану, потому что сподвижники [пророка] и последователи (табиа) подчинялись пророку»¹. Чем же характеризуется политико-правовая программа Марджани, исходящая из конкретной обстановки?

Он призывает к сохранению самобытности мусульманского уклада жизни, национальной культуры. Для достижения данной цели «необходимо, — подчёркивает Марджани, — выбирать из своей среды управителя, который был бы им судьёй 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 Марджани, добиваться наиболее способному из них ответственного поста в государственном аппарате для претворения в жизнь интересов мусульман².

Учёный прямо не пишет и не может высказать открыто из-за жёсткой 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 путём он выражал свои социально-политические взгляды, пытаясь приспособить жизнь татарского общества к современной действительности.

Реформаторские взгляды Марджани были альтернативой «консервативному» ишанизму, они ориентировали

¹ *Марджани III*. Хакк ал-марифа... — Казань, 1880. — С. 6.

² Там же. — С. 7.

верующих, как жить и мыслить в новых социокультурных условиях. В данном вопросе взгляды Марджани во многом сходны с взглядами арабских религиозных реформаторов Джамаладдина Афгани, Мухаммада Абдо и ал-Кавакиби, выступавших против современных им суфиев XIX в., считавших их последним оплотом косности и традиционализма в исламе. В то же время религиозные реформаторы находили позитивные черты в суфизме. Например, М. Икбал заимствует суфийскую идею совершенного человека (ал-инсан ал-каmil), наполняя её новым содержанием. М. Абдо подчёркивает раскрепощающий активный дух суфизма¹.

Аналогичные тезисам Марджани идеи (призыв вернуться к первоначальному исламу, «очистив» от позднейших наслоений, отрицание таклида, подчёркивание неограниченных возможностей человеческого разума, ориентация на усвоение достижений западной цивилизации при сохранении основных мусульманских ценностей) выдвигал известный египетский религиозный реформатор Мухаммад Абдо (1849–1905). По нашему мнению, Марджани и Абдо пришли к сходным реформаторским положениям независимо друг от друга. Не исключено даже, что Абдо находился под влиянием Марджани (применительно к концепции «открытия дверей иджитхада»). В пользу этого суждения свидетельствуют, например, факты биографии Марджани: его религиозно-реформаторские воззрения становятся известными читателям за десять лет до того, как он побывал в Стамбуле и Каире («Назурат ал-хакк...» издана на арабском языке в 1870 г.). Другое дело, что Абдо выразил свои реформаторские идеи в более чёткой и открытой форме. Возможностей для изложения реформаторских идей у Абдо было больше. Будучи с 1899 г. муфтием Египта, он мог излагать свои идеи в книгах, издавать фетвы, регламентирующие жизнь мусульман в соответствии с потребностями времени.

Переход от средневековых традиций к Новому времени сопровождался появлением новых форм общественной жизни, требовал обновления и религии. Марджани стремится дать правовую возможность каждому мусульманину мыслить по-новому, руководствуясь принципом «открытия дверей иджитхада». Поскольку он призывал

¹ Степанянц М. Философские аспекты суфизма. — М., 1987. — С. 66.

очистить религию от позднейших наслоений, вернуться к «чистой» религии времён пророка Мухаммада, то критиковал не только современных ему мулл и ишанов, но фактически и большинство предшествующих авторитетов, таким образом, внося в религиозную форму общественного сознания татарского народа сильное критическое, рационализирующее, просвещающее начало.

Наиболее подробно религиозно-философские взгляды Марджани изложил в философские «Китаб ал-хикма ал-балига ал-джанния фи шарх ал-акаид ал-ханафия» («Книга о зрелой философии, помогающей объяснить вероучение ханафитов»)¹, изданной в Казани в 1888 г. незадолго до смерти Марджани, составление которой он завершил в 1856–1857 гг. (Другая книга, где излагаются религиозно-философские взгляды Марджани, «Китаб ал-азб ад-фурат ва-л-ма аз-зулал ан-накиа ли-гилла равам ал-абраз ли-асрар шарх ал-Джалал» («Книга о пресной, освежающей, ключевой воде, объясняющей тайны комментария к ал-Джалал»), как отмечает Шихабалдин², изданная в Стамбуле в 1875 г., осталась недоступной автору). Некоторые современные исследователи переводят её название как «Книга о предельно зрелой мудрости по комментированию ханафитской доктрины воззрений», хотя на титульном листе оно звучит как «Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи»³. Подобный перевод, видимо, связан с тем, что на протяжении веков одним из учебников калама в татарских медресе был комментарий Сааддина ат-Тафтазани (ум. 1390) к «Акаид» ан-Насафи (ум. 1142) — «Шарх Ал-акаид ан-насафия». Марджани, говоря о комментарии ат-Тафтазани, отмечал, что комментарии «поношение, примечания вызывают порицание и осуждение», поскольку они исказили красоту мыслей ан-Насафи⁴. Поэтому Шихабалдин не считал нужным изучать комментарий ат-Тафтазани в медресе и написал свой комментарий к произведению ан-Насафи («Китаб ал-хикма ал-балига...»),

¹ Марджани Ш. Китаб ал-хикма ал-балига ал-джанния фи шарх ал-акаид ал-ханафия. — Казань, 1888.

² Марджани о татарской элите (1789–1889) / пер. и прим. А. Н. Юзеева и И. Ф. Гимадеева. М., 2009. — С. 51.

³ Марджани Ш. Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи / пер. с араб. и примеч. Д. Шагавиева. — Казань, 2008.

⁴ Марджани Ш. Вафият ал-аслаф... ОРКК КФУ. — № 612. — Т. 4. — Л. 45 а.

полагая, что именно взгляды ан-Насафи истинны и правильны¹.

Марджани не случайно для комментирования выбрал «Акаид» ан-Насафи, считавшийся, наряду с «Акидой» ат-Тахави (ум. 933) наиболее популярными теологическими трудами среди суннитов-ханафитов. Сочинение ан-Насафи небольшое по объёму, около десяти страниц арабского текста, но ёмкое по содержанию. Оно включает основные теологические проблемы, дискутируемые в то время в мусульманском обществе, изложенные в тезисном виде. Марджани подробно комментировал главные постулаты мыслей ан-Насафи, следуя порядку изложения материала. На протяжении всего сочинения в скобках он приводил изречения ханафитского улема (религиозного учёного), пространно их комментируя. В некоторых местах книги по краям страницы для убедительности своего комментария Марджани цитировал тех или иных известных мусульманских мыслителей. Так получился труд из 147 страниц печатного арабского текста.

«Китаб ал-хикма ал-балига...» Марджани для некоторых учеников медресе стала настольной книгой. Прогрессивно настроенная часть татарской интеллигенции того времени восприняла сочинение Марджани как «волшебное слово», отрезвляюще действующее на сознание молодого поколения². Это религиозно-философское сочинение, в котором Шихаб-хазрат комментировал основные положения вероучения ханафитов, такие как вера в Бога и Его имена³, предопределение⁴, загробная жизнь⁵, пророчество и ангелы⁶, проблема халифата и имамата⁷ и связанные с ними понятия, неправильно интерпретированные, согласно его взглядам, мутакаллимами — спекулятивными теологами.

Критическое отношение учёного к каламу объясняется насущными запросами татарского общества того времени, которое уже не могло жить по средневековым канонам. И, прежде всего, это касалось системы образо-

¹ Марджани Ш. Китаб ал-хикма ал-балига... — Казань, 1888. — С. 2.

² Эмирхан Ф. Эсәрләр. — Казан, 1986. — 4 б. — 134 б.

³ Марджани Ш. Указ. соч. — С. 21–39.

⁴ Там же. — С. 39–54.

⁵ Там же. — С. 53–69.

⁶ Там же. — С. 73–82.

⁷ Там же. — С. 87–123.

вания, в которой калам занимал значительное место. До Марджани подобного взгляда придерживался Курсави, который изложил свои взгляды в рукописном сборнике, так и оставшемся неизданным¹. Поэтому произведение Марджани следует считать первым печатным трудом по данной теме.

Татарский мыслитель считал теологические сочинения мутакаллимов не соответствующими Новому времени, поскольку основными источниками для изучения в медресе полагал Коран и сунну. Обращение к первоисточникам и необходимость их соответствия Новому времени — один из постулатов его религиозного реформаторства. Шихабaddin как раз и выступал реформатором, а не традиционалистом как может показаться на первый взгляд, поскольку стремился отбросить многие наслоения на первоисточники — Коран и сунну, в которых, по его мнению, нет необходимости. Поэтому он критиковал теологические положения мутакаллимов, считая их новшеством. Тем не менее, критикуя калам, он сам становился мутакаллимом, излагая собственную интерпретацию вероучения. Его взгляды на калам являются не только новым осмыслением одного из направлений арабо-мусульманской философии, но и непосредственно касаются преобразований в системе образования, так как, в конечном счёте, вели к реформе преподавания в медресе (замене калама современными светскими науками). В этом направлении первые шаги сделал уже сам Марджани. В своём медресе вне программы он вёл занятия по математике².

Для более веского обоснования своего отрицательного отношения к каламу учёный цитирует Абу Ханифу — основателя ханафитского мазхаба, порицавшего калам. «Наши предки и улемы, — пишет Марджани, — были единогласны в порицании калама и они ненавидели его сторонников лютой ненавистью. А это из-за того, что они не следовали шариату и пути праведных предков... Так что даже имам Абу Ханифа — да будет доволен им Аллах — говорил: «Аллах послал божью кару Амру б. Убайду (699—761) [одному из первых мутазиликов, то есть мутакаллимов] за то, что он открыл ворота калама». Абу

¹ Курсави А. Маджмуа. ОРКК. — № 1347.

² Фахрaddin P. Хөсәен Фәезхан // Шура. — 1914. — № 18. — 428 б.

Йусуф [Йакуб — ученик Абу Ханифы, ум. 795] говорил: «Знание калама — невежество, а незнание калама — знание». Малик [б. Анас — основатель маликитского мазхаба, 715—795] говорил: «Не смейте осуществлять нововведений!» Ему сказали: «Какие нововведения?» Он отвечал: «Мутакаллимы, которые говорят об именах Всевышнего Аллаха, Его атрибутах, речи, знании, могуществе и не умалчивают о том, о чём умалчивали сахибы (сподвижники пророка) и их последователи»¹. В то же время он нередко цитирует других известных ханафитов восточного ареала мусульманского мира. Например, среднеазиатских суннитских теологов: Абу Мансур ал-Матуриди (ум. 944), Абу Мути Макхул ан-Насафи (ум. 930), Абу Зайда ад-Дабуси (ум. 1039). С одной стороны, Марджани критикует мутакаллимов, а с другой признаёт взгляды ал-Матуриди — основателя и эпонима теологической школы (ставшей одной из двух, наряду с ашаритской, ведущих школ суннитского калама). Видимо, он не полагает ал-Матуриди мутакаллимом, как и многие средневековые доксографы (Абу-л-Муин ан-Насафи (ум. 1114), Абу-л-Йуср ал-Баздави (ум. 1100), считавших его только продолжателем идей Абу Ханифы.

Шихабaddin обращается к истории возникновения калама: «А это искусство полемики, созданное мутазилитами, после того, как они прочитали философские книги, когда они были прокомментированы в правление Мамуна. Они сделали из него искусство со всеми ухищрениями и смешали методологию фальсафы со своей методологией. Ашариты стали их наследниками, шли по их стопам и называли его [калам] этим именем». Далее он пишет о причинах наименования калама: «Либо потому, что он есть искусство полемики по вопросу новшеств, после того, как правильное решение вопросов было зафиксировано в шариате, и оно [искусство полемики] не было обращением к действию [религиозной практике] и вероубеждению. Либо подражая философам, которые называли искусством свою науку, логику. Либо потому, что главным искусством, о котором они говорили и по которому сражались, был вопрос о Коране [калам]»².

¹ Марджани Ш. Китаб ал-хикма ал-балига... — Казань, 1888. — С. 6.

² Там же. — С. 6, 7.

Марджани критикует мутакаллимов за то, что они внесли в догматику религии «то, что к ней не относится» — философские рассуждения: «[...] Так они привнесли в религию то, что к ней не относится, исказив понятие Бога в глазах народа»¹. Философские рассуждения он считал новшеством, и это для него является одним из главных критериев оценки калама. Например, учёный утверждал, что возникновение мира — это философская проблема и поэтому её не следует связывать с религией, как это делало большинство религиозных деятелей его времени. В вопросе происхождения мира он следовал Корану, сунне, Абу Ханифе, ханафитским авторитетам — ал-Матуриди, Абу-л-Муину ан-Насафи, Абу Джафару ат-Тахави. Последние разработали методику использования рационалистических принципов при решении религиозно-правовых вопросов: «По этому поводу сказал шейх Абу-л-Мансур ал-Матуриди — да будет милостив к нему Аллах: «Тот, кто обратит свой взор на свою душу и на другое, увидит свидетельства (асар) возникновения, и поймёт, что для этого необходим Создатель»².

Шихабaddin в вопросе возникновения мира не полагает субъектно-объектных отношений (Бог — мир), а скорее у него пантеистическая ориентация, когда возникающая вещь присуща самой сущности Бога, имманентного и трансцендентного миру: «А Он есть не что иное, как явление вещи и её становление. Итак, Его сущность явлена для Своей сущности благодаря самой себе. Всякое явление и духовный свет присущий Его сущности, всякий свет и Его сущность есть Его бытие. А Его бытие есть Его знание, а Его знание есть Его могущество, а Его могущество есть Его созидание, так что не ускользает от Его знания ни малейшая пылинка и не избегает Его могущества и созидания незначительная часть или наименьшая и самая скрытая»³.

Процесс возникновения мира, по Марджани, происходит следующим образом: «Согласно ханафитам, всякое бытийно-возможное возникает. Несомненно, для этого необходим вечный Творец. Под возникновением ханафиты имеют в виду именно это. Отсюда и вытекает их утверж-

¹ Там же. — С. 7.

² Там же. — С. 18.

³ Там же. — С. 30.

дение, что вечный (ал-кадим) и бытийно-необходимый (ал-ваджиб) синонимы и всякое бытийно-возможное возникает. Объяснение возникновения предшествующим небытием по сущности есть возникновение сущностное или же по времени есть возникновение временное, есть объяснение необходимое». Далее Шихабaddin указывает на то, что вышеприведённое утверждение выдвинули фалясифа — арабо-мусульманские мыслители, ориентировавшиеся на античные модели философствования, и ханафиты им не противоречат¹. Так, возникновение вещей происходит от возникновения мира, для которого необходим Явитель.

Марджани, комментируя положение ан-Насафи о вещах, полагает, что «вещь — есть бытийствующая, в отличие от мутазилитов. Они утверждают упрочённость небытийных [мадумов] сущностей, называя их вещью, и считают бытийствующими эти сущности. У нас же истинная сущность (ал-хакика) вещи есть сама она [вещь], в отличие от сути бытия [махийа], которой обозначается то, что есть в уме, независимо от внешнего [его] бытия»².

Представляют определённый интерес высказывания Шихабаддина о небытии. «Небытие (ал-адам) не таково, чтобы описываться таким образом, так как оно есть только неподдельное (махдум) и чистое отрицание. Нет положения, называемого небытием или отрицанием подобно тому, как может показаться, чтобы владеть им как устойчивым понятием или сравнивать с бытийным положением. Напротив, оно представляет собой не осуществление предиктирования сущего (ал-мауджуд) предполагаемой реальности»³. Таким образом, по Марджани, вещь из небытия явилась к бытию, она могла быть или не быть, поскольку является только возможной, поэтому необходим Явитель.

Учёный-теолог критикует позицию поздних ашаритов, которые, как он полагает, для того, чтобы скрыть противоречивость своих взглядов в отношении атрибутов и их отличия от сущности Бога, заимствовали у фалясифа положение «возникновение во времени» применительно к своей трактовке проблемы атрибутов.

¹ Марджани III. Китаб ал-хикма ал-балига... — Казань, 1888. — С. 22.

² Там же. — С. 7.

³ Там же. — С. 18.

«Ашариты объявили, — пишет Марджани, — что именно это [возникновение во времени] имеется в виду у предшествующих почтенных мужей и это же имеется в виду под возникновением в необходимых постулатах религии». Такая их позиция вызывает у него недоумение: «Хотел бы я знать, какое же здесь было откровение, где же есть единогласие, и какая же здесь имеется необходимость? Даже если они [ашариты] и бегут от невозможного, оно их неизбежно настигает, и они впадают в погибель»¹.

Взгляды ашаритов по проблеме соотношения Бога и атрибутов Шихабaddin раскрывает, ссылаясь на «Акида ал-макхулийа» Абу Мути Макхуля ан-Насафи². «Говорят ашариты, что атрибуты бывают двух видов: сущностные и атрибуты действия. А что касается сущностных атрибутов, таких как жизнь, могущество, слух, зрение, знание, речь, воля, то они извечные. А атрибуты действия, такие как творящий, осуществляющий, питающий, оказывающий благо, дарующий милость, делающий добро, дающий милосердие, прощающий, ведущий по праведному пути, то они возникшие (махлука). Мы же говорим, что Аллах Всевышний со всеми Своими атрибутами и именами — единый, вечный и безначальный, а атрибуты Всевышнего Аллаха и его имена не отличны от Него и не тождественны Ему»³. Исторический экскурс Марджани по этому вопросу сходный с современными исследованиями⁴.

Марджани рассматривал Бога как того, «кто сотворил мир», противопоставляя Ему сам мир, «то есть всё, что кроме Всевышнего Бога из бытийствующего: и материальное, универсалии и частичное (в целом говоря бытийствующее любого рода)»⁵. Марджани комментирует изречения ан-Насафи по поводу характеристик Бога: «(Он — не акциденция). Потому что она не существует сама по себе, но нуждается во вместилище и в субстрате, где бы эта акциденция осуществлялась. Аллах выше

¹ Там же. — С. 22.

² «Догматы Макхуля» Абу Мути Макхул ан-Насафи (ум. 930) — одно из ранних сочинений по вероучению в Мавераннахре.

³ Марджани III. Китаб ал-хикма ал-балига... — С. 38.

⁴ Ислам на европейском Востоке : энциклопедический словарь. — Казань, 2004. — С. 29.

⁵ Марджани III. Указ. соч. — С. 21.

того, чтобы нуждаться в чём-то ином. (Он — не тело). Потому что оно [тело] состоит из делимых частей или из первоматерии (хаййуля) и формы или из индивидуальных субстанций. Неизбежно (в теле) имеются части, имеющие размер и в нём можно представить одно отличие от другого. (Он — не субстанция). Поскольку она неделимая часть или бытийно-возможное, не нуждающееся во вместилище или в субстрате. Он превышает всего такого. (Он — не обличен формой). Потому что форма — одна из характеристик тел, возникающая с помощью количества и качества и объятия границ и направлений. (Он — не ограничен), то есть Он превышает того, чтобы служить вместилищем непрерывному количеству, такому как размеры. (Он — не поддающийся счёту), то есть Он очищен от того, чтобы попадать под счёт. Так что Он не характеризуется численным единством¹. Таким образом, согласно Шихаб-хазрату, Бог со всеми своими свойствами необходим, вечен, бесконечен, никем не создан, ни в ком не нуждается. Его атрибуты неотделимы от Его сущности.

Марджани обращается к истории возникновения проблемы атрибутов в каламе, выступая, тем самым, как историк религиозной философии.

«Ан-Наззам, ал-Аллаф, ал-Джахиз, — пишет Шихабдин, — после того, как они овладели философскими книгами, свели все атрибуты к двум: знанию и могуществу. А отсюда вытекает невозможное. Оно заключалось в выводе о множественности бытийно-вечных и, таким образом, Бог оказывался в основе множественности».

Впоследствии, по Марджани, Абу Али ал-Джуббаи пытался исправить положение, заявляя, «что атрибуты знание и могущество существуют только в представлении, а его сын Абу Хашим исходил из того, что они выражают два «модуса» (халь). Он был первым, кто писал о «модусе» и связи между сущим (ал-мауджуд) и не-сущим (ал-мадум)». Шихабдин резюмировал, что оба этих суждения являются ложными по необходимости, поскольку они, таким образом, пытались найти «выход от полного отрицания атрибутов и утверждения

¹ Марджани Ш. *Китаб ал-хикма ал-балига...* — Казань, 1888. — С. 26.

множественности вечносущих, которое основывалось на том, что вечность является атрибутом сущего». Далее, по Марджани, появился Абу-л-Хусайн ал-Басри, который «свёл божественные атрибуты к одному — знанию. Он сделал этот атрибут тождественным сущности Бога, как это делали фалясифа. На этом остановились поздние из них [мутакаллимы]». Учёный-теолог делает вывод: «Поэтому в одних книгах по каламу говорится, что атрибуты, согласно мутазилитам, это только мысленные вещи (умур итибария), а в других — что они у них тождественны божественной сущности»¹.

Позицию мутакаллимов по проблеме атрибутов Марджани не приемлет. Он излагает свою точку зрения о тождественности имён и атрибутов Аллаха, комментируя выражение ан-Насафи «Бог обладает атрибутами»². Шихабалдин пишет о том, что фалясифа и их последователи отрицали атрибуты, «ссылаясь на изречение Всевышнего: «У Аллаха прекрасные имена; зовите Его по ним» [7:180]³ и на сообщения пророков и многочисленные предания, которые именуют Всевышнего Бога божественными именами и священными атрибутами. Язык свидетельствовал, что атрибуты не являются синонимами, а для каждого из них — собственное понятие и соответствующее значение. И, следовательно, нет сомнения, что каждому атрибуту для правдивости и передачи законченного смысла необходимо доказательство предиктирования и соответствие суждению»⁴. По этому поводу Марджани делает заключение: «Если бы нам сказали: "О, ханафиты! А не слишком ли вы усердствуете, переходя границы осторожности и называя Всевышнего без ниспослания свыше, без разрешения на то; почему вы переходите границы доказанного и говорите, что у Него есть атрибуты?". То я скажу, что под атрибутами мы имеем в виду имена [божественные], они подтверждены несомненными доказательствами как рациональными, так и от традиции. А что касается именования атрибутами этих имён, то это дело

¹ Переводы отрывков из Корана даны по переводу и комментарию И. Ю. Крачковского. См. Коран. — Москва, 1986; *Марджани III*. Китаб ал-хикма ал-балига... — С. 31–32.

² *Марджани III*. Указ. соч. — С. 30.

³ Коран / пер. И. Ю. Крачковского. — Москва, 1986.

⁴ *Марджани III*. Указ. соч.

практическое. Для этого достаточно предполагаемого доказательства подобно одиночному сообщению и идже (консенсус общины)»¹.

Марджани утверждению «атрибуты не Он, и они не отличны от Него» ан-Насафи, считающемуся правоверным ханафитским, принадлежащим «людям сунны и общины», даёт своё толкование: «(Они), то есть атрибуты Аллаха Всевышнего и Его высочайшие имена; (не тождественны Ему), то есть не являются Его сущностью; (не отличны от Него) подобно тому, как каждый атрибут, по отношению к другому не является им и не отличный от него»².

Шихаб-хазрат вслед за ан-Насафи полагает, что атрибуты пребывают в самой сущности Бога (каима бизатиhi): «А как же иначе, ведь Он — Всеславный, со всеми Своими атрибутами и именами — единый и со всеми Своими именами и атрибутами — вечный без всякого подозрения на многочисленность [бытийно-необходимых] и множественность [бытийно-вечных]». В который раз Шихабатдин критикует позицию мутазилитов, которые говорили, что «Всевышний, глаголящий речью, запечатлённой на Скрижали знаками, а на человеческом языке — буквами. А это ложное мнение по необходимости из-за желания скрыть отрицание атрибута речи, на который единодушно согласились пророки — да будет мир над ними»: Марджани также комментирует термин «безначальный» (атрибут) (азалийа), который «[используется] по причине невозможности совершенства в ином [кроме Бога] и [невозможности] ущербности в отношении сущности Всевышнего»³.

Шихабатдин полагает, что только избранные теологи могут толковать проблему соотношения атрибутов и сущности Бога: «Знай, что божественные атрибуты, хотя и близки по смыслу, но между одним и другим имеется тонкое характерное отличие. Его знают только избранные из людей божьих. Первые поколения [мусульман] (салаф) утверждали атрибуты Всевышнего Аллаха и высочайшие имена, следуя за Писанием Аллаха и сунной Пророка. И они придерживались этого. То, что утверж-

¹ Марджани III. Китаб ал-хикма ал-балига... — С. 30–31.

² Там же. — С. 31.

³ Там же.

дено в Писании и сунне из имён и атрибутов присуще Всевышнему без аллегорического толкования, без того, чтобы один атрибут возводить к другому, одновременно с отрицанием многочисленности, превышения [сущности], инаковости и тождественности (ал-айнийя), в прямом смысле, а не в том смысле, что изобрели «юноши»-ашариты. Поэтому древние в своих выражениях не называют Всевышнего именем «бытийно-необходимое». Действительно, применяют его те, кто использует его как термин философии. А тот, кто притязает на то, что есть иджда по этому поводу, тот противоречит иджме. Таков смысл высказывания — всё, что не имеет доказательства должно быть отвергнуто. Нельзя говорить это иначе, как в этом смысле»¹.

Казалось бы, Марджани критикует мутакаллимов справа, поскольку доказывает, что в вопросе о сущности Бога и атрибутах Бога — одном из центральных в теологии — нужно опираться только на Коран и сунну и не вмешивать философию в теологию.

Но парадокс Марджани в таком подходе к теологии состоит в том, что, не допуская философию в теологию, он открывает философии дорогу в другую сферу — сущего, которая подлежит философскому знанию. В противовес мутакаллимам, утверждавшим конечность во времени всего возможного, кроме божественных атрибутов, Марджани доказывал, что конечность во времени не охватывает всех вещей, поскольку в неё не входит само время². По этому поводу Марджани комментирует выражение ан-Насафи «А Он — образование для мира и для каждой его части для времени его существования: «[...] то есть во время существования мира, подобно словам Всевышнего: «И устроим Мы весы верные для дня воскресения» (21:47). Применена частица «лям» («для»), чтобы показать, что время не является условием для устройства и творения мира согласно Его знанию и в соответствии с Его волей и предопределением. Поскольку творение вечное, не принадлежит времени. А сотворённые вещи возникли при упорядочивании в свои времена [раньше или позже друг друга] одновременно с очищением от возник-

¹ Марджани III. Китаб ал-хикма ал-балига... — Казань, 1888. — С. 26.

² Там же. — С. 39.

новения чего-либо, названного связью с Его сущностью и атрибутами»¹. Иными словами, Шихабaddin полагает, что время — понятие, созданное Богом для дольного мира, применяемое при существовании мира и никоим образом не связано с процессом творения мира.

Из рассуждений Марджани не следовало допущение бесконечности мира, как то утверждали фалясифа, и за что ошибочно обвиняли традиционалисты его в ереси. Наоборот, он утверждал, что только Бог вечный, безначальный, трансцендентный и имманентный миру, который создан Им во времени, принадлежит Его сущности. Но, следуя убеждениям авторитетных ханафитов, в критике мутакаллимов он невольно сам становится спекулятивным теологом, защищая религиозную догматику от их новшеств.

Для соотношения Бога и Его атрибутов определённый интерес представляет небольшой восьмистраничный, состоящий из трёх частей раздел книги «Китаб ал-хикма ал-балига...» без названия, написанный Абдалхабиром — одним из учеников, обучавшихся у Марджани в Средней Азии². Включая этот раздел в свою книгу, Шихаб-хазрат видимо полагал, что его взгляды достойны внимания широкого круга читателей.

Полное имя его ученика Абдалхабир б. Абдалваххаб б. Муртада б. Максуд б. Мухсин б. Абдаррахим б. Джансари б. Байсари б. Килдеш б. Килваз ал-Муслими, известный как Закиаддин. Его предки из с. Ушми Мамадышского уезда, с течением времени переехали в с. Варыш Мензелинского уезда, где Закиаддин и родился. Он принадлежал к известному роду Джансари-хафиза. Начальное знание получил у муллы Абдаллатифа б. Абданнасира б. Усман б. Ишгали ал-Байракави, затем в селении Джакмак у муллы Абдаллаха б. Абдалгафур б. Абдассалама. Потом отправился в Бухару, где занимался в медресе Мир-Араб и больше всего обучался у Марджани. «Остро, критического ума, постигший три высших ступени (по-видимому, Марджани имеет ввиду суфийский путь — шариат-закон, тарика-путь, хакика-единение

¹ Марджани Ш. Китаб ал-хикма ал-балига... — Казань, 1888. — С. 39.

² Там же. — С. 156–163.

с Абсолютом), весьма способный в традиционных и рациональных науках».

По возвращении на родину не смог занять достойное своему знанию место, поскольку не имел влиятельных друзей, и стал имамом второй мечети в Петропавловске (Кызылджар). Умер в возрасте 55 лет в 1879 г. Автор небольших сочинений: в книгах Марджани «Китаб ал-хикма...» (с. 156–163), «Хашийа Ат-таудих» (с. 192), сочинение, написанное на хафтияк Абу Насра ал-Курсави, включённое в «Мустафад ал-ахбар...» Марджани (т. 2, с. 170–172), а также небольшое сочинение «Возникновение мира», которое видел Р. Фахраддин. Фахраддин упоминает также о 130 письмах, написанных Закиаддином Марджани, которые могут составить отдельную книгу¹.

Закиаддин в «Китаб ал-хикма ал-балига...» в историко-философском плане более подробно, чем Марджани, рассматривает выражение «атрибуты не отличны от божественной сущности и не тождественны ей» (*ля хийа хува ва ля хийа гайруху*), и пишет, что данное выражение принадлежит «людям сунны и общины».

У этого суждения, по Закиаддину, два толкования: «веровательно-очищающее» (танзиhi имани) и познавательное, связанное с твёрдым убеждением (ийкани ирфани)»².

Закиаддин излагает сущность каждого толкования, давая их последователям свою оценку: «А что касается первого объяснения, то Аллах Всевышний Сам Себя описал в Своём Писании и сунне пророков совершенными атрибутами и прекрасными эпитетами и также сообщил, что “Нет ничего подобного Ему” [42:11], так, что Он — не тело, очищенное от всего, что относится к бытийно-возможному и Он не попадает ни под какие категории»³. Это означает, что Богу могут принадлежать только те атрибуты, которыми Он Сам Себя описал в Коране и Его нельзя характеризовать никакими рациональными доводами.

«Относительно Него, — пишет Закиаддин, — решено:

¹ Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар... — 2 т. — 277–278 б.; Фахраддин Р. Асар. — Казан, 2010. — 3–4 т. — 103–106 б.

² Марджани Ш. Указ. соч. — Казань, 1888. — С. 156.

³ Там же. — С. 156.

что самость (ал-айнийя) возникает от качественности, а инаковость (ал-гайрийя) от количественности. Качество и количество две ветви священной акциденции, тогда как ветвь величия Всевышнего превыше акциденции. Поскольку было установлено, что Он — не есть акциденция и Он не имеет вместилище, постольку Он выше качественности и количественности».

Закиаддин поясняет смысл данного направления следующим образом: «Область Его величия — да будет великим Его дело — выше понимания разума. Ибо особенность разума состоит только в признании того, что Он Сам Себя описал, или того, от чего Он Сам Себя очистил в своём Писании или же [в признании того, чем Он описал Себя] через речь Своего поверенного. Например, через речь своих пророков, или же через консенсус общины Господина лучших из избранных. При этом, отрицая сходство с бытийно-возможным, очищая от всего, что таково [бытийно-возможно] и от всякого соучастия с таковым в какой-либо из категорий, ставя Его выше всяких ущербностей и мерзостей. Этот путь не ставит вопроса о том, правильно ли предиктировать эти имена и атрибуты Его чистой сущности или нет, а хранит молчание об этом, передавая его на решение Всевышнего. Поэтому мы его называем веровательным. Этот путь для масс лучше и пригоднее, нежели уподобление или отрицание атрибутов»¹.

Последователям другого толка Закиаддин симпатизирует, хотя и не во всём с ними соглашается, имея по этой проблеме точку зрения, сходную с суфийской. «Второе толкование состоит в том, что атрибуты есть Он по понятию и смыслу и не есть нечто отличное от Него по бытию. Они [атрибуты] есть сама Его сущность вне нас, но в нашем мышлении они — не Он»².

К сторонникам этого толкования Закиаддин относит познавших истину «мудрецов» (ал-хукама), то есть мистиков и гностиков (ал-урафа) — ранних суфиев, стремившихся через экстатический транс слиться с обожествляемым ими абсолютom (ал-хакк), приводя из их произведений

¹ *Марджани Ш.* Китаб ал-хикма ал-балига... — Казань, 1888. — С. 156.

² Там же.

некоторые цитаты. «Говорит ал-ариф ал-Джами¹ — да освятит Аллах его путь — в «Дуррат ал-фахира» («Великолепной жемчужине»): «Суфии считали, что атрибуты тождественны сущности в бытии и отличны от неё для разума». Сказал «мудрый учитель» (ал-устаз ал-хаким) Абу-л-Хасан ал-Газани (ал-Газнави)² в одной из своих работ: «Эти божественные атрибуты многочисленны в смыслах и понятиях и едины по сущности и существованию». Сказал автор «Ал-асфар»³ в смысле того, что упомянул «мудрый учитель»: «Смысл отрицания атрибутов Всевышнего не в том, что они [атрибуты] не воплотились в Абсолюте Всевышнего, откуда следовало отрицание [атрибутов]. Как же, ведь Он — описываемый всеми божественными эпитетами и прекрасными именами, как должно Его положению. А Господин истины выше потери и отсутствия совершенного атрибута. И не так, как полагали многие внимательные умные мужи о том, что смыслы и понятия не являются различными, а наоборот, все они восходят к одному смыслу, откуда следует возникновение синонимов. Их цель показать, что описание и Его эпитеты находятся в едином бытии. А это — бытие сущности»⁴.

Закиаддин полагает, что атрибуты Бога являются Его сущностью. Он выводит это положение, критикуя вслед за большинством суннитов-факихов недопустимое соединение вечного бытия с преходящим. «Очевидно, что не допускается соединение (иттихад) бытийно-возможного с бытийно-необходимым по сущности (ал-хувийа) и бытию. Так что нет возможности для существования атрибутов бытийно-возможными. А бытие в бытийно-необходимом

¹ Абдаррахман Джами (1414–1492) — персидский философ и поэт, приверженец суфийского ордена накшбандийа.

² Абу-л-Хасан б. Усман б. Аби Али ал-Джуллаби ал-Худжвири ал-Газнави (ум. 1073 или 1077) — персидский суфийский мыслитель, автор «Кашф ал-махджуб» («Раскрытие сокрытого») — первого описания суфийской доктрины на персидском языке. Современный исследователь Д. Шагавиев ошибочно отождествляет «мудрого учителя» (ал-Худжвири) с Ш. Марджани. См. Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи. — Казань, 2008. — С. 431.

³ Садраддин аш-Ширази (мулла Садра) (1570/71–1640) — знаменитый персидский суфий, автор «Ал-асфар ал-арбаа» («Четыре странствия»).

⁴ Марджани Ш. Китаб ал-хикма ал-балига... — Казань, 1888. — С. 156–157.

не превышает бытийного (ал-мауджуд), наоборот, является им самим (ал-айн). Подобно тому, как бытие сущности Бога (аз-зат) является самой сущностью Бога, также бытие атрибутов Бога есть сами атрибуты. Таким образом, восходит соединение сущности Бога с атрибутами в бытии к соединению их самих [сущности с атрибутами], так что атрибуты Бога и есть Его сущность»¹.

Закиаддин делает вывод: «Знай, что атрибуты Всевышнего — когда они «не являются Им и не отличны от Него» — подразумеваются не в значении того, что они сверх Его сущности и их нельзя отделить от Него. Напротив, имеется ввиду, что Его сущность подтверждает возможность предиктирования Ему так, что всё, что относится к Его атрибутам, превышающим Его сущность, относится к Его чистой сущности и к Его чистому бытию»².

Таким образом, Закиаддин полагает, что для основной массы мусульман первый путь, «веровательный», предпочтительнее, тогда как второй, «познавательный», суфийский он оставляет избранным.

Взгляды Марджани и Закиаддина в отношении атрибутов в основном сходны с ханафитским вероучением — атрибуты есть имена Всевышнего, подтверждённые Кораном и сунной, они не тождественны Богу и не отличны от Него. Если Марджани в подтверждение своего мнения приводит изречения знаменитых теологов-суннитов, то Закиаддин отдаёт предпочтение суфийским мыслителям.

Вместе с тем, в историко-философском освещении вопроса атрибутов и связи их с сущностью Бога проявилась противоречивость взглядов Марджани. Критикуя калам, он использует те же философские термины и создаёт философскую систему для обоснования своих убеждений. Мутакаллимам, как мутазилитам, так и ашаритам, Марджани противопоставляет убеждения ханафитов, «праведных мужей общины», среди которых он неоднократно упоминает ал-Матуриди — основателя и эпонима одноимённой школы калама. Многие ханафитские авторитеты, цитируемые Марджани, были выходцами из Средней Азии (Мавераннахр) — восточной части мусульманской цивилизации, через которую шло проникно-

² Марджани Ш. Китаб ал-хикма ал-балига... — Казань, 1888. — С. 157.

³ Там же. — С. 159.

вание исламского вероучения в Поволжье и Приуралье. В «Китаб ал-хикма ал-балига...» Шихабaddin в заочном споре с мутакаллимами, отбрасывая многие толкования средневековых теологов, отстаивает и комментирует основные положения ханафитского мазхаба начального ислама, таким образом, приобщая религиозную догматику к современной действительности татарского общества 2-й пол. XIX в.

Марджани был не только теологом. Жизненные обстоятельства и среда, в которой он рос и воспитывался, формируют его как мыслителя, интересы которого были тесно связаны со светской сферой культуры и мировосприятия. Во взглядах учёного-теолога уже в первый период жизнедеятельности появляются просветительские пласты мировоззрения, хотя религиозно-реформаторские аспекты превалируют. Поэтому можно назвать этот период жизни Марджани религиозно-реформаторским, что не должно отрицать в его тогдашнем мировоззрении существования просветительских тенденций.

Религиозный или протопросветительский аспект мировоззрения К. Насыри (до 1855 г.)

Габделькаюм Габденнасыр Насыри (Каюм Насыри) родился 2(14) февраля 1825 г. в д. Верхние Ширданы Свияжского уезда Казанской губернии (ныне с. Малые Ширданы Зеленодольского района Татарстана). Его отец и дед были людьми образованными, известными своей учёностью. К. Насыри вспоминал: «Дед Хусейн прожил недолгую жизнь, но, занимаясь исследованиями в области синтаксиса и грамматики, оставил ряд научных трудов, такие как «Шарх мела», «Мисбах», «Сарыф хаван», «Авамил» [...] Некоторые из них и сейчас можно встретить в употреблении на руках у людей [...] Долгое время мелла Хусейн был имамом в Ширданах. Умер он в 1855 г.»

Он высоко оценивает и деятельность своего отца Габденнасыра: «Мулла Габденнасыр был широкообразованным человеком, одарённым, деятельным, обладал тонким и глубоким умом, хорошо знал русский язык. Не будет преувеличением сказать, что он был одним из самых просвещённых людей своего времени [...] Он отказался от

духовной карьеры [...] Но несмотря на это, Габденнасыр был известен как Насыр мулла [...] Габденнасыр мулла мастерски владел искусством каллиграфии. В настоящее время имеется около двадцати пяти книг, переписанных его рукой. Особенно плодотворной была его деятельность в сфере арабо-персидского письма, она достигла наибольшего расцвета в последние годы жизни. К этому периоду относятся несколько его собственных трактатов на арабском языке. В одном из них он опровергает распространённое тогда мнение о том, что эпоха свободы высказывания мысли человеком исчерпала себя. Очень не любил мулла Габденнасыр людей, которые отвергали всякое стремление к новому. Постоянно прививал своим детям навыки пытливого, творческого труда (заметим, что дети и сейчас верны заветам отца). Есть ещё 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. В области мусульманской морали и веры Насыр мулла был исключительно праведным человеком. 18 марта 1872 г. сбылось его предсказание: на 75-м году жизни светлый дух его покинул бречное тело»¹. К. Насыри исполнил волю отца, закончив его произведение «Утыз вэгазь» («Тридцать проповедей») и опубликовав его в 1887 г.².

Юному Каюму повезло: он вырос в образованной семье, где почиталось знание, стремление к вынесению собственного суждения. Среда во многом повлияла на формирование мировоззрения Насыри.

Детские годы он провёл в родной деревне. Первоначальное образование получил у своего отца. В 1841 г. Каюм начал учиться в медресе при 5-й соборной мечети (Галеевской) в Казани, расположенной в районе Сенного базара в Старотатарской слободе, бывшую со дня основания культовым центром прихожан из числа торговцев. В нач. XIX в. 5-ю соборную мечеть возглавила династия священнослужителей Сагитовых. Во время обучения Насыри имамом, хатибом, мударрисом мечети и медресе

¹ *Насыри К.* Избранные произведения. — Казань, 1977. — С. 50–52.

² *Насыри К.* Утыз вэгазь. — Казань, 1887.

являлся Ахмад Сагитов (1793—1867), пользовавшийся большим уважением мусульман города, отец которого мулла Саид и его брат Абдалгаффар учились вместе с А. Курсави в Бухаре¹. Поэтому традиции преподавания в медресе основывались на бухарском методе, что не могло удовлетворять Насыри. Методику преподавания в медресе хорошо охарактеризовал К. Фукс, живший по соседству с приходом пятой махалли: «Дети поступают в училище на 7-м или 8-м г. своего возраста; курс их учения продолжается по меньшей мере пять лет. Те же, кои посвящают себя наукам, то есть желают со временем сделаться священнослужителями, или учителями, остаются в школе гораздо долее. Учение начинается азбукою, после которой читают книгу Гавтияк [Хафтийак (перс. яз. *хафт* — семь, *йак* — один) — седьмая часть Корана. Хафтийак состоит из вступительной суры «Фатиха», первых пяти аятов второй суры, 36-й суры, 48-й суры и по порядку остальные. Популярное издание среди мусульман России, составляет почти половину изданий дореволюционной коранической литературы], содержащую в себе извлечения из Алкорана, отчасти сокращённо, отчасти же целыми сурами (так называются главы в Коране). Потом читают татарские книги, печатанные здесь в Казани: Пиргули (васияты) [анонимная тюркоязычная версия арабской «Васия» Мухаммада б. Пир-Али (ал-Биркави) (ум. 1573), турецкого теолога, автора сочинений по фикху, популярных среди татарского населения, неоднократно издаваемых в Казани], Субатулгазизин [«Субат ал-аджизин» («Стойкость слабых»)], Фаузулназат [«Фауз ан-наджат» («Триумф спасения») — тюркоязычные маснави этического содержания поэта, представителя тариката накшбандийа муджаддадийа Суфияллахйара (ум. 1713)], Стуани [«Устувани китабы», названной в честь автора Мухаммада Устувани (ум. 1661), последователя турецкого теолога Кади-Задэ, проповедовавшего идеи морально-правового кодекса, способствовавшие предпринимательству и торговле Нового времени], в коих заключаются изъяснения на Коран в стихах, или прозе, и, наконец, книгу Мухамед-Эфенди, содержащую в себе наставления в торговле, а иногда грамматику (Наху) арабского

¹ Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар... — 2 т. — 96 б.

языка. Кроме чтений и оснований магометанской религии, здесь учатся и арабскому языку столько, сколько то нужно для поверхностного разумения Алкорана; также Персидскому и Бухарскому. Языкам этим они учатся как для облегчения сношений по торговле, так и для того, чтобы уметь читать турецкие книги, в коих весьма часто встречаются арабские и персидские слова... Но тут не учат языку татарскому по правилам грамматики»¹.

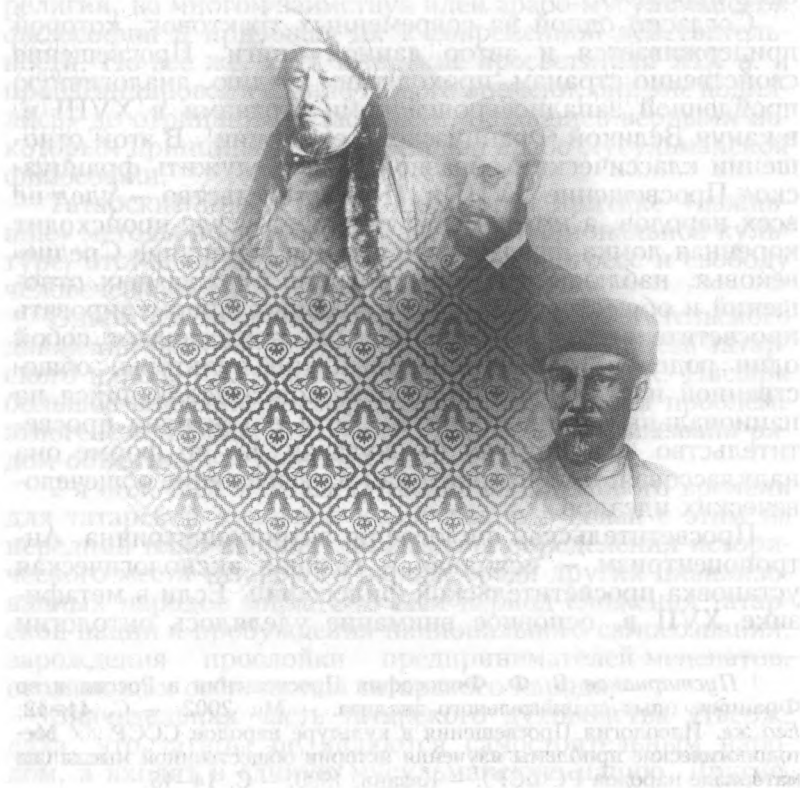
Поэтому в медресе Каюм получил в основном схоластическое образование, не отвечавшее потребностям времени. Он изучил арабский, персидский и турецкий языки, в совершенстве овладел литературным татарским языком. Но он понимал, что татарам необходимо приобщиться к европейской культуре, в первую очередь, необходимо знание русского языка, который даст возможность овладения современными знаниями. Поэтому втайне от других шакирдов он учил русский язык.

Каюм выделялся среди других учеников усердием, любознательностью и стремлением к получению новых знаний. Пройдя полный курс обучения медресе (учился до 1855 г.), Насыри не стал имамом-мударрисом мечети, на что имел полное право после сдачи экзамена в Уфе. В 1855 г. Насыри предложили должность преподавателя татарского языка в Казанском духовном училище.

Это время когда религиозные пласты мировоззрения доминировали над его светскими аспектами мировоззрения. Однако действительность предоставила ему возможность для открытия новых горизонтов, связанных с просветительским движением, чем он воспользовался и занимался всю последующую жизнь.

¹ Фукс К. Ф. Казанские татары в статистическом и этнографическом отношениях. — Казань, 1991. — С. 128—129 (репринтное воспроизведение с приложением предисловия Н. Ф. Катанова к изданию 1914 г.).

Глава II.

ТАТАРСКОЕ ПРОСВЕТИТЕЛЬСТВО
во 2-й пол. XIX в.

Татарское просветительство этого периода времени стало качественно иным. Это было уже не просто общекультурное движение, связанное с проблемами расширения сфер народного образования, распространением знаний, каким оно являлось в предшествующий период, а явилось таким движением, которое было вполне сопоставимо типологически с классическими моделями просветительской идеологии (хотя татарское просветительство, его реформаторско-просветительское направление не достигло уровня наиболее развитых классических форм и отличалось целым «набором» радикальных просветительских проблем).

Согласно одной из современных трактовок, которой придерживается и автор данной книги, Просвещение свойственно странам, проходящим стадию, аналогичную пройденной западноевропейскими странами в XVIII в. в канун Великой Французской революции¹. В этом отношении классическим образцом может служить французское Просвещение XVIII в. 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. Оно представляет собой один родовой, наднациональный тип культуры, общественной и философской мысли, подразделяющийся на национальные разновидности. Хотя объективно просветительство — идеология буржуазная, но по форме она надклассовая, ориентированная на выражение общечеловеческих идеалов.

Просветительская философия антропоцентрична. Антропоцентризм — исходная и главная аксиологическая установка просветительской философии. Если в метафизике XVII в. основное внимание уделялось онтологии

¹ Пустарнаков В. Ф. Философия Просвещения в России и во Франции: опыт сравнительного анализа. — М., 2002. — С. 41–42; *Его же*. Идеология Просвещения в культуре народов СССР // Методологические проблемы изучения истории общественной мысли (на материале народов РСФСР). — Казань, 1990. — С. 14–15.

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, воплощённых 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 философы. Они, воспитанные на теологическом мировоззрении, впоследствии смогли освободиться от многих традиционалистских толкований религии, во многом заимствуя идеи арабо-мусульманской философии и приобщая их к современной действительности. Но всё же, хотя татарские просветители XIX в. и пропагандировали знание Нового времени, они «не поднялись» до отрицания метафизики, оставшись верными некоторым принципам средневековой арабо-мусульманской философии.

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

Одной из особенностей татарского просветительского движения было обращение к проблеме этногенеза татарского народа. Х. Фаизхан, Ш. Марджани и К. Насыри большое внимание в своём творчестве уделяли проблеме этногенеза народа. Это обстоятельство было вызвано рядом объективных причин.

2-я пол. XIX в. — наступление эпохи Нового времени для татарской духовной культуры, и в связи с этим на передний план выдвинулась задача определения исторического места татарского народа среди других цивилизованных народов мира. Это был период сложения татарской нации и пробуждения национального самосознания, зарождения прослойки предпринимателей-меценатов, осознающих себя частью татарского народа.

Значительная часть татарского духовенства утверждала, что татары не являются самостоятельным народом, а входят в единую мусульманскую нацию. Другие,

в основном татарские предприниматели, стремившиеся обосновать величие современных татар, придерживались идеи родственной связи казанских татар с Чингизидами.

На страницах русской печати 2-й пол. XIX в. 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 болгарские корни казанских татар. Известный русский просветитель Н. Г. Чернышевский (1828–1889) поддерживал болгарскую теорию происхождения татарского народа. «Нынешние татары, — писал он, — потомки прежних племён, живших в тех местах до Батыя и покорённых Батыем, как были покорены и русские»¹.

Таким образом, само время диктовало необходимость толкования этой проблемы и со стороны татарских учёных-просветителей. В первых рядах движения за изучение прошлого, истории татарского народа стояли Фаизхан, Марджани и Насыри. Осознав веление времени, они взяли на себя выполнение этой нелёгкой задачи, которая была сопряжена со многими трудностями как научного, так и социального характера.

Кто такие татары? Какова этимология этого слова?

Многие аспекты этих вопросов остаются спорными в науке и до сегодняшнего времени. Тем не менее, уже во 2-й пол. XIX в. татарские просветители создали собственные концепции происхождения татарского народа.

Иногда мировоззрение просветителей-классиков представляют как мировоззрение исключительно наднациональное, космополитическое. Это ошибочная точка зрения. Ратуя за общечеловеческие идеалы, просветители-классики ценили «дух нации», патриотизм, отстаивали права отдельных наций в той же степени, как права отдельного человека. Поэтому обращение татарских просветителей к проблеме этногенеза татарского народа закономерное явление. Они также стояли в авангарде использования в письменных сочинениях татарского языка в противовес арабскому — языку Корана, тем самым происходило столкновение патриотического чувства с мусульманским космополитизмом. Так, Фаизхан писал свои произведения на старотатарском языке; Марджани как на старотатарском, так и на арабском языке, Насы-

¹ Чернышевский Н. Г. Избранные философские сочинения. — М., 1951. — С. 245–246.

ри на старотатарском и татарском языке. Они первыми заговорили о правах нации в том же духе, что и о правах человека. Патриотизм — это производное от более широкого понятия гуманности, человечности. Поэтому в своих сочинениях они призывали к искоренению фанатизма и консерватизма в религиозной жизни, уважению людей, исповедовавших иную религию, справедливости, как одной из основных общественных добродетелей.

Получению татарским населением светского образования первые татарские просветители (Х. Фаизхан, Ш. Марджани и К. Насыри) уделяли первостепенное внимание. Они понимали, что без овладения современными знаниями татарский народ не встанет вровень с русским, европейскими народами. Они, осознав необходимость открытия медресе, в котором бы преподавались науки Нового времени, создали собственные проекты подобного учебного заведения. Они подготовили почву для джадидского медресе, были предшественниками новометодного (усул ал-джадид) образования, во главе угла которого стоял звуковой метод обучения, в противовес кадимистскому — «зубрёжке».

Для татарского просветительства была характерна борьба против любых форм косности и традиционализма в общественной жизни и вступление на путь прогресса, так как большей части татарского общества были присущи средневековые, патриархальные отношения в быту, которые, согласно просветительским идеалам, необходимо было изменить с помощью распространения научных знаний и приобщения к современным достижениям западноевропейской 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 определённой степени эти черты свойственны и татарскому просветительству.

1. СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ОБСТАНОВКА В ПОВОЛЖЬЕ И ПРИУРАЛЬЕ ВО 2-Й ПОЛ. XIX В.

Наиболее важным результатом всего предшествующего развития татарской общественно-философской мысли является становление во 2-й пол. XIX в. татарской светской философской мысли просветительской направлен-

ности. 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 стремящиеся поднять культурный уровень татарского народа на европейский уровень.

В XIX в. после присоединения Средней Азии к России татарский торговый капитал, набравший силу, стал конкурировать с русским. Поэтому Российская империя запретила татарским предпринимателям создавать акционерные общества и товарищества, покупать недвижимость в Средней Азии, иметь металлургические предприятия. Татарские предприниматели не могли развивать хлопковую промышленность, выделку сукна, зерновое и скотоводческое хозяйства в Туркестане. Таким образом, Средняя Азия, казахские степи оказались отрезанными от сверхприбылей татарской буржуазии, которая утратила экономическое единство. Оставалось только выполнение посреднических функций, поскольку ещё в 1862 г. «караванная торговля со среднеазиатскими государствами с российской стороны была сосредоточена в руках троицких, оренбургских, орских и других купцов татарского происхождения»¹.

Но процесс развития капиталистических отношений в Поволжье и Приуралье остановить уже было невозможно. В XIX в. крупный татарский торговый капитал начал превращаться в промышленный. Появилась новая формация торговцев и промышленников в лице Шакира и Закира Рамеевых (золотые прииски), Ахметзяна Сайдашева (стекольные предприятия), Апанаевых (кожевенные заводы), Акчуриных (крупные предприятия по выработке сукна), Бурнаевых и Баязитовых (текстильные фабрики). Но в основном татары были вынуждены проявлять себя в мелком и среднем предпринимательстве.

Реформы 1860 г. привели к уничтожению особого статуса татарской общины в рамках Российской империи. Отмена лашманской повинности и статуса государственных крестьян привели к тому, что татарские крестьяне наделялись меньшими наделами в сравнении с русскими. Малоземелье не давало татарам возможности содержать в достаточном количестве лошадей, крупный рогатый скот. Ликвидация мусульманских городских общин при-

¹ Косач Г. Г. Город на стыке двух континентов: оренбургское татарское меньшинство и государство. — М., 1998. — С. 60.

вела татар в сферу действия государственного законодательства. Вся деятельность татарского населения проходила в рамках земского и городского самоуправления. Развитие промышленности в России привело к участию татар на предприятиях, не принадлежащих мусульманам.

Реформы Александра II не дали возможности для развития светских институтов татарского общества. По городской реформе татары могли составлять только четверть гласных городских дум¹. Согласно Своду о службе гражданской, устанавливавшему сословный и образовательный ценз при приёме на гражданскую службу, первоочередное право поступления на службу имели дворяне, а также дети лиц, находящихся на государственной службе². Государственные служащие должны были иметь высшее или среднее образование и знать русский язык, поскольку все делопроизводство и судопроизводство, исключая мировой суд, велось на русском языке. Поскольку мусульмане не могли иметь государственные стипендии, то образование могли получить только дети состоятельных лиц. Знание русского языка среди татарского населения было низким — всего 3,5%³, хотя почти каждый татарин знал грамоту, основанную на арабской письменности.

И в этот период религия оказывает большое влияние на духовную жизнь татарского общества, способствуя татарам сохранить свою идентичность, но процесс секуляризации культуры, проникновения светского знания было невозможно приостановить. Именно в это время в творчестве Марджани был поставлен вопрос о мирном сосуществовании философии и религии.

В то же время следует иметь в виду, что первые татарские просветители (Х. Фаизхан, Ш. Марджани, К. Насыри), будучи мусульманами, не могли обойти стороной в своих философских построениях проблему религии. Особенность взглядов Фаизхана и Насыри состоит в том,

¹ Хабутдинов А. Ю. Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII — начале XX веков. — Казань, 2001. — С. 91.

² Свод законов Российской империи. — М., 1910. — Кн. 1. — Т. 3. — Ст. 3.

³ Смыков Ю. И., Гончаренко Л. Н. Национальный состав кадров административного аппарата самодержавия в Казанской губернии в кон. XIX в. // Развитие культуры Татарии в дооктябрьский период. — Казань, 1988. — С. 77.

что в их мировоззрении светское начало преобладает над религиозным, является доминирующим, определяющим суть их мировоззрения. В отличие от них, у Марджани религиозный и светский пласты мировоззрения взаимодополняют друг друга.

Во 2-й пол. XIX в. начинают происходить изменения в самой татарской философии — в творчестве Фаизхана, Марджани и Насыри заметно 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 Насыри становится очевидным влияние наряду с русской, турецкой общественной мысли, служившей своеобразным «мостом» для проникновения в татарскую общественно-философскую мысль европейской культуры и науки.

С творчеством Фаизхана, Марджани и 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 всё не мусульманское — не верное, 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 Фаизхана из «Вафийат ал-аслаф...» («Подробное о предшественниках...») Марджани. «Когда Хусаин б. Фаизхан, — пишет Марджани, — приехал в Казань, он пришёл к Исмаилу б. Муса в дом его зятя Абдаррашида б. Йусуфа и рассказал о своих планах относительно руководства медресе и организации в нём обучения. Исмаил б. Муса категорически отверг всё это, потому что предусматривалась необходимость изучения русского языка, и дошёл 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 деятель-

ность 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 нём 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»¹.

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 сосуществования 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 отставками духовных лиц, неугодных Духовному собранию мусульман.

Помимо идейной борьбы внутри татарского общества, в 60-е гг. XIX в. усилилось православное миссионерское движение, насильственным методом проводившее политику русификации и христианизации татарского народа. Во главе его стоял Н. И. Ильминский (1823—1891), известный в 50-е гг. XIX в. как языковед, тюрколог, профессор Казанского университета и Духовной академии, в 60—80-е гг. превратившийся в одного из главных идеологов православного миссионерства. Поскольку Ильминский играл довольно значительную роль в формировании российской государственной идеологии в отношении народов Поволжья и Приуралья, постольку на его деятельности следует остановиться особо.

¹ Марджани Ш. Вафият ал-аслаф... — Т. VI. — Л. 247.

В 1846 г. после окончания Казанской духовной академии Ильминский вошёл в комитет по переводу на татарский язык церковно-служебных книг и Святого Писания, и, работая в Духовной академии, для совершенствования татарского языка поселился в Татарской слободе. В это время он также объезжал деревни, где жили крещёные татары для выяснения их тяготения к исламу, и пришёл к выводу, что необходимо «действовать на весь мир татарской нации путём систематического проведения в его среду известного направления умов в пользу христианства»¹.

В 1851–1853 гг. был командирован академией в Египет, Турцию, где усвоил арабский и турецкий языки. В 1858 г. вследствие разногласий с ректором Духовной академии Ильминский уволился и уехал в Оренбургский край, где работал переводчиком Оренбургской пограничной комиссии. В Оренбурге Ильминский составил «Самоучитель русского языка для киргизов», изданный в 1861 г. в типографии Казанского университета с применением арабского шрифта. До этого им был составлен «Самоучитель русского языка для татар», изданный в 1850 г. также в типографии Казанского университета².

В 1861 г. Ильминский был принят преподавателем в Казанский университет на вновь открывшуюся кафедру турецко-татарского языка. В Казани миссионер начал активную работу по претворению в жизнь своих замыслов по распространению православия среди татар. Он самостоятельно приступил к переводу православных книг на татарский язык на русском шрифте, близкий к разговорному, в то время как Петербургский переводческий комитет издавал эти переводы арабским шрифтом на литературном татарском языке.

Родной язык Ильминский считал основным орудием для привлечения других народов в православие. Он развернул активную деятельность по переводу церковных книг на татарский язык, организацию татарских служб в церкви. В 1862 г. им был выпущен букварь для крещёных татар. Он издал и другие религиозные книги по православию. «Алфавит, — писал Ильминский, — знаменует преимущественно религиозно-генетическую связь

¹ Ильминский Н. И. Переписка с чувашских изданий Переводческой комиссии. — Казань, 1890. — С. 73.

² Каримуллин А. Г. Татарская книга пореформенной России. — Казань, 1983. — С. 244.

народов. И мы поступаем согласно этому историческому закону, когда стараемся татарам-христианам усвоить русскую азбуку, чтобы этим соединить их не с родиной Магометана, а с Церковью-Матерью, которая для них есть церковь русская»¹. Таким образом, русификация в его понимании выглядела так, что малые народы должны были прийти в лоно христианства. «Коль скоро инородец, — утверждал он — усвоил себе православие созидательно и убеждённо, умом и сердцем он уже обрусел»².

1864—1867 гг. являются основополагающими в изменении мировоззрения Ильминского, который полностью посвятил свою деятельность делу христианизации народов Поволжья: татар, чувашей, удмуртов и марийцев. В 1864 г. по его инициативе открылась Центральная казанская крещёно-татарская школа. По окончании школы учителя и священники из крещёных татар должны были распространять христианство среди татарского народа. В 1867 г. в Казани для миссионерской деятельности было основано Братство святого Гурия. Главными его целями было воспитание детей крещёных народов в духе православия через миссионерские школы и устройство церквей. Братство также занималось переводом религиозных книг на татарский, чувашский, удмуртский, марийский языки, периодически посылая своих миссионеров в уезды для пропаганды идей христианства среди этих народов, а также для «убеждения и вразумления отпадающих».

К 1870 г. таких миссионерских школ было более шестидесяти. Задача такой школы, писал Ильминский, состоит в том, чтобы «воспитывать религиозных и нравственных людей по началам и в формах православной церкви русской народности»³. В миссионерских школах (татарских, чувашских, удмуртских, марийских) учащиеся сначала обучались на родном языке, а потом постепенно переходили на русский язык. Неверно считать миссионеров людьми добрыми, искренне верующих в дело просвещения язычников, приобщения их к цивилизации. Так, например, С. Нурминский в письме к Ильминскому от 13 октября 1876 г. отзывался о марийцах так: «Чере-

¹ Ильминский Н. И. О переводе православно-христианских книг на инородческие языки. — Казань, 1875. — С. 37—38.

² Сотрудник братства святого Гурия. — Казань, 1911. — № 15/16. — С. 244.

³ Ильминский Н. И. Беседы о народной школе. — Казань, 1911. — С. 5.

мисы народ ещё крайне не развитой, [...] и то де, легко обманным путём привлечь к себе», но надо, по его словам, работать хитро, ибо «христианство в них развито слабо, и потому к духовенству они не питают большой доверенности»¹.

Официально система Ильминского была узаконена правительством изданием правил от 26 марта 1870 г. «О мерах к образованию населяющих Россию инородцев», которые основной целью ставили открытие русско-татарских школ в противовес медресе для русификации татар, чтобы «слить их с русским народом».

Ильминский пошел ещё дальше: его уже не интересовало образование татар вне миссионерских школ. Он писал: «Закрытие татарской учительской школы [в Оренбурге] — мера весьма полезная, ибо эти школы (другая Казанская татарская магометанская школа) долгим опытом доказали свою бесполезность в деле обрусения татар-магометан, и фанатизма они татарского не ослабляют, а лишь татарскую интеллигенцию воспитывают и могут готовить хитрых и ловких рачителей мусульманской арабско-стамбульско-французской (а не русской) культуры и цивилизации»².

Когда миссионерская политика Ильминского получила признание «в верхах», он начал тяготиться работой в университете. В 1872 г. в связи с созданием Казанской учительской инородческой семинарии, где стал директором, он оставил работу в университете. В семинарию принимались преимущественно крещёные татары, чуваша, марийцы, а также казахи, киргизы; не принимались сектанты и выходцы из западных губерний России и люди с университетским образованием. «Нельзя, — писал Ильминский, — допускать их к молодёжи, ибо любознательные юноши могут быть расположены к восприятию [...] научных понятий и новых идей»³. Миссионерские планы Ильминского были масштабны. Его ученики должны были стать проводниками царской политики в Туркестане и на Кавказе.

¹ НА РГ. — Ф. 83. — Оп. 1. — Д. 128 «В». — Л. 134.

² Письма Николая Ивановича Ильминского к обер-прокурору Святейшего Синода Константину Петровичу Победоносцеву. — Казань, 1895. — С. 263.

³ НА РГ. — Ф. 93. — Оп. 1. — Д. 392. — Л. 9.

Оппонентом Н. И. Ильминского был другой миссионер, профессор Казанской духовной академии Е. Малов, который выступал против применения родного языка в миссионерской деятельности, выдвигая на первый план метод полемики с муллами и с мусульманским населением.

Проживая в провинции, Ильминский снискал расположение центра, был тесно связан со столицей: знал шефа жандармов графа Д. Толстого и обер-прокурора Священного Синода К. Победоносцева. В переписке с последним он изложил свою систему «просвещения» инородцев. Суть её такова: положение татарских представителей в государственных органах должно быть лишь видимостью, чтобы «такой человек в русском разговоре путался и краснел, писал бы по-русски с порядочным количеством ошибок, трусил бы не только губернатора, но и всякого столоначальника»¹; чтобы ослабить влияние Духовного собрания мусульман предлагал на пост муфтия человека, «который пороха не выдумает»². 10 февраля 1884 г. он написал письмо, в котором советовал упразднить Уфимский муфтият и распределить все дела по местным губернским правлениям, под высшим наблюдением департамента исповедания³.

Ильминский во имя своих «благих целей» заставлял татар перенимать совершенно другой язык, религию, чуждый образ жизни, то есть, насаждая политику отказа татарских детей от своего родного языка, стремился сделать из ребёнка удобного властям человека. Фактически он вносил раскол внутри татарского народа: противопоставлял крещёных татар татарам-мусульманам, воспитывая у них ненависть к исламской религии.

Если во 2-й пол. XIX в. эта идеология имела незначительный успех, то к кон. XIX — нач. XX в. оказалось очевидным, что миссионерская политика Ильминского потерпела неудачу. По архивным данным, выявленным Р. И. Нафиговым, за период существования Казанской Учительской инородческой семинарии с 1872 по 1910 г. из крещёных казахов вышел всего один священник

¹ Письма Николая Ивановича Ильминского к обер-прокурору Святейшего Синода Константину Петровичу Победоносцеву. — Казань, 1895. — С. 177.

² Там же. — С. 174.

³ Там же. — С. 66.

Саркин, назначенный в Таврическую епархию; желало учиться 41 человек детей казахов, из них училось только 16 (остальным отказано), да из них трое были уволены¹. Незадолго до смерти, 27 июня 1891 г. Ильминский писал Победоносцеву: «Теперь перед нашими глазами целые деревни переходят в мусульманство, не только язычники, но и крещёные, черемисы, вотяки и чуваша в губерниях Пермской и Уфимской и др. становятся татарами, и чему они давно и постоянно поддавались. Это распространяется как раковая болезнь»². Татарское общество в социальном и идейно-нравственном отношении оказалось монолитным и здоровым, не позволив ассимилироваться русским обществом.

Татарское общество 2-й пол. XIX в., 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.

2. ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИЕ АСПЕКТЫ МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Х. ФАИЗХАНА

(50–60-е гг. XIX в.)

В 50–60-е гг. XIX в. просветительские аспекты мировоззрения Фаизхана начали доминировать, стали главенствующими в его мировоззрении, что не должно исключать его религиозной составляющей. Религиозные проблемы волновали Хусаина не в меньшей степени, он имел по ним собственное мнение и в основном делился с Марджани как знатоком теологических вопросов, мнением которого дорожил и кому доверял. Ни разлука, ни расстояния, ни время не могли поколебать дружеских отношений и привязанности этих людей. После отъезда в Санкт-Петербург Фаизхан при первой же возможнос-

¹ Нафигов Р. И. Н. И. Ильминский — кто он на самом деле? // Исламо-христианское пограничье: итоги и перспективы изучения. — Казань, 1994. — С. 127.

² Ильминский Н. И. О системе просвещения инородцев. — Казань, 1913. — С. 38–39.

ти — в летнее время в командировках, проездом, приезжал в Казань к учителю, хотя таких случаев жизнь предоставляла немного (письма Фаизхана свидетельствуют о трёх встречах в Казани: в 1860, 1864, 1865 гг. — 16, 25, 27 письма, возможно, их было больше). Главным образом их общение осуществлялось посредством писем. Фаизхан бережно хранил все письма учителя вместе со своим «Рисала» («Трактатом»)¹, также как и Марджани.

Их взаимное уважение, общая идейная позиция — освобождение татарского народа от невежества и становление его на путь просвещения — могут служить образцом высокогуманистических отношений между людьми. Об этом свидетельствует содержание всех писем, в которых, несмотря на то, что со временем Хусаин приобрёл определённый авторитет в Санкт-Петербурге — стал заметной фигурой среди востоковедов, он всегда отзывался о своём учителе уважительно, трогательно величая его как «светоча мысли, единственным из выдающихся учёных, светящимся своим тонким умом». Их переписка продолжалась вплоть до смерти Фаизхана и она показывает, насколько тесной может быть дружба и сотрудничество между двумя учёными-единомышленниками.

В письмах Хусаин писал учителю о различных новостях, как бытовых, научных, так и о теологических проблемах, требующих разрешения. Так, Фаизхан сопереживал учителю по случаю пожара 1858 г., который уничтожил деревянную часть его дома, оставив лишь каменное основание².

Знание Марджани теологии никогда не подвергалось Хусаином сомнению, и Шихаб-хазрат всегда был для него непререкаемым авторитетом в религиозных вопросах. В одном из писем Фаизхан сообщал хазрату о согласии с его мнением, о том, что Коран, печатаемый в Казани, изобилует ошибками и в таком виде его публиковать нельзя. Поэтому он поддерживает работу Марджани по сличению текста Корана, печатаемого в Казани, со списком халифа Османа — каноническим для суннитов (Шихаб-хазрат был официально назначен муфтием на должность цензора текста Корана, издаваемого в Казани), считая её очень обременительной для учителя, хотя

¹ *Фахраддин Р. Хөсәен әфәнде Фәезхан // Шура. — 1916. — № 18.*

² Там же. — № 15.

и важной¹. Впоследствии, в 1879 г. Марджани опубликовал «Китаб ал-фаваид ал-мухимма» («Книгу о полезном и важном») по истории и принципам издания Корана в России, который с 1787 г. начал печататься в Санкт-Петербурге и Казани.

Фаизхану были чужды чувства религиозного фанатизма, непримиримости к чужому мнению, неприемлем консерватизм и традиционализм некоторых религиозных деятелей. Хусаин писал Марджани, что прочитал в книге о некоем религиозным учёном Ибрахиме ал-Хайдари и для него не имеет никакого значения, к какому тот мазхабу (правовой школе) принадлежит, главное, что он «является знатоком в различных науках»².

Обстоятельны рассуждения Фаизхана о духовной составляющей человека. В письме к Марджани он привёл пример из европейской газеты, когда во время морского путешествия американцы, сидя за столом, держались за руки, образуя, таким образом, круг, и слушали своего проповедника, в результате чего стол стал вращаться. О причине этого явления Хусаин так и не узнал. Однако он имел собственное мнение по этому вопросу, основанное на значительном влиянии духовного начала на материальное, отмечая, что «чудеса святых» сначала также не принимали, о них только говорили. Хусаин привёл в пример изречения пророка Исы: «Если вы в своей молитве искренне пожелаете, чтобы гора упала в реку, то это случится». Также он заметил, что духовное воздействие человека святого будет гораздо больше и сильнее обыкновенного верующего; в пример приводил праведного халифа Абу Бакра³.

О религиозном рационализме Фаизхана ярко свидетельствует его письмо Марджани от 24 мая 1861 г., где он разбирал волновавший его вопрос — границы благочестия человека, делясь своими мыслями с учителем. Он писал о благочестии как совокупности добрых дел, совершённых человеком перед Аллахом, которая не predetermined Всевышним — люди вольны в совершении как добрых, так и плохих дел, и предлагал своё понимание

¹ *Фахраддин Р. Асар.* — Оренбург, 1908. — II жилд. — 14 жөзья. — 443 б.; Хөсәен Фәезханов. *Тарихы-документаль жыентык / төз.-авт. Р. Мәрданов.* — Казан, 2006. — 314 б.

² *Фахраддин Р. Хөсәен әфәнде Фәезхан // Шура.* — 1916. — № 18.

³ Там же. — № 15.

степени благочестия мусульманина. В качестве примера Хусаин привёл некоего Зайда — «хорошего человека, просвещённого, как правило, говорящего правду, богатого, дающего милостыню и Бакиру, и Халиду, и Фатиме, и Асме, расточая своё богатство. Он и раздающий, кроткий, милосердный, и сострадательный. Есть и другой человек — Амр. Одиноким, как Зайд не подаёт, да и не такой просвещённый. В раздаче [милостыни], мягкости, милосердии он уступает Зайду, так что у него имеется много недостатков. Однако он совершил значительные дела. Будучи первым правителем, поднял честь мусульманской общины на невиданную высоту и написал книгу, которая распространена в мусульманском мире, так что в последующие века принесла большую пользу мусульманам. Кому отдать предпочтение из этих двоих?»¹ — вопрошает Фаизхан. И он отдал приоритет правителю, оценивая человека по конкретным делам, а не по человеческим качествам, хотя и благонравным.

Для убедительности своей точки зрения Хусаин обратился к деятельности «праведных халифов». Сравнивая правление Абу Бакра и Али, он отдал предпочтение Абу Бакру, который в тяжёлые времена для пророка Мухаммада служил ему верой и правдой, принеся много пользы, поскольку был почитаемым среди народа. Из праведных халифов (Абу Бакра, Омара, Османа, Али) Хусаин ниже всех ценил деятельность халифа Османа из-за его незначительных познаний в общественной и религиозной жизни мусульман. Главной причиной его восхождения на трон Фаизхан считал популярность среди народа, и полагал, что Осман не должен был стать халифом², тем самым подтверждая свою мысль, что поступки людей не предопределены Аллахом. Татарский учёный высказал своё мнение, отличное от мнения большинства теологов.

Марджани также считал, что если закрывать глаза на политические просчёты сверх меры идеализированного третьего халифа Османа, то это не даст ничего кроме вреда³. Согласно взглядам Шихабалдина, несмотря на то, что многие мусульманские историки и рисуют Османа как носителя святости и благочестия, создают вокруг него

¹ НА РТ. — Ф. 5406. — Оп. 1. — Д. 275; Хөсәен Фәезханов. Тарихы-документаль җыентык / төз.-авт. Р. Мәрданов. — Казан, 2006. — 401—402 б.

² Там же. — С. 403—406.

³ *Муслими Г. Маржани* // Шура. — 1915. — № 2. — 46 б.

ореол непогрешимости, объективно дело обстояло иначе. Начавшиеся при халифе Османе смуты в мусульманском мире были вызваны тем, что он захватывал земельные угодья, умножал за чужой счёт своё богатство и состояние приближённых. Это, в конечном счёте, вызвало возмущение мусульманской общины и привело его к гибели. Критика Марджани халифа Османа в работе «Китаб ал-азб ал-фурат ва-л-ма аз-зулал...» («Книга о пресной, освежающей, ключевой воде...») настроила против него многих религиозных фанатиков, полемика по этому вопросу продолжалась даже в нач. XX в.¹

История подтверждает слова Фаизхана и Марджани, свидетельствуя, что 70-летний Осман стал халифом только благодаря родственной связи с пророком и принадлежности к знатному роду Омейядов и вследствие этого долго удержаться у власти не смог, так что в 656 г. в борьбе за власть был убит в своём доме в Медине. Следовательно, Фаизхан, как и Марджани, не боялся рассуждать о непререкаемых мусульманских авторитетах, пытался дать собственную трактовку историческим фактам, исходя из своей просветительской концепции оценки человека по уму, его делам и поступкам, ставя превыше всего разум человека как один из основополагающих принципов Просвещения.

Татарский учёный одной из причин расцвета европейских наук считал преемственность в передаче знаний от учителя к ученику: «Также, если кто-то [в Европе] изобретёт какой-либо тип часов, то об этом тотчас напишут в газетах. Изобретатели предпочитают остаться навечно в памяти потомков, чем получить часть дохода от открытия. А у нас среди восточных народов, если человек овладел ремеслом, то он не научит ему другого, чтобы только он получал доход!»².

Фаизхан писал о некоторых преимуществах европейского востоковедения в сравнении с деятельностью мусульманских учёных. «Например, если стала известна какая-нибудь рукопись в Европе, — писал он, — то о ней из каталога тотчас узнают другие европейские учёные». «Однажды я спросил у известного учёного Хвольсона: «Наверняка, в Европе нет магрибинских книг?». Он тотчас взял каталог, посмотрел и сказал: «Есть один экзем-

¹ Марджани. — Казан, 1915. — 512 б.

² *Фахраддин Р. Хесэен әфәнде Фәезхан* // Шура. — 1916. — № 15.

пляр в библиотеке голландского университета; в других местах нет»¹.

Для Хусаина авторитетом в религиозных проблемах был не только Марджани. Он открыл для себя и творчество его предшественника, соотечественника, религиозного реформатора Абу Насра Курсави (1776–1812). В письме к Марджани от 17 июля 1859 г. Фаизхан писал: «Видели ли вы тафсир на благородный Коран Абданнасира ал-Курсави? В этом году, когда я был в своём родном ауле, видел его у одного муллы, мне [тафсир] показался интересным. Есть мысль его опубликовать. Что Вы думаете по этому поводу? Печатать ли его? Если одобрите эту идею, напишете ли отзыв? Ваш отзыв напечатали бы»². Стремление сделать творческое наследие Курсави достоянием общественности не нашло поддержки в официальных кругах в Петербурге, видимо, из-за религиозно-реформаторских идей Абу Насра, выступавшего с концепцией «открытия дверей иджтихада» (вынесения самостоятельного суждения по общественно-правовой жизни мусульман). Через шесть лет Хусаин в письме Марджани вновь хвалебно отзывался о жизнедеятельности татарского мыслителя: «Хочется увидеть благословенные произведения выдающегося наставника Абу Насра. Действительно, он оказался совершенным человеком»³. Фаизхан считал Курсави предшественником Марджани в теологических вопросах, сыгравшим выдающуюся роль в рационализации религии в духе Нового времени.

Хусаин оставался убеждённым мусульманином. Его не могли привлечь в лоно христианства ни православная среда, ни окружавшие его коллеги-христиане. Даже Казем-Бек, от которого несомненно зависело благосостояние Хусаина, так и не выполнил свою миссионерскую задачу — привлечение в пресвитерианское учение, хотя до конца дней занимался миссионерством: переводами религиозных христианских книг на татарский язык, как и миссионер Ильминский, с которым общался Фаизхан, не сумел убедить его перейти в православную веру. Приняв христианство, Хусаин получал бы привилегии и рост по службе — имел наглядный пример: жизнедеятельность

¹ *Фахраддин Р. Хөсәен әфәнде Фәезхан // Шура. — 1916. — № 15.*

² Там же.

³ Там же. — № 18.

Казем-Бека, решились бы и бытовые проблемы, но он был твёрд в вере, ничто не могло поколебать его религиозных убеждений, поэтому петербургские коллеги, уважая его взгляды, любезно величали «мулла Фейз-Ханов».

Просветительские взгляды Фаизхана в наиболее общем виде включали веру в разум, научное знание, как преобразователя мира (овладение европейской наукой), антропоцентризм — в центре внимания философия человека, энциклопедизм, критику схоластических методов мусульманского образования, проект реформы медресе, открытие органов печати и концепцию этногенеза татарского народа.

Работа в Санкт-Петербургском университете

(1854 – 1863)

В начале 1854 г. из провинциальной Казани Хусаин переехал в незнакомый ему город, столицу Российской империи, надеясь устроиться на работу с помощью знакомого по Казани профессора А. Казем-Бека, наиболее авторитетного и влиятельного из казанских востоковедов. Как отмечалось, Казем-Бек ещё в 1849 г. уехал в Санкт-Петербург, где преподавал в отделении Восточных языков историко-филологического факультета Санкт-Петербургского университета. Факультет Восточных языков был в то время на стадии становления, поэтому по прибытии в Петербург Фаизхан не смог туда устроиться на работу. Хусаин полагал, что его знания татарского, арабского, персидского и турецкого языков, рано или поздно будут востребованы на новом месте. Так и случилось впоследствии, но понадобилось значительное время для воплощения мечты в действительность.

По-видимому, Казем-Бек познакомил Фаизхана с академиком Б. А. Дорном — директором Азиатского музея, и в первое время пребывания в столице Хусаин жил за счёт переписывания рукописей по заказу Дорна, что помогло ему существовать в первое время и поддерживало материально все последующие годы (подробнее см. ниже).

Фаизхан готов был работать на любой должности, но по специальности. Поэтому в письме к Марджани (1855 г.) он отмечал, что его доход «с одного места был 240 рублей, а с другого — 250 рублей. Однако, этой зимой работа, за которую я получал 250 рублей, прекрати-

лась, вместо этого ожидается другая»¹. Так, перебиваясь частными заработками, шёл он к цели — работе в университете, поскольку только педагогическая деятельность в Петербургском университете была заветной его мечтой и могла приносить постоянный заработок.

Хусаин осознавал, что сразу ему устроиться в университет не удастся, так как он не имел светского образования. Он мог судить об этом на примере своего знакомого коллеги М. Махмудова — преподавателя восточной каллиграфии Казанского университета, который сначала устроился на работу без занесения в штат университета, поскольку не имел образования, и был приписан к крестьянам. Понадобились годы, прежде чем Махмудов стал штатным преподавателем. Поэтому Фаизхан морально был готов на подобные лишения. Но недостаток преподавателей восточных языков в университете предоставлял ему реальную возможность для осуществления своего желания в недалёком будущем.

В январе 1855 г. произошло значительное событие в жизни Х. Фаизхана. Он женился на уроженке Санкт-Петербурга Биби-Фатиме, дочери касимовского татарина Яхьи Масгутовича Бекеева². В конце года в молодом семействе родилась дочь — Айша. Хусаин небезосновательно надеялся, что создание семьи будет способствовать его трудоустройству в университет.

Факультет Восточных языков Санкт-Петербургского университета, учреждённый 22 октября 1854 г. указом императора Николая I, начал функционировать лишь 27 июня 1855 г. 27 августа состоялось торжественное открытие факультета, где с 1 сентября начались занятия. Уже весной 1855 г. Фаизхан начал сбор документов для устройства на работу в университет, но непосредственно ходатайство факультета о его трудоустройстве пошло в ход по длинной административной лестнице только в сентябре месяце. Он и не предполагал, что этот процесс растянется на целых три года, надеясь на эффективность ходатайства первого декана Восточного факультета Казем-Бека. Таким образом, с начала учебного года Фаизхану устроиться на работу в университет не удалось. Знаком-

¹ *Фахраддин Р. Асар.* — Оренбург, 1908. — II жилд. — 14 жезья. — 442–443 б.; Хөсәен Фәезханов. Тарихы-документаль жыентык / төз. авт. Р. Мәрданов. — Казан, 2006. — 313 б.

² Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга. — Ф. 14. — Оп. 2. — Д. 514. — Л. 60.

ство Хусаина с российскими учёными-востоковедами не помогло его трудоустройству. Необходимо было время, чтобы убедить чиновников Министерства народного просвещения в необходимости его занесения в штат университета.

Другому татарину Ибнйамину повезло больше. Его взяли на работу учителем каллиграфии, поскольку он был хорошо известен своими профессиональными качествами каллиграфа. С 1851 г. он проживал в Санкт-Петербурге, где вёл замкнутый образ жизни, общественной жизнью не интересовался, но был отличным специалистом своего дела. Казем-Бек в докладной записке ректору университета отмечал его высокие профессиональные качества: «Способность Аминова к этому искусству (каллиграфии) так примечательна, что ныне он не только превзошёл своим почерком казанского каллиграфа Махмудова, но даже приобрёл удивительные познания и в разных турецких почерках, неизвестных Махмудову»¹. Фаизхан также благоволил Ибнйамину: «У него большие способности к каллиграфии, полагаю большие, чем у Махмудова. Его почерки — по правилам, хорошие, а насх и талик — красивые. Сам выучил грамматику русского языка и начал хорошо писать по-русски, способный к получению знания». Со временем Ибнйамин свой недостаток — плохой разговорный русский язык, надеялся преодолеть, так как обучался русскому языку (синтаксису и морфологии) у Фаизхана², который неплохо владел разговорным языком.

24 августа 1855 г. министр народного просвещения А. Норов уведомил попечителя Санкт-Петербургского учебного округа М. Мусина-Пушкина «о необходимости доставления студентам университета практических уроков в восточных языках». Для этого требовалось на первый раз допустить способных лиц к практическим занятиям языками «по найму, на счёт остатков штатной суммы на жалованье профессорам и чиновникам»³. Этим документом министра открывалась возможность для при-

¹ Российский государственный исторический архив. — Ф. 733. — Оп. 26. — Д. 130. — Л. 136.

² *Фахраддин Р. Асар.* — Оренбург, 1908. — II жилд. — 14 жөзья. — 442–443 б.; Хәсәен Фәезханов. *Тарихы-документаль жыентык / төз.* — авт. Р. Мәрданов. — Казан, 2006. — 313 б.

³ Российский государственный исторический архив. — Ф. 733. — Оп. 26. — Д. 130. — Л. 493.

глашения на работу носителей восточных языков, чем незамедлительно воспользовался факультет Восточных языков, члены Совета которого 20 сентября рассмотрели на собрании указание министра.

Руководствуясь тем, что преподаватели восточных языков должны быть из «природных туземцев по принадлежности каждого языка», факультет желал бы приобрести по арабскому языку «Ахмет бен Хусейна», по китайскому языку уйгура «Измаила Абдекаримова», по монгольскому бурята «Галсан Гомбоева», «по турецко-татарскому языку... по свидетельству профессоров: Мухлинского, Березина и Казем-Бека [...] симбирского учёного муллу Хусейна Фейз-Ханова (ещё в 1828 г. в рецензии на проект устава 1-й Казанской гимназии академики Х. Д. Френ и Я. И. Шмидт предложили не выделять отдельно группу татарского языка, а соединить её вместе с турецкой под названием турецко-татарского языка, так как татарский язык по ошибочному мнению академика Френа «есть не что иное, как грубейшее наречие более образованного турецкого или османского языка»¹. Так с лёгкой руки академиков словосочетание «турецко-татарский» надолго утвердилось в официальных документах). Приобретение этого природного ориенталиста [...] весьма было бы полезно по кафедре турецких наречий». Далее указывалось, что Фаизхан готов первое время работать без жалованья, но с условием, что служба в университете считалась бы действительной². Затем пожелание факультета по административной лестнице попало в Совет университета, потом к ректору, который довёл его до попечителя Санкт-Петербургского учебного округа.

В свою очередь, имея в виду прошение ректора университета, 2 ноября 1855 г. попечитель Санкт-Петербургского учебного округа М. Мусин-Пушкин написал два письма министру народного просвещения А. Норову: первое — по поводу дополнительного устройства преподавателей практических уроков восточных языков: по-арабскому «Ахмада б. Хусейна», по-китайскому «Абдекаримова», по-монгольскому «ламу Гомбоева» и по-турецко-татарскому «муллу Фейз-Ханова». Причём, подчёркивал: «К сему считаю долгом присовокупить, что о мулле Ху-

¹ Российский государственный исторический архив. — Ф. 733. — Оп. 41. — Д. 111. — Л. 16.

² Там же. — Оп. 26. — Д. 130. — Л. 493.

сейне Фейз-Ханове, предназначенным для практических уроков по-турецко-татарскому языку, я вхожу к Вам, милостивый государь, с особым представлением»¹; второе письмо, касалось исключительно Фаизхана, где описывались его достоинства: «Декан Восточного факультета, действительный статский советник Казем-бек свидетельствует, что он знает Фейз-Ханова, в течение семи лет, с отличной стороны, а также как учёного-ориенталиста, который для факультета Восточных языков может быть весьма полезен... Я по всем этим причинам полагал бы определить муллу Хусейна Фейз-Ханова преподавателем практических уроков по-турецко-татарскому языку при факультете Восточных языков Санкт-Петербургского университета, однако, не в качестве лектора, а с правами службы... без жалованья.

Представляя это предложение моё на Ваше, милостивый государь, усмотрение, считаю долгом присовокупить, что если Вашему Высокопревосходительству угодно будет на оное согласиться, я, по получении о том уведомления, войду, с кем следует в предварительные сношения об утверждении в учебной службе Фейз-Ханова, принадлежащего к ведомству Алатырской удельной конторы, Симбирской губернии»².

Не дождавшись ответа, 22 марта М. Мусин-Пушкин пишет повторное письмо, где отмечает: «Я долгом считаю возобновить перед Вами, милостивый государь, моё ходатайство об определении муллы Хусейна Фейз-Ханова, на основаниях, изложенных в вышеупомянутом отношении моём, преподавателем практических уроков по турецко-татарскому языку»³. Несмотря на столь высокий протекционизм и хвалебные отзывы о Фаизхане, 9 апреля 1856 г. министр А. Норов не дал согласия на определение его на службу, хотя возражений по другим преподавателям не было (указом № 1552 министра народного просвещения от 15 февраля 1856 г. преподавателями практических уроков были определены «Ахмет бен Хусейн по новоарабскому языку», «Абдекаримов — по китайскому», Гомбоев по монгольскому и Кельзи по арабскому языкам»⁴.

Осенью 5 октября 1856 г. на заседании факультета

¹ Российский государственный исторический архив. — Ф. 733. — Оп. 26. — Д. 130. — Л. 493–494.

² Там же. — Л. 499.

³ Там же. — Л. 545.

⁴ Там же.

Восточных языков обсудили текст прошения студентов на имя ректора университета П. А. Плетнёва, как отмечает академик В. В. Бартольд «остающегося до настоящего времени едва ли не единственным примером инициативы студентов в деле организации преподавания на факультете, где говорится: «...Студенты факультета восточных языков осмеливаются обратиться к Его превосходительству с покорнейшею просьбою дозволить мулле Хусейну заниматься со студентами этого факультета, первого и второго разрядов, турецким и татарским языками в самом университете, так как частные квартиры не представляют к тому удобства»¹. Следовательно, о знаниях турецкого и татарского языков студенты судили не понаслышке, а из собственной практики. Видимо, Фаизхан за определенную плату давал уроки восточных языков некоторым студентам факультета у себя на съемной квартире. И эти уроки были интересными, профессиональными, поскольку позволили студентам поднять вопрос на факультете об устройстве Хусаина лектором турецкого и татарского языков.

Принимая во внимание прошение студентов факультета и университета, 4 ноября 1857 г. новый попечитель Санкт-Петербургского учебного округа князь Щербатов возобновил ходатайство об устройстве на работу Фаизхана, где в частности писал: «Факультет Восточных языков [...] вошёл к ректору Санкт-Петербургского университета с представлением о допущении татарина муллы Х. Фейзуханова [...] к практическим занятиям в Санкт-Петербургском университете со студентами Восточного факультета. При этом факультет Восточных языков объяснил, что Фейзуханов известен факультету своими занятиями и, зная не только турецкий и татарский языки, но также арабский и персидский и свободно владеющий русским языком вполне обладает необходимыми для сего знаниями и совершенной способностью к педагогическим занятиям [...] Я имею честь об этом представить на благоуважение Вашего Высокопревосходительства, покорнейше испрашивая разрешения допустить муллу Хусейна Фейзуханова к практическим занятиям со студентами

¹ Бартольд В. В. Сочинения : в 9 т. — М., 1977. — Т. IX. — С. 115; Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга. — Ф. 14. — Оп. 1. — Д. 5615. — Л. 77; Материалы для истории факультета восточных языков. Обзор деятельности факультета 1855—1905, сост. В. В. Бартольд. — СПб., 1909. — Т. IV. — С. 108.

в турецких и татарских языках без производства ему платы.

Паспорт лашмана Хусейна Фейзуханова при сим имею честь представить»¹.

Наконец, 14 ноября 1857 г. министр народного просвещения А. Норов подписывает приказ за № 10238 о положительном решении трудоустройства Фаизхана практическим преподавателем турецкого и татарского языков без производства платы², о чём уведомил ректора университета попечитель Санкт-Петербургского учебного округа в письме от 18 ноября 1857 г.³.

1857 г. оказался счастливым для семьи Фаизхана: в начале года родился долгожданный сын, которого нарекли Мухаммад-Рашидом, а осенью маленькой победой завершилась почти двухгодичная борьба факультета с министром народного просвещения А. Норовым по поводу его устройства на работу.

В феврале 1858 г. Хусайн приступил к работе преподавателя практических уроков по турецкому и татарскому языкам без жалования, то есть, не получая за свой труд материального поощрения. Он четыре раза в неделю приходил в университет, где преподавал разговорный турецкий и татарский языки, а также занимался переводами с русского на турецкий и татарский языки материалов из учебника «Русской истории» профессора Устрялова⁴. С осени 1858 г. работы Хусайну прибавилось: он дополнительно взял на себя ведение лекций по арабскому языку, вместо уехавшего на родину в Саудовскую Аравию араба Ахмада б. Хусайна (сверх пяти лекций по турецкому и татарскому языкам ещё две лекции по арабскому языку)⁵.

Как бы ни было трудно Фаизхану (ни морально — до конца нерешённый вопрос трудоустройства, ни материально — безвозмездное чтение лекций) он не унывал и, не покладая рук, работал, поскольку понимал, что только высокопрофессиональный труд поможет ему в разрешении всех проблем. Его мечты начинали сбываться, так как он попал в благодатную преподавательскую среду вос-

¹ Российский государственный исторический архив. — Ф. 733. — Оп. 26. — Д. 130. — Л. 569.

² Там же. — Л. 570.

³ Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга. — Ф. 14. — Оп. 1. — Д. 5615. — Л. 84.

⁴ Там же. — Оп. 3. — Д. 15342. — Л. 4.

⁵ Там же. — Д. 15348. — Л. 29.

токоведов, многие из которых ему были знакомы ещё по Казанскому университету, как А. Казем-Бек, И. Н. Березин, М. Навроцкий, Н. Д. Сонин, араб Ахмад б. Хусайн. Кроме вышеупомянутых преподавателей на факультете работали ординарные профессора А. О. Мухлинский, шейх ат-Тантави, Д. А. Хвольсон, преподаватели практических занятий Абдекаримов (по китайскому), Г. Гомбоев (по монгольскому), В. Кельзи (по арабскому) и некоторые другие. Поскольку А. Казем-Бек и И. Н. Березин были первыми учителями Фаизхана в овладении европейской методикой научного исследования, постольку на их деятельности следует остановиться подробнее.

Александр Касимович Казем-Бек (1802—1870) — в юности Мухаммад Али, профессор, один из основоположников российского востоковедения, тюрколог, иранист и арабист. Получил мировую известность трудами по истории Крыма, Кавказа, Ирана, Средней Азии, иранским и тюркским языкам, истории ислама.

По происхождению перс, родом из Персии. Детство и юность провёл в Дербенте, где его отец носил звание шейх ал-ислама. Получил хорошее мусульманское образование. В 1819 г. написал на арабском языке свою первую научную работу «Опыт грамматики арабского языка». Вскоре его отец хаджи Казем-Бек был обвинён в связях с Дербентским ханом, укрывавшимся в Аравии, и сослан в Астрахань, куда в 1823 г. приехал его единственный сын. В том же году Мухаммад Али познакомился с шотландскими миссионерами, выучил английский язык, принял христианство (пресвитерианское исповедание — направление протестантизма) и был наречён Александром. Его отец глубоко переживал случившееся, но ему не удалось снова привлечь сына в мусульманскую веру. Александр остался в новой вере и даже помогал друзьям-миссионерам, привлекая в пресвитерианство мусульман.

Но Российское государство решило использовать его для других целей и запретило заниматься миссионерской деятельностью, так как выступало за распространение только православия. Казем-Беку была предложена работа в Министерстве иностранных дел, которое определило его в Омск переводчиком при генерал-губернаторе и учителем татарского языка в кадетском корпусе.

В 1826 г. по дороге на службу Казем-Бек остановился в Казани, где при помощи ректора университета К. Ф. Фукса, поражённого его необычайными познания-

ми в языках, он был определён в Казанский университет лектором восточных языков. Уже в 1829 г. Казем-Бек был избран членом Британского королевского Азиатского общества в Лондоне.

Казем-Бек успешно сочетал занятия со студентами в университете и 1-й Казанской гимназии с научной деятельностью. В 1832 г. опубликовал сочинение на крымско-татарском языке Мухаммада Риды (XVIII в.) «Ас-саба ас-сайара» («Семь планет») по истории крымских ханов, к которому написал введение на тридцати страницах. Это издание принесло ему всемирную известность. В 1839 г. увидела свет его «Грамматика татарского языка», впоследствии переработанная и изданная в 1846 г. под названием «Общая грамматика татарско-турецкого языка», получившая высокую оценку в российском и европейском востоковедении. В 1851 г. Казем-Бек опубликовал фундаментальный труд по истории Дагестана «Дербент-наме», за который получил престижную Демидовскую премию.

Благодаря своему старанию и знаниям в 1829 г. Казем-Бек стал заведующим кафедрой турецко-татарского языка Казанского университета. В 1831 г. его утвердили адъюнктом Восточной словесности, в 1835 г. избрали членом-корреспондентом Российской академии наук в Санкт-Петербурге, а в 1837 г. — ординарным профессором Казанского университета. В 1845—1849 гг. был деканом I отделения философского факультета и заведующим кафедрой арабо-персидского языка Казанского университета. Помимо работы в Казанском университете он безвозмездно преподавал арабский и татарский языки в Казанской духовной академии. Одним из его учеников был будущий миссионер Ильминский. В 1848 г. он впервые познакомился с Фаизханом, который помогал ему при составлении указателя к Корану.

По приглашению ректора Санкт-Петербургского университета в 1849 г. Казем-Бек уехал в Санкт-Петербург, где состоял профессором персидской и арабской кафедр разряда Восточной словесности Санкт-Петербургского университета. Будучи первым деканом и одним из основоположников факультета Восточных языков, он 27 августа 1855 г. в своей речи на открытии факультета показал «великую будущность нового учреждения, подобного которому по количеству и качеству учёных сил, по богатству учебных пособий и по разнообразию предметов пре-

подавания не было нигде в Европе»¹. В 1855–1858 гг., 1866–1870 гг. Казем-Бек декан факультета Восточных языков Санкт-Петербургского университета. Автор более двадцати научных монографий и статей.

Кроме научной и преподавательской деятельности Казем-Бек занимал и административные должности вне университета. В 1849 г. он был назначен инспектором частных пансионов и школ Петербурга, в должности которого проработал до 1854 г. В 1850 г. причислен в Департамент иностранных исповеданий МВД России, а в 1851 г. назначен членом особого комитета, учреждённого при II отделении Императорской канцелярии для рассмотрения свода мусульманских законов. В 1852 г. за заслуги перед государством стал действительным статским советником, а в 1863 г. — тайным советником. За государственную службу Казем-Бек удостоился орденов Святого Владимира II и III степени и Святой Анны I степени. Умер в почёте и славе 27 ноября 1870 г.² Похороны состоялись по пресвитерианскому обряду, но по желанию его сына над ним была отслужена панихида православным священником.

Другой знаменитый коллега Фаизхана Илья Николаевич Березин (1818–1896) профессор, ученик Казем-Бека. В 1842 г., являясь студентом, вместе В. Диттелем был направлен в трёхгодичное путешествие по Ближнему Востоку, программу и план которого составил Казем-Бек. Получив звание ординарного профессора Казанского университета, в 1846 г. возглавил кафедру турецко-татарских языков. После переезда Восточного разряда в Санкт-Петербург, в 1855 г. уехал в столицу в числе ведущих специалистов, где преподавал на турецко-татарской кафедре. Преемник Казем-Бека на должности декана Восточного факультета (1870–1873). Березин оставил заметный след в истории изучения тюркских языков. Он издал «Исследование о мусульманских диалектах...» (1849), «Турецкую хрестоматию» (1857–1890), «Дополнение в тюркской грамматике» (1846) и другие сочинения³.

¹ Бартольд В. В. Сочинения : в 9 т. — М., 1977. — Т. 9. — С. 106.

² Мазитова Н. А. Изучение Ближнего и Среднего Востока в Казанском университете. — Казань, 1972. — С. 150–216; Валеев Р. М., Темирбеков М.-Н. А. Александр Касимович Казем-Бек. — Казань, 2005.

³ Кононов А. Н. История изучения тюркских языков в России. — Л., 1972. — С. 148–152, 164–168, 221–227.

В 1856 г. возникли разногласия между деканом факультета, заведующим кафедрой арабо-персидского языка ординарным профессором А. Казем-Бекем и заведующим кафедрой турецко-татарского языка ординарным профессором А. О. Мухлинским по поводу подготовки студентов (чему больше уделять внимание, практике или науке), которые достигли своего апогея в 1858 г. За включение в программу подготовки студентов гуманитарных предметов других факультетов, таких как «История Востока» выступал А. Казем-Бек, в то время как А. О. Мухлинский предлагал больше часов отводить практическим занятиям. После того как осенью 1858 г. на заседании факультета предложение Казем-Бека не прошло, он отказался от должности декана по состоянию здоровья, оставив на должности декана своего единомышленника, профессора А. В. Попова. Тем не менее 16 января 1859 г. на должность декана был назначен А. О. Мухлинский.

Академик В. В. Бартольд, описывая деятельность Восточного факультета, отдаёт предпочтение работе на посту декана Казем-Беку в сравнении с деятельностью А. О. Мухлинского: «[...] Хотя, по-видимому, только первый [Казем-Бек] обладал темпераментом инициатора и руководителя. За семь лет пребывания Мухлинского в должности декана (1859–1866) мы не нашли в делах факультета ни одного примера его личной инициативы; его именем, по-видимому, действовали его более энергичные товарищи, в особенности И. Н. Березин [...] и впоследствии В. В. Григорьев»¹. Лишь в 1866 г. А. Казем-Бек вновь возглавил факультет². У Фаизхана с обоими деканами сложились хорошие, дружеские отношения. Хотя, конечно, Казем-Бек ему всё же был ближе, поскольку был знаком с ним ещё по Казани. Смена декана не отразилась на его преподавательской деятельности.

14 декабря 1859 г. новый декан факультета Восточных языков А. О. Мухлинский от имени факультета написал ходатайство о назначении Фаизхану вознаграждения в четыреста рублей, поскольку тот уже полтора года преподавал предметы безвозмездно. Прошло несколько месяцев прежде чем министр народного просвещения

¹ Материалы для истории факультета восточных языков. Обзор деятельности факультета 1855–1905, составленный В. В. Бартольдом. — СПб., 1909. — Т. IV. — С. 114.

² Там же. — С. 112–115.

20 марта 1860 г. разрешил выделить Хусаину из средств университета, правда, лишь триста рублей¹.

В мае 1860 г. горе постигло семью Фаизхана — скончался его четырёхлетний сын Мухаммад-Рашид². Виной стал сырой и влажный климат снимаемой квартиры. Об этом 17 июля 1859 г. Хусаин писал Марджани: «Я, низжайший раб [Аллаха], ещё живу на старой квартире. Скоро собираюсь переехать. Эта квартира, несмотря на то, что находится далековато [от университета], для летнего времени очень удобная. Однако зимой — немного влажная, что вредно для детей [Айши и Мухаммад-Рашида]»³.

Летом 1860 г. Археологическое общество Академии наук направило Фаизхана в научную командировку в Касимов (подробнее см. в разделе Восточное отделение Общества археологии). По возвращении из Касимова, он несколько дней провёл в Оренбурге, где надеялся поправить здоровье, поскольку у него появился кашель, первые признаки которого дали о себе знать ещё в 1859 г. Его организм, хотя и был привычным к сельскому физическому труду, оказался бессилён перед сырой погодой Петербурга. Сказались и постоянные мытарства, вызванные сменой снимаемых квартир из-за сырости и отдалённости от места работы. Для лечения ему посоветовали ехать в тёплые края, и, выбрав Оренбургский край, Хусаин решил совместить полезное — лечение, с приятным времяпровождением — работой, поскольку он не мог только лечиться, сидеть без дела, не такой у него был характер. Он начал совершать поездки по казахским аулам, где впервые познакомился с бытом и традициями казахов, собирая лингвистический и фольклорный материал для своих будущих книг. Там он познакомился с языком и обычаями казахов и сдружился с казахским просветителем Ибрахимом Алтынсариным, о чём сообщал в письме Ильминскому⁴.

Хусаин мечтал посетить Турцию, чтобы поработать в стамбульских библиотеках полных рукописей и воо-

¹ Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга. — Ф. 14. — Оп. 1. — Д. 5615. — Л. 194–196.

² Там же. — Оп. 2. — Д. 514. — Л. 62.

³ Фахрадин Р. Хөсәен әфәнде Фәезхан // Шура. — 1916. — № 15.

⁴ Российская государственная библиотека. — Ф. 424. — Оп. 5. — Ед. хр. 1. — Л. 44.

чию увидеть достижения турецкой цивилизации. Ещё в 1860 г. он собирался поехать в Турцию, но тогда сделать это ему не удалось¹, поскольку был командирован в Касимов. 24 апреля 1860 г. Хусаин писал Марджани: «Если Всевышний Аллах пожелает, то на следующий год поеду в Стамбул»². Однако его мечтам так и не суждено было сбыться. Его командировка должна была состояться по линии Академии, но она так и не случилась из-за недостатка материальных средств³. В университете также не нашлось денег на поездку преподавателя турецкого языка. Хусаину так и не удалось выехать за пределы России.

Неудовлетворённая шатким положением Фаизхана — безвозмездным чтением лекций, администрация факультета решили ходатайствовать о наделении Хусаина званием Почётного гражданина, надеясь таким образом получить необходимые ему материальные средства. В донесении декана факультета в Совет университета в частности отмечается: «Желая удержать такого полезного преподавателя, отличные знания которого в мусульманских языках со значительною пользою могут быть применимы к занятию со студентами, посвятившими себя изучению восточных языков, факультет определил в заседании своём 19 октября сего года покорнейше просить Совет университета исходатайствовать Фейз-Ханову, в вознаграждение за его безвозмездные труды и в поощрение будущих его занятий, звание Почётного гражданина»⁴.

После уточнения ректором университета процедуры присвоения звания Почётного гражданства, декан факультета 15 января 1861 г. пишет новое ходатайство о наделении Фаизхана в потомственное Почётное гражданство за весьма важную пользу студентам факультета Восточных языков⁵. Через два дня 17 января 1861 г. ректор университета Плетнёв, имея в виду вновь открывшуюся вакансию практического преподавателя в 400 рублей (ранее

¹ *Фахраддин Р. Асар.* — Оренбург, 1908. — II жилд. — 14 жөзья. — 442–443 б.; Хөсәен Фәезханов. *Тарихы-документаль жыентык / төз.* — авт. Р. Мәрданов. — Казан, 2006. — 315 б.

² Там же.

³ *Фахраддин Р. Хөсәен әфәнде Фәезхан //* Шура. — 1916. — № 16.

⁴ Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга. — Ф. 14. — Оп. 1. — Д. 5615. — Л. 214.

⁵ Там же. — Л. 217.

занимавший эту должность Г. Гомбоев стал лектором), просит производить эту плату Фаизхану¹.

Новый министр народного просвещения Е. П. Ковалевский оказался благосклоннее предыдущего министра по отношению к Фаизхану. 14 февраля 1861 г. Е. П. Ковалевский после очередного обращения попечителя о выплате Фаизхану денег за свой труд дал согласие платить ему 400 рублей ежегодно². Однако согласие министра было лишь временным решением проблем Хусаина, поскольку оплачиваемой вакантной должности у него по-прежнему не было. Помог представившийся случай, хотя и прискорбный: 6 февраля 1861 г. скончался молодой коллега Фаизхана, учитель каллиграфии И. Аминов, не выдержавший сырого климата столицы, и страдавший чахоткой почти пять лет. В то время эта болезнь была трудноизлечима, требовала смены климата, что не удалось осуществить Ибнйамину.

Смерть Аминова послужила толчком для администрации факультета в возобновлении очередного ходатайства «впредь до определения учителя каллиграфии производить Фейз-Ханову плату за занятия по каллиграфии с 9 февраля, по тридцать два рубля шестьдесят шесть с половиною копеек в месяц»³. Другого пути у Фаизхана занять вакантную должность с постоянным заработком не было, тем более что он был одним из немногих специалистов в восточной каллиграфии. 7 марта 1861 г. попечитель Санкт-Петербургского учебного округа решил с 9 февраля платить Фаизхану по 32 рубля 66 копеек в месяц из штатной суммы факультета Восточных языков⁴.

Хусаин приступил к занятиям по каллиграфии уже в феврале 1861 г., пройдя по конкурсу (большинством в 23 голоса против двух), и, фактически временно исполняя обязанности учителя восточной каллиграфии⁵.

Следовало узаконить временный статус Фаизхана и отказаться от уже потерявшего актуальность ходатайства о наделении званием Почётного гражданства. Поэтому 28 марта 1861 г. ректор университета Плетнёв от имени

¹ Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга. — Ф. 139. — Оп. 1. — Д. 6045. — Л. 1.

² Там же. — Л. 2–3.

³ Там же. — Л. 5.

⁴ Там же. — Л. 6.

⁵ Там же. — Л. 7–8.

Совета университета обратился с ходатайством к попечителю Санкт-Петербургского учебного округа «об утверждении Фейз-Ханова, по надлежащем исключении его из податного состояния, в должности учителя восточной каллиграфии, с окладом жалованья этой должности присвоенным из штатной суммы факультета Восточных языков, с правами государственной службы и с прекращением производства Фейз-Ханову платы по 400 рублей в год, разрешённой предложением Вашего Превосходительства от 21 февраля сего года № 1002, за практические занятия со студентами факультета Восточных языков, с тем, чтобы Фейз-Ханов получал вознаграждение за этот особый труд, на общем основании согласно 89 ст. Общего устава Российских университетов.

При этом Совет университета имеет честь покорнейше просить Ваше Превосходительство об отмене прежнего постановления Совета 16 января 1861 г. касательно исходатайствования Фейз-Ханову звания Почётного гражданства»¹.

В апреле попечитель Санкт-Петербургского учебного округа сообщил ректору университета, что он довёл до сведения министра народного просвещения ходатайство Совета университета, перечислив все его основные пункты в отношении Фаизхана².

Весной 1861 г. Хусаин на время студенческих каникул вновь съездил в Оренбург, где подлечился, о чём сообщал 24 мая Марджани: «В среду в полдень я сел на пароход в Казани и отправился в путешествие по воде. На следующий день в 12 часов дня был в Самаре. В тот же день в субботу в седьмом часу вечера я в добром здравии на почтовых лошадях достиг Оренбурга»³. Татарский учёный-педагог, как и в прошлом году, посещая казахские аулы, собирал сведения для своего «Казахско-русского словаря» и учебного пособия.

В сентябре Фаизхан приступил к работе в университете. Однако через некоторое время у него вновь появился кашель. Петербургский врач П. Боков в свидетельстве о болезни Фаизхана, выданном 17 декабря 1861 г. сообщал, что тот уже на протяжении двух лет страдает кро-

¹ Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга. — Ф. 139. — Оп. 1. — Д. 6045. — Л. 7—8.

² Там же. — Л. 10—11.

³ НА РТ. — Ф. 5406. — Оп. 1. — Д. 275.

вохарканьем, сопровождавшимся кашлем, и рекомендовал пациенту «для предупреждения несчастного исхода болезни, что обыкновенно случается в сыром климате», поездку ранней весной в Киргизские степи для питья кумыса¹. В то время часто киргизов и казахов отождествляли, поэтому в документах употребляется словосочетание «киргизские степи», хотя имеется в виду территория, населенная казахами.

Администрация факультета и коллеги-преподаватели на болезнь Хусаина отреагировали мгновенно. 18 декабря 1861 г. декан факультета А. О. Мухлинский обратился в Совет университета с просьбой о направлении Фаизхана по рекомендации врача в летнее время на лечение в Киргизские (Казахские) степи сроком на четыре месяца и выделении ему 400 рублей, как не имеющему необходимых средств для поездки. Понимая, что разрешение от вышестоящих органов получить будет непросто, декан добавляет, что Фаизхан будет там заниматься исследованием киргизского наречия и собиранием пословиц и поверий киргизов². Ходатайство начало свой долгий путь по административной лестнице. 18 января ректор университета направил ходатайство попечителю Санкт-Петербургского учебного округа. Наконец, через четыре месяца — достаточно быстро по меркам того времени, 30 апреля 1862 г. от попечителя Санкт-Петербургского учебного округа пришло разрешение на отпуск Хусаину для излечения в Киргизские степи сроком на четыре месяца и поручением заняться там исследованием киргизского наречия, пословиц и поверий киргизов³. Решение университета поддержала и Академия наук, которая по ходатайству общего собрания Общества археологии от 5 февраля 1862 г. выделила ему 100 рублей для поездки в Киргизские степи с целью археологических исследований⁴.

20 декабря 1861 г. после студенческих выступлений высочайшим указом Санкт-Петербургский университет был закрыт с увольнением всех штатных преподавате-

¹ Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга. — Ф. 14. — Оп. 2. — Д. 514. — Л. 15.

² Там же. — Л. 16.

³ Там же. — Л. 25.

⁴ *Веселовский Н. И.* История императорского русского археологического общества за первое пятидесятилетие его существования. 1846—1896. — СПб., 1900. — С. 247.

лей. Фаизхан опять остался без материальных средств к существованию по основному месту работы. Об этом Хусаин писал Марджани: «В этом году из-за беспорядков в нашем университете, царским указом на неопределённое время он был закрыт. Мы остались за штатом»¹. Вскоре, в начале 1862 г., университет был открыт.

И только через полтора года после обращения факультета, а именно 3 ноября 1862 г., приказом управляющего Министерством народного просвещения статс-секретаря Головнина Фаизхан был утверждён к «исправлению должности учителя мусульманской каллиграфии»². Таким образом, Фаизхан стал лектором восточной каллиграфии с окладом в 400 рублей, исполняя обязанности практического преподавателя турецко-татарских языков безвозмездно. Поэтому в формулярный список Хусаина вкралась ошибка о его зарплате, поскольку туда был включён и оклад практического преподавателя (дополнительно 400 рублей)³, который приказом министра народного просвещения был отменён. Фаизхан имел только один оклад — 400 рублей.

После того как Хусаин поступил на государственную службу, его необходимо было исключить из лашманов — государственных крестьян, вывести из крестьянской общины. Сельская община фактически привязывала крестьянина к земле и наделу, поскольку для выхода из неё нужно было, наряду с уплатой налоговых недоимок, решение сельского схода. Об этой процедуре свидетельствует документ-приговор от 25 сентября 1861 г., где сообщается, что по предписанию «Алатырской удельной конторы от 12 минувшего августа за № 10146 уволить государственного крестьянина деревни Собачий Остров Хусейна Фейз-Ханова на службу по учебному ведомству»⁴. Прошёл ещё год, прежде чем состоялось утверждение приговора Сенатом от 13 августа 1862 г. об исключении Фаизхана из подушного оклада с 1 апреля 1861 г.⁵. Та-

¹ *Фахраддин Р. Хөсәен әфәнде Фәезхан* // Шура. — 1916. — № 17.

² Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга. — Ф. 139. — Оп. 1. — Д. 6045. — Л. 13.

³ Российский государственный исторический архив. — Ф. 773 (Департамент народного просвещения). — Оп. 225. — Д. 517. — Л. 86.

⁴ Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга. — Ф. 14. — Оп. 2. — Д. 514. — Л. 64—69.

⁵ Там же. — Ф. 139. — Оп. 1. — Д. 6045. — Л. 13.

ким образом, большая семья Фаизхана б. Хабибаллаха, платившая ежегодно подушный налог за Хусаина даже после его отъезда в Санкт-Петербург, о чём свидетельствуют ревизии 1850 и 1857 гг., оказалась освобождённой от этого тяжёлого бремени, хотя, по-видимому, потеряла надел земли, полагаемый Хусаину как государственному крестьянину.

Так Х. Фаизхан, потомственный крестьянин татарской деревни Сафаджай Симбирской губернии, своими знаниями, непомерным усилием воли в достижении цели, негибким характером добился небывалых для представителя татарского общества того времени высот: стал лектором Санкт-Петербургского университета, государственным служащим VIII класса по служебной иерархии, достаточно высоким, поскольку IX класс должен был обеспечиваться магистерской степенью, тогда как VIII класс предполагал учёную степень.

В конце апреля 1862 г. Фаизхан вновь отправился в казахские степи, где не только лечился, но и занимался сбором материала, порученным университетом и академией. По дороге он посетил аулы Горной стороны Волги, где в селениях Большие Тарханы и Урюм обнаружил три надгробных камня, о чём написал статью (см. подробнее в разделе — «Концепция Фаизхана по проблеме этногенеза татарского народа»). По возвращении из командировки Хусаин подал на факультет отчёт о её результатах, который высоко оценил профессор И. Н. Березин: «Отчёт Фейз-Ханова заслуживают только одобрения и поощрения, а труды над собранными им материалами во время путешествия по окончании их могут принести большую пользу при преподавании студентам Восточного факультета»¹.

Наступил новый 1862/1863 учебный год. Фаизхан всего себя отдаёт преподавательской работе со студентами. К тому времени учебные пособия по татарскому языку уже публикуются (работы А. Казембека, А. Вагапова, С. Кукляшева, М. Махмудова, К. Насыри). Но только «Практическое руководство к изучению татарского языка» (1857) Махмудова привлекло внимание Хусаина, как наиболее актуальное

¹ Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга. — Ф. 14. — Оп. 2. — Д. 514. — Л. 34.

для студентов в изучении татарского языка. Фаизхану необходимо было собственное учебное пособие по татарскому языкознанию, исходя из своей практики преподавания татарского языка в Санкт-Петербургском университете. Такое учебное пособие он подготовил и в 1862 г. литографировал на деньги университета (35 рублей) «Краткую грамматику татарского языка»¹. Как пишут некоторые современные языковеды, эта книга написана на основе учебного пособия М. Махмудова².

Пособие Хусаина не является компиляцией книги Махмудова, хотя встречается много общего материала (в грамматической структуре, при классификации слов, описании падежной системы, степеней сравнения прилагательных, при описании местоимений, категории времени, залога, причастных и деепричастных форм). Композиционно многие разделы сходные, но, по сути, различаются. Учебное пособие Фаизхана лучше приспособлено для обучения татарскому языку за счёт расположения материала: постепенного перехода от изучения простого материала к сложному, а также более доступного и ясного изложения грамматических правил.

Хусаин составил грамматику по образцу русских пособий, приспособив для русскоязычных учащихся³. Он более подробно описал морфологический строй языка. Части речи, их грамматические формы, а также словообразование по традиции рассматриваются в одном разделе, который подразделяется на параграфы или главы, посвящённые описанию отдельных частей речи. Исходя из лексико-грамматического принципа, в грамматике Фаизхана в отличие от Махмудова (десять) выделяются одиннадцать частей речи: имена существительные, имена прилагательные, местоимения, глаголы, послелоги, союзы, междометия, наречия, имена числительные, причастия, деепричастия. Хусаин приводит семипадежную систему, имеющую место и в других первых грамматиках татарского языка: именительный, родительный, дательный,

¹ Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга. — Ф. 14. — Оп. 3. — Д. 15496.

² Сафиуллина Ф. С. Хусейн Фейзханов // Вопросы татарского языкознания. — Казань, 1965. — Кн. 2. — С. 413–415; Кононов А. Н. История изучения тюркских языков в России. Дооктябрьский период. 2-е изд. — Л., 1982. — С. 221.

³ Мифтахова И. Г. История татарских грамматик: исследование именных частей речи (XIX — нач. XX в.). — Казань, 1998. — Ч. 1. — С. 11.

винительный, звательный, творительный и предложный падежи¹. Упоминаются им и дробные числительные. В разделе о глаголе он выделил некоторые смысловые оттенки сложных временных форм глагола, подробно описал средства выражения определённости и неопределённости. У Хусаина инфинитивные формы рассматриваются как неопределённое наклонение, то есть как передающее значение глагольной формы русского языка на «ть» (писать)². Фаизхан приспособил свою грамматику для практических занятий со студентами, снабдив её множеством примеров после каждой темы, преимущественно из повседневной жизни. Примеры даны в предложениях, что усиливает их значимость.

В конце книги татарский учёный-педагог привёл тексты для чтения на старотатарском языке: двенадцатый раздел сочинения «Калилы и Димны» (с. 79–89), ярлык крымского хана Джанибек-Гирея (с. 89–93) и отрывок из «Маджалис нафаис» («Беседы приятного») произведения Мир Алишера (с. 93–94), а также частные письма, среди которых отрывок письма некоего знакомого Фаизхана из Бухары³ (с. 94–95).

Хусаин написал грамматику в короткие сроки, но в последующем возвращался к её совершенствованию, стремясь дополнить содержание. Так в письме к Марджани от 22 октября 1864 г. он писал: «Эти два месяца я занимался написанием пособия для студентов на русском языке по правилам морфологии и синтаксиса нашего тюркского языка. Через семь-десять дней оно будет завершено»⁴. 17 марта 1865 г. он сообщал учителю: «Завершил одну книгу о правилах по синтаксису и морфологии нашего языка. При каждом чтении приходится исправлять, дополнять или уточнять, что также отнимает у меня немного времени. Это самостоятельное исследование, написанное не подражая другим, так что даже не бросает взор на другие книги. Мои ученики хвалят его»⁵.

¹ *Фейзханов Х.* Краткая учебная грамматика татарского языка. — СПб., 1862. — С. 6–9.

² *Мифтахова И. Г.* История татарских грамматик: исследование глагола, местоимения и наречия (XIX — нач. XX в.). — Казань, 1999. — Ч. 2. — С. 54.

³ *Валиди А.* Хәсән әфәнде Фәезхановның тәржемәи хәленә гайд әрбирләр // Шура. — 1912. — № 16. — 494–496 б.

⁴ *Фахрәддин Р.* Хәсән әфәнде Фәезхан // Шура. — 1916. — № 18.

⁵ Там же.

К сожалению, это сочинение до сегодняшнего дня остается недоступным науке. Впоследствии его материалы при написании собственной грамматики татарского языка использовал сводный брат Хусаина Абдалаллям Фаизхан¹.

После очередного 1862/1863 учебного года наступило лето, и Фаизхану вновь необходимо было лечение в казахских степях. Он написал прошение, которое попечитель Санкт-Петербургского учебного округа в своём распоряжении от 28 апреля 1863 г. удовлетворил: «Я разрешаю

учителю каллиграфии при факультете Восточных языков мулле Фейз-Ханову продлить, согласно просьбе его, для лечения болезни к отпуску в киргизские степи на каникулярное время сего года и сверх оно́го на 28 дней»². Однако на этот раз попечитель финансовой поддержки не оказал, о чём 7 апреля 1863 г. Фаизхан писал казахскому просветителю Чокану Валиханову: «В этом году мне не удалось получить деньги из университета. В прошлом году университет мне дал 400 рублей». Таким образом, летом 1863 г. по направлению университета татарский учёный-педагог отправился в казахские степи, теперь уже только для лечения. Тем не менее он не только получает лечение, но и занимается продолжением составления казахско-русского словаря, продолжает знакомиться с бытом и традициями казахского народа.

Фаизхан сообщал Валиханову о результатах своей командировки в казахские степи: «Я собрал около двух тысяч слов, много фраз, а также в устной передаче рассказы, басни, песни и другие.

В этом году привёл их в порядок. Однако подобную работу сразу выполнить хорошо не удалось. Не посоветоваться с таким учёным человеком как Вы было бы не правильно. Поэтому я очень желал поехать к Вам и посоветоваться с Вами. К сожалению, и это моё желание не осуществляется. Нынешней весной я снова намерен обратиться к этой работе, местами дополнить, только, что же пожелает Всевышний?..»

Далее в письме он критикует словарь, составленный Ильминским: «Ильминский в Казани издал небольшой

¹ Фаизхан А. Татар телигә кыскача гыйльми сарыф (Краткая научная морфология татарского языка). — Казань, 1887.

² Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга. — Ф. 14. — Оп. 2. — Д. 514. — Л. 44.

словарь по казахскому языку, вполне хороший. Однако слов немного, наберётся ли около полутора тысяч? Есть ещё [что сказать]: значение некоторых слов отличается от языка казахов Внутренней Орды. Отсюда ясно, что в казахском языке между различными областями его распространения также имеются отличия. Так как Ильминский хорошо знает казахский язык, то он не должен был допустить ошибок. И ещё, жители Внутренней Орды при содействии хана Джихангира стали ногайцами [отатарились]. Когда они разговаривают с подобными нам ногайцами [татарами], то стараются говорить по-ногайски [по-татарски]. А потому Внутренняя Орда не подходит для сбора материала для словаря казахского языка».

Хусаин не случайно объектом своего исследования выбрал казахский язык. Он полагал, что народы сближает прежде всего язык. Тем более, если это родственные народы. Так, «благодаря близости языков, — писал он в «Рисала» («Трактат»), — один народ сближается с другим, а из-за различия языков народы отличаются друг от друга. Например, [...] причиной исламизации большинства казахов стал наш народ. Это несомненно! А почему же причиной этого не стал персоязычный народ Бухары? Ответ прост: если языки двух народов близки, то эти народы считают друг друга родственными, они сближаются и один из них следует за другим, более развитым. Если один из них вступает с кем-то в конфликт, то второй поддерживает, сочувствует. Поэтому казахи думали: «Хотя и ногайцы [так казахи называли татар], но свои, мусульмане, раньше и казахи, и ногайцы были едины». И вот мы сблизились, они следуют за нами во многих делах»¹. Жизнь подтвердила его слова: действительно татарин Фаизхан был в доверительных отношениях с казахским просветителем Валихановым, как об этом свидетельствуют письма Хусаина.

Поскольку результатом командировки Фаизхана должно было стать издание словаря по казахско-русскому языку и учебного пособия, постольку он собирал для этого материал, обращаясь за помощью и к Валиханову. «Было бы хорошо, — писал он, — если бы Вы соблаговолили написать на чистом казахском языке о древнем судопроизводстве казахов, о правах ханов и бийев, о зако-

¹ Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие. Историко-документальный сборник / пер. со старотат. яз. И. Гимадеева ; сост. Д. Мухетдинов. — Нижний Новгород, 2008. — С. 46.

нодательствах по наследственному праву и родственным отношениям, о праздниках и обычаях. Я бы их включил в хрестоматию. От этого была бы двойная польза: и для языкознания, и для этнографии. Опубликовал бы я их от Вашего имени»¹.

Таким образом, Фаизхан начал собирать материал для словаря и учебного пособия ещё в 1860 г., работая над ним в течение шести лет, и значительный материал для издания у него был в наличии. В результате этой работы Хусаин представил образцы неоконченного казахско-русского словаря и учебного пособия². Об этом в 1867 г. писал министр народного просвещения Д. А. Толстой в своём отчёте за 1866 г. по Санкт-Петербургскому университету: «Лектор татарского языка Фейз-Ханов приготовил к печати киргизско-русский словарь, который по отзыву факультета восточных языков составляет приобретение весьма важное не только для учебной, но и для учёной литературы. Факультет, признавая полезным расширить означенный словарь и пополнить некоторые пробелы в исследовании киргизского наречия, ходатайствовал командировку Фейз-Ханову в киргизские степи»³. Но намеченный словарь и пособие так и остались в рукописи — у Фаизхана по причине ухудшения здоровья просто не хватило времени для их публикации.

Труд Хусаина использовал его коллега по факультету доцент Л. З. Будагов при написании двухтомного «Сравнительного словаря турецко-татарских наречий». Он в январе 1864 г. указывал: «Для киргизского наречия я пользовался материалами г. Ильминского, пометив их в словаре, с немногими исправлениями, доставленными мне муллой Хусейном Фейз-Хановым. Хотя господин декан нашего факультета словесно и разрешил мне воспользоваться материалами, собранными и самим муллой Хусейном, но я не мог пока это сделать, потому что они не приведены ещё, как он говорил, в порядок»⁴. Фаизхан

¹ Хөсәен Фәезханов. Тарихи-документаль жьыентык / төз.-авт. Р. Мәрданов. — Казан, 2006. — 440–441 б. (авторский перевод на русский язык).

² Российский государственный исторический архив. — Ф. 773. — Оп. 1 — Д. 142. — Л. 5 б.

³ Извлечения из всеподданнейшего отчёта министра народного просвещения за 1866 год // Журнал министерства народного просвещения. — 1868. — Ч. 137. — С. 59.

⁴ Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга. — Ф. 14. — Оп. 3. — Д. 15503. — Л. 4.

надеялся завершить свой труд, так как он был почти готов к изданию. Что касается Будагова, то он специально не занимался казахским языком и, видимо, воспользовался материалами татарского учёного после его смерти, когда остро нуждавшаяся в деньгах его вдова вынуждена была продать часть рукописей покойного мужа. Эти материалы могли войти в первый том сравнительного словаря Будагова, опубликованного в 1869 г.

В 1863 г., возвращаясь из летней командировки в казахские степи, Хусаин из Симбирска поехал по правому берегу Волги и заехал в гости к друзьям по медресе, муллам. От них узнал, что сохранились древние эпитафии в близлежащих селениях. Учёный не мог не воспользоваться представившейся возможностью посмотреть на эти надмогильные камни. Фаизхан надеялся, что это также булгарские эпитафии, которые он копировал в 1862 г. в селениях Большие Тарханы и Урюм. Он не ошибся в своих предположениях. Хусаин обнаружил два надмогильных булгарских камня в чувашском селении Байтирак Тетюшского уезда, и списал текст, который сохранился не полностью. Затем он обнаружил близ чувашской деревни Олы Яльчик ещё одну булгарскую эпитафию, текст которой также скопировал. В той же местности, у деревни Аксу, Фаизхан переписал текст четвёртого булгарского надмогильного камня. И, наконец, 21 эпитафия была им найдена недалеко от села Атрач Тетюшского уезда на кладбище в местности под названием Тонгатыустье. Эта поездка длилась три-четыре дня. За короткий срок он собрал материал, подтверждающий его концепцию происхождения татарского народа (см. подробнее в разделе — «Концепция Фаизхана по проблеме этногенеза татарского народа»).

У Фаизхана был очень напряжённый график работы в университете. Он, будучи с февраля 1861 г. лектором восточной каллиграфии, продолжал исполнять обязанности практического преподавателя татарского и турецкого языков. Так, в программе занятий со студентами Восточного факультета за 1863/1864 учебный год он отмечал, что на первом курсе читает свою «Краткую грамматику татарского языка», а также занимается переводом и составлением фраз, приведённых в своём руководстве; со студентами второго курса разбирает перевод статей из «Краткой грамматики» и делает грамматический разбор

примеров из руководства; на третьем курсе занимается переводом турецких газет и разговорным языком; на четвёртом курсе — чтением и переводом частных и официальных писем на турецком языке, написанных почерками губар и дивани. Кроме того, ведёт занятия со студентами первых и вторых курсов по восточной каллиграфии¹.

Для занятий по каллиграфии Фаизхан на приобретение материалов тратил собственные деньги. Об этом свидетельствуют материалы собрания Восточного факультета от 17 января 1863 г., где он выступил с просьбой возместить ему 30 рублей, потраченные на покупку материалов и 35 рублей на литографирование «Краткой грамматики татарского языка». Его просьба была удовлетворена через восемь дней². Ровно через год Фаизхан обратился с аналогичной просьбой к декану Восточного факультета и также получил 30 рублей на эти нужды³.

Работа в Санкт-Петербургском университете «бок о бок» с корифеями востоковедения расширила кругозор Фаизхана как учёного-педагога, способствуя формированию его гуманистическо-просветительских взглядов.

Сотрудничество с Академией наук

В 50–60-е гг. XIX в. между Академией наук и Петербургским университетом существовала своеобразная конкуренция в изучении Востока. Каждое учреждение организовывало «параллельные» командировки, исследования по одной тематике, публиковало их, желая занять ведущее положение в утверждении востоковедения в России. Подобная конкуренция только помогала развитию российского востоковедения. Многие преподаватели университета работали в Академии наук и наоборот, ведущие учёные читали лекции в университете. Среди таких преподавателей был и Хусаин Фаизхан, который со дня приезда в Санкт-Петербург сотрудничал с Академией наук. Это сотрудничество продолжалось и когда он начал работать лектором университета и длилось вплоть до последних дней его жизни.

Помимо преподавателей Восточного факультета уни-

¹ Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга. — Ф. 14. — Оп. 3. — Д. 15502. — Л. 5.

² Там же. — Д. 15498. — Л. 2.

³ Там же. — Д. 15503. — Л. 6.

верситета, Фаизхан был знаком со всем цветом петербургской ориенталистики того времени. Это академики Б. А. Дорн, В. В. Вельяминов-Зернов, М. И. Броссе, А. А. Куник, Н. И. Веселовский; профессора Д. А. Хвольсон, П. И. Лерх, В. В. Григорьев. Участие в собраниях Общества археологии дало ему возможность познакомиться с российскими историками, филологами, общественными деятелями, такими как А. Ф. Бычков, К. С. Веселовский, Н. В. Калачев, Д. В. Поленов, Д. И. Романовский, В. В. Стасов и др. 27 мая 1861 г. известный русский общественный деятель, критик Стасов в письме Лерху — близкому знакомому Фаизхана, отмечал: «Тысячу раз благодарю за Фейз-Ханова и буду надеяться скоро его видеть. Он мне нужен, так как уже начинаю писать свою статью о Еруслане. Также всепокорнейше прошу Вас, Петр Иванович, сообщить мне адрес Галсан Гомбоева, с которым мне также необходимо посоветоваться»¹. В это время Стасов активно сотрудничал с Восточным отделением Русского археологического общества, так что несколько номеров «Известий Русского археологического общества» вышли под его редакцией².

В то же самое время Фаизхан общался не только с российскими учёными. Как отмечалось, он находился в приятельских отношениях с казахским учёным-просветителем Чоканом Валихановым (1835—1865), переписывался с ним. Из переписки с Валихановым всплыло новое имя близкого его друга, общего их знакомого Романовского — писателя, учёного, редактора газеты «Русский инвалид» (1863), позднее генерала и начальника Казанского военного округа. Фаизхан знал и казахского просветителя Ибрахима Алтынсарина (1841—1889), кумыкского просветителя, его последователя на преподавательской должности в университете Магомед-эфенди Османова (1840—1904), налаживал связи и с известным узбекским общественным деятелем Мухаммад-Алим Юнусовым.

Общение с элитой российского востоковедения, известными общественными деятелями разных народов способствовало формированию его мировоззрения как просветителя.

¹ Стасов В. В. Письма к деятелям русской культуры. — М., 1962. — Т. 1. — С. 339.

² Калимуллина Ф. Г. В. В. Вельяминов-Зернов как историк Касимовского ханства : дисс. ... канд. ист. наук. — Казань, 2003. — С. 56.

Азиатский музей

Впервые Фаизхан посетил Азиатский музей Академии наук в 1854 г. Музей, открытый в 1818 г. на базе материалов Кунсткамеры Петра I, положил начало собиранию и изучению восточных рукописей в России. При его основании было несколько десятков рукописей, написанных арабским шрифтом. За годы существования Азиатского музея и Института востоковедения АН СССР, созданного на базе этого музея в 1930 г. (в 1956 г. — Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР, с 2009 г. — Институт восточных рукописей РАН) было собрано свыше 3,5 тысяч списков сочинений на восьми тюркских языках: турецком, татарском, узбекском (на каждом из них до тысячи единиц), уйгурском (более 350), туркменском, азербайджанском, казахском, крымско-татарском (на каждом от нескольких единиц до нескольких десятков списков). Тюркские рукописи входят в состав следующих наиболее крупных коллекций, включающих также арабские, персидские рукописи: первая коллекция Ж. Л. Руссо (1819), В. Вельяминова-Зернова (1865), Х. Фаизхана (1866), А. Мухлинского (1868)¹. Первый каталог восточных рукописей не был завершён академиком Х. Д. Френем, директором Азиатского музея. Вторым каталог, над которым с 1851 г. работал директор Азиатского музея академик Б. А. Дорн и принимал участие Фаизхан, также остался в рукописи. Хусаин оказался у истоков комплектования мусульманских рукописей в музее.

В 1854 г. Фаизхан у Б. А. Дорна получил задание на переписку «Истории Дагестана»². Так, уже с самого приезда в Санкт-Петербург началось частное сотрудничество Хусаина с Азиатским музеем Академии наук. 23 октября 1854 г. Фаизхан был вынужден за 100 рублей продать Азиатскому музею 26 рукописей, привезённых с собой. 19 рукописей были на арабском языке, среди которых различные работы о каламе — спекулятивной теологии, комментарии, субкомментарии к религиозным книгам, как, например, «Хашийа ала аш-шарх ал-кадим ли-л-

¹ Дмитриева Л. В., Мугинов А. М., Муратов С. Н. Описание тюркских рукописей Института народов Азии. История. — М., 1965. — Ч. 1. — С. 3.

² Михайлова А. И. Каталог арабских рукописей Института народов Азии АН СССР. История. — М., 1965. — С. 143. — Вып. 3. — № 98.

Асфакхани ала таджвид ал-акаид ли-т-Туси» («Примечания на старый комментарий Исфакхани по пониманию Догматики ат-Туси») Али б. Мухаммада ал-Джурджани (ум. 1413); три рукописи на тюркском языке и четыре печатных издания: два на арабском, два других — на тюркском и персидском языках¹.

По заказу Б. А. Дорна Фаизхан копировал для Азиатского музея некоторые рукописи, выполняя, таким образом, разовые задания музея, получая за эту работу деньги, позволявшие ему жить в первое время пребывания в Санкт-Петербурге, поскольку у него была на попечении жена Фатима и дочь Айша (1855 г. р.).

Переписывание рукописей — сложная работа, требующая высокой квалификации учёного и, естественно, досконального знания языков. Энциклопедизм, как черта классических просветителей проявляется Фаизханом в знании языков. Кроме родного татарского, он свободно владел русским языком (писал с некоторыми орфографическими ошибками, но стилистически правильно). Из восточных языков ему были близко знакомы турецкий и арабский языки, которые он преподавал, а также персидский (письма Б. А. Дорну). Из тюркских языков Хусайн хорошо владел казахским и киргизским — смог отличить язык киргизского эпоса «Манас», считавшийся в то время фольклорным памятником казахов, о чём писал в письме к Ч. Валиханову, чагатайский (староузбекский), уйгурский и азербайджанский (об этом свидетельствуют переписанные рукописи Азиатского музея), чувашский (статья «Три надгробных болгарских надписи») языки. Татарский учёный имел более или менее отчётливое представление о марийском языке, пытался определить его лексический состав, о чём сообщал в письме к Марджани.

Фаизхан в нач. 50-х гг. XIX в. переписал на арабской графике почерком насх рукопись на азербайджанском языке «Краткую историю шекинских ханов» Абдаллатифа-эфенди с автографа на семи листах. Согласно его списку, этот текст был опубликован с поправками Б. А. Дорна². В 1853–1854 гг. также по заказу Б. А. Дорна Хусайн «красивым чётким» почерком насх на шести листах сделал

¹ Институт восточных рукописей РАН. Архив востоковедов. — Ф. 152. — Оп. 1. — Д. 4. — Л. 19–21.

² Дмитриева Л. В., Мугинов А. М., Муратов С. Н. Описание тюркских рукописей Института народов Азии. История. — М., 1965. — Ч. 1. — С. 130–131.

копию на арабском языке рукописи «История ислама в Дагестане»¹. А в нач. 1859 г. переписал почерком насх сто восемьдесят восемь листов лейденского списка турецкого сочинения XV в. «История дома Сельджуков»².

Фаизхан постоянно нуждавшийся в деньгах вынужден был переписывать большое количество рукописей. 5 марта 1860 г. он получил 25 рублей за переписку персидских текстов³, а 12 ноября 1863 г. — 50 рублей за копии четырёх томов «Истории Джаудата», одиннадцати томов Хайраллаха и рукописи о некоторых событиях⁴.

В 1861—1862 гг. Фаизхан почерком насх снял полную копию с 221 листа парижской рукописи XVIII в. «История Крыма» на турецком языке и в то же время копию для собственных нужд с уйгурского языка рукописи XIX в. «Жизнеописание ходжей»⁵. В январе 1862 г. о последней рукописи он писал следующее: «В настоящее время у нижайшего раба [Аллаха] временно находится исторический сборник «Жизнеописание ходжей». В целом как историческая книга она не представляет интереса, так как приводит жизнеописание ходжей, живших два-три столетия назад в Кашгаре, Йаркенде и Хотане. Тем не менее достойна внимания из-за возможности ознакомления с прошлым этих стран»⁶.

Фаизхан стал одним из лучших специалистов-археографов восточных рукописей в Санкт-Петербурге. В 1863 г. он переписал «двадцать шесть турецких и персидских документов, привезённых академиком Б. А. Дорном с Кавказа»⁷, за что 25 февраля 1863 г. решением собрания восточного отделения археологического общества ему было выдано 50 рублей.

¹ Михайлова А. И. Каталог арабских рукописей Института народов Азии. История. — М., 1965. — Вып. 3. — С. 143.

² Институт восточных рукописей РАН. Архив востоковедов. — Ф. 152. — Оп. 1. — Д. 4. — Л. 151.

³ Там же. — Л. 160.

⁴ Там же. — Д. 5. — Л. 62.

⁵ Дмитриева Л. В., Муратов С. Н. Описание тюркских рукописей Института востоковедения. — М., 1975. — Ч. 2. — С. 50—51, 60—65.

⁶ Фахраддин Р. Хөсәен әфәнде Фәезхан // Шура. — 1916. — № 17.

⁷ Веселовский Н. И. История императорского Русского археологического общества в первые пятьдесят лет его существования. — СПб., 1900. — С. 297.

Татарский учёный-педагог помогал Б. А. Дорну в составлении каталога восточных рукописей Азиатского музея. 17 марта 1865 г. в письме к Марджани Фаизхан писал, что «занят составлением каталога рукописей Академии. Через несколько дней, если пожелает Аллах, закончу описание отдела литературных рукописей. В нём насчитывается до ста восьмидесяти экземпляров. Большинство — сборники поэзии». Хусаин упомянул диваны известных арабских поэтов: Мутанабби (915–965), Абу Нуваса (762–813), Бухтури (820–897), Абу Таммама (805–846) и заметил, что должен приступить к описанию исторических сочинений. «Этим делом занимаюсь потому, — писал Фаизхан, — что, во-первых, следует знать, какие рукописи там находятся, чтобы в случае необходимости пользоваться ими, и, во-вторых, если пожелает Аллах, этот труд даст возможность оплатить дорожные расходы, если на следующее лето снова поеду в Вашу сторону»¹.

Картотека описания восточных рукописей, подготовленная Хусаином была частично использована академиком В. Р. Розеном при составлении каталога арабских рукописей Азиатского музея². Другой востоковед, профессор Д. А. Хвольсон также использовал рукописные копии, сделанные Фаизханом, в своём критическом издании рукописных сочинений³. В полном виде подготовленный Фаизханом каталог восточных рукописей не упоминается среди подобных последующих работ. В современных описаниях восточных рукописей Азиатского музея (Института востоковедения АН СССР) — А. И. Михайловой, Л. В. Дмитриевой и в последнем каталоге арабских рукописей под редакцией А. Б. Халидова не упоминается описание восточных рукописей, подготовленное Фаизханом, а только его рукописи — двадцать (шестнадцать из них проданы им в 1854 г., шесть — его вдовой в 1866 г. после смерти супруга, среди которых есть и переписанные соб-

¹ *Фахраддин Р. Хөсәен әфәнде Фәезхан* // Шура. — 1916. — № 18.

² Библиографический словарь отечественных тюркологов. Дооктябрьский период. — М., 1974. — С. 277.

³ *Беляев В. И.* Арабские рукописи в собрании Института востоковедения Академии наук СССР // Учёные записки Института востоковедения. — М.-Л., 1953. — Т. VI. — С. 59.

стенноручно Хусаином)¹. По-видимому, его труд вошёл в оставшийся в рукописи каталог академика Б. А. Дорна. Таким образом, для археографической науки имя Фаизхана осталось малоизвестным. Такая тенденция — нахождение на втором плане будет преследовать Хусаина во многих областях востоковедения, где он мог ещё больше прославиться.

Переписывание рукописей — тяжёлый труд, требовавший затрат времени и сил. Фаизхан разрывался между работой и перепиской рукописей для Академии наук. Содержание семьи было полностью на его плечах, супруга лишь занималась домашним хозяйством и воспитанием детей. Их семья разрослась: в 1860 г. родилась Зейнаб, а в 1862 г. — Амина. Изнурительный труд на грани физических возможностей, хотя и творческий, в конце концов, и надломил здоровье Хусаина.

Командировка в Московский главный архив ещё раз свидетельствует о высокой эрудиции татарского просветителя-востоковеда, проявляющейся не только в прекрасном знании восточных языков, но и в чтении рукописей — одной из наиболее трудоёмких и важных сфер востоковедения.

Научная командировка Фаизхана по линии Академии наук в Московский главный архив Министерства иностранных дел была вызвана следующими обстоятельствами. Летом 1857 г. Д. Чубинов — переводчик Азиатского департамента, работая в Московском главном архиве, обнаружил большое количество документов на татарском языке и сообщил об этом тюркологам Академии наук². Непременный секретарь Академии наук К. Веселовский обратился в Министерство иностранных дел с просьбой сделать копии этих документов. Управляющий Московским архивом князь М. Оболенский подтвердил наличие 275 актов на тюрко-татарском языке в Крымских делах и прислал копии с каталога этих до-

¹ Михайлова А. И. Каталог арабских рукописей Института народов Азии. История. — М., 1965. — Вып. 3; Дмитриева Л. В., Мугинов А. М., Муратов С. Н. Описание тюркских рукописей Института народов Азии. История. — М., 1965. — Ч. 1; Дмитриева Л. В., Муратов С. Н. Описание тюркских рукописей Института востоковедения. — М., 1975. — Ч. 2; Арабские рукописи Института востоковедения АН СССР. Краткий каталог. — М., 1986. — Ч. 1–2. — С. 202.

² Российский государственный архив древних актов. — Ф. 180. — Оп. 7. — Ед. хр. 1842. — Л. 1–2.

кументов. Фаизхан был в то время одним из немногих учёных-педагогов Санкт-Петербурга способных читать и расшифровывать тюрко-татарские рукописи. Поэтому президент Академии наук Д. Блудов написал в Министерство иностранных дел ходатайство о возможности допущения к работе в архиве преподавателя татарского языка «муллу Гусейна» для ознакомления с документами, относящихся к сношению Крыма с Россией и Польшей.

28 марта 1858 г. министр иностранных дел князь А. М. Горчаков сообщил, что «Московскому главному архиву сделано распоряжение к допущению преподавателя татарского языка в Санкт-Петербургском университете муллы Гусейна для снятия копий с хранящихся в этом Архиве актов на татарском языке, относящихся до сношений крымских ханов с Россией и Польшею»¹. 16 апреля К. С. Веселовский уведомил управляющего архивом М. А. Оболенского о направлении Фаизхана в командировку для работы в архиве и просил оказать «благосклонное содействие в настоящем случае для доставления мулле Гусейну удобства для исполнения возложенного на него Академиею поручения»². Таким образом, Академия наук, выделив Фаизхану 300 рублей, отправила его на три месяца в командировку в Московский главный архив³.

Хусаин прибыл в Москву 27 апреля. 30 апреля он приступил к работе. Из-за различных праздников (1, 2 мая, 3, 4 — суббота и воскресенье) занимался в архиве только пять дней. И то в рабочие дни архив работал лишь с 11 до 15 часов дня. У Фаизхана с собой было рекомендательное письмо управляющему архива от петербургского академика М. И. Броссе, которым он воспользовался. Видимо, письмо возымело определённое действие, поскольку на следующий день после его вручения, управляющий архивом принял Хусаина и поинтересовался о его проблемах. Главной проблемой для Фаизхана было успеть вовремя (срок командировки три месяца) сделать копии с документов, поэтому он просил разрешения кня-

¹ Российский государственный архив древних актов. — Ф. 180. — Оп. 7. — Ед. хр. 1913. — Л. 12.

² Там же. — Ед. хр. 1953. — Л. 6.

³ Институт восточных рукописей РАН. Архив востоковедов. — Ф. 152. — Оп. 1. — Д. 4. — Л. 135.

зя после закрытия архива взять несколько документов для работы на дом, но Оболенский ответил отказом.

8 мая в письме к Б. А. Дорну Фаизхан просил ходатайства со стороны академика о возможности брать ему документы на дом или же заранее письма для переписки выбирать самому, в противном случае ему пришлось бы переписывать не очень важные для истории документы. Он также сообщал, что устроился в одном из номеров для проживания (ул. Малая Лубянка, в доме Ермакова, в номере Лайкова, № 3) за плату 12 рублей в месяц, и договорился о столовании в доме у одного из татарских купцов за восемь рублей в месяц¹.

Видимо Б. А. Дорн выполнил просьбу Фаизхана, так как в письме Дорну от 21 мая Хусаин сообщил, что условия его работы в архиве улучшились. Теперь он будет работать с 10 часов утра (а не с 11) и, таким образом, будет иметь возможность работать пять с половиной часов в день. Он уже просмотрел 60 (всего 80) писем крымских ханов польским правителям, из которых переписал 41 письмо на татарском языке, переписку остальных надеялся завершить к концу недели или в начале следующей недели. По просьбе Броссе Фаизхан обещал переписать 12 грамот по делам Грузии. Однако после ознакомления с этими делами он сообщил, что нашёл только один документ — письмо Тахмасиба II — правителя Грузии Хусаин-Колый хану, других документов на персидском и тюркском языках среди просмотренных Д. Чубиновым номеров дел, он не обнаружил².

В следующем письме Б. А. Дорну от 28 мая Хусаин сообщал, что он уже 23 мая послал в Академию наук 33 переписанных листа 56 документов. Также отмечал, что трудности в работе продолжаются, поскольку он уже 5 дней сидит без дела. Ему удалось обнаружить среди просмотренных Д. Чубиновым дел (в 20-й связке) письмо русского генерала грузинскому правителю на татарском языке. Он отправил в Академию наук вышеназванное письмо и письмо грузинского правителя Хусаин-колый хану. Поскольку работники архива сообщили, что имеется много писем казанских и астраханских ханов, постольку Фаизхан заранее извинился перед А. Куником, который просил просмотреть некоторые документы, так

¹ Санкт-Петербургский филиал Архива Российской Академии Наук. — Ф. 776. — Оп. 2. — Д. 6. — Л. 1–2.

² Там же. — Л. 3.

как у него на переписку не оставалось времени и возникли проблемы, ввиду того что кроме управляющего архивом никто этими документами не занимался¹.

В письме Б. А. Дорну от 14 июня Фаизхан писал, что был у графа А. С. Уварова, который обещал ходатайствовать в разрешении ему взять некоторые документы на дом, или же увеличения времени работы в архиве с 9 до 16 часов. Но никаких изменений не последовало. По видимому, Фаизхан понял, что брать документы на дом ему не разрешат. Хусаин сетовал, что работник архива приходит к половине 11-го или же к 11 часам, хотя князь Оболенский распорядился о начале работы в десять часов².

После того как управляющий архивом просмотрел письма крымских ханов правителям Бухары, Хивы, Калмыкии, кавказским эмирам, падишахам Ирана и польским правителям (15 писем на татарском, персидском и османском языках), отсутствовавшие в каталоге архива, обнаруженные и переписанные Фаизханом, а также его черновые бумаги, уважение князя Оболенского к нему возросло. Хусаин помогал ему две недели (всего десять часов) в изучении этих писем. По этой причине он писал Б. А. Дорну, что каждую неделю мог переписывать только десять листов, и поэтому просил академика сообщить в Академию наук о необходимости продления командировки³.

Поскольку быстрая и квалифицированная работа Фаизхана была высоко оценена управляющим архива Оболенским, постольку 16 июня он написал письмо секретарю Академии наук К. Веселовскому, прося продлить ему командировку: «Препровождая оные (копии) в Академию, долгом считаю присовокупить, что занимаясь вместе с муллою Гусейном, нам посчастливилось найти в делах Архива ещё несколько подлинных грамот и копии на татарском языке по сношениям Крыма с Россиею и Польшею, не вошедших в прежние реестры. Продолжая заниматься разбором хранящихся в Архиве дел по сношению нашего Двора с Востоком, я надеюсь, при помощи муллы Гусейна, найти и ещё много новых неизвестных актов, а потому полагаю, что если б Академия продолжи-

¹ Санкт-Петербургский филиал Архива Российской Академии Наук. — Ф. 776. — Оп. 2. — Д. 6. — Л. 4.

² Там же. — Л. 5.

³ Там же.

ла пребывание этого ориенталиста в Москве ещё на некоторое время, то сие принесло бы несомненную пользу Академии относительно задуманного ею издания.

Примите уверение в личном почтении и личной преданности»¹.

Академия наук на два месяца продлила срок командировки Фаизхана, учитывая и его личную просьбу, выплатив дополнительно 250 рублей². В письме к Б. А. Дорну от 22 июля Фаизхан сообщал о возникающих трудностях при работе с документами. Например, начало одного документа могло быть под № 32, конец же хранится под № 98; иногда один и тот же документ мог быть в двух экземплярах. Всё это требовало дополнительного внимания и времени. Хусаин отмечал, что он переписал 170 документов из 230, ещё остаётся 160 документов, а возможно и больше. Он надеялся закончить работу к концу августа³.

В общей сложности за время командировки Фаизхан списал копии с 378 документов, то есть он выявил 103 новых документа на татарском языке, касающихся сношения Крыма с Россией и Польшей⁴.

Любопытный факт в русской истории открылся после того, как Оболенский обратился к Фаизхану за разъяснением монгольской надписи на жалованной грамоте 1435 г. князя Василия Васильевича. Хусаин, в свою очередь, просил мнения своего коллеги Г. Гомбоева, преподавателя практических занятий по монгольскому языку Санкт-Петербургского университета. В результате они пришли к обоюдному выводу, что надпись написана на татарском языке монгольскими буквами — «булай ун гурдук». Фаизхан пояснил, что буквально это значит — «в таком виде мы одобрили». Таким образом, было установлено, что в российской истории периода монгольского владычества русские князья должны были представлять

¹ Российский государственный архив древних актов. — Ф. 180. — Оп. 7. — Ед. хр. 1953. — Л. 5.

² Санкт-Петербургский филиал Архива Российской Академии Наук. — Ф. 776. — Оп. 2. — Д. 6. — Л. 9.

³ Там же. — Л. 8.

⁴ Материалы для истории Крымского ханства, извлечённые по распоряжению императорской Академии наук из Московского главного архива Министерства иностранных дел / изд. В. В. Вельяминов-Зернов. — СПб., 1864.

свои грамоты на утверждение хана или его чиновников¹. После разъяснения Фаизхана Оболенский 18 июня написал письмо с тем же вопросом к О. М. Ковалевскому — профессору-востоковеду Казанского университета. Тот, возвращая грамоты, 18 декабря сообщал, что просмотрел слова «булай ун гурдук» с преподавателем татарского языка Казанского университета М. Махмудовым; перевод, предложенный петербургскими ориенталистами, правильный и слова «заключают в особом смысле одобрение или удовлетворение тогдашней имперской властью, что те же слова до сего времени между казанскими татарами существуют в прежнем смысле слова»².

После возвращения Фаизхана в Санкт-Петербург комиссия, состоявшая из академиков Б. А. Дорна, А. А. Куника и В. В. Вельяминова-Зернова, постановила документы, привезённые Хусаином, издать отдельной книгой, поручив издание текстов Вельяминову-Зернову, а в помощники был придан Хусаин Фаизхан³.

В результате командировки Фаизхана в Москву появилась книга «Материалы для истории Крымского ханства, извлечённые по распоряжению императорской Академии наук из Московского главного архива Министерства иностранных дел». В этой книге были представлены тексты крымских официальных государственных грамот с 1520 по 1742 г. на старотатарском языке. Вельяминов-Зернов к этому сочинению написал введение (на 9 страницах), где подчёркивал необходимость перевода грамот на русский язык, остальные (около 1000) страниц принадлежат перу Фаизхана. В конце книги приведены три указателя — именной, географический и терминологический, составленные татарским учёным. На титульном листе сочинения указывается лишь фамилия Вельяминова-Зернова. Тем не менее справа на татарском языке написано, что книга опубликована согласно постановлению Академии наук в Санкт-Петербурге при попечении Вельяминова-Зернова и при помощи преподавателя Санкт-Петербургского университета муллы Хусаина Фаизхана.

¹ Российский государственный архив древних актов. — Ф. 180. — Оп. 7. — Ед. хр. 1912.

² Там же.

³ Материалы для истории Крымского ханства, извлечённые по распоряжению императорской Академии наук из Московского главного архива Министерства иностранных дел / изд. В. В. Вельяминов-Зернов. — СПб., 1864. — С. 5.

Ощущая некоторую неловкость в создавшейся ситуации, Вельяминов-Зернов решил внести свой вклад в издание книги — перевести грамоты на русский язык. 28 мая 1859 г. Академия наук обратилась с просьбой в Департамент внутренних сношений Министерства иностранных дел о допущении в Московский главный архив В. Вельяминова-Зернова для ознакомления с имеющимися русскими переводами актов на татарском языке, касающихся сношений Крымских ханов с Россией и Польшей¹. Но поездка В. Вельяминова-Зернова не состоялась, и перевод грамот на русский язык так и не был осуществлён, хотя в 1864 г. в Лейпциге перевод материалов по истории крымского ханства был опубликован на французском языке².

По результатам этой работы на заседании восточного отделения Археологического общества 26 сентября 1859 г. Академия наук единодушно постановила ходатайствовать об избрании в члены-сотрудники преподавателя Санкт-Петербургского университета Хусаина Фаизхана. 22 марта 1860 г. на общем собрании Хусаин был избран членом общества³. Так началось сотрудничество Фаизхана с Вельяминовым-Зерновым.

Уникальность труда, проделанного Фаизханом, заключается в том, что в него вошли все татароязычные документы фонда «Сношения Крыма с Россией» (Оп. 2, 3) Российского государственного архива древних актов. В настоящее время некоторые документы, опубликованные Хусаином, утрачены, а переписка ханов с польским королём и договоры с Польшей ныне хранятся в Варшаве. Фаизхану удалось довольно точно передать сложные для понимания тексты грамот, поскольку тексты были написаны на старотатарском языке с включением арабизмов и фарсизмов, также они сложны в грамматическом отношении. Хусаин переписал весь материал довольно быстро, так как на подготовку большого тома у него ушло всего около года. Этот сборник является единственным памятником крымско-татарской графики конца Средне-

¹ Российский государственный архив древних актов. — Ф. 180. — Оп. 7. — Ед. хр. 2071.

² Брокгауз Ф. А., Ефрон И. А. Энциклопедический словарь. Биографии. — 6. г. — Т. XII а. — С. 567.

³ Известия императорского Русского археологического общества. — СПб., 1861. — Т. II. — Вып. IV. — С. 260, 296.

вековья и начала Нового времени. В этом заключается и художественная ценность сборника, подготовленного татарским учёным.

Восточное отделение Общества археологии 26 октября 1859 г. на заседании восточного отделения Общества адъюнкт М. Т. Навроцкий представил статью о двух мусульманских эпитафиях близ Казани. На рецензию статью отдали В. В. Вельяминову-Зернову, бывшему в то время секретарём восточного отделения Русского археологического общества, который одобрил её издание под грифом Общества, рекомендуя предварительно выписать из Казани точные и полные копии с надписей, приложенных в статье¹. (См. подробнее о просьбе Вельяминова-Зернова через Фаизхана к Шихаб-хазрату в разделе о Марджани).

Очередная командировка Фаизхана состоялась летом 1860 г. Предыстория её такова. Вельяминов-Зернов с конца 50-х гг. XIX в. занимался историей Касимовского ханства, и этот труд был им почти завершён. 16 октября 1858 г. на заседании восточного отделения Общества археологии член отделения П. С. Савельев сообщил о надгробных камнях касимовских ханов в Касимове и предлагал связаться с кем-нибудь из местных жителей, чтобы получить копии с этих эпитафий. Другой член Общества рязанский архимандрит Макарий на заседании отделения 14 октября 1859 г. откликнулся на заявление П. С. Савельева, сообщив сведения о касимовских памятниках, найденных им в бумагах Рязанского консисторского архива в рукописи 1792 г., где были собраны списки надписей по рязанской епархии во исполнение монаршего повеления².

Надгробные надписи на татарском языке в Касимове представляли интерес для отечественной истории, так как это был удел, дарованный русскими татарской знати по политическим соображениям. Вельяминов-Зернов предложил Фаизхану восполнить этот пробел истории, поскольку тот был великолепным переписчиком. Хусайн, являясь преподавателем по основному месту работы, имел возможность выехать за пределы Санкт-Петербурга

¹ Известия императорского Русского археологического общества. — СПб., 1861. — Т. II. — Вып. IV. — С. 259, 262.

² Веселовский Н. И. История императорского Русского археологического общества в первые пятьдесят лет его существования. — СПб., 1900. — С. 297–298.

только летом, на время каникул. Поскольку ему был необходим дополнительный заработок, то он принял это предложение. Затем Вельяминов-Зернов выступил на заседании отделения о командировании Фаизхана в Касимов для снятия копий с татарских эпитафий. В свою очередь, восточное отделение ходатайствовало перед общим собранием о командировке Хусаина в Касимов. 22 марта 1860 г. общее собрание одобрило просьбу общества¹. Летом 1860 г., получив из Академии наук 200 рублей, Хусаин поехал в очередную научную поездку в Касимов².

По возвращении из командировки Фаизхан представил 29 копий татарских надписей, начертанных на надгробных камнях. Вельяминов-Зернов просил отделение воспользоваться этими материалами, если это исследование будет опубликовано в одном из изданий общества. 17 октября 1860 г. отделение на заседании выразило своё согласие на предложение Вельяминова-Зернова³.

Вскоре первая часть «Исследования о касимовских царях и царевичах» была представлена отделению Общества археологии и заслужила положительную оценку рецензентов: М. И. Броссе, В. В. Григорьева, А. А. Куника и П. Д. Демезона, и отделению было предложено командировать Вельяминова-Зернова в Рязанскую губернию для археологических и этнографических исследований среди татарского населения, куда он уехал 1 сентября 1863 г.⁴. В рецензии на первую часть монографии востоковед В. В. Григорьев писал, что книга в целом «изумила нас своими достоинствами: ничего подобного не ожидали мы увидеть реализованными при настоящем состоянии ориентализма в России [...] Мало того, мы и в европейской литературе не можем указать ни на один специальный труд об истории Востока, который бы мог быть поставлен «на одну доску» с этим сочинением»⁵. После издания первой части «Исследования...» в 1863 г., вторая часть, вышедшая в 1864 г., обогатилась новыми

¹ Веселовский Н. И. История императорского Русского археологического общества в первые пятьдесят лет его существования. — СПб., 1900. — С. 246.

² Там же. — С. 246–247.

³ Там же. — С. 247.

⁴ Известия императорского Русского археологического общества. — СПб., 1865. — Т. VI. — Вып. III. — С. 200.

⁵ Рецензия на книгу: Вельяминов-Зернов В. В. Исследование о касимовских царях и царевичах. СПб., 1863. Ч. 1 // Северная пчела. — № 93. — 1863. — С. 2–3.

этнографическими, письменными источниками, привезёнными из командировки Вельяминовым-Зерновым и надписями эпитафий, переписанными Фаизханом. Тоже относится и к третьей части, опубликованной в 1866 г.¹.

Естественно, главная заслуга в написании труда принадлежит Вельяминову-Зернову. Но он не умалял заслуг Фаизхана и неоднократно писал о его вкладе в это исследование и в историческую науку в целом². В предисловии к первой части при перечислении основных источников, Вельяминов-Зернов выделил блок надписей эпиграфических памятников и подчеркнул, что это собрание снимков и копий сделаны «даровитым и опытным в деле разбора и чтения старинных татарских надписей муллою Х. Фаиз-Хановым». Далее он отметил, что некоторая — очень малая часть надписей уже была известна учёным, «но в русских старинных переводах большей частью ошибочных»³.

К тому времени существовали различные варианты чтения тюркоязычных текстов и разные описания состояния, расположения памятников, находящихся в Касимове. При сравнении материалов, Вельяминов-Зернов отдавал предпочтение вариантам Фаизхана. Так, в первой части, при описании такия (мавзолея) Шах-Али, данном Фаизханом⁴, он привёл описание камня, предложенное Марджани, напоминавшее касимовский надгробный камень⁵, хотя и упомянул про ранее описание С. Палласа внутренней обстановки мавзолея и работу Барановича, побывавшего в Касимове в 1860 г.⁶. Во второй части Вельяминов-Зернов писал: «Памятник надгробный 1594 г., найденный муллою Хусейном на Старопосадском кладбище, по своему типу ничем не отличается от описанных уже мною в первой части исследования [...] Надпись снята была самим муллою Хусейном, перевод же её составлен мною»⁷.

В начале исследований о Касимовском ханстве Велья-

¹ Вельяминов-Зернов В. Исследование о касимовских царях и царевичах. — СПб., 1863. — Ч. 1; 1864. — Ч. 2; 1866. — Ч. 3; 1887. — Ч. 4.

² Там же. — 1863. — Ч. 1. — С. 494–509; 1864. — Ч. 2. — С. 4, 93, 486; 1866. — Ч. 3. — С. 298–300, 447.

³ Там же. — 1863. — Ч. 1. — С. 9–10.

⁴ Там же. — 1866. — Ч. 3. — С. 500–505.

⁵ Там же. — 1866. — Ч. 3. — С. 548–555.

⁶ Там же. — С. 493–518.

⁷ Там же. — 1864. — Ч. 2. — С. 95–96.

минову-Зернову был известен лишь один старинный татарский акт — духовное завещание Галикея-алтыка (XVII в.)¹. Оказалось, что существует ещё один источник, имеющий отношение к XVII в. Об этом Вельяминову-Зернову сообщил Фаизхан, обнаруживший его у касимовского татарина С. Карамышева. Это духовное завещание татарки Кишбика-бикач, но более поздний список. Вельяминов-Зернов в третьей части исследования выразил искреннюю благодарность за сообщённые сведения Фаизхану и С. Карамышеву².

После Касимова Фаизхан провёл несколько дней в Оренбурге, где надеялся поправить здоровье.

Сотрудничество с Академией наук дало возможность Фаизхану ближе узнать русскую историю и культуру, познакомиться не только с выдающимися востоковедами, известными во всём мире, но и с русскими общественными деятелями демократического толка, общение с которыми, несомненно, повлияло на формирование просветительских взглядов татарского учёного-педагога.

Концепция Х. Фаизхана по проблеме этногенеза татарского народа

Хусаин Фаизхан является пионером в исследовании проблемы этногенеза булгаро-татарского народа.

Обращение к истории народа — одна из сторон его просветительской деятельности. Фаизхан исследует его этногенез в контексте тюркоязычных народов. Он собрал материал по истории татар и тюрков, но не успел его опубликовать. В 1863 г. Хусаин писал в письме к Ч. Валиханову: «В эти летние дни я намереваюсь подготовить к печати [книгу] по общей тюрко-татарской истории, и, в частности, очень краткую «Историю Казани» — около 10 печатных листов». Только в наше время впервые удалось издать перевод со старотатарского на русский язык, действительно небольшой, но ёмкой по содержанию книги «История Казани»³. До сих пор исследование о тюрках остаётся недоступным науке.

¹ Вельяминов-Зернов В. Исследование о касимовских царях и царицах. — СПб., 1866. — Ч. 3. — С. 231–257.

² Там же. — С. 447–460.

³ Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие. Историко-документальный сборник / пер. со старотат. яз. А. Ахунова и И. Гимадеева; сост. Д. Мухетдинов. — Нижний Новгород, 2008. — С. 58–69.

Фаизхан относился к исторической науке не только как к фиксирующей те или иные события прошлого, а как к науке, призванной учитывать и общественно-социологические факторы. Как учёный-просветитель, вращающийся в среде петербургских востоковедов, он придерживался современной методологии исторической науки Нового времени (критический анализ исторических сообщений и проверка достоверности содержащейся в них информации), выступая против пристрастий — симпатий, антипатий историка к тому или иному историческому деятелю в оценке того или иного факта. Хусаин писал в письме к Марджани: «Суть такова — пусть основой Вашей истории станет историческая наука. Поскольку исторические события, в общем, должны быть отражены наукой, имеется в виду прогресс и упадок, убеждения и мазхабы [мусульманские правовые школы], постольку это должно быть упомянуто. Такая история, насколько мы знаем из книг, ещё не написана. Большая беда, что многие исторические списки книг полны ошибок. Причина этого — в последнее время наши мусульманские учёные истории много внимания не уделяли. А дошедшие экземпляры принадлежат невеждам. Даже я, прочитав столько исторических книг, не нашел экземпляр, о котором можно сказать: «Вот это — правда!» Ради истины Хусаин даже взял на себя смелость давать советы своему учителю, как избежать некоторых ошибок при написании исторического труда: «Очень важно при написании имён использовать диакритические знаки. Благодаря этому можно избежать многих ошибок. Кажется, я написал лишнее, вроде как начал поучать Вас. Упаси Аллах, это не так. Просто я, когда совершенно искренне говорю об этой науке, то глаголю много, а когда пишу, то и пишу также много. Простили?»¹.

Многие выводы о месте науки в обществе (история как новая наука, являющаяся частью философии, входящей в рациональные науки) Фаизхан почерпнул из «Мукаддимы» («Введения») Ибн Халдуна (XV в.), которую достал для временного пользования. Об этом он писал в письме к Марджани, начиная повествование высокопарно, как было принято у мусульман:

¹ *Фахраддин Р. Хөсәен әфәнде Фәезхан // Шура. — 1916. — № 16.*

«Господин учитель, единственный из выдающихся учёных, светящийся своим тонким умом!

«Мукаддима» Ибн Халдуна на арабском языке у меня на руках. Если Бог пожелает, есть надежда, что и этой весной буду иметь счастье познакомиться с вашими трудами. Тогда и возьму с собой. Подарить не смогу, но оставлю хотя бы на время, поскольку сам читаю с большим наслаждением. Есть очень хорошие места. Правда, в [оценке] некоторых наук есть недостатки. Однако в большинстве случаев он прав. В своём учении и искусстве изложения не фанатик»¹. Естественно, с некоторыми идеями Ибн Халдуна Фаизхан был согласен, какие-то его мысли отвергал, как не выдержавшие испытание временем. «Говоря о мире духов и освобождённых [от тела] сущностей, он [Ибн Халдун] с их помощью пытается обосновать многие вопросы святости пророчества, праведности и возникновения этого мира. Как вам это? Разумно ли?»².

Хусаин послал «Мукаддиму» Марджани, который использовал её при написании одноимённой «Мукаддимы»³ к своему шеститомному рукописному труду «Вафият ал-аслаф ва тахият ал-ахлаф» («Подробное о предшественниках и приветствие потомкам»).

Фаизхан, овладев европейской исследовательской методикой исторической науки, создал собственную концепцию происхождения татарского народа, в которой преломились, наложившись друг на друга, образуя некое единство, знание Нового времени и лучшие социологические достижения арабо-мусульманской мысли. «Три надгробных болгарских надписи»⁴, «Древние болгарские [надмогильные] камни»⁵, «История Казани»⁶, «Касимовское ханство»⁷, письма к Марджани позволяют в общем виде представить отношение Фаизхана к проблеме этногенеза татарского народа.

¹ *Фахррадин Р. Хөсәен әфәнде Фәезхан* // Шура. — 1916. — № 16.

² Там же.

³ *Марджани Ш. Мукаддима*. — Казань, 1883.

⁴ *Фейз-Ханов Х. Три надгробных болгарских надписи (с тремя таблицами снимков)* // Известия императорского археологического общества. — СПб., 1863. — Т. IV. — С. 395–404.

⁵ Национальная библиотека Республики Татарстан. Отдел рукописей и редких книг. — № 1949.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

Как отмечалось, в 1862 г. во время поездки в Оренбург и его окрестности Фаизхану удалось обнаружить в селениях Большие Тарханы и Урюм три болгарских надгробных надписи, с которых он снял копии. Об этом он написал статью «Три надгробных болгарских надписи». В то время памятники болгарской эпиграфики уже были известны науке. Над их расшифровкой работали известные российские востоковеды Г. Ю. Клапорт, П. Ф. Эрдман, И. Н. Березин, Н. И. Ильминский. Однако недоступными для вышеназванных ученых оставались выражения, относившиеся к датировке памятников, а именно фраза «джиат джур». Отсюда пошли разночтения в толковании надписей.

7 апреля 1863 г. Фаизхан писал в письме к Ч. Валиханову: «В этой статье [«Три надгробных болгарских надписи»] я доказываю: выражение «джиат джур», встречаемое в болгарских надписях, в основе не арабское, а просто анаграмма [перестановка слов] и на татарском языке выглядит как «джиед джуж» (йите йоз) — [семьсот]»¹.

Статья написана Хусаином на русском языке и состоит из трёх частей. В начале каждой части он сообщает место, где был найден камень, его размеры, форму, степень сохранности надписей; приводит историю села или легенды, связанные с тем или иным камнем. Затем учёный простым, лаконичным стилем излагает перевод надписей на русский язык, их написание арабским шрифтом с огласовками, несмотря на то, что некоторые буквы не сохранились, и их написание было определить трудно. Но Фаизхан справился с этой нелёгкой задачей и дал своё прочтение надписей.

В конце статьи он критикует перевод «джиат джур», данный И. Н. Березиным относительно других болгарских эпитафий (*Березин И. Н.* Булгар на Волге // Учёные записки Казанского ун-та за 1852 г. — Кн. III). «Обыкновенно, — писал Фаизхан, — принимают эту фразу за арабскую, переводят её словами «пришествие угнетения», и, придавая ей смысл особой эры, выводят из числового значения букв год 623»². Хусаин имел в виду,

¹ Хөсәен Фәезханов. Тарихи-документаль җыентык / төз.-авт. Р. Мәрданов. — Казан, 2006. — 441 б. (перевод в авторском изложении).

² Фейз-Ханов Х. Три надгробных болгарских надписи (с тремя таблицами снимков) // Известия императорского археологического общества. — СПб., 1863. — Т. IV. — С. 404.

что этот год связывали с завоеванием монголов — 623 г. по хиджре приходился на 1226 г. по милади (христианскому летоисчислению). «По моему мнению, — продолжает обосновывать свою точку зрения Фаизхан, — подобное объяснение едва ли может быть верным... Не следует ли, не вдаваясь ни в какие гадательные предположения, читать просто «джиат джур», то есть «йите йуз»? [по тюрко-татарски — семьсот]. В пользу моего чтения говорит и обыкновение татар начальное «й» произносить и писать как «ж», мы встречаем и в словах «жирем» (йе-керме), «жал» (йыл) в моих камнях 2-м и 3-м, а у Березина в 1-м, и в некоторых других»¹.

Далее Хусаин пишет о влиянии чувашизмов в болгарских эпитафиях: «Что касается до буквы «р», употреблённой вместо «з» в слове «жур», то это можно объяснить и отчасти ясностью (как и в слове «секер», то есть «секез») смысла и без точки, отчасти употреблением чувашских числительных слов в эпитафиях этого времени; чувашки же «семь» называют «чюр». Примеры употребления чувашских числительных слов находим в эпитафии, приведённой г. Березиным на с. 133-й и 134-й его статьи «Булгар на Волге», где встречается слово «туатд», чувашское «туатта» (четыре), и на с. 129-й: «жиреем туату куен эти (24-й день был) и в моём камне 3-м: в словах «биалым (пять), по-чувашски «пиалым»; «секер» по-чувашски «сакхир» (восемь)»².

Примеры Фаизхана о числительных в болгарских эпитафиях позволили российским востоковедам сделать далеко идущие выводы о родстве болгарского и чувашского народов. Хотя Хусаин, как видно из вышеприведенного примера «анаграммы», лишь обозначил проблему. В 1865 г. востоковед Н. Ильминский откликнулся статьёй на открытие Фаизхана, пытаясь несколько умалить его значение. В ней он писал: «Статья Хусейна Фейз-Ханова... интересна открытием следов чувашского языка в древних магометанских надгробиях. Впрочем, почтенный мулла высказал эту идею не специально, а мимоходом, в объяснении знаменитого выражения «джиат

¹ Фейз-Ханов Х. Три надгробных болгарских надписи (с тремя таблицами снимков) // Известия императорского археологического общества. — СПб., 1863. — Т. IV. — С. 404.

² Там же.

джур», а потому нерешительно и неполно»¹. Действительно, о влиянии чувашизмов в эпитафиях Фаизхан заявил только тезисно. В этом Ильминский, несомненно, прав, поскольку был одним из идеологов болгарского происхождения чувашей и подробно разрабатывал эту концепцию. «Чувашский язык, — писал он, — некогда особенный, финский [финно-угорский], впоследствии уже существенно изменился от влияния тюркского языка»². Идеи Ильминского воплотил в жизнь другой востоковед Н. Ашмарин, который ставил в заслугу Фаизхана становление своей концепции о болгарском происхождении чувашского народа, основанной исключительно на данных лингвистики, отмечая: «Статья Фейз-Ханова имеет весьма важное значение, так как она первая способствовала установлению более правильного взгляда на язык болгарских эпитафий, и в ней мы встречаем первую весьма удачную попытку к объяснению болгарских надписей при помощи чувашского языка»³.

Как отмечалось, Фаизхан летом 1863 г., возвращаясь из казахских степей, обнаружил 25 болгарских эпитафий на правом берегу Волги, текст которых скопировал и написал небольшое сочинение «Древние болгарские [надмогильные] камни»⁴, оставшееся в рукописи и почти полностью вошедшее в «Мустафад ал-ахбар...» («Кладезь сведений...») Марджани⁵. Болгарские надписи подтвердили выводы Хусаина опубликованные в статье «Три надгробных Булгарских надписи» (1863 г.), о том, что язык болгарских эпитафий, исследованный им, восходит к чувашскому, который позднее оказался под сильным влиянием тюркского языка.

Фаизхан сформулировал и обосновал собственную концепцию о происхождении болгар отличную от концепции Н. Ашмарина. Он считал, что в сложении казанских татар — одними из потомков волжских болгар, принимали участие, как чувашаи, так и кипчаки, тем самым признавая родство татар и чувашей, полагая их болгарскими

¹ Ильминский Н. И. О фонетическом соотношении между чувашским и тюркскими языками // Известия императорского русского археологического общества. — СПб., 1865. — Т. V. — Вып. 2. — С. 80.

² Там же. — С. 84.

³ Ашмарин Н. И. Болгары и чувашаи. — Казань, 1902. — С. 69.

⁴ НБ РТ. ОРРК. — № 1949.

⁵ Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва Булгар. — Казан, 1897. — 1 т. — 21, 25–27 б.

племенами и не соглашаясь с официальной в то время концепцией о татаро-монгольском происхождении казанских татар. В «Истории Казани» Хусаин писал: «Этот народ [казанские татары], подобно другим болгарским народам, произошёл от финнов или в результате смешения финнов с тюрками... Об этом подробно сказано в нашем исследовании о Булгаре [сочинение Фаизхана до сегодняшнего дня остаётся не доступным науке]. Они были мусульманами ещё во времена государства Булгар»¹.

5 марта 1864 г. Хусаин писал в письме к Марджани, что взгляды востоковеда В. В. Григорьева по поводу славянского происхождения населения Булгарии ошибочны, так как свои выводы он делал на основании сочинения Френа: «Поскольку, когда арабы говорят «саклаб» и «сакалиба» в значении «светловолосые», то подразумевается общность финнов, или финнов, славян и тюрков. Во-вторых, указанные им обычаи есть и у финнов. Однако сейчас Григорьев отказался от этого своего мнения». Фаизхан продолжал, придя к следующему выводу относительно происхождения болгарского народа: «Я написал одно краткое исследование. Там пришёл к выводу, что [в Булгарии] победивший народ — составляющие меньшинство тюрки, а покорённый народ — большинство финны... Значение слова «булгар» [происходит] от «булганмак», в значении смешиваться. То есть это народ, образовавшийся при смешении тюрков и финнов»².

Хусаин отмечал и другие народы, сыгравшие определённую роль в сложении болгарского этноса. «Нет сомнения, что башкиры были финнами. По-видимому, остатки хазар после их неоднократного поражения от арабов в Дагестане поднимались вверх по Волге. Тюрки-кипчаки, согласно «Джами ат-таварих» («Сборника летописей») персидского историка Рашидаддина (1247–1318), доходившие до Каспийского моря, также поднимались по Волге, вытеснив финнов, возможно, установили власть в Булгарии. Потому имеется взаимосвязь между финским и тюркским языками. Победивший народ тюрки, будучи мусульманами, общаясь с финнами, приводили их в ислам, и постепенно финский язык превратился в тюрк-

¹ Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие. Историко-документальный сборник / пер. со старотат. яз. А. Ахунова и И. Гимадеева; сост. Д. Мухетдинов. — Нижний Новгород, 2008. — С. 63.

² *Фахраддин Р. Хөсәен әфәнде Фәезхан* // Шура. — 1916. — № 18.

ский, то же [произошло] у башкир и финнов-мусульман. Предположим, жители Горной стороны — чувашаи, а За-казанья — черемисы [марийцы]. Однако не принявшие ислам финны [современные чувашаи и черемисы], хотя и сохранили свой язык, но влияние тюркского языка — сильное. Так что, трудно не отнести чувашский язык к тюркским языкам»¹.

Заслуживают внимания рассуждения Фаизхана о мишарах: «По мнению нижайшего раба [Аллаха] наши мишари, будучи по происхождению финнами, всё же ближе к мокшам. В древней истории Руси мокши и мишари упоминаются друг за другом. Тогда как чувашаи и черемисы также упоминаются вместе. Мишари, в особенности саратовские, по внешнему виду напоминают мокшей, да и в походке и манерах они похожи на мокшей»².

Он впервые написал о многокомпонентности населения Волжской Булгарии, куда входили кипчакоязычные пришельцы, занимая господствующее положение, чувашаи (тюркизированные финны), башкиры (тюркизированные финны). 27 декабря 1863 г. Фаизхан сообщал в письме к Марджани: «Вы уже приняли моё мнение, что Булгарское государство [составляли жители] в основном сельские, которые не были ни славянами, ни тюрками, а финнами (естественно, среди них были и тюрки; даже возможно, что большинство народа было тюркским). Эту же мысль свою я высказал Григорьеву, и он был согласен со мной. Оказывается, он уже отказался от своего прежнего взгляда. После изучения ранней истории он заявил, что считать их [булгар] славянами невозможно (в трактате, имеющемся у Вас, он предпочтение отдавал славянской принадлежности [булгар]). А сейчас говорит: «Обычаи финнов близки с обычаями славян, потому что они жители лесистых мест с суровой зимой»³.

О близости татарского и чувашского народов Фаизхан писал в «Рисала» («Трактат»): «А вот чувашский язык, очень далёк от нашего, но, несмотря на это, чувашаи считают нас родственным народом, по сравнению с русскими. Если бы государь нам разрешил призывать чувашей к исламу, то мы затратили бы всего четверть тех усилий, которые тратят русские для христианизации чувашей.

¹ Фахраддин Р. Хөсәен әфәнде Фәезхан // Шура. — 1916. — № 17.

² Там же. — № 18.

³ Там же. — № 17.

И они давно стали бы истинными мусульманами [...] Причиной этого также является то, что между русским и чувашским языками нет ничего общего, чувашаи считают русских чужими и не хотят следовать за ними»¹.

Тем не менее Хусаин полагал, что чувашский язык под влиянием тюркского языка значительно изменился. Он отмечал — в чувашском словаре три четверти слов тюркские, просто фонетически некоторые звуки изменились. Например, в конце слова буква «з» меняется на «р». Так, «йоз, сигез, тугыз» («сто, восемь, девять») у чувашей стало «жур, сикер, тукур». А у черемисского (марийского) языка, по его мнению, только одна треть слов тюркские, остальные финские². Таким образом, Фаизхан утверждал, что болгары первоначально были финскими племенами, куда входили чувашаи, черемисы, башкиры, со временем тюркизировались и фактически первые превратились в тюркский этнос.

Некоторые исследования о многокомпонентности болгар как этноса подтверждают точку зрения Фаизхана³. Тем не менее до сегодняшнего дня нет единого мнения по проблеме этногенеза татарского народа⁴. Так, современный исследователь С. Плетьёва пишет, что «эта большая (широко распространённая по лесостепи) и богатая [булгарская] культура полиэтнична. В неё входили и «черняховцы», и какие-то угорские этносы, и родственные уграм и болгарам тюркоязычные кутригуры и сами болгары»⁵. Современные учёные также придерживаются точки зрения, согласно которой в середине VII в. в причерноморских степях возникло булгарское государство во главе с Кубратом, состоявшее по своему этническому составу из конгломерата племён — иранского, тюркского и угорского происхождения⁶ и начиная с конца VII в. в

¹ Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие. Историко-документальный сборник / пер. со старотат. яз. И. Гимадеева; сост. Д. Мухетдинов. — Нижний Новгород, 2008. — С. 46.

² Фахрэддин Р. Хөсәен әфәнде Фәезхан // Шура. — 1916. — № 17.

³ Очерки по этнографии народов СССР. — М., 1962. — С. 54; Ахметьянов Р. Г. Сравнительное исследование татарского и чувашского языков. — М., 1978;

⁴ Хузин Ф. Историографический обзор // История татар с древнейших времён : в 7 т. — Казань, 2006. — Т. II. — С. 19.

⁵ Плетьёва С. Древние Булгары в Восточноевропейских степях // Татарская археология. — Казань, 1997. — № 1. — С. 42.

⁶ Рашиев Р. Великая Болгария // История татар с древнейших времён : в 7 т. — Казань, 2006. — Т. II. — С. 44.

течение двух столетий началось их переселение на Среднюю Волгу, где они столкнулись с местными тюркскими, финно-угорскими народами¹. Около 980 г. после разгрома Хазарского каганата болгары объединились в единое государство, в состав населения которого постоянно включались отдельные группы огузско-печенежских и кипчакских племён, а также соседних народов (буртасы, маджары) и функционировало два языка — собственно болгарский (огурского типа) и болгаро-кипчакский (огузо-кипчакский)². Фаизхан не имел возможности делать выводы на основании археологических исследований как современные учёные, а только основывался на лингвистическом анализе источников, эпитафий и письменных документах. Он одним из первых татарских учёных обосновал концепцию происхождения татарского народа, основная идея которой — многокомпонентность этнической основы населения Волжской Булгарии, наследницей которой стало Казанское ханство.

Правопреемником культуры Волжской Булгарии и Золотой Орды Фаизхан считал Казанское ханство. Он написал небольшое сочинение по истории Казанского ханства³. Частично его использовал Ш. Марджани в «Мустафад ал-ахбар...» («Кладёзь сведений...»)⁴.

Хусаин сожалел, что за короткий период существования ханства в два столетия, которое образовалось в одном из уголков Золотой Орды не осталось ни одного сочинения по истории ханства, поскольку наука в стране была развита не достаточно или же все рукописи исчезли в пучине войн. Он объяснял предпрешённость государственной самостоятельности Казанского ханства географическим положением государства близкого к Русскому государству и междоусобицей внутри страны. Поэтому, на его взгляд, гибель ханства была неизбежной.

Русские учёные того времени (например, Кантемир), отмечал Фаизхан, не писали о Казанском ханстве, будто

¹ Багаутдинов Р., Хузин Ф. Ранние болгары на Средней Волге // История татар с древнейших времён : в 7 т. — Казань, 2006. — Т. II. — С. 116–117.

² Исхаков Д. М. Основные теории этногенеза и важнейшие этапы этнической истории // Этнография татарского народа. — Казань, 2004. — С. 26, 28.

³ Национальная библиотека Республики Татарстан. Отдел рукописей и редких книг. — № 1949.

⁴ Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва Булгар. — Казан, 1897. — 1 т. — 117–126 б.

его нет или боясь, что к нему перейдёт могущество Сарая, описывали его историю в чёрных красках: «А во многих случаях, питая враждебные чувства к татарам и утаивая истину, они специально преподносили их в форме противопоставления одних [сведений] другим». Поэтому, он отмечал, невозможно доверять русским историкам¹.

Хусаин на основании доступных ему исторических письменных свидетельств, преданий народа пытался обосновать происхождение Казани, отмечая, что в древности Казань находилась на другом месте; по одним легендам, передаваемым жителями Алатской даруги (княжества), она находилась на берегу реки Ашит. Эту местность прозвали «Кала тавы» («Крепость-гора»). Однако Хусаин не доверял этому преданию, поскольку в древности, не без основания замечал он, города строились для защиты населения, а вышеупомянутое место было открыто с трёх сторон, защищено лишь с юга — рекой Ашит. Он привёл много доводов в пользу своего мнения. Так, в этой местности должны были остаться тюркские названия деревень, а не черемисские (марийские), такие как Бараска, Бараза, Ушката, Атня, Уля, Куек, Кувам Киме. Поскольку это место было западной окраиной татарских поселений, то там должен был быть построен город или крепость. Позже, когда город был разрушен, то это место и называли «место прежнего города», а затем оно превратилось в «место Казани».

Фаизхан замечал, что большинство казанских мусульман говорит, что прежнее место Казани находилось между севером и востоком в Арской даруге (княжестве) в месте, называемом «Иске Казан» («Старая Казань») на берегу реки Казанки. Ему ближе эта точка зрения, так как там сосредоточено множество татарских селений, сохранились древние надгробные камни, да, и название говорит само за себя. Хусаин полагал, что ещё в 1445 г. до прихода в Казань первого хана Улу-Мухаммада или его сына Махмуда, когда они объявили о независимости Казанского ханства, город Казань уже существовал. Название город получил от особенностей местности своего расположения, напоминавшей казан, то есть котёл. Правил в Старой Казани беки и султаны, которые сначала были в подчинении у булгарских, затем сарайских ханов.

¹ Хәсәен Фәезханов. Тарихи документаль жыектык / төз.-авт. Р. Мәрданов. — Казан, 2006. — 229 б.

Поскольку, согласно взглядам Фаизхана, если бы там правили самостоятельно, то наверняка остались бы монеты, чеканенные в то время, или какие-нибудь документы. «Этот народ, подобно другим булгарским народам, — общал Хусаин, — произошёл от финнов или в результате смешения финнов с тюрками... Они были мусульманами ещё во времена государства Булгар»¹.

Фаизхан писал, что неизвестно какого уровня достигли ремёсла, торговля, наука в этом государстве. По его предположению, булгары отставали от соседних мусульманских народов, поскольку нам неизвестны их письменные источники. Тем не менее замечал, что существуют интересные тюркские книги такие как «Бадавам» и «Насихат ас-салихин». Потом делал вывод: вскоре народ Старой Казани, в большинстве своём финский, смешался с остатками этноса Сарайской Орды, основу которого составили народы Астраханской и Крымской орды.

Хусаин привёл два предания русской историографической науки по этой проблеме. В одном из них сказано, что в 1437 г. Улу-Мухаммад, изгнанный из Золотой Орды, основал на русских землях город Белев. После разгрома войск московского князя Василия II [у Фаизхана ошибочно Василий III] направился в Казань, где его приняли жители города. Туда стало стекаться население с различных земель Золотой Орды. Эту версию, согласно его взглядам, привёл русский историк Карамзин [историк основывался на «Казанской истории» — сочинении XVI в., написанным русским священником, жившим двадцать лет в плену в Казани и освобождённым в 1552 г.]

Затем Фаизхан сообщил другую версию учёного Вельяминова-Зернова, согласно которой Улу-Мухаммад после основания Белева пошёл в 1439 г. на Москву, но не смог взять город. Затем в 1445 г. зимовал в Нижнем Новгороде. После сражения Улу-Мухаммада с Василием II, которого пленил казанский хан, он возвратился в Нижний. В этом предании нет ни слова о приходе Улу-Мухаммада в Казань².

Фаизхан привёл ещё одну версию, которая гласила, что Махмуд, сын Улу-Мухаммада, в 1445 г., выйдя с войском из Курмыша, отвоевал Казань у Алибека (на-

¹ Хөсәен Фәезханов. Тарихи-документаль җыектык / төз.-авт. Р. Мәрданов. — Казан, 2006. — 232–234 б.

² Там же. — С. 235–238.

следственного правителя Казани — в русских источниках «казанского князя Либяя»). Вельяминов-Зернов отдал предпочтение второй версии. Фаизхан же придерживался версии, согласно которой в 1445 г. Махмуд основал Казанское ханство и стал первым его правителем. Войн с русскими за время его правления не было. Хусайн дал краткое описание биографии Махмуда, у которого было три брата: Касим — ушёл к русским, Йакуб и Йусуф, и два сына: Халил и Ибрахим. Халил правил после его смерти незначительное время. Махмуд и Халил умерли в тот же 1467 г.

Фаизхан также описал правление Ибрахима, пришедшего к власти в 1467 г. после смерти Халила. Он привёл интересный факт, характерный для сложных взаимоотношений татар и русских того времени. В правление Ибрахима татарские беки Абдалмумин и другие написали письмо Касим-хану в Рязань, чтобы он пришёл править в Казань. Касим-хан обрадовался этому известию, собрал войско, присоединив значительное число русских воинов, двинулся на Казань. Ибрахим-хан поджидал его на берегу Волги, не давая перейти реку. Осень выдалась холодной и дождливой, и Касим-хан с русскими вынуждены были уйти ни с чем. Спустя два года русские вновь послали войско во главе с воеводой Родновичем, которые разорили подвластные Казани черемисские земли¹. На этом историческое повествование Фаизхана обрывается.

Сведения Фаизхана о Казанском ханстве, в основном, согласуются с современными данными науки. Правда, до сих пор неизвестно, правил ли Улу-Мухаммад в Казани или нет? Не вызывает лишь сомнения, что в 1438 г. Улу-Мухаммад, один из потомков Джучи хана, был изгнан Кучук-Мухаммадом из Сарая. Он ушёл с войском, насчитывавшим 3000 наиболее близких ему людей в Белев, где вступил в бой с русским войском и одержал победу. Известно также, что потом хан взял Нижний Новгород и организовал поход на Москву. А в 1445 г. произошло новое сражение войск Улу-Мухаммада с русскими, в результате которого был схвачен Василий II и вскоре отпущен. Возможно, Улу-Мухаммад вернулся в Нижний.

Его сын Махмуд царствовал в Казани с осени 1445 г. Вместо Булгарского улуса в составе Дешт-и Кипчака или

¹ Хөсәен Фәезханов. Тарихи-документаль жыектык / төз.-авт. Р. Мәрданов. — Казан, 2006. — 239—241 б.

Золотой Орды возникло новое государство, заменившее орду. Махмуд основал новую столицу в Казани, ставшей наследницей Сарая. «План основания Казанского ханства — писал учёный-историк М. Худяков — можно назвать гениальным, потому что хан Мухаммед понял особенность древнего культурного местного населения, и, задумавши восстановить мусульманское государство в Среднем Поволжье, правильно оценил шансы на его прочное существование. Дальновидный проект был выполнен с огромным умением, и вновь созданное государство оказалось очень могущественным. Военный талант и организаторский гений основателя Казанского ханства дали ему возможность поставить величие государства сразу на должную высоту и достигнуть такой полноты верховенства над Россией, которая заставила считаться с Казанью более, чем с ханством Сарайским. Всем этим государство казанских татар было обязано Улу-Мухаммеду»¹.

Совершенно верно отметил величие Казани историк Г. Ахмеров: «Торговое значение Великих Булгар и политическое значение Сарая как правительственного центра Золотой Орды переходит к Казани»².

В 1445 г. был подписан мирный договор с Москвой. Казань быстро превратилась в один из главных экономических и торговых центров Восточной Европы. По прошествии нескольких поколений, малочисленные пришельцы из Орды растворились в местной этнической среде, так что булгар как этноса не стало, и возник новый этнос — казанские татары.

Фаизхан написал небольшое историческое сочинение, посвящённое Касимовскому ханству³. Поскольку о Касимовском ханстве в татарских источниках имеются лишь предания, он обратился к русским свидетельствам, согласно которым ханство никогда не было самостоятельным государством подобно другим татарским ханствам. Хусаин отмечал, что не все правители носили титул хана, те же, кто приобрели его, носили до прихода на русскую землю. Этот титул в действительности не имел никакого значения, поскольку он не давал право на чеканку монет,

¹ Худяков М. Очерки по истории Казанского ханства. — Москва, 1991. — С. 32.

² Ахмеров Г. Избранные труды. История Булгарии. История Казани. Этнические группы и традиции татар. — Казань, 1998. — С. 72.

³ Национальная библиотека Республики Татарстан. Отдел рукописей и редких книг. — № 1949.

использование своего флага — атрибутов самостоятельного государства¹.

Согласно сведениям татарского учёного, ханы назначались на свою должность русскими правителями, и их власть не передавалась по наследству; это ханство было образовано русскими как альтернатива Казанскому ханству, так как русские государи боялись возрождения былого могущества Золотой Орды в лице Казанского ханства, образованного в 1445 г. Хусаин отмечал, что с древнейших времён у русских были традиции наделения татарских ханов земельными наделами — Звенигородом, Серпуховом, Каширой, Юрьевым, Сурожигом, где правили татары. «Русские цари — писал Фаизхан — противопоставляли могуществу Казанского ханства силу самих татар, созданную ими искусственно. Таким образом, они старались всячески столкнуть эти две силы, а сами занимали стороннюю позицию»².

У таких ханов, согласно Хусаину, были родственники, друзья в разных землях, и они узнавали обстановку внутри Казанского, Астраханского ханств. Мусульман Казани могли победить только сами мусульмане, с которыми бы они сражались не так рьяно, как с неверными. Поэтому взятие Казани, по Фаизхану, представлялось проблематичным. Татарским бекам и мурзам жаловались земельные угодья и леса на окраине государства, позволялось собирать налоги с подвластного населения. Одним из таких областей, по мнению Хусаина, была Мещера, расположенная в Рязанской губернии на берегу р. Оки. Коренными жителями этой области были мишаре мусульманской веры и мокши-язычники. Так как первым татарским ханом города Мещера был Касим-хан, то русские стали называть его «Касимов-город, а татары — Хан-Кирман», «держа в Касимовском ханстве ханов, им [русским] удавалось сеять раздор и смуту в Казани»³.

Фаизхан привёл описание биографии первого хана Мещеры — Касима, наряду с Йакубом — одним из сыновей Улу-Мухаммад-хана. Основываясь на русских источниках, он писал, что султан Йакуб и Касим-хан были знакомы с Василием II до прихода его на престол, оказав ему помощь в борьбе с князем Шемякой. Хусаин также

¹ Хөсәен Фәезханов. Тарихи-документаль жыектык / төз.-авт. Р. Мәрданов. — Казан, 2006. — 242–243 б.

² Там же. — С. 243–245.

³ Там же. — С. 245–247.

привёл факт поддержки ханом Касимом Василия II. В 1449 г. Касим-хан, узнав, что Саид Ахмад намеревался предпринять военный поход против русских, собрал войско и разбил татарское войско у реки Похра. В 1450 г., когда под Галичем случилось сражение между Василием II и Шемякой, в стане первого были со своими войсками Касим-хан и султан Йакуб. В 1452 г. султан Йакуб вместе с Иваном, сыном князя Василия, настигли Шемяку у Кокшенги. После 1452 г. султан Йакуб в русских источниках не упоминался. Возможно, умер¹.

За заслуги перед царём, как полагал Фаизхан, в 1452 г. (по некоторым данным в 1467 г.) Василий II поставил Касим-хана правителем Мещеры. В русских источниках, по Фаизхану, нет сведений о деятельности хана после вступления на престол. Лишь после смерти хана Халила в 1467 г., Касим-хан пошёл с войском в сторону Казани. Однако его поход оказался неудачным, и он вернулся ни с чем. В 1469 г. Касим-хан умер².

После хана Касима, согласно Хусаину, правил его сын Даниял, о котором в русских источниках почти нет сведений, а далее сын Крымского хана Хаджи Гирея — Нурдаулат, который пришёл на службу к русскому князю в 1479 г.³ На этом месте повествование Фаизхана обрывается. С небольшими изменениями и частичными добавлениями рукописное сочинение Фаизхана «Касимовское ханство» вошло в первый том «Мустафад ал-ахбар...» Ш. Марджани⁴.

Сведения Фаизхана в основном соответствуют исторической правде. Хотя известно, что ещё до 1382 г. (до покупки Дмитрием Донским) Мещера принадлежала потомкам некоего князя Бахмета сына Усеинова Ширинского, распространившую свою власть на эту территорию выйдя из «Большой Орды»⁵. Крымский род Ширинов играл видную политическую роль в Касимовском ханстве

¹ Хөсәен Фәезханов. Тарихи-документаль жыектык / төз.-авт. Р. Мәрданов. — Казан, 2006. — 248—250 б.

² Там же. — С. 250—251.

³ Там же. — С. 251—252.

⁴ Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва Булгар. — Казан, 1897. — 1 т. — 138—146 б.

⁵ Сафаргалиев М. Г. К истории татарского населения Мордовской АССР (о мишарах) // Труды Научно-исследовательского института языка, литературы, истории и экономики при Совете Министров Мордовской АССР. Серия историческая. — Саранск, 1963. — Вып. 24. — С. 68—69.

вплоть до его ликвидации. Вполне вероятно, что существовали определённые контакты исторической Мещеры с южными районами Золотой Орды. Не случайно в районе р. Ломово, Инсарки, Атемарки и Норсунки проходила Крымская дорога¹, а территорию южнее г. Нижнего Ломова в писцовых книгах называли «Крымскою стороною»². Видимо оправданно Василий II отдал Мещеру хану Касиму, поскольку там уже проживала тюркская общность.

Вельяминов-Зернов отмечал, что Касимовское ханство было создано «для борьбы с Казанским ханством. Тут был прямой расчёт — царька, родственника хана Казанского, всегда, когда угодно можно было напустить на Казань, не принимая на себя ответственность за его поступки»³. Это ханство, по мнению известного востоковеда, выполняло и оборонительную функцию Русского государства. Поэтому по всем стратегическим и тактическим задачам был выбран городок Мещера, находившийся на р. Оке в Рязанской области. Он и был передан касимовским царевичам, который впоследствии стал называться Касимовым⁴. Подобные меры русского государства вполне отвечали целям расширения земель, становления империи. Проводя такую политику, русские цари создавали среди жителей Казани и Астрахани междоусобицу и раздор.

Правителями Касимовского ханства по усмотрению Москвы назначались лица из числа татарской знати, состоящие на службе у русского государства. Некоторые из них играли видную роль. Так, Симеон Бикбулатович (Саин-Булат) (ум. 1616) получил в 1576 г. в удел Тверь, где и правил, пока другой претендент Борис Годунов не превратил его в опального. Эти земли сохраняли автономию более 200 лет, только в 1681 г. Касимовское ханство прекратило своё существование как самостоятельная единица в рамках российской государственности. Необходимость Московскому кремлю в служилых татарах отпала, поскольку Касимовское ханство давно уже перестало

¹ Лебедев В. И. Легенда или быль. По следам засечных сторожей. — Саратов, 1986. — С. 13.

² Исхаков Д. М. Этнографические группы татар Волго-Уральского региона. — Казань, 1993. — С. 98.

³ Вельяминов-Зернов В. Исследование о касимовских царях и царевичах. — СПб., 1863. — Ч. 1. — С. 7.

⁴ Там же. — С. 148.

быть буферным между Москвой, Казанью, Ногайской Ордой и Крымом. Русские границы к тому времени достигли Китая¹.

Рукописные исторические исследования Фаизхана, как отмечалось, использовал Марджани при написании двухтомного сочинения «Мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва Булгар» («Кладёзь сведений о делах Казани и Булгара») и биобиблиографического словаря «Вафийат ал-аслаф ва тахият ал-ахлаф» («Подробное о предшественниках и приветствие потомкам»). Как упоминал Ш. Шараф, в архиве Марджани хранилось до 200 страниц текста по истории, написанного Фаизханом². Об этом так же писал и Г. Губайдуллин, который сообщал, что среди материалов Марджани находились тексты по истории, написанные рукой Х. Фаизхана³.

Фаизхан много помогал Марджани при написании исторических трудов и энциклопедии. Даже делал свои замечания: «В эти дни нашёл время и прочитал Вашу историю. Нахожу очень хорошей. Однако, нижайший раб [Аллаха], осмелится высказать одно своё мнение. По-моему, в этой истории следует яснее и подробнее осветить историю науки, то есть по какой причине зародилась и кто основоположник каждой науки, и как она эволюционировала, какого уровня достигла и по какой причине пришла в упадок. Например, по какой причине возникла необходимость в фикхе, каламе, логике, в науках об арабском языке — синтаксисе, морфологии, семантике, теории литературы? Почему начали составляться труды по этим наукам, что послужило толчком для их развития, и в какой период времени они пользовались наибольшей популярностью? В чём причина упадка этих наук, кто внёс наибольший вклад в их развитие и на какой уровень они подняли эти науки в сравнении с начальным уровнем?»⁴. Марджани учёл замечания своего ученика при составлении «Мукаддимы» («Введения»). Он так же как и Ибн Халдун придерживался мусульманской традиции и делил науки на рациональные (аклия) и

¹ Сенюткин С. Б. История татар Нижегородского Поволжья с последней трети XVI до нач. XX в. (историческая судьба мишарей Нижегородского края). — Нижний Новгород, 2009. — С. 38–39.

² Марджани. — Казан, 1915. — 114 б.

³ Там же. — 349 б.

⁴ Фахраддин Р. Хөсәен әфәнде Фәезхан // Шура. — 1916. — № 16.

традиционные (накляя). Новизна Марджани проявляется в изложении рациональных наук с привлечением данных Нового времени (в разделе астрономии, географии)¹.

Почти во всех письмах Хусаина к Марджани речь идёт о тех или иных книгах, рукописях справочного характера, которыми он снабжал своего учителя. «Хусаин Фаизхан был настолько предан Ш. Марджани, — отмечал Р. Фахраддин, — что если узнавал что-либо или слышал новое или видел новую книгу, сразу же сообщал об этом своему учителю Ш. Марджани»². Он присылал Марджани данные о том или ином источнике, доступные европейским учёным, покупал рукописи в лавках Санкт-Петербурга. Так, 8 декабря 1856 г. Фаизхан в письме к Марджани сообщал, что приобрёл за 10 рублей рукопись «Тарих Наима» («История Наима») — сочинение по истории Османского государства турецкого историка М. Наима (1655—1716); при случае отправит рукопись Марджани; обещает достать «Вафаят» («Даты смерти») ал-Джабарты (1756—1826) — египетского историка, где есть биографии египетских, аравийских, сирийских и йеменских учёных, живших после 1300 г.³ При невозможности отправить сочинение Хусаин делал избирательные выписки и отсылал Марджани. Он сообщал, что сделал выписки из первого тома сочинения ал-Джабарты и выслал их учителю⁴.

Хусаин в поисках книг обращался и к сотрудникам посольств Турции и Ирана, находящихся в Санкт-Петербурге. Например, он просил разузнать полковника Тауфик-бея из посольства Турции о наличии какого-нибудь «вафаят» наподобие ал-Джабарты, о чём собирался сообщить своему учителю⁵. Своими советами ему помогал коллега, араб из Египта, профессор, шейх Айад ат-Тантави (1810—1861), который при посредничестве Фаизхана переписывался с И. Ф. Готвальдом — востоковедом, профессором Казанского университета⁶. Шейх подсказал Фаизхану о необходимости использования со-

¹ Марджани Ш. Мукаддима. — Казань, 1883. — С. 311, 326.

² Фахраддин Р. Эбделкаюм Насыйри // Шура. — 1912. — № 21. — 622 б.

³ Фахраддин Р. Хөсәен әфәнде Фәезхан // Шура. — 1916. — № 14.

⁴ Там же. — № 15.

⁵ Там же. — № 14.

⁶ Крачковский И. Ю. Избранные сочинения. — М.-Л., 1958. — Т. 5. — С. 288.

чинения ал-Джабарти и даже содействовал в получении книг из библиотеки университета, поскольку с директором библиотеки бароном П. И. Демезоном у Хусаина отношения не сложились. «Первый том Джабарти у нижайшего раба [Аллаха] [...] если сдам его и буду просить другой том, думаю, не даст [Демезон] ни первый, ни следующий»¹. Это опасение Фаизхана оправдалось, и шейху ат-Тантави пришлось самому делать выборку для Шихаб-хазрата².

После завершения исторического труда Фаизхан взялся помочь Марджани — провести сопоставление с необходимыми источниками. «Если возложите это дело на нижайшего раба [Аллаха] — все сомнительные места я сравню со здешними книгами и после проверки постараюсь выслать Вам»³. Хусаин даже пригласил Марджани в Санкт-Петербург для сверки окончательного текста с некоторыми источниками, такими как «Муджам ал-булдан» («Словарь стран») Йакуба ал-Хамави, «Лубб ал-ансаб» («Сердцевина генеалогий») и труда ал-Джабарти (1756–1826)⁴.

С другой стороны, и Марджани помогал Фаизхану в приобретении ценных рукописей, которые попадали в Казань. В письме к учителю от 24 декабря 1859 г. Хусаин сообщал: «Вы пишете, что видели в Казани «Муджам ал-булдан» Йакута [арабского учёного-энциклопедиста Йакута ал-Хамави (1179–1229)]. Это очень радостная для нас новость. У Алкина? Вся ли у него рукопись? Как её можно получить — сделать копию?... Чтобы получить эту книгу я готов отправиться и в Казань. Если продадут, и рукопись без значительных ошибок, купили бы за дорого. Здесь в Академии есть полный список, но с большим количеством ошибок... Если найдётся хороший список, Академия готова напечатать его. Тогда это дело, возможно, поручат нижайшему рабу [Аллаха] при посредничестве кого-нибудь из востоковедов. В общем, если Вы узнаете о «Муджам ал-булдан» и сообщите нижайшему рабу [Аллаха], то доставите мне большую радость»⁵.

¹ *Фахраддин Р. Хөсәен әфәнде Фәезхан* // Шура. — 1916. — № 15.

² *Михайлова А. И.* Каталог арабских рукописей Института народов Азии. История. — М., 1965. — Вып. 3. — С. 141.

³ *Фахраддин Р. Хөсәен әфәнде Фәезхан* // Шура. — 1916. — № 16.

⁴ Там же. — № 17.

⁵ Там же. — № 15.

В письме к Марджани от 16 августа 1860 г. Фаизхан просил выслать ему сведения о болгарских ханах, Чингизидах и Тимуридах, так необходимых ему при написании исторического сочинения. «Когда у Вас будет время, не могли бы подобрать и выслать данные по истории болгарских ханов, годы их рождения и смерти, семьям? Также было бы хорошо, если бы Вы переслали в виде таблицы всё что известно о Чингизидах и Тимуридских султанах, даты их рождения и смерти, годы правления, по возможности подробно, ссылаясь на заимствованные источники. Если точные даты неизвестны, достаточно сказать и приблизительно. Когда же это догадка, то следует привести доводы»¹. Таким образом, сотрудничество Фаизхана и Марджани продолжалось через письма и после его отъезда в Санкт-Петербург.

Взгляды Фаизхана на этногенез татарского народа — один из важных компонентов его творчества как просветителя. Вклад Хусаина в проблематику этногенеза татарского народа очевиден. Его концепция этнической истории татарского народа оказала влияние не только на татарское общество, но и проникала в русскую среду, отрицая миф о тождественности казанских татар с пришлыми кочевниками татаро-монголами. Обращение Хусаина к этой проблеме способствовало пробуждению национального самосознания народа, осознанию им национального единства.

Деятельность по открытию светской школы и органов печати

Один из первых проектов мусульманского образования выдвинули религиозные деятели. В 1818 г. муфтий Оренбургского духовного собрания мусульман М. Хусаинов представил министру народного просвещения А. Голицину проект открытия для мусульман двух светских учебных заведений. Одна школа под эгидой университета должна была находиться в Казани, где изучались бы кроме религиозных дисциплин также светские науки, в том числе языки. По окончании школы ученики должны были иметь возможность поступления в университет для получения специальности переводчика. Другую шко-

¹ *Фахраддин Р. Хөсәен әфәнде Фәезхан // Шура. — 1916. — № 16.*

ду предполагалось открыть в Оренбурге под протекцией губернатора. Окончившие эти учебные заведения студенты могли быть использованы как переводчики в мирной колонизации казахских степей и Средней Азии¹. Однако, несмотря на заманчивые перспективы, проект муфтия не получил поддержки властей.

Фаизхан первым из татарских просветителей, лично убедившись в преимуществе европейской системы обучения, пришёл к мысли о необходимости перенесения европейских методов образования на татарскую почву. Зимой 1862–1863 гг. он написал специальную работу «Ислах мадарис» («Школьная реформа») и вариант с небольшим историческим экскурсом «Рисала» («Трактат»), которые так и остались неизданными, как и «Укыту ысулы» («Основы преподавания») — сочинение, написанное по времени последним, как добавление сведений к вышеупомянутым. После смерти Фаизхана Марджани получил некоторые его рукописи, в том числе «Ислах мадарис» и «Рисала», где на полях сочинений оставил свои замечания, включая замечания, заимствованные из «Укыту ысулы»². Шихабалдин в письме к Калималлаху — ученику Фаизхана, от 9 декабря 1866 г. обещал напечатать «Ислах мадарис», но своего обещания до конца не исполнил. Хотя в биографии Фаизхана в «Вафият ал-аслаф...» («Подробное о предшественниках...») приводятся главные пункты его реформы медресе. Лишь в последнее время опубликован перевод «Ислах мадарис» и «Рисала» со старотатарского языка на русский и переложение на современный татарский язык сочинения, посвящённого реформе преподавания³. Основные разделы «Ислах мадарис» Хусаин также изложил в письме к Марджани и почти то же пересказано Марджани в биографии Фаизхана в «Вафият ал-аслаф...» («Подробное о предшественниках...»).

¹ Мухитдинов Н. К. Проекты организации средней школы европейского типа для татар в XIX веке // Вестник научного общества татароведения. — Казань, 1930. — № 9–10. — С. 127–129.

² Усманов М. А. Автографы Марджани на полях подлинника проекта Хусаина Фаизханова о школьной реформе // Марджани: учёный, мыслитель, просветитель. — Казань, 1990. — С. 119–129.

³ Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие. Историко-документальный сборник / пер. со старотат. яз. И. Гимадеева; сост. Д. Мухетдинов. — Нижний Новгород, 2008. — С. 12–55; Хөсәен Фәезханов. Тарихи-документаль жыектык / тез.-авт. Р. Мәрданов. — Казан, 2006. — 291–294 б.

Татарский учёный полагал, что прогресс татарской нации возможен только на пути образования, заимствования современных европейских методов обучения. Поэтому необходимость реформы мусульманского образования он считал велением времени.

В «Рисала» Фаизхан посвятил отдельный раздел плачевному состоянию медресе «О состоянии наших медресе». Он отмечал негодное материальное положение подобных учебных заведений: «Но если мы посмотрим на состояние и устройство наших медресе, то это один большой дом, состоящий из двух-трёх комнат, или два-три маленьких дома. Они переполнены народом даже больше, чем фабрики. Если шакирды захотят в силу первой необходимости сварить суп или попить чай, то не будет ни достаточного места, ни угля. Также нет дров, чтобы согреть здание, нет свечей. Чтобы приготовить всё это шакирды должны затрачивать часы. А что будет, если они каждый день эти четыре-пять часов будут учиться?» — задавал вопрос Хусаин.

Далее он описал ещё более удручающую картину обыкновенного современного медресе: «Нет человека, следящего за порядком и чистотой внутри медресе, там живут в грязи; из-за большого количества народа и отсутствия чистоты, здание медресе сыреет, и деревянный дом, обычно остающийся целым и невредимым 50—60 лет, сгнивает за 10—15. Вместе с ним и сами шакирды гниют, и их одежда. Посмотрите на их лица: они бледные, как у больных людей! Не надо думать, что бледность и худоба вызваны усердной учёбой. Увы, это не так!»¹.

Нынешнее незавидное положение татар в российском обществе, согласно взглядам Хусаина, во многом от того, что татары отдают своих детей на обучение в мусульманские заведения, которые проникнуты средневековым духом схоластики, и потому учащиеся изучают главным образом шариатские науки. Фаизхана удивляет тот момент, что в мусульманских медресе логика изучается два-три года, как это было принято в Средневековье. В письме к Марджани от 27 января 1856 г. он писал, что в современных светских учебных заведениях логика является лишь инструментом для других наук, отделённой от религиозной философии и изучается короткое время. «Если

¹ Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие. Историко-документальный сборник / пер. со старотат. яз. И. Гимадеева; сост. Д. Мухетдинов. — Нижний Новгород, 2008. — С. 33—34.

из наших «Шамсия» («Солнечный») [Умара ал-Катиби, ум. 1276], «Суллам [ал-улум]» («Лестница [знаний]») [Мухибаллаха б. Абд аш-Шукур ал-Бихари, ум. 1707]. «Тахзиб [ал-мантик ва-л-калам]» («Критическое изложение [логики и калама]») [ад-Даввани, ум. 1501] полностью удалить философские вопросы, естественно, будет гораздо проще. Если скажут, что обучались логике два-три года, то они [европейцы] будут над нами насмехаться. Точно так же, как народ ругал покойного ахунда Мухаммадрахим Маджкарави за то, что его шакирды изучали три-четыре года науку о диспуте, так и те будут очень удивлены, что мы изучаем два-три года логику. В итоге у них изучение любой науки — дело простое»¹.

Далее Хусаин писал о преимуществах светского образования, где обучающиеся, обладая первоначальным знанием, многое могут самостоятельно почерпнуть из книг, обходясь без учителей. Особенно он отмечал достижения европейцев в естествознании и математике: «Если в математике возникнет сложная проблема, тотчас об этом напишут в газетах, и о ней будут знать все европейские учёные. Каждый, исходя из уровня своего знания и просвещённости, занят приведением доказательств и пытается найти ответ. В конце концов, в результате изучения ответов, тысячи учёных приходят к искомому решению»².

Он с сарказмом отмечал, что в нынешних медресе преподают так называемые просвещённые и образованные мусульмане: «Из-за своего невежества, они [большинство мударрисов] от имени религии распространяют ошибочные мысли, воспринимаемые народом»³.

Фаизхан многие беды татарских медресе связывает с копированием бухарской системы обучения, которую он не приемлет, поскольку она пронизана схоластикой и атмосферой средневековья. Предметы обучения, входившие в программу бухарского медресе, делились на две группы: рациональные науки (улум аклия), связанные с разумом, и традиционные науки (улум наклия), основанные на предании (Коране и сунне). В первую

¹ Фахраддин Р. Хәсәен әфәнде Фәезхан // Шура. — 1916. — № 15.

² Там же. — № 15.

³ Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие. Историко-документальный сборник / пер. со старотат. яз. И. Гимадеева; сост. Д. Мухетдинов. — Нижний Новгород, 2008. — С. 18.

группу входили логика, диалектика (илм ал-муназара), арифметика (илм ал-хисаб), а также науки, связанные с арабским языком: грамматика, морфология, синтаксис, лексика, правила стихосложения, риторика и красноречие. К традиционным наукам относили толкование Корана, правила его чтения, науку о хадисах и рассказчиках, фикх, основы фикха, калам — спекулятивную теологию. Как указывалось, все эти науки изучались по определённым учебникам и по специальной схеме. Основное сочинение — матн, на каждое предложение которого писался комментарий или слово другого автора — шарх; более авторитетные шархи имели собственный комментарий (субкомментарий) — хашия, толкование избранных мест из первых двух сочинений, а также глоссы — хашия ал-хашия. Предполагалось, что шакирды должны были освоить основное сочинение с несколькими комментариями, а остальные толкования изучать самостоятельно¹. Таким образом, шакирд, начиная изучение матн всего в десять страниц, заканчивал объёмным произведением иногда в несколько томов. В основном шакирды соревновались в знании комментариев, оттачивая искусство схоластики, разбирая те или иные религиозные выражения. Подобные упражнения являлись лишь имитацией получения знания, ведущие к казуистике, а не к поиску знания Нового времени.

Фаизхан знал о низком уровне знаний в бухарских медресе и средневековых порядках Бухары со слов Марджани и из писем знакомых. Так, один из его друзей, обучавшихся в Бухаре, сообщал, что там не только уровень знаний низкий, но наблюдается общий упадок: много зданий разрушено, так что даже медресе Улугбека разрушается. И в Самарканде дело обстоит не лучше². В письме к Марджани от 16 августа 1860 г. Фаизхан критиковал современные порядки Бухары, основываясь на подробном письме из Бухары от Наджиба (Мухаммад-Наджиб б. Баймурада (1829–1866)) — ученика Марджани. «Начало написано по-персидски, — писал учителю Хусаин, — а когда упоминает слово «Бухара», то дважды добавляет «благородная» (шариф) и «священная» (мукаддас). Далее продолжает по-тюрки: жаловался на

¹ Валидов Дж. Очерк истории образованности и литературы татар (до революции 1917 г.). — М.; Пг., 1923. — С. 21–22.

² Валиди А. Хөсәен әфәнде Фәезхановның тәржемәи хәленә гәйд әрбирләр // Шура. — 1912. — № 16. — 494–496 б.

Бухару и порядки, выражая своё несогласие. Если вначале он несколько сдерживался, учитывая, что письмо может попасть в руки бухарцев и вызвать отрицательную реакцию самого эмира, то потом, убедившись, что оно будет отправлено в Россию через ногайца (татарина), перебрал с осуждением и руганью»¹. И в результате, писал Фаизхан, Наджиб сделал вывод, что пострадал от моих ироничных писем, где я высмеивал Бухару. Так, ему назначили 39 палок, поскольку некоторые письма попали к эмиру и по городу распространился слух, что он переписывается с одним человеком из Санкт-Петербурга, что они пишут невесту о чём. Далее Фаизхан сообщал Марджани, что другой его знакомый Махдум хочет оставить Бухару и поехать за получением знаний в другие мусульманские центры образования. Хусаин поддерживал его стремление, полагая, что после получения бухарского образования, надо продолжать обучение в Каире, Стамбуле, Дамаске, Мосуле или в Багдаде². Он связывает поездку в мусульманские страны с возможностью ознакомления с восточной цивилизацией, получением знаний, а не с совершением хаджжа, хотя и обязательного для мусульман.

Фаизхан, поскольку непосредственно столкнулся с российской системой получения светского знания, пытался и для татар создать подобную систему. Примером для медресе в постановке системы преподавания, как полагал Хусаин, должна стать русская гимназия. Он писал о преимуществах обучения детей в русских гимназиях: «Посмотрите на русских детей, учащихся в гимназиях! Они учатся там с десяти до семнадцати, восемнадцати лет. За такое малое время получают много знаний. Они за семь лет хорошо овладевают грамматикой родного языка, получают исчерпывающие знания по риторике, в результате очень хорошо пишут по-русски. Они 2—3 урока в неделю изучают свою религию, и в этом они не обделены. Изучают мировую историю, кратко знакомясь с древней, средневековой и новой историей. Подробно знают и русскую историю. Изучают иностранные языки: латынь, французский, немецкий, греческий, а некоторые и татарский; знают морфологию и синтаксис; и если не могут свободно говорить, то читают со словарём и по-

¹ *Фахрэддин Р. Хөсәен әфәнде Фәезхан // Шура. — 1916. — № 16.*

² Там же. — № 16.

нимают книги на этих языках. Они изучают арифметику, алгебру, географию, астрономию, геометрию, логику, различные естественные науки. Мы не говорим, что они в совершенстве знают все эти науки, хорошо их усваивают. Однако они знакомятся с предметом науки, терминами, основными проблемами, в результате они понимают, о чём идёт речь, и могут говорить на темы, относящиеся к этим наукам.

Короче, если мы сравним нашего семнадцатилетнего юношу, который семь лет учился в медресе, и юношу, семь лет учившегося в гимназии, то нам будет стыдно, мы покраснеем»¹.

Путь из этой ситуации Фаизхан видел в открытии специального медресе, где обучение велось бы по-новому, и призывал к открытию совершенно нового учебного заведения, в соответствии со своей программой, состоявшей из девяти пунктов:

«1. Здание этого медресе должно быть хорошим и чистым, места, где шакирды учатся и живут, должны быть просторными и чистыми. Столовая и место для омовения должны быть чистыми, тёплыми в зимнее время. Для поддержания порядка и снаружи и внутри медресе, а также для растопки печей нужны служители.

2. Должно хватать дров, воды, свечей. Помимо этого необходимо организовать питание шакирдов наиболее удобным и лёгким способом, чтобы они не тратили много времени.

3. Необходимо обеспечивать шакирдов бумагами и чернилами, а также большинством наиболее нужных учебников.

4. В этом медресе необходимо изучать науки, необходимые в нашей жизни в обоих мирах: шариатские науки, арабская филология и персидский язык с правилами, турецкий язык с правилами, русский язык с правилами, историю, философию.

5. По каждой из перечисленных наук в медресе должны быть 1–2, или по необходимости три преподавателя [мударриса] и учёный [муаллим], которым нужно выплачивать жалование, достаточное для проживания.

6. Необходимо ввести экзамен для того, чтобы определять уровень овладения предметов у шакирдов, и пере-

¹ Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие. Историко-документальный сборник / пер. со старотат. яз. И. Гимадеева; сост. Д. Мухетдинов. — Нижний Новгород, 2008. — С. 39–40.

водить их со ступени на ступень [из класса в класс] по результатам этих экзаменов.

7. Необходим человек [воспитатель], который контролирует шакирдов, следит за тем, чтобы они были крепки в вере, хорошо себя вели, соблюдали правила приличия, выказывали в общении вежливость и воспитание.

8. Необходимо содействовать в обустройстве жизни, помогать назначением имамами в приходы тем шакирдам, кто хорошо учился, успешно сдал экзамены.

9. После того как это медресе окончательно оформится и начнёт успешно функционировать, необходимо подумать, как реформировать другие медресе, помочь им позаботиться о том, чтобы и они были в хорошем состоянии»¹.

В новом медресе «преподаётся большинство наук, изучаемых в гимназиях», а также «полностью, со всеми правилами преподаются арабский, персидский и тюркский языки», «все исламские религиозные науки, например, итикад, тафсир, хадисы, основы фикха, фикх, философия мусульманской религии», «должна преподаваться медицина, по меньшей мере, в объёме необходимом для фельдшера». Таким образом, в медресе должны изучаться как современные науки, так и мусульманская теология. Причём в таком медресе учащиеся обучаются по двум специальностям.

«Одна группа — шакирды шариатских наук, освобождаются от французского и немецкого языков, не очень необходимых гимназических предметов и русского языка в старших классах. Вторая группа — шакирды светских наук, освобождаются от арабского и персидского языков, медицины, специальных предметов из числа религиозных дисциплин». Эта вторая группа шакирдов будет иметь возможность поступать в высшие учебные заведения.

Это медресе соответствует седьмому классу гимназии; в нём пять классов, в каждом из которых обучение длится два года по десять шакирдов на курсе. «Два последних класса являются специальными для шариатских наук и медицины. Раз в два года собираются учащиеся, раз в два года происходит окончание учёбы»². Причину

¹ Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие. Историко-документальный сборник / пер. со старотат. яз. И. Гимадеева; сост. Д. Мухетдинов. — Нижний Новгород, 2008. — С. 42.

² Там же. — С. 19–20.

пятилетнего обучения (по два года) Фаизхан объясняет необходимостью меньшего числа преподавателей.

В таком медресе шариатские науки, восточные языки, некоторые гимназические дисциплины, например, математика и некоторые разделы геометрии, история ислама и логика преподаются на татарском языке, остальные предметы — на русском.

«Шакирды, — отмечал Фаизхан, — могут переходить с третьего класса этого медресе в старшие классы российских средних школ, с четвертого класса — в специальные классы университетов и других учебных заведений. Таким образом, и среди мусульман будут учёные во всех областях науки»¹.

Хусаин полагал, что такое медресе можно будет учредить там, где для этого будут созданы все условия, главным из которых являлось наличие финансирования. Так он писал: «Если бюджет будет достаточно большим, то в Оренбурге, Семипалатинске, Троицке, Астрахани, Буинске, в больших деревнях, которые являются центрами ислама, можно открыть медресе, назначив туда по два-три преподавателя», «если медресе откроется в Уфе, то это будет даже дешевле, чем в Казани»².

Однако в «Вафийат ал-аслаф...» («Подробное о предшественниках...») приводятся данные о возможности открытия такого медресе в Казани, где Фаизхан выбор Казани в качестве предполагаемого местонахождения медресе объяснил следующими причинами: «Здесь сосредоточены учёные люди нашей общины и через этот город проезжают все достойные мусульмане нашей страны. Здесь также больше богатых людей, чем в других местах, и они, быть может, окажут помощь в руководстве медресе и увеличении выплаты работающим там». А если же медресе будет находиться в другом городе, «то поскольку там будет меньше богатых людей и учёных мусульман, возникнет потребность приглашать учёных со стороны, а это чревато затратами»³.

В проекте реформы образования Фаизхана, цитированном в «Вафийат ал-аслаф...» необходимость изучения в медресе русского языка Марджани объяснил следую-

¹ Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие. Историко-документальный сборник / пер. со старотат. яз. И. Гимадеева; сост. Д. Мухетдинов. — Нижний Новгород, 2008. — С. 22.

² Там же. — С. 26.

³ Марджани Ш. Вафийат ал-аслаф... — Т. VI. — Л. 246 а, 6.

щими причинами: «Для того чтобы получить такое согласие [открытие медресе] и добиться положительного отношения русских к изучению необходимых нашему народу предметов необходимо ввести, хотя бы для определённой части учащихся медресе изучение русского языка и русской письменности. Ведь наша страна связана с русским государством, постоянно возникает потребность в русском языке и для того, чтобы избежать неприятностей от законов, которые все составлены на этом языке, его нужно знать»¹.

В «Рисала» Фаизхан подробно разбирает причины актуальности овладения русским языком различными социальными слоями татарского общества. «Простой народ, проживающий в деревнях, — пишет Хусаин, — должен знать русский, чтобы понимать все запреты и предписания местных властей. Также, чтобы понимать и пользоваться теми новшествами, которые вводятся государством для облегчения жизни народа...

Купцы должны знать русский, и если они понимают, то могут читать газеты, быть в курсе торговых дел, контролировать их. Они также в полной мере могут пользоваться решениями государства, облегчающими их деятельность, различными льготами. Сегодня в Казани и других местах богатые люди дома обучают своих детей русскому языку.

Имамам также необходимо знать русский язык, ведь документация Духовного собрания ведётся по-русски. Местные власти часто советуются с имамом относительно дел жителей махалли, приглашают его присутствовать на судебных заседаниях [...]

Известно, что народы Европы достигли в науке больших успехов, в частности, в области математики и естественных наук, и если человек хочет заниматься наукой, то ему нужно будет читать их книги. И если наши учёные будут знать русский язык, то они могли бы переводить на наш язык полезные и нужные книги». Татарский учёный приводит пример Турции и Египта, где «в Стамбуле и Каире сейчас так и делается. Они сохраняют и охраняют религию больше нашего и пользуются знанием на иностранных языках [...]».

Далее Фаизхан напоминает, что многие достижения европейской цивилизации были заимствованы у мусуль-

¹ Марджани Ш. Указ. соч.

ман, выступая, таким образом, против господствовавшей в то время в Европе концепции европоцентризма и критикует журналистов-клеветников, для оппонирования которым необходимо знать русский язык. Причём его слова о приписывании исламу чуждого ему фанатизма, доходящего до лишения жизни человека, весьма актуальны и в наше время. «Сегодня многие легкомысленные газетчики, — отмечает Хусаин, — не найдя каких-либо серьёзных осмысленных тем, забыв, что сами являются наследниками, учениками мусульман в области науки и философии, пишут нечто подобное этому: «Мусульманская религия повелевает только вешать и резать, воевать и проливать кровь. Запрещает знание, просвещение и образование, препятствует стремлению к совершенству, не заботится о правах человека, враждебно относится к другим благородным человеческим качествам». Тем самым они распространяют среди простого народа различную необоснованную клевету, и многие неразумные люди продолжают им верить».

Фаизхан на стороне государственных органов России, которые не поддерживают подобные лживые измышления об исламе. «Хорошо, что до сих пор руководители государства, будучи людьми умными и мудрыми, не прислушиваются к таким пустословиям и не перестают относиться к нам милостиво [...] Значит нам надо выучить их язык и опровергать подобные измышления, доказывать, что наша религия основана на мудрости, что она воспитывает в человеке лучшие качества, также мы должны показать уровень знания наших учёных [...] Вот по этим причинам мы считаем, что нам необходимо изучать русский язык. Если наши доводы ошибочны, то мы будем благодарны тому, кто докажет это и сообщит нам»¹.

Призывая изучать русский язык, Фаизхан также выступал за изучение татарского языка. Причём, в первую очередь, «поскольку мы пользуемся нашим родным языком неправильно, без должного к нему внимания. Поэтому, перед тем как начинать изучение иностранных языков, нам необходимо сначала изучить свой язык, научиться правильно писать и читать [...] Человек, умеющий читать и писать на родном, овладевает русским языком быстрее, чем неграмотный. Потому что он сравнива-

¹ Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие. Историко-документальный сборник / пер. со старотат. яз. И. Гимадеева; сост. Д. Мухетдинов. — Нижний Новгород, 2008. — С. 46–49.

ет с тем, что уже знает. Поэтому нам всем обязательно нужно изучать наш родной язык со всеми его правилами [...] Если перевести на наш язык необходимые, важные, уважаемые книги по догматике, фикху и другим наукам (например, «Ал-Фикх ал-акбар» («Величайшее знание») [трактат Абу Ханифы (ок. 699–767 г.) — основателя ханафитского мазхаба], «Мухтасар викайа...» («Сокращённое изложение Охранительного...») [сочинение Убайдаллаха б. Масуд ал-Махбуби, по прозвищу Садр аш-Шариа ас-Сани или ал-Асгар — второй или младший глава шарията, ум. 1346], «Шариа ал-ислам...» («Религия ислама...») [труд Мухаммада б. Аби Бакра Имам-Заде аш-Шарги ас-Самарканди ал-Кумми, ум. 1177] и преподавать их в школах, то это было бы намного полезнее, чем изучать их на арабском, как это делается сейчас»¹.

Хорошо знакомый с гимназической программой Хусаин посвятил целый раздел программе преподавания предметов, количеству часов, рассчитанной на десять лет². Он также подробно в отдельных разделах разобрал бюджет медресе и его расходы³.

В «Основах преподавания» Фаизхан лишь добавляет некоторые сведения, которые оказались не включёнными в «Ислах мадарис» и «Рисала». Он обращается сначала к мектебу — начальной школе, к самому раннему этапу обучения ребёнка. Хусаин полагает, что, прежде всего, до обучения письма, ребёнка необходимо научить религиозным выражениям, таким как «Аллах — един», «моя религия — ислам», «Мухаммад — посланник Аллаха», а также пяти основоположениям религии. Все эти сведения должны быть пояснены доступным, простым языком. Для лёгкости усвоения примеры можно приводить из поэзии на тюркском языке. Обучая письму, следует для хорошего воспитания использовать выражения из религиозных текстов. Изучение догматики следует начать с «[Рисала] фард айн [хэм дават]» («Трактат о необходимости сущности [Аллаха] и молитв»); вопросы намаза необходимо объяснять простым тюркским языком; совершение религиозных обрядов по книге «Илм ал-хал» («Учение о бытии») [краткое изложение мусульманского

¹ Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие. Историко-документальный сборник / пер. со старотат. яз. И. Гимадеева; сост. Д. Мухетдинов. — Нижний Новгород, 2008. — С. 45.

² Там же. — С. 27–28.

³ Там же. — С. 24–25, 25–27.

учения в форме вопросов и ответов по нравственной теологии]. После обучения письму необходимо знакомить с восточной классикой, такими сочинениями как «Панднаме» Аттара [Фаридадин Аттар, ум. 1223], «Гулистан» Саади [Муслихаддин Саади аш-Ширази, ум. 1291], рассказами на тюркском языке. Далее следует обучать, поясняя переводы книг «Тухфа [ал-мулук]» («Подношение правителям») [Зайнаддина Мухаммад б. Аби Бакр ар-Рази, ум. в кон. XIII в.], «Мухтасар ал-викая...» («Сокращённое изложение Охранительного...») [сочинение Убайдаллаха б. Масуд ал-Махбуби, по прозвищу Садр аш-Шариа ас-Сани или ал-Асгар — второй или младший глава шариата, ум. 1346]. Затем следует обучать основам тюркского языка, истории и географии.

Далее Фаизхан приводит программу обучения в медресе, которую делит на восемь ступеней.

Первая ступень: правила синтаксиса и морфологии тюркского языка; обучение догматике по «Ал-фикх ал-кабар» («Величайшее знание») Абу Ханифы; арифметика; начальное обучение арабскому и персидскому языкам. Вторая ступень: разговорная речь на тюркском, татарском, турецком языках; морфология арабского языка; морфология и синтаксис персидского языка; арифметика и алгебра; обучение догматике и фикху. Третья ступень: география; геометрия; синтаксис арабского языка; «Кяфия» («Достаточное») [учебный трактат по арабской грамматике шейха Ибн ал-Хаджиба, ум. 1249], «Гулистан» и «Панднаме» по персидскому языку; история. Четвёртая ступень: изучение отрывков из «Шарх мелла Джами» («Комментарий Мелла Джами») [комментарий к «Достаточному» Абдаррахман ал-Джами, ум. 1493] и «Шейх Рази» [«Шарх матн аш-Шамсия» («Комментарий к основному тексту Солнечного») Кутбаддина ар-Рази (ум. 1364)]; «Исагуджи [ал-мантик]» («Исагоге», труд Порфирия (ум. 305); автор этого сочинения на арабском языке Асираддин ал-Абхари (ум. примерно 1300) по логике; суть астрономии, геометрии и история. Пятая ступень: «Талхис мифтах [ал-джинан]» («Сокращённое изложение Ключа рая») Мухаммада Муджира, «Мама ал-Харири» («Плутовские новеллы») ал-Харири [ал-Харири — арабский литератор (ум. 1122) на арабском языке и матн — основное сочинение «Шамсия» («Солнечный») Умара ал-Катиби (ум. 1276); философия; физика. Шестая ступень: изучение «Шарх акаид [ан-Насафи]»

(«Комментарий к Догматике ан-Насафи») Сааддина ат-Тафтазани (ум. 1389), «Суллам ал-улум» («Лестница знаний») Мухибаллаха б. Абд аш-Шукур ал-Бихари (ум. 1707), «Мутаввал». Седьмая ступень: «Божественная наука»; «Мелла Джалал» [автор основного текста Джалаладдин ад-Даввани (ум. 1501); на полях примечания Йусуфа ал-Карабаги (ум. 1644/45)], «Танких» («Исправление») Убайдаллаха б. Масуд ал-Махбуби ал-Кирмани]. Восьмая ступень — на этом месте текст обрывается¹.

Таким образом, татарский учёный-педагог вместе с необходимостью обучения естественнонаучным дисциплинам не призывает отказываться от изучения книг по догматике, фикху, философии, а только делает акцент на основных сочинениях, которые должны быть пояснены на татарском языке, чтобы шакирды понимали их суть.

Зная, что на открытие подобного новометодного медресе будет сложно получить разрешение имперских властей, Фаизхан в то время опасался, что может сложиться ситуация, когда русское государство само откроет школы, где будет проводиться удобная им политика. «Известно, что государство, — писал Хусайн, — намерено открыть школы подобного образца. Если это произойдёт, мы ничего не сможем сделать. Их управление будет вестись таким образом, что не принесёт никакой пользы мусульманам, не будет способствовать возрождению их наук, сохранению их чести и возвращению к былому расцвету. Ведь если русское государство откроет эти школы и будет содержать их на деньги казны или налоги с подданных, то вероятно, преподавателями философских наук будут русские, преподавание будет вестись на их языке, и учащиеся будут подражать им в разговорах и одежде. Далее, хотя эти науки и мусульманские, излагаться они будут на чужом языке, так же как и всё руководство и обучение. У учащихся не возникнет желания читать мусульманские книги, и у них может сложиться представление, что ислам чужд этим наукам и знаниям, в особенности, если они будут слышать намёки на это от своих преподавателей во время уроков и бесед»².

Относительно открытия подобного медресе Фаизхан советовался с Марджани, а также с русскими учёными,

¹ Хөсәен Фәезханов. Тарихи-документаль җыеяктык / төз. - авт. Р. Мәрданов. — Казан, 2006. — 295—297 б.

² *Марджани Ш.* Вафият ал-аслаф... — Т. VI. — Л. 247 а, б.

которые эту идею поддержали. В августе 1862 г. он обсуждал этот вопрос и с Салимгиреем Тевкелевым, оказавшимся в Петербурге после смерти муфтия Абдалвахид Сулайманова одним из претендентов на освободившееся место. Тевкелев, бывший военный, штабс-ротмистр в отставке, крупный феодал попал в поле зрения правительства, поскольку к руководству мусульманами России по замыслу чиновников должен был прийти человек, бесприкословно исполняющий указы, придерживающийся консервативных взглядов, неспособный реформировать сознание мусульман в духе Нового времени. С. Тевкелев стремился занять вакантную должность и поэтому делал всё, чтобы привлечь на свою сторону татар-мусульман в столице. В частности, он не случайно обхаживал Фаизхана, который был знаком не только с востоковедами Петербурга, но и с Казем-Бекон, имевшим значительное влияние во властных кругах, поскольку работал и в университете, и в Департаменте иностранных дел. На Хусаина Тевкелев произвёл благоприятное впечатление. Фаизхан доброжелательно отзывался о нём в письме к Марджани: «Относительно поста муфтия новостей нет. Хаджи-эфенди [Тевкелев] в эти дни также намерен был заняться этим делом, но в последние две недели ходит без настроения — не выходит в свет. Он к нам относится по-дружески, неоднократно без приглашения приходил к нам домой; к себе часто приглашает — мы строим с ним разные предположения»¹.

Фаизхан надеялся на Тевкелева, полагая, что если тот станет муфтием, то изменит жизнь мусульман в лучшую сторону. «По моему мнению, — писал он, — этот человек вполне беспристрастный. Если найдутся достойные кандидаты из 2—3 ахундов, то он выступит за одного из них. Если же никто не подойдёт, то он сам готов попробовать. По его словам, власти доверяют ему больше, и потому его мнение было бы влиятельным, так что создалась бы возможность реформировать некоторые дела мусульман»².

Хусаин постоянно обсуждал с Тевкелевым вопросы реформы мусульманского образования, в ходе чего они пришли к следующим выводам: в Казани откроется медресе, где будут обучаться 60—70 шакирдов, изучая про-

¹ *Фахраддин Р. Хөсәен әфәнде Фәезхан // Шура. — 1916. — № 17.*

² Там же.

грамму гимназических дисциплин, кроме того будут преподаваться мусульманская юриспруденция и арабская филология, изучаться русский язык, предусматривался печатный орган на татарском языке; окончившие медресе учащиеся первого отделения должны стать муллами, второго отделения — будут иметь право на поступление в университет¹.

Вскоре, 22 марта 1864 г., Фаизхан в письме к Марджани привёл несколько изменённый проект реформы медресе, в котором отсутствует гимназическое отделение, предусматривавшее поступление в университет и не говорится о печатном органе на татарском языке. Этот проект также обсуждался с Тевкелевым: «Салимгирей мирза в начале апреля уехал в Москву. Оттуда направится в Хан-Кирман [Касимов]. В начале мая будет в Казани. По этому поводу [реформе медресе] поговорит с Вами. Если же эту идею поддержат в Казани, то Салимгирей хаджжи останется в Казани до моего приезда. Если будет основано подобное медресе, то помощь придёт из средств, собранных за бракосочетание. В итоге и государство окажет поддержку. Здешние люди это дело также поддерживают»². Хусаин добавляет, что Тевкелев собирается по поводу реформы медресе переговорить с министром народного просвещения, и в случае одобрения она начнётся с Петербурга и Казани³.

Таким образом, Фаизхан надеялся начать кампанию по открытию медресе как в Петербурге, имея в виду себя и поддержку петербургских востоковедов, так и в Казани — со стороны Марджани. Однако в Казани Хусаин большой поддержки не получил. Особенно рьяно выступал против идеи нового медресе, критикуя заявление Фаизхана о необходимости изучения русского языка, имам села Кышкар Исмаил б. Муса. ал-Кышкар «Хусаин б. Фаизхан объяснил ему, — пишет Марджани, — 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»⁴.

¹ Фахраддин Р. Хөсәен әфәнде Фәезхан // Шура. — 1916. — № 17.

² Там же. — № 18.

³ Там же.

⁴ Марджани III. Вафият ал-аслаф... — Т. VI. — Л. 247 а, б.

Не найдя логических ответов на доводы Фаизхана, внешне согласившись с ним, Исмаил ал-Кышкари усердствовал в распространении различных слухов и небылиц порочивших идею Хусаина.

Фаизхан в письме к Марджани от 22 октября 1864 г. осуждал противников реформы медресе, которые в критике доходили до абсурда, обвиняя его в неверии. Он был вынужден написать учителю следующие строки, тревожась, что такие слухи могли дойти и до него: «Я свидетельствую: Нет Бога кроме Аллаха и Мухаммад Его раб и посланник, и [свидетельствую], что Мухаммад является Его посланником — да помилует его Аллах и да приветствует. Я уверовал во Всевышнего Аллаха и в Его законы»¹. Далее писал: «В своей жизнедеятельности не нуждаюсь в их [противников] благосклонности и содействии. Я полагаю, что моё мнение о медресе правильнее их. Их проклятие с каждым днём укрепляет моё мнение». Хусаин больше беспокоился за Марджани: «Однако мне неудобно, что в связи с этим упоминают ваше имя и клеветуют на вас. Об этом деле, на чьей стороне ваши симпатии не было сказано никому. Только я написал Салим мирзе [Тевкелеву]: «Дамелла [Марджани] не боится тех опасений, о чём говорят другие. [слова Марджани]: «Только с русскими усилится общение, и, видя их преимущество в естествознании и математике, укрепятся наши симпатии к ним». Это действительно, достойно внимания»².

Тем не менее резкой критике со стороны консервативных мулл подвергался не только Фаизхан, но и Марджани. В Казани вокруг идеи нового медресе сложилась тяжёлая атмосфера. Духовенство города не поддержало устремления Фаизхана, а Марджани был «одним в поле воином». Шихаб-хазрат не только поддержал начинание Фаизхана, но и вёл занятия в своём медресе по-новому, вкладывая в это слово тот же смысл, что и его ученик — новый метод, заимствование современных европейских наук.

Татарское общество 1860-х гг., в особенности большая часть мусульманского духовенства, ещё не было готовым к приятию подобных, кардинально изменяющих жизнь татарской общины, проектов. Необходимо было время

¹ *Фахраддин Р. Хөсәен әфәнде Фәезхан // Шура. — 1916. — № 18.*

² Там же.

для усвоения самой идеи изучения русского языка. И оно пришло только через десять лет (в 1876 г. Марджани первым из татарского духовенства стал преподавать теологию в Татарской учительской школе в Казани, хотя и в то время подвергался большим нападкам). А завистников, таких как Исмаил ал-Кышкари, у людей уровня Фаизхана всегда хватало.

Фаизхан не смог разглядеть истинное лицо Тевкелева — тот вкрался к Хусаину в доверие, не отличался знанием религии, не знал ни татарского, ни арабского, ни персидского языков. Главным в их отношениях для Хусаина было то, что Тевкелев на словах поддерживал идею реформы медресе. Почти три года продолжалась борьба за должность муфтия, которая увенчалась победой С. Тевкелева. Не случайно востоковед-миссионер Н. И. Ильминский отмечал его неспособность к восприятию идей джадидизма и выражал удовлетворение этим обстоятельством¹. «Представители русской власти, — как верно отмечал академик В. В. Бартольд, — нередко видели главную опасность для русского господства именно в прогрессивных элементах мусульманского общества, оказывали поддержку мусульманам-староверам, считая только их верными подданными России, и принимали от них доносы против их прогрессивных единоверцев»².

Даже когда Тевкелев стал муфтием, Фаизхан продолжал ему доверять. 30 июня 1865 г. Хусаин, будучи тяжело больным, находясь по приглашению Тевкелева у него в гостях на излечении (пил по наставлению врачей кумыс) писал Марджани: «Муфтий-хазрат всё это время находился в Килеме. В эти дни переедет в Уфу. Он кажется человеком твёрдо стоящим на своём мнении, не обращающим внимание на слухи [...] » «Рисала» необходимо быстро завершить, и этой весной необходимо напечатать», — сказал он. Насколько хватит сил, он будет стараться претворять в жизнь интересы мусульман, даже выделяя собственные средства. В итоге, у него много хороших мыслей. Да поможет ему Всевышний господь?»³.

¹ Письма Николая Ивановича Ильминского к обер-прокурору Святейшего Синода Константину Петровичу Победоносцеву. — Казань, 1895. — С. 2, 64.

² Бартольд В. В. Сочинения : в 9 т. — М., 1977. — Т. IX. — С. 544.

³ Фахраддин Р. Хөсәен әфәнде Фәезхан // Шура. — 1916. — № 19.

Знак вопроса всё-таки свидетельствует, что Хусаин сомневался в искренности слов муфтия о реформе образования.

Его сомнения оправдались. В действительности Тевкелев на посту муфтия ничего нового по реформированию деятельности мусульман России так и не сделал. С течением времени он, осознавая, что не справляется со своими обязанностями, неоднократно писал прошения об освобождении от должности муфтия. Однако ему отказывали, поскольку его качества устраивали центральную власть. Марджани оценивал деятельность Тевкелева на посту муфтия отрицательно, поскольку полагал, что главной обязанностью муфтия является знание фикха и шариата, чтобы уметь применить их в российской действительности, а не знакомство с чиновниками, которые способствовали его приходу к власти¹.

Другая просветительская идея, связанная с открытием медресе, — основание первой татарской газеты и журнала — была также выдвинута Фаизханом. Однако в этом вопросе он был не первым. 7 апреля 1863 г. в письме к Ч. Валиханову Хусаин писал: «Недавно получил из Казани от Махмудова письмо. Там несколько людей (из татар) стремятся выпускать газету на татарском языке. По этому поводу они уже подали прошение. Не знаю, разрешит ли начальство? Подробности не знаю. В нынешней поездке в Казань всё узнаю»². Во втором письме к Ч. Валиханову от 22 октября 1863 г. Фаизхан также пишет по поводу открытия газеты на татарском языке: «В Казани татары, объединившись в кампанию из двух-трёх человек, хотят издавать газету (на татарском языке). Сейчас их бумаги находятся на рассмотрении в Министерстве внутренних дел. Не знаю, дадут ли им разрешение? Один из них специалист по литографии. Сначала они хотят печатать литографическим способом. Литературные сотрудники найдутся. Ильминский тоже обещает оказать содействие своими советами, также Махмудов и другие»³.

Ещё ранее, 9 января 1862 года Фаизхан писал Ильминскому об открытии татарской газеты, связывая это

¹ Марджани о татарской элите (1789–1889) / предисл. и вступ. ст. А. Н. Юзеева, пер. со старотат. А. Н. Юзеева и И. Ф. Гимадеева. — М., 2009. — С. 58–60.

² Хөсәен Фәезханов. Тарихи-документаль жыектык / төз.-авт. Р. Мәрданов. — Казан, 2006. — 442–443 б.

³ Там же. — С. 451.

начинание с его именем: «В эти дни до меня дошли слухи, что под вашим началом некоторые учёные люди хотят издавать газету на татарском языке. С этим известием необходимо поздравить всю научную общественность в целом, и всех преподавателей восточных языков, в частности.

Уже много времени эта идея волновала меня и ещё несколько человек. Однако, то ли из-за недостаточности усилий, то ли из-за отсутствия возможностей, она так и не осуществилась. Оказывается, для этого необходима была ваша энергия. Слава вашей человечности и хвала вашему усердию.

Об этом я услышал только как «преподаватель Ильминский якобы в Казани издаёт газету на татарском языке». До сих пор не знаю названия газеты, её направление и цель. Но нет сомнения, что газета на татарском языке, какой бы она ни была, в целом, принесёт пользу нашему государству и татарскому народу, в особенности. Вы проявили бы великодушие, если бы написали одну-две строки о названии и направлении газеты и выслали бы один-два экземпляра газеты, что было бы большой милостью с вашей стороны, и я с радостью подписался бы на получение одного её экземпляра.

Если прикажете, то и я, насколько сумею, смогу быть в этом деле вашим помощником. Мне небезызвестно состояние дел моих соотечественников, и те вещи, которые оказывают влияние на их настроение. Поэтому я позволю себе написать несколько слов в качестве совета, хотя вы и сами всё хорошо знаете. Да и русская пословица «один ум хорошо, а два лучше» придаёт мне смелости.

Во-первых, необходимо остерегаться слов, направленных против религии ислама.

Во-вторых, иногда следует перепечатывать материалы хорошие ли, плохие ли из стамбульских, каирских и тегеранских газет. Ибо авторитет стамбульской газеты среди нашего населения очень высокий, и она будет влиять на их души. В Петербурге эти газеты выписываются; если сочтёте приемлемым, то и я делал бы выписки на татарском языке, и переправлял бы их вам.

В-третьих, большинство тех, кто может читать и писать среди нашего народа — муллы и торговцы. О муллах татарская поговорка гласит: «Они слышат, когда говоришь «на», и не слышат, если говоришь «дай». Поэтому среди них будет мало подписчиков на газету. Подписчиками на

газету будут торговцы, так как им необходимы новости о купле-продаже. По этой причине необходимо будет не иногда, а часто перепечатывать известия из «Биржевых ведомостей». Естественно, эти вышеупомянутые пожелания нужны для того, чтобы завоевать расположение народа к газете. Основная же цель — открыть духовное око народа, чтобы сеять просвещение»¹. Следовательно, Фаизхан связывал издание газеты на татарском языке с именем Ильминского.

В действительности первая попытка издания газеты на татарском языке принадлежит профессору Казанского университета И. И. Запольскому (1773–1810), который вышел с инициативой издания газеты «Казанские известия» на русском языке с переводом материала на татарский язык. В 1809 г. правительство, разрешив издание газеты, не осуществило свой замысел — газета стала выходить только на русском языке, поскольку от издания газеты был отстранён основной её инициатор — Запольский².

Вторая попытка издания газеты на татарском языке была предпринята в 1834 г. выпускником Восточного разряда Казанского университета М. Г. Никольским, увлекавшимся татарским устным народным творчеством и благоволившим татарскому населению. Разрешения на издание газеты также не последовало. В Национальном архиве Республики Татарстан имеется запрос Министра внутренних дел на характеристику М. Г. Никольского³. Именно после этого запроса (видимо, из-за неблагонадёжности) назначенный на работу в университет Никольский был направлен переводчиком в Астраханскую губернию и издание газеты не свершилось.

До октября 1859 г. был представлен новый проект открытия газеты на татарском языке «Чулпан» («Венера»), составленный П. И. Пашино, коллежским ассессором, переводчиком татарского языка Азиатского департамента Министерства иностранных дел и Хусаином Фаизханом⁴. Пашино был знаком с Фаизханом со студенческих лет,

¹ Российская государственная библиотека. — Ф. 424 (фонд Н. И. Ильминского). — Оп. 5. — Ед. хр. 1. — Л. 57–58.

² Каримуллин А. Г. У истоков татарской книги. — Казань, 1974. — С. 188–190.

³ НА РТ. — Ф. 1 (Канцелярия губернатора Казанской губернии). — Оп. 3. — Д. 556.

⁴ Усманов М. Заветная мечта Хусаина Фаизханова. — Казань, 1980. — С. 151.

когда посещал его лекции, будучи студентом факультета Восточных языков Петербургского университета. Он ещё студентом Казанского университета (в 1855 г. переехал с Восточным разрядом в столицу) занимался сбором татарских легенд, пословиц и песен. В 1856 г. после окончания университета он уехал в четырёхмесячную научную командировку в Поволжье, выезжал в татарские сёла, собирая материалы для своей диссертации, часть из которой издал под псевдонимом П. Шино на страницах журнала «Современник»¹, сотрудниками которого были Н. А. Добролюбов и Н. А. Некрасов. Он с ними общался, предлагал опубликовать в журнале свою новую статью «Татарское просвещение», о чём писал в двух письмах (1859–1860 гг.) Добролюбову и Некрасову². П. И. Пашино был лично знаком с Н. Г. Чернышевским, дружил с Курочкиными — братьями-литераторами, революционерами-демократами³. Видимо, этот проект имел в виду Фаизхан в письме к Ильминскому от 9 января 1862 г. Однако он так и не был доставлен адресату, что и отмечал Хусаин: «Уже много времени эта идея волновала меня и ещё несколько человек. Однако, то ли из-за недостаточности усилий, то ли из-за отсутствия возможностей, она так и не осуществилась»⁴.

Новые попытки издания газеты на татарском языке предпринимаются и после 1860 г. Пионерами пореформенных попыток учреждения газеты были содержатель литографии М. Яхин и просветитель К. Насыри (см. подробнее в разделе о К. Насыри)⁵. Но и их прошение было отклонено⁶.

2 мая 1864 г. П. И. Пашино обратился в Главное управление по делам печати по поводу издания в Петербурге журнала на татарском языке «Файда» («Польза»).

¹ Шино (Пашино). Волжские татары // Современник. — 1860. — Т. XXXI. — Кн. VI. — С. 255–299; Кн. VII. — С. 121–142.

² Институт русской литературы (Пушкинский дом). Отдел рукописей. — № 2052, 2147.

³ Бушканец Е. Г. О попытке издания татарского журнала «Файда» в 1864 г. // Из истории Татарии. — Казань, 1965. — С. 295.

⁴ Российская государственная библиотека. — Ф. 424. — Оп. 5. — Ед. хр. 1. — Л. 57–58.

⁵ Выдающийся просветитель-демократ Каюм Насыри. — Казань, 1976. — С. 175–183.

⁶ Российский государственный исторический архив. — Ф. 775 (Центральное управление по цензурному ведомству). — Оп. 1. — Д. 255. — Л. 5.

Узнав об отказе издания «Таң йолдызы» («Утренняя звезда»), по-видимому, Фаизхан обратился к Пашино дополнить их первый проект (не доведённый до адреса-та) частями проекта Насыри-Яхина. Этот проект имел почти полное совпадение как в вводной части, так и в разделах программы с проектами «Чулпан» и особенно «Таң йолдызы». В проектах Насыри-Яхина и Пашино идентичны даже ссылки на русские газеты, откуда подбирался бы материал¹. Несмотря на то что его поддерживали декан факультета Восточных языков А. Мухлинский, заведующий переводческой частью Азиатского департамента М. Гамазов, переводчик Азиатского департамента, ординарный профессор Д. Иессеев (сын Чубинова), этому проекту также было отказано.

28 ноября 1864 г. араб-христианин И. Г. Нофаль, официальный представитель Азиатского департамента Министерства иностранных дел, подал прошение об открытии в Санкт-Петербурге газеты «Ал-фаджр» («Заря») на арабском языке для борьбы с мусульманством среди горцев Кавказа. К этой газете предполагалось приложение на татарском языке. Цель этого приложения Нофаль объяснял следующими причинами, во-первых, просветительского характера: «Татары наши все, за незначительными исключениями, чертят вместо букв какие-то каракули, уродуют не только слова арабские и персидские, в множестве вошедшие в состав их наречий, но даже слова своего коренного чагатайского [узбекского] языка»; во-вторых, «правильное объяснение правительственной политики»². В прошении отмечалось, что для «правительственных распоряжений относительно мусульман есть в Санкт-Петербурге очень способное лицо, некто мулла Хусейн Фейз-Ханов, лектор татарских наречий при Санкт-Петербургском университете. Он охотно берётся за это дело»³. Несмотря на явное стремление угодить политическим целям чиновников, изданию газеты также было отказано⁴.

¹ Каримуллин А. Г. Издательская деятельность Каюма Насыри и проект газеты «Таң йолдызы» // Выдающийся просветитель-демократ Каюм Насыри. — Казань, 1976. — С. 181–182.

² Российский государственный исторический архив. — Ф. 775 (Центральное управление по цензурному ведомству). — Оп. 1. — Д. 200. — Л. 6–15.

³ Там же. — Л. 17.

⁴ Выдающийся просветитель-демократ Каюм Насыри. — Казань, 1976. — С. 181–182.

Наконец, в 1865 г. в Главное управление по делам печати поступило новое прошение об издании в Санкт-Петербурге газеты под названием «Файда» («Польза»), подписанное капитаном в отставке Владимиром Курочкиным¹. Он был старшим братом литераторов Василия и Николая Курочкиных — членов тайного революционного общества «Земля и воля», сподвижников и соратников Н. Г. Чернышевского². За связи с Герценом и Огаревым братья находились под тайным надзором полиции. После покушения на Александра II оба были заточены в Петропавловскую крепость³. После того как Пашино получил отказ, вероятно, он обратился к братьям Курочкиным, через которых познакомился со старшим Курочкиным — Владимиром, с просьбой повторить попытку. В пользу этого предположения говорит как тождество названий газет, так и почти полное сходство их программ. Этому проекту также было отказано.

В начале 1865 г. факультетом Восточных языков было разработано представление об основании и издании востоковедческого общественно-политического печатного органа «Азиатское обозрение», где освещались бы вопросы истории, географии, литературы, законодательства, религии азиатских стран; сношения Европы, Америки и России с Азией; обозрение политического состояния в странах Азии; путешествия, как учёных факультета, так и других; литературные произведения, преимущественно переводы; библиография; история изучения Востока, персоналии, хроника⁴. Среди подписавших представление присутствуют фамилии шести профессоров: В. П. Васильева, Д. И. Чубинова, А. О. Мухлинского, К. Ф. Галстунского, К. П. Патканова, М. Т. Навроцкого, доцента Л. З. Будагова стоит и фамилия «лектора Х. Фейз-Ханова». Этому представлению не суждено было воплотиться в жизнь, так как 17 мая 1865 г. от властей пришёл отказ «по неимению в настоящее время средств [...] разрешение сего издания отложить до времени»⁵.

¹ Российский государственный исторический архив. — Ф. 776 (Главное управление по делам печати). — Оп. 3. — Д. 181. — Л. 1—2.

² Курочкины // Советская историческая энциклопедия. — Москва, 1965. — Т. 8. — С. 318.

³ Каримуллин А. Татарская книга пореформенной России. — Казань, 1983. — С. 191.

⁴ Материалы для истории факультета Восточных языков. 1865—1901. — Санкт-Петербург, 1906. — Т. II. — С. 1—6.

⁵ Там же. — С. 7.

Фаизхан был одним из горячих сторонников агитации через печать всевозможных знаний, событий, происходящих в мире. Он полагал, что для того, «чтобы собрать деньги, потребные на все эти нужды [содержание преподавателей, здание медресе] необходимо создать при медресе типографию, в которой издавались бы все мусульманские книги. Нужно позаботиться, чтобы издания осуществлялись на хорошей бумаге, чёткими буквами, без опечаток, качественной краской. Это даст изрядную сумму на удовлетворение потребностей медресе»¹.

Неслучайно в «Школьной реформе» отмечается: «С одобрения и при поддержке этого медресе можно издавать на татарском языке журнал, основное содержание которого будет посвящено распространению образования; можно было бы брать немного материалов из русских газет о политических и государственных мероприятиях, касающихся татар. Освещать местные события, каждая община будет обязана выписывать его. Он должен распространяться по деревням через земскую полицию, почту бесплатно. Если руководство губернии с большим числом мусульман считает нужным давать некоторые объявления по-татарски, то сообщит в редакцию, и за это не будут брать деньги. С оплатой авторам, расходами на бумагу и печать один экземпляр будет обходиться не более чем в полтора рубля в год. Если продавать по три рубля, то с пяти тысяч общин соберётся 7000 рублей»².

Таким путём Х. Фаизхан «убивал двух зайцев»: с одной стороны, издание мусульманских книг — агитация арабо-мусульманской культуры, а издание журнала — возможность татарского населения быть в курсе происходящих событий в мире и России, с другой, выпуск журнала, книг должен дать прибыль, которую следует тратить на нужды медресе.

Круг знакомых Фаизхана среди русских просветителей, выявившихся при издании печатного органа на татарском языке, был весьма значителен. Прежде всего, это его ученик и впоследствии коллега П. И. Пашино, знакомый с известными русскими просветителями Чернышевским, Добролюбовым, сторонниками революционно-демократического направления в русском

¹ Марджани Ш. Вафият ал-аслаф... — Т. VI. — Л. 247а, 6.

² Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие. Историко-документальный сборник / пер. со старотат. яз. И. Гимадеева; сост. Д. Мухетдинов. — Нижний Новгород, 2008. — С. 25.

просветительстве братьями-литераторами Курочкиными. О преподавателях факультета Восточных языков Н. Г. Чернышевский мог иметь представление (возможно в их числе был и Х. Фаизхан) благодаря своему близкому товарищу по университету П. И. Лерху¹, также знакомому Хусайна.

Х. Фаизхан не выступал как русские просветители за изменение существующего строя, не критиковал крепостничество. Для него главной задачей являлось формирование национального самосознания татарского народа в духе просветительства, чтобы поставить его на одну ступень с другими цивилизованными народами мира. Русские просветители поддерживали подобные его гуманистические устремления. Поэтому они выступали за открытие газеты на татарском языке и через её издание хотели поднять культурный уровень татарского народа, способствовали вхождению его в ареал влияния русской и европейской цивилизации. Хотя и косвенно, несомненно, гуманистические идеи русских просветителей через Фаизхана проникали в татарскую общественную мысль, способствуя формированию татарского просветительского движения второй половины XIX в.

Последние годы жизни Х. Фаизхана

(1864—1866)

Фаизхану необходима была поездка в казахские степи хотя бы раз в год, что он мог позволить себе только во время каникул, летом. Факультет ему в этом вопросе шёл навстречу. И это неслучайно. Его деятельность достаточно высоко оценивали на факультете, как администрация, так и преподаватели-коллеги. Так, 22 января 1864 г. по поручению декана факультета А. Мухлинского Х. Фаизхан просмотрел отчет командированного в Турцию Максимова и в целом положительно оценил его поездку: «Мне кажется, нет необходимости тратить много времени на чтение таких книг, как например «Алты бармак», «Танких ат-таварих» и т. п. Потому что такие книги не редкость, большая часть из них находится в петербургских библиотеках; и музей Императорской Академии наук скоро будет иметь всех в Турции печатанных

¹ Крачковский И. Ю. Избранные сочинения. — М.; Л., 1955. — Т. I. — С. 219.

книг. Стало быть, и здесь можно заниматься чтением таких книг»¹.

Летом 1864 г. Х. Фаизхан едет на лечение в казахские степи сверх положенного отпуска на 28 дней². После приезда 18 ноября 1864 г. семью Х. Фаизхана постигло горе — умирает двух с половиной месячный сын Ахмад-Сами³.

Факультет постоянно привлекает Фаизхана на различные творческие работы. 13 апреля 1865 г. по просьбе декана факультета Хусаин пишет очередное заключение о командировке в Турцию Максимова: «Я пришёл к заключению, что, как видно из образцов, представленных господином Максимовым с целью показать систему занятий его факультету, занимается он добросовестно и толково; отчёт его показывает знание дела и трудолюбие; хотя, конечно, господин Максимов не мог избежать некоторых, впрочем, совершенно немаловажных ошибок в точности перевода и иногда допускает он не вполне основательные предположения»⁴.

Авторитет Х. Фаизхана на факультете с каждым годом возрастал. Его фамилия первой следовала в делах факультета Восточных языков за фамилиями профессоров и доцентов. Так, в деле факультета за 1865 г. перечисляются фамилии А. Казем-Бека, И. Березина, В. Васильева, Д. Чубинова, В. Григорьева, Д. Хвольсона, М. Навроцкого, Л. Будагова, Х. Фейз-Ханова, В. И. Кельзи, К. П. Галстунского, К. П. Пяткова⁵. О возросшем авторитете Х. Фаизхана также свидетельствует письменная записка к заседанию факультета от 28 апреля 1865 г. по поводу предполагаемого деления факультета на два отделения (административное, готовящее чиновников и учёное, готовящее учёных). Одни востоковеды выступали за деление факультета, поскольку полагали, что увеличение общих предметов будет способствовать подготовке эрудированных чиновников, другие (А. Казем-Бек, Л. Будагов и Х. Фаизхан) были против деления факультета. В своей записке Х. Фаизхан (такие же записки писали и другие преподаватели факультета) подробно разбирает програм-

¹ Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга. — Ф. 14. — Оп. 3. — Д. 15503. — Л. 11.

² Там же. — Оп. 2. — Д. 514. — Л. 52.

³ Там же. — Оп. 2. — Д. 514. — Л. 55, 56.

⁴ Там же. — Оп. 3. — Д. 15510. — Л. 135.

⁵ Там же. — Д. 15510.

мы преподавания предметов на всех курсах, аргументируя своё мнение по трём главным пунктам: 1) предполагаемое увеличение лекций не приведёт к желаемому результату, поскольку «если же необходимо будет сверх того заниматься ещё посторонними предметами, то выйти хорошим кандидатом будет чрезвычайно трудно, так что разве из десяти один или двое переселят такой труд, остальные же окажутся слабыми ориенталистами и слабыми (например) юристами. А, по моему мнению, полезнее быть хорошим ориенталистом, чем полуюристом и полуориенталистом»; 2) нежелательное увеличение часов арабского языка, поскольку «если на первом курсе будет преподаваться только один арабский язык, я недоумеваю, можно ли персидский и турецкий языки изучать в три года, в особенности отрасли турецкого языка, составляющие отдельные наречия, в три года изучить, как мне кажется, очень трудно»; 3) положение, когда на первых двух курсах будут преподавать только профессора, а лекторы начнут занятия с третьего курса. Фаизхан выступает против такого положения: «Я не понимаю пользы от такого распределения. В таком случае, мне кажется, большая часть дорогого времени профессоров будет употреблена на ознакомление студентов с азбукой и первоначальными элементарными сведениями, которые могли бы исполнять лекторы; а профессора на последних курсах сообщали бы студентам свои учёные познания, согласно своему знанию». В качестве примера Хусаин приводит подробный анализ своей программы изучения татарского языка на первом курсе, где он, начиная с азбуки, грамматики, часто используемых слов, переходит к самостоятельному грамматическому разбору и переводу студентами: «Будучи почти восемь лет практическим преподавателем, в продолжение пяти лет, сознаюсь, я занимался с воспитанниками разговором без связи и системы; теперь два или три года как занимаюсь сообразно программе поданной мной на факультет и утверждённой им; и по опыту скажу, что разговором безо всякой системы и связи очень мало можно принести пользы слушателям»¹. В этой записке Фаизхан предстаёт незаурядным творче-

¹ Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга. — Ф. 14. — Оп. 3. — Д. 15510. — Л. 150—151; Материалы для истории факультета восточных языков. — СПб., 1906. — Т. II. — С. 20—23.

ским педагогом: знатоком своей профессии, думающем о перспективах развития востоковедения на факультете.

Как и предполагалось администрацией, факультет всё же разделили на два отделения, с небольшим уточнением, что к магистерскому испытанию могут быть допущены студенты, окончившие курс по учёной категории.

14 апреля 1865 г. собрание факультета Восточных языков, имея в виду донесение Х. Фаизхана «об исхода тайствовании отпуска на вакансионное время и сверх того на 29 дней» определило: «Принимая во внимание болезненное состояние, ходатайствовать об увольнении лектора Фейз-Ханова с 10 мая по 25 августа. Вместе с тем поручить ему собирать различные надписи, отыскание которых может навести к открытию и уяснению многих исторических фактов»¹. Весной 1865 г. университет в очередной раз удовлетворил просьбу Фаизхана об увеличении на 29 дней отпуска для поездки на лечение в казахские степи и сбора там научного материала (с 10 мая по 25 августа)². В это время болезнь татарского учёного обострилась, о чём он сообщил 1 мая 1865 г. в рапорте декану факультета: «Считаю своим долгом довести до сведения Вашего Превосходительства, что по причине усиления болезни моей, я не надеюсь до моего отъезда быть в университете на лекциях и экзаменах; и потому честь имею покорнейше просить Ваше Превосходительство или поручить испытание г. г. студентов по моему предмету другому лицу или назначить это испытание у меня на квартире.

При сем имею честь препроводить на рассмотрение факультета программу по моим занятиям в 1865—1866 академическом г.»³

Х. Фаизхан в казахские степи тем летом не поехал. У него уже не было сил переносить столь долгую дорогу. Он посетил Казань, где встретился с Ш. Марджани и отправился в Уфимскую губернию в с. Килем, как уже отмечалось, по приглашению Тевкелева, где также была возможность потребления кумыса и откуда 30 июня 1865 г. он писал Ш. Марджани: «Хотя мой кашель полностью не прошёл, но уменьшился. Цвет лица улучшил-

¹ Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга. — Ф. 14. — Оп. 3. — Д. 15506. — Л. 17.

² Там же. — Оп. 2. — Д. 514. — Л. 70—84.

³ Там же. — Оп. 3. — Д. 15510. — Л. 143.

ся, силы прибавились, и в целом я чувствую себя лучше. Дал бы Всевышний скорого выздоровления!»¹.

Х. Фаизхан приступил к новому 1865/1866 учебному году полный сил и энергии, чувствуя себя вполне здоровым. Внешне хорошее самочувствие оказалось обманчивым, лишь временным улучшением. Дождливый и сырой климат Петербурга сделал своё «чёрное» дело — болезнь его не отпускала, прогрессировала. Тем не менее Хусайн никогда и не помышлял поменять своё местожительство, поскольку полагал, что только в столице, общаясь с элитой российского общества, сможет быть наиболее полезным татарскому народу. Зимой его здоровье вновь ухудшилось. 16 декабря Х. Фаизхан писал своему другу Пашино: «Уже три недели как я не выхожу из дома. Ко мне ходит один толстобрюхий бакши, он лечит как-то странно: не зажигает бараньи лопаточные кости, не разговаривает и не читает молитв, а послушивает мою грудь (чёрт знает что это: разговор тамошних чертей, что ли подслушивает?), потом стучит в грудь (стращать чертей, что ли, хочет?), потом даёт мне разные шербеты, только опиум не даёт [...] Естественно, понятно, что я всегда дома»². Таким образом, из дома он почти не выходит, лишь изредка посещая занятия в университете.

Обычно Х. Фаизхан собственноручно писал рапорт на имя декана об отправке его на лечение в казахские степи и продлении отпуска (в 1862, 1863, 1864, 1865 гг.). Только в 1866 г. данная поездка состоялась по заявлению его коллег. Преподаватели, подчёркивая научный характер командировки, не упоминая о лечении, таким образом, хотели поддержать своего товарища материально. Собрание факультета Восточных языков 25 февраля 1866 г., принимая во внимание «заявление профессоров Березина и Мухлинского о командировании лектора Фейз-Ханова в Киргизские степи Оренбургской губернии для доставления ему возможности окончить составление словаря киргизского языка», приняло решение «ходатайствовать о командировании Фейз-Ханова в киргизские степи с 1 апреля по 1 сентября с сохранением содержания и с выдачею ему 300 рублей серебром из специальных средств университета. Исправляющий должность декана:

¹ *Фахраддин Р. Хөсәен әфәнде Фәезхан // Шура. — 1916. — № 19.*

² *Институт русской литературы (Пушкинский дом) Российской Академии наук. — Ф. 93. — Оп. 2. — Д. 192. — Л. 256–257.*

М. А. Казем-Бек»¹. Об этом факте доброй воли своих коллег 20 марта 1866 г. Фаизхан сообщал в письме к Марджани, при этом уточнил: «Если пожелает Бог, то в начале апреля выеду из Петербурга. Проведу одну неделю в Нижнем и одну неделю в Москве. Когда подсохнет земля, мои родственники встретят меня в Нижнем или в Лескове»². Таким образом, Фаизхан, несмотря на своё тяжёлое состояние, не унывал, всё же надеялся на тёплый климат, который ранее помогал ему «выкарабкиваться» из труднейших течений его страшной болезни.

Весной 1866 г. Фаизхан уже не встаёт с постели. Всё это время от него не отходит жена Фатима. На её плечах лежит всё хозяйство по дому, да ещё трое маленьких детей, за которыми также необходимо ухаживать. Фаизхан высоко ценил её великодушие, мужество и преданность: «Если бы не ухаживания и утешения моей супруги, то думы извели бы меня полностью. Господи, пусть в этой жизни и в будущей лик её будет светлым! Она так ухаживала за мной в моём плачевном состоянии, что редкая женщина может обладать подобным терпением»³.

Хусаин, будучи тяжело больным, продолжал активно участвовать в общественной жизни. 12 апреля [в письме ошибочно указано 12 марта], находясь в Москве, он писал коллеге В. В. Григорьеву, что рекомендует ему встретиться с весьма почитаемым со стороны российского государства, жителем Ташкента Мухаммадом-Алим Юнусовым, который собирался прибыть в Петербург⁴. В последнем письме (без даты) к Ш. Марджани Х. Фаизхан сообщал учителю о событиях, оказавшихся последними в его жизни: «7 апреля я выехал из Петербурга, и, прожив 24 дня в Москве, 6 мая благополучно прибыл на свою родину. Со дня приезда, поскольку много было дождей, для меня такая погода была неблагоприятной. Сил и энергии у меня поубавилось даже по сравнению с выездом из Петербурга. В эти дни должен поспеть мой кумыс. Осталась только надежда на кумыс и хорошую погоду, так как я очень ослаб. Пропал и голос. Хорошо

¹ Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга. — Ф. 14. — Оп. 3. — Д. 15511. — Л. 11.

² *Фахраддин Р. Хосаен афанде Фазехан* // Шура. — 1916. — № 19.

³ Там же.

⁴ Институт восточных рукописей РАН. Архив востоковедов. — Ф. 61. — Оп. 2. — Д. 24. — Кол. 1.

хотя бы вкус пищи и аппетит имею. Если вы соизволите, то есть необходимость в присутствии муллы Абдалалляма, поскольку мне помочь здесь некому»¹. Несмотря на то, что у Х. Фаизхана было два брата (Бахааддин и Алааддин), вполне состоятельных и две сестры (Хадима и Марьям), он обратился к сводному брату. Видимо, отношения между близкими родственниками не были столь тесными, как того требовала их родная кровь, ввиду тяжёлого материального положения.

III. Марджани откликнулся на просьбу Х. Фаизхана и отпустил к нему своего шакирда Абдалалляма — сводного брата Хусаина, который находился до последних дней у его постели.

По прибытии в родное село Сафаджай Фаизхан направился в отчий дом к своим родственникам (отец скончался в 1860 г.). Семья под одной крышей собралась большая: три сестры ещё были не замужем, так же как и две сводные сестры. Два его брата Бахааддин и Алааддин были женаты, и, по-видимому, жили отдельно. Материальное положение семьи в это время было тяжёлым. К тому же добавились ещё некоторые трудности: во-первых, для родственников он стал обузой, так как они жили бедно да ещё и лишились определённого надела земли — доли Х. Фаизхана, после того как с 1861 г. он был исключён из подушного оклада. Во-вторых, некоторая часть жителей сельской общины полагала, поскольку Хусаин работал в университете среди русских, что он стал неверным. Тем не менее большинство населения, ценя его знания, относилось к нему почтительно и уважительно. У Хусаина уже были свои ученики, ставшие впоследствии имамами мечетей. Это упомянутый Хабибаллах б. Мухаммад, Калималлах б. Амин и его сын Насрадин, выполнявший с 1878 г. обязанности имама 3-й мечети Сафаджая.

Фаизхан не хотел досаждать своим присутствием родственникам, но, видимо, чувствовал приближение смерти и потому хотел последние дни провести на родной земле. Вскоре к нему в отчий дом приехал его шестнадцатилетний сводный брат Абдалаллям, который ухаживал за ним, надеясь на чудесное исцеление. Но чуда не произошло. Поездка на родину оказалась для Хусаина последней, в столицу он уже не вернулся. Х. Фаизхан нашёл вечный

¹ *Фахраддин Р. Хөсәен әфәнде Фәезхан // Шура. — 1916. — № 19.*

покой на родной Нижегородской земле. Его здоровье не выдержало сырого климата Санкт-Петербурга и тяжёлых условий проживания в съёмных квартирах. 28 августа 1866 г. оборвалась жизнь замечательного представителя татарского народа, пионера татарского просветительского движения Хусаина Фаизхана.

Ш. Марджани воспринял смерть Х. Фаизхана как величайшее горе. 9 декабря 1866 г. Шихаб-хазрат писал Калималлаху б. Амину — ученику и земляку Хусаина: «[...] О, бедняжка мой мелла Хусаин, оказывается, скончался! Что поделаешь, у нас нет другого пути кроме повиновения судьбе!? Пусть Всевышний Аллах окажет ему величайшую милость и поместит в раю! Он беспрестанно трудился и в конце концов принёс много пользы [...] Для нас это стало большой потерей. «Воистину, у уважаемых людей — короткая жизнь». Где же нам теперь найти человека равного ему в знании, работе, сообразительности, проницательности и религиозности? Если и найдётся такой человек, то это крайне редкое явление. Он не обращал внимания на распространение слухов толпы. В сущности, он был очень уважаемым человеком. Пусть Всевышний Аллах сделает его будущую жизнь достойной, а его детей вознаградит благополучием в этой жизни! Бедняжки мои, им видимо очень тяжело!»

Ш. Марджани просил прислать некоторые рукописные сочинения Фаизхана: о реформе медресе, по истории Булгара и Казани, опасаясь, что они могут пропасть: «Также у него должны остаться различные сборники и книги. При наличии нам подходящих книг, если, конечно, согласятся продать, то мы, быть может, приобрели бы их. В особенности, нам нужны сборники, посвящённые жизни людей, истории и мировым событиям [...] Если возможно, то быстро составив список оставшихся книг покойного, подробно написав названия книг, при возможности включив в него названную книгу («Ислах мадарис») и относящиеся к ней отдельные рукописные листы — пришлите нам»¹. Просьба Ш. Марджани была исполнена, поскольку, как отмечалось во введении, рукописные сочинения Х. Фаизхана, такие как «Ислах мадарис» («Школьная реформа»), «Рисала» («Трактат»), «Казан тарихы» («История Казани»), «Касим ханлыгы»

¹ Марджани. — Казан, 1915 (приложение); Хөсәен Фәезханов. Тарихи-документаль җыентык / төз.-авт. Р. Мәрданов. — Казан, 2006. — 467 б.

(«Касимовское ханство»), «Борынгы болгар ташлары» («Древние болгарские надгробные камни») оказались у родственников Ш. Марджани, которые в 80–90-х гг. XX в. сделали их доступными для науки.

В своём биобиблиографическом словаре «Вафият ал-аслаф...» Шихабaddin привёл подробную биографию Х. Фаизхана, где высоко оценивал его деятельность: «Хусаин б. Фаизхан был человеком благонравным, чистосердечным, ясновидящим, благих намерений, проницательным, праведным, тонким и глубоким исследователем и мыслителем, сочинителем прекрасных произведений и множества лекций. Он постоянно занимался, изучая работы других учёных, и многое почерпнул у них, хорошо знал хронику событий, мировую историю, обстоятельства жизни правителей и был знатоком фикха и основ веры.

Он глубоко скорбел из-за постигшей ислам слабости и снижения его влияния, упадка знаний у мусульман; забвения ими бывшего высокого положения и былых достижений в науках, создании новых инструментов, ухищрённых изделий; пренебрежения мусульманами изучением прошлого.

Его огорчало, что становится мало учеников и снижается их рвение к учёбе, что они тратят время на изучение ненужных предметов, и огорчало отсутствие порядка в жизнедеятельности, как учёных, так и учителей. Он всеми силами старался возродить бывшее стремление мусульман к изучению рациональных и традиционных наук и искал способы достижения этой цели». Затем Ш. Марджани привёл достаточно подробное описание «Школьной реформы» Х. Фаизхана, его непростые отношения с некоторыми клеветниками, приписывавшими ему всяческие грехи. В заключении указывалось, что «покойный всегда верно передавал другим изученное им, был правдивым, надёжным, справедливым человеком, всегда держал своё слово и был верен убеждениям»¹.

Востоковеды, коллеги Х. Фаизхана — Н. И. Веселовский, П. И. Пашино, И. Н. Березин, В. В. Григорьев, К. Залеман оценивали высоко деятельность татарского учёного (об этом подробно написано во введении). Очень тяжело переносил смерть Х. Фаизхана В. В. Вельяминов-Зернов. «Для подготовки джагатайско-турецкого слова-

¹ Марджани Ш. Вафият ал-аслаф ва тахият ал-ахлаф. ОРКК КГУ. — № 609–615. — Т. VI. — Л. 246 а–250 а.

ря — писал впоследствии учёный — [...] я предполагал взять корректором [...] Фаиз-Ханова. В нём я надеялся найти не только корректора, но и деятельного помощника. Но, к несчастью, он скончался. Заменить его было решительно не кем. Всё пало на одного меня»¹.

Для учёных-педагогов его преждевременная смерть явилась невосполнимой потерей. Пройдёт более ста лет, прежде чем наследие Х. Фаизхана засверкает новыми гранями, и он будет признан величайшим сыном татарского народа.

3. ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИЕ АСПЕКТЫ МИРОВОЗЗРЕНИЯ Ш. МАРДЖАНИ

(70–80-е гг. XIX в.)

На втором этапе (70–80-е гг. XIX в.) просветительские тенденции в мировоззрении Ш. Марджани начинают преобладать над религиозно-реформаторскими. Правда, он не бросает занятий по религии, исследований по мусульманской теологии. В отдельных трудах учёный продолжает утверждать мысли о вынесении иджтихада и комментирует религиозную догматику². Но в его творчестве уже происходит смещение акцента в сторону просветительской идеологии. В 70–80-е гг. творчество и деятельность Ш. Марджани сливается с татарским просветительским движением.

Личные и идейные контакты Ш. Марджани с деятелями российской культуры стали одной из важнейших форм ознакомления с западноевропейской культурой. Данный период — это время близкого знакомства Ш. Марджани с учёными-востоковедами Казанского университета. Шихаб-хазрат хорошо знал профессора И. Готвальда, академика В. Радлова, первого востоковеда среди женщин О. Лебедеву и многих других российских учёных³. Через своего ученика Х. Фаизхана он устанавливает сотрудничество с В. Вельяминовым-Зерновым и шейхом ат-

¹ Вельяминов-Зернов В. В. Словарь джагатайско-турецкий. — СПб., 1868. — С. 23–24.

² Марджани Ш. Хакк ал-марифа ва хусн ал-идрак. — Казань, 1880; *Его же*. Китаб ал-хикма ал-балига ал-джанния фи шарх ал-акаид ал-ханафия. — Казань, 1889 и др.

³ Юсупов М. Х. Шигабутдин Марджани как историк. — Казань, 1981. — С. 53–54.

Тантави — известными петербургскими востоковедами¹. Так, по просьбе Вельяминова-Зернова, Фаизхан написал письмо своему учителю Марджани, в котором просил сообщить сведения о надгробном камне, находящемся в его мечети: где был найден, в честь кого установлен, в каких местах стёрта надпись, его высоту, ширину и толщину. При этом он отмечал, что Н. Ильминский уже присылал копию этого камня, но не довёл дело до конца, так как не написал, откуда взялся этот камень и неправильно прочёл слово «бу лаухне» (этот камень). Также просил прочесть три снимка камня, который хранится на архиерейской даче, поскольку разобрать там ничего не удалось, возможно, удастся установить имя или хотя бы год².

Ш. Марджани ответил в декабре 1860 г., прислав все необходимые сведения³. Причём, по мнению В. Вельяминова-Зернова, интерпретация Шихаб-хазрата наиболее правильная по сравнению с толкованием, как его предшественников, так и современников⁴. Поэтому В. Вельяминов-Зернов издал в «Исследовании о касимовских царях и царевичах» в татарском подлиннике и русском переводе большую часть письма Шихаб-хазрата, где также привёл отрывки из другого письма Ш. Марджани, в котором сообщалось об эпитафиях с. Аджим Царево-Кокшайского уезда Казанской губернии⁵. Впоследствии он передал Ш. Марджани через Х. Фаизхана тома своего исследования⁶.

Таким образом, при помощи Х. Фаизхана установилось сотрудничество между В. Вельяминовым-Зерновым и Ш. Марджани. Оно было кратковременным (по причине преждевременной смерти Фаизхана), но обоюдно полезным. В. Вельяминов-Зернов при посредничестве татарского мыслителя мог читать сложные тексты на старотатарском, арабском языках. В свою очередь, Ш. Марджани имел возможность получать сведения об интересовавших его ценных восточных рукописях (книгах), которые в то время издавались в Европе.

¹ *Фахраддин Р. Хөсәен әфәнде Фәезхан* // Шура. — 1914. — № 14. — 329 б.; № 16. — 378 б.

² Там же. — 1916. — № 16.

³ Там же. — № 17.

⁴ *Вельяминов-Зернов В.* Исследование о касимовских царях и царевичах. — СПб., 1863. — Ч. 1. — С. 553.

⁵ Там же. — С. 548–549.

⁶ Известия императорского Русского археологического общества. — СПб., 1865. — Т. V. — С. 61.

Однако далеко не со всеми учёными сотрудничество Ш. Марджани было одинаково. Например, И. Готвальд, будучи внешне в приятельских отношениях с Марджани, препятствовал, как цензор, изданию некоторых его книг¹. Многим импонировало то, что Шихабaddin прекрасно владел восточными языками, обладал обширными познаниями в области восточной культуры. Поэтому иностранных учёных, посещавших Казань, Готвальд и Радлов знакомили с Марджани как с татарским учёным.

Научно-общественная деятельность

В 1873 г. Казань посетил посол из Кашгарии, который побывал в библиотеке и типографии Казанского университета. Посол остановился в Татарской слободе у Ш. Марджани². В марте 1876 г. Шихаб-хазрат принял у себя дома Ф. Финша и всемирно известного учёного, автора труда «Жизнь животных» А. Брэма, вместе с сопровождавшим их в городе В. Радловым. Брэм говорил с Шихаб-хазратом по-арабски, удивив и своего собеседника, а ещё более шакирдов медресе³.

В 1874 г. казанские муллы вновь написали жалобу в Оренбургское духовное собрание мусульман в Уфу, обвиняя Марджани, ахунда Казани, в объявлении срока праздника жертвоприношения на один день раньше положенного. Духовное собрание мусульман для вынесения по этому вопросу решения составляет комиссию во главе с идейным противником Шихаб-хазрата — мударрисом Кышкарского медресе И. Утямышевым. На основании рекомендации этой комиссии Ш. Марджани освободили от должности имама-мударриса, но через шесть месяцев под воздействием общественности, признав правоту хазрата, его восстановили в прежней должности⁴.

Марджани первым из мусульманских учёных активно участвовал в деятельности Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Его фигура в белой чалме и зелёном чапане часто привлекала внимание русских учёных на заседаниях Общества археологии. В 1877 г. в Казани прошёл IV Всероссийский съезд этого

¹ Нафигов Р. И. Марджани на страницах русской периодики (сообщение) // Материалы научной конференции, посвящённой 170-летию со дня рождения Ш. Марджани. — Казань, 1988.

² Камско-Волжская газета. — № 108. — 1873. — 16 сент.

³ Казанский биржевой листок. — 1880. — 20 марта. — № 23.

⁴ Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар... — 2 т. — 163 б.

общества, на который съехались около 300 учёных из многих городов России и из-за её пределов. 13 августа на съезде академик В. В. Радлов прочитал на русском языке доклад Ш. Марджани по истории Булгара и Казани «Гилалат аз-заман фи тарих Булгар ва Казан» («Завеса времени по истории Казани и Булгара»)¹. В 1884 г. этот доклад на татарском и русском языках был опубликован в материалах съезда².

Умственный просветительский горизонт Ш. Марджани многократно расширили его путешествия в 80-х гг. XIX столетия по России и странам Ближнего и Среднего Востока. В поисках материала для исторических исследований Шихаб-хазрат посещал древние развалины Булгара, татарские, русские, чувашские, мордовские сёла. 23 августа 1880 г. он из Казани отправляется в паломничество³. Путь учёного 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, Мекку, Медину и другие центры мусульманской культуры.

Во время путешествия Шихаб-хазрат встречается с известными учёными и государственными деятелями того времени. Он ведёт дневник, куда скрупулёзно записывает каждое мгновение своей поездки. Наглядный пример этому — отрывок из дневника Ш. Марджани, один день его странствия: «9-го шавваля 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 просвещённым 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 моём крае, интересовался нашими учёными, 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 со-

¹ Марджани. — Казань, 1915. — 472 б.

² Труды IV археологического съезда в России. — Казань, 1884. — Т. I. — Отд. 2. — С. 40–58.

³ Рихлат ал-Марджани / ред. Р. Фахраддин. — Казань, 1898.

жалением 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 учёные знают арабский язык. И мы исходим из того, чтобы наши книги были доступны другим мусульманским народам, которые в большинстве своём знают арабский!

Он согласился с моими доводами. При расставании он, будучи удовлетворённым прошедшей встречей, сказал, что хочет продолжить наше знакомство и пригласил меня снова навестить его»¹.

Во время путешествия Марджани работает в библиотеках. В Стамбуле знакомится с автором сборника «Чагатайские и османские языки» Кудраталлахом ал-Кандузи и с известным учёным Ахмадом Джаудат-пашой, снимает копии с надписей мечети Султана Селима. В Каире навещает учёного Махмуд-бека ал-Фаллаки, снимает копии с надписей стен мечети Мухаммада Али-паши. В то время многие учёные Востока были знакомы с книгами, написанными Шихаб-хазратом. Об этом говорил мекканский учёный Ахмад ал-Куньяви, у которого побывал татарский теолог².

Имя Марджани становится известным не только на Востоке, но и в Европе, Америке. «Марджани [...] два раза снимался в фотографии (один раз для американского консула, а другой по просьбе издателя энциклопедического словаря в Лондоне)»³.

Поездка 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 пол. XIX в. Эта поездка — не для удовлетворения любознательности своих читателей, она служила поиску

¹ Рихлат ал-Марджани... — С. 8.

² Там же. — С. 4, 5, 12, 13, 23.

³ Валидов Дж. Очерк истории образованности... — С. 42–43.

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 — всё было подвергнуто самой беспощадной критике; всё должно было предстать перед судом разума и либо оправдать своё существование, либо отказаться от него. Мыслящий рассудок стал единственным мерилom всего существующего»¹. Данная оценка просветителей Энгельсом во многом относится и к деятельности Марджани. Нельзя, правда, сказать, что Шихаб-хазрат стал столь же последовательным рационалистом как представители классического западноевропейского Просвещения. Рационализм Марджани ещё во многом не выходил за рамки теологического рационализма. Но в определённой мере рационализм стал чертой его мировоззрения и признаком его просветительства.

По преимуществу рационалистом Шихаб-хазрат выступал также в сфере науки и философии. Высоко оценивая научное знание, Марджани считал его не противоречащим религиозному, а сосуществующим наряду с ним. Он пытался решить проблему соотношения веры и знания не за счёт дискредитации знания, как делало большинство религиозных учёных и мударрисов того времени, а пытаясь установить между верой и знанием своего рода мирное сосуществование.

Ш. Марджани доказывал необходимость пропаганды научного знания и овладение им татарским обществом. Он полагал, что популяризация науки, изучение светских наук определяют движение общества вперёд, в то время как религия ведёт к нравственному совершенствованию общества. Наука, по его определению, есть абсолютное совершенство, принадлежащее достоинствам обладателя истины².

Но парадокс Ш. Марджани в подходе к научному знанию состоит в том, что, не допуская философию в

¹ Энгельс Ф. Анти-Дюринг (Введение) // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. — Т. XX. — С. 16.

² Марджани Ш. Мукаддима. — Казань, 1883. — С. 301.

теологию, он открывает ей дорогу в другую сферу — сферу сущего, которая подлежит философскому знанию. В противовес религиозным философам, утверждавшим конечность во времени всего возможного, кроме божественных атрибутов, Шихаб-хазрат доказывал, что конечность во времени не охватывает всех вещей, поскольку в неё 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 ещё невещественные сущности, которые обладают свойством вечности — это разум и душа человека¹. Такой ход мысли приводил к очень серьёзным следствиям: из рассуждений учёного-теолога следовало допущение бесконечности мира, что вызывало в его адрес обвинения в ереси.

Отстаивая право науки на самостоятельное развитие независимо от теологического знания и знания, полученного посредством научных доказательств, Ш. Марджани разделяет их сферы функционирования: «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 аподейтики, и после того как они постигнуты, их нельзя отрицать. Геометрические доказательства подтверждают причины и не оставляют сомнений. В религии нет ничего, что препятствовало бы и противоречило бы этому»².

Шихаб-хазрат пишет, что суть религии не доказывает-ся рациональными доводами: «А что касается рациональных суждений, то [...] правильность религии и истинность веры не основывается на рассмотрении и постижении их сущности [...] Напротив, обсуждение их — область доказательства и действует наряду с ним (доказательством)»³. В результате у Ш. Марджани оказывается, что философия (научное знание) имеет дело с умопостигаемыми понятиями, описывающими существующий мир, а религия — только с верой в неё.

¹ Марджани. — Казан, 1915. — 239 6.

² Марджани Ш. Мукаддима. — Казань, 1883. — С. 303.

³ Марджани Ш. Назурат ал-хакк... — Казань, 1870. — С. 14–15.

Подобная оценка истины близка взглядам Ибн Рушда, философа весьма чтимого Шихабаддином. Кордовский мыслитель, как известно, утверждал, что религия не может противоречить философии, имея в виду возможность аллегорического толкования её догматов и постулатов в соответствии с научными истинами. Аналогично представлял дело и Ш. Марджани: «А тот, кто полагает, что спор здесь идёт из-за религии, тот уже согрешил против неё и тем самым ослабил свои доводы. Ибо эти доводы, на которых основываются научные доказательства, не оставляют сами по себе сомнения. А тот, кто знакомится с ними [доводами] и приводит доказательства в их пользу, если ему говорят, что это [приведение доводов] противоречит шариату, то он не сомневается в этом, а сомневается в шариате... А в шариате нет того, что противоречит им [доводам]. И если даже есть место для аллегорического толкования, то оно более приемлемо, чем оспаривание безусловных положений»¹.

Примерно об этом же писал Шихаб-хазрат в «Назурат ал-хакк...»: «Религия не противоречит философии, а философия не противоречит религии, потому что они обе как два близнеца, проистекают из единого источника истины и в действительности идут рука об руку»². В данном отрывке учёный даже применил выражение Ибн Рушда (арабское слово «тауман» — два близнеца).

Он писал о необходимости объективного отношения к светским наукам, защищал их достоверные положения. «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»³. Шихабаддин доказывал, например, что астрономия и другие светские науки не являются ошибочными в своей сущности, и что если у учёных возникают сомнения в истинности их положений, то это не означает непригодности и слабости этих наук, а свидетельствует об ошибках учёных, занимающихся ими⁴.

В представлении Ш. Марджани разум человека должен быть направлен на познание мира и его развития:

¹ Марджани Ш. Китаб ал-хикма ал-балига... — Казань, 1889. — С. 138.

² Марджани Ш. Назурат ал-хакк... — Казань, 1870. — С. 119.

³ Марджани Ш. Мукаддима. — Казань, 1883. — С. 298.

⁴ Марджани Ш. Хакк ал-марифа... — Казань, 1880. — С. 53.

«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»¹. Гелиоцентрическая теория учёного 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, так же как и другие неподвижные звёзды», добавляя, что «ещё 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»².

В 80-х гг. XIX в. 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 Шихаб-хазратом 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 данного синтеза приобрела особое значение. Поэтому Марджани проявляет склонность к истории науки, интересуется сущностью научного знания, его развитием, особенностями эмпирического и теоретического уровней знания.

В этот период он работает над биобиблиографическим словарём «Вафият ал-аслаф ва тахият ал-ахлаф», который включает 6057 биографий учёных, писателей, философов и общественно-политических деятелей мусульманского Востока. К «Вафият ал-аслаф...» Ш. Марджани написал введение, назвав его по аналогии с трудом Ибн Халдуна «Мукаддима»³. В нём учёный описывает историю зарождения наук на Востоке, даёт их классификацию, подкрепляя её ссылками на видных деятелей мусульманской культуры, рассматривает основные религиозные школы в исламе. По сути, это не только исторический, но и миро-

¹ *Марджани Ш. Мукаддима.* — Казань, 1883. — С. 311.

² Там же.

³ Там же.

воззренческий труд, посвящённый различным аспектам и проблемам духовной культуры Востока.

В «Мукаддима» и «Вафият ал-аслаф...» татарский учёный прослеживает преемственную связь от знания античного мира и средневековья к знанию Нового времени. В духовной жизни различных народов, в движении человеческого разума учёному видится историко-культурная целостность. Но эту целостность Шихаб-хазрат рассматривает не как нечто неизменное, а как изменяющееся, развивающееся. Каждое поколение заимствует у предыдущего всё 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 отразился в «Мукаддима» и энциклопедии, в которых историко-культурные традиции Запада «наложились» 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 би-ма йалзам фи вуджуб ал-фитр ва-лимсак» («Истина познания и красота её постижения о необходимости разговения и начала поста», 1880) — сочинение о мусульманском праве, в котором учёный, в частности, излагает свои социально-политические взгляды; первый том «Мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва Булгар» («Кладёзь сведений о делах Казани и Булгара», 1885) — 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», 1889) — сочинение, в котором учёный излагает свои религиозно-философские взгляды (как отмечалось, книга была написана в 1273 г. по хиджре / 1856–57 гг. по милади); «Би-т-тарикат ал-мусла ва-л-акидат ал-хусна» («Достойным подражания путём и наилучшим убеждением», 1890) — труд о некоторых проблемах логики и познания, изданный после смерти Марджани, а также другие сочинения учёного.

Просветительские идеи Марджани в 70–80-е гг. XIX в. охватывали самые различные стороны обновления общественной жизни татарского народа. Они включали мысли о необходимости получения татарским населением свет-

ского образования, усвоения прогрессивного наследия прошлого (античной, арабо-мусульманской мысли) и настоящего (русской и западноевропейской культур). Его заботили и вопросы пробуждения национального самосознания татарского народа, беспокоили его благосостояние, социально-экономическое и политическое положение. Сильна неприязнь Марджани к средневековым формам жизни татарского общества. Выдвигая на первый план разум как критерий истины и считая просвещение самым мощным орудием прогресса, учёный пытался сделать татарский народ по-современному образованным. Критика схоластики, средневековых форм обучения, воспитания, жизнедеятельности пронизывает всё его творчество.

Как и многие западноевропейские и русские просветители, Ш. Марджани отдал дань концепции «просвещённого 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 облечённый большими правами сильный, мудрый и просвещённый правитель. К числу таких правителей Шихаб-хазрат относил, например, хана Золотой Орды Узбека, которого считал «добродетельным человеком, много сделавшим такого, что привело страну к миру, её прочности и благополучию»¹.

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 её к европейской культуре»². Уже тот факт, что татарский просветитель позитивно отнёсся к реформаторской деятельности Петра I, говорит о том, что Марджани оценивал его с просветительских позиций.

Учение о человеке — центральный пункт всякого зрелого просветительства. В последний период жизнедеятельности Ш. Марджани прошёл весьма значительный отрезок на пути к зрелому просветительскому антропоцентризму. Жёсткому теоцентризму и провиденциализму традиционного ислама учёный противопоставляет просветительскую концепцию природы человека. Так, он считает, что все народы наделены одинаковыми способ-

¹ *Марджани Ш.* Мустафад ал-ахбар... — Казан, 1897. — 1 т. — 101–103 б.

² *Марджани Ш.* Вафият ал-аслаф... — Т. VI. — Л. 102.

ностями для изучения наук, искусств и эти способности заложены в них от природы: «тяга к наукам и искусствам присуща человеческой природе ещё со времени возникновения цивилизации»¹.

Сильная просветительская антропоцентрическая тенденция в мировоззрении Марджани предопределила его гуманизм. Он с сочувствием описывал в своих трудах положение простых людей, осуждал злоупотребления при взимании налогов, наборе в рекруты; несправедливости судебных властей. Особенно его возмущали такие вопиющие факты как содержание будущего рекрута под стражей, заковывание в кандалы, пытки в судах².

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

Один из учеников Ш. Марджани Абдаллах б. Убайдаллах вспоминает, что он 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 ремёсла и просвещение. Для науки и знания нет национальных границ и нет особого языка!»³.

Ш. Марджани об этногенезе татарского народа

Идеи Х. Фаизхана об этногенезе татарского народа на более высокий уровень поднял Ш. Марджани, который в своих исторических сочинениях доказал преемственность культуры Волжской Булгарии, Дашт-и Кыпчака (Золотой Орды) и Казанского ханства.

Изучение истории народа было одним из проявлений гуманистическо-просветительских устремлений учёного. Он был первым татарским историком, который обратился к проблеме этногенеза татарского народа (исторический

¹ *Марджани Ш.* Мукаддима. — Казань, 1883. — С. 298—299.

² *Марджани Ш.* Мустафад ал-ахбар... — Казан, 1900. — 2 т. — 6, 11 б.

³ *Марджани.* — Казан, 1915. — 528 б.

труд Х. Фаизхана остался в рукописи). Шихабaddin неоднократно подчёркивал, что решение этого сложного вопроса возможно лишь на основе комплексного изучения разнообразных источников — лингвистических, этнографических и археологических. Обладая обширными познаниями различных культур, народов мусульманского Востока, Шихаб-хазрат всесторонне исследовал эту проблему и написал двухтомное сочинение «Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар», изданное в университетском издательстве на деньги книготорговца Мухаммадшарифа Ахмаджана Бакирова. Первый том был посвящён Булгару и Казани периода их самостоятельности; второй — после присоединения Казанского ханства к русскому государству. Это был последний из 17 изданных трудов Ш. Марджани (примерно столько же осталось в рукописи).

Аятom из Корана «Выведи свой народ из мрака к свету, и напомни им о днях Аллаха...» (14:5) начинается первый том и завершается второй том «Мустафад ал-ахбар...» (С. 359–360). Главный замысел Марджани выражен в этом аяте — народ должен знать свою историю, чтобы встать в один ряд с цивилизованными народами мира. И этот замысел учёного-теолога осуществился сполна. Книга имела большой успех, особенно у татарской молодёжи. Видный востоковед Н. Ф. Катанов писал о книге Ш. Марджани «Мустафад ал-ахбар...»: «Автор подробно говорит о жителях Болгарского и Казанского царств, касаясь не только их истории, но и языка, нравов и обычаев, и приводит целый ряд исторических свидетельств, что часть жителей этих двух царств несомненно была тюркского происхождения и что болгары вошли в состав Казанского царства только потому, что имели с жителями этого царства один язык, одну религию и одни понятия»¹.

Уже из названия видно, что Марджани при написании книги использовал множество источников, в том числе и русские. Естественно, основная масса привлечённого материала была на арабском, персидском и тюрко-татарском языках, что во многом повлияло на стиль произведения. Учёный написал это сочинение на татарском

¹ Известия Общества археологии, истории и этнографии. — Казань, 1898. — Т. XIV. — Вып. 4. — С. 470.

языке (арабская графика), насыщенном арабизмами и фарсизмами, хотя арабский язык ему был ближе как литературный, на котором он свободно выражал свои мысли. Но Ш. Марджани хотел, чтобы его сочинение стало доступным для большинства как татарского, так и тюркского народов. Поэтому он выбрал подобный стиль изложения. Лишь для большей выразительности татарский мыслитель иногда использовал стихотворения на арабском языке, написанные им самим или арабскими поэтами. Для татарских религиозных деятелей и большинства населения XIX — нач. XX в. такой язык был понятен, хотя предполагал определённые знания и приложение усилий для постижения сути материала. Тогда как для современного читателя подобный стиль языка остаётся труднодоступным для понимания, «тайной за семью печатями».

В «Мустафад ал-ахбар...» демонстрируется преемственность культур Волжской Булгарии, Золотой Орды и Казанского ханства и на основании письменных источников, данных археологии и этнографии научно обосновывается происхождение татар от волжских булгар. Шихабaddin стоит за преемственность генеалогической цепи развития тюркоязычных этносов по линии **хазары — булгары — кыпчаки — татары**, и вследствие этого восприятие этих этнонимов в качестве разновременных наименований одного и того же народа. Исходным моментом этногенетического процесса, приведшего к образованию татар, учёный считает тюркизацию Поволжья. Марджани отмечал, что древние булгары были известны византийцам и римлянам ещё с конца IV в. как бесстрашные и храбрые воины под названием хуннов, утугуров и кутугуров¹. По его мнению, болгарский правитель Зубайр-хан вместе со славянами и другими многочисленными племенами со стороны Итиля (Волги) зимой по льду на лошадях переходят Дон и подчиняют близлежащие племена. Они останавливаются недалеко от Константинополя. Императору Юстиниану удалось укрыться со своим богатством в своей крепости. После этих событий, по Ш. Марджани, на восточном берегу Итиля появляется Баян-хан, который подчиняет и булгар и

¹ *Марджани Ш.* Мустафад ал-ахбар ... — Казан, 1897. — 1 т. — 73 б.

все близлежащие племена. Затем на политическую арену восходит Кубрат-хан, которому наследует трое сыновей: первый — Батбай, остаётся на своей родине, подпав под влияние Хазарии, второй по имени Кутраг завоёвывает западный берег Дона, третий — Аспарух, со своими людьми, переправившись через Днестр и подчинив себе славянские племена, обосновывается на территории государства Бурджан.

В 679—680 гг. эти племена образовали самостоятельное государство, которое и было названо византийцами Малой Булгарией, в отличие от Великой Булгарии, расположенной на Итиле. Великую Булгарию иногда некоторые историки называли и Большой Булгарией или Чёрной Булгарией, поскольку она подчинялась аббасидскому халифу, чьи подданные носили чёрную одежду и использовали знамя такого же цвета. Марджани полагает, что Булгарию называли также и Белой Булгарией, в связи с тем, что это государство было цивилизованным, а поскольку был принят ислам, и Булгария стала частью халифата, её называли и Внутренней Булгарией¹. Сведения Ш. Марджани о трёх болгарских племенах, имевших общее происхождение, находят подтверждение у учёных XX в.²

Ш. Марджани считал, что тюркские племена, именуемые в арабских письменных источниках как хазары, потерпев поражение от арабов и поднявшись вверх по Волге, создали государство, ассимилировав слабые по сравнению с ними в культурном и военно-политическом отношении финские племена³. Учёный писал и об этимологии слова «булгар»: «В тюркском языке название города и страны Булгар восходит к настоящему времени глагола «болгамак» [перемешивать] и прошедшему времени глагола «болгады» [перемешал]. Говорят: «запутал дело», «замутит воду». Поэтому стало преобладать значение «смесь», «примесь». Это значение подтверждают и монеты, чеканенные в Булгарах, о чём свидетельствует ад-Димашки⁴.

¹ Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар... — Казан, 1897. — 1 т. — 73–74 б.

² Мерперт Н. Я. К вопросу о древнейших болгарских племенах. — Казань, 1957. — С. 27; Каримуллин А. Татары: этнос и этноним. — Казань. 1988.

³ Марджани Ш. Указ. соч. — С. 20.

⁴ Там же. — С. 11.

Анализируя сведения арабо-мусульманских историков средневековья Ибн Русте, ал-Истахри, ал-Гарнати, Закарийя ал-Казвини, Ш. Марджани пришёл к выводу, что они под словами «хазары» и «булгары» понимали весь народ, населявший данный регион¹. Согласно его взглядам, хазары и булгары некогда входили в одно государство, которое позже распалось на две части — южная часть осталась под названием «Хазария», а северная часть стала известной под именем «Булгария». После принятия ислама в 922 г. и установления связей с Арабским халифатом булгарское государство возвысилось над Хазарией, в то время как хазары потерпели ряд поражений от арабов, постепенно ассимилировались булгарами, потеряв свой прежний этноним «хазары»². Известный специалист по истории хазар М. И. Артамонов подтверждает мнение татарского учёного: «Утратив свои позиции на Волге, хазары скоро исчезают не только как политическое образование, но и как народ... Захлёстнутые половецкой волной, хазары скоро потеряли не только политическую самостоятельность, но и этническое своеобразие»³. Академик В. В. Бартольд пишет: «В последний раз хазары упоминаются как соседи Тмутаракани и как участники междоусобия в этом княжестве под 1083 г.»⁴.

Ш. Марджани полагал, что булгары и соседние им тюркские племена, потерпев поражение от татар, потеряли свой этноним «булгары», и стали именоваться татарами⁵. «Это подобно тому, — продолжает татарский учёный, — как Испания, Сирия, Египет, потерпев поражение от арабов, стали именоваться по-арабски Андалусией, Шамом и Мисром»⁶. Подводя черту по этому вопросу, Марджани утверждал, что народы этого государства назывались собирательно хазарами, булгарами, кыпчаками, народами Джучиева Улуса и само государство в различные времена называлось по-разному — Страной хазар, Страной булгар, Дашт-и Кыпчак, Страной татар⁷.

¹ Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар... — Казан, 1897. — 1 т. — 49 б.

² Марджани Ш. Указ. соч. — С. 49–50.

³ Артамонов М. И. История хазар. — Л., 1962. — С. 445.

⁴ Бартольд В. В. Хазары // Сочинения. — М., 1968. — Т. V. — С. 601.

⁵ Марджани Ш. Указ. соч. — С. 50.

⁶ Там же.

⁷ Там же. — 9–10 б.

Некоторые современные учёные подтверждают слова Ш. Марджани¹. В настоящее время есть концепция, в основе которой лежит признание более широких тюрко-татарских этнокультурных корней татарского народа (пришлые монголо-татарские, булгарские и кыпчакские элементы)².

Ш. Марджани также утверждал, что значительная часть соседей булгар (чуваши, черемисы-марийцы) вместе с булгарами или несколько позже приняли ислам. Однако, в отличие от булгар, ислам не смог укорениться у этих народов. Учёный объяснил это обстоятельство географическим фактором. Поскольку эти племена жили замкнуто среди возвышенностей и лесов, вдали от судоходных рек, постольку не были вовлечены в орбиту влияния мусульманской цивилизации, и постепенно перешли к своему первоначальному языческому состоянию, а позднее, после включения Поволжья в состав России, приняли христианство. Именно этим объясняется, согласно Марджани, наличие чувашских и черемисских элементов в языке надгробных эпитафий мусульманских кладбищ, находившихся на горной стороне Волги и на некоторых древних булгарских и казанских кладбищах и обряды захоронения, характерные для мусульман³.

Это сочинение Марджани было первым историческим трудом в татарской общественной мысли, в котором учёный показывает, что этноним «татары» принадлежал части монгол, а после XVI в. им стали называться жители Казанского края (булгары), что не соответствовало, согласно его взглядам, исторической правде. Поэтому учёный употребляет нисбу «ат-татари» только применительно к крымским татарам. Однако Ш. Марджани не призывает отказываться от этнонима «татары», а наоборот, подчёркивает, 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, прусак и не немец, так кто же ты?»⁴.

¹ Халиков А. Х. Татарский народ и его предки. — Казань, 1989.

² Исхаков Д. М., Измайлов И. Л. Этнополитическая история татар в VI — первой четверти XV в. — Казань, 2000.

³ Марджани Ш. Указ. соч. — С. 20–21, 29.

⁴ Там же. — С. 4.

Ш. Марджани, с помощью Х. Фаизхана был в курсе русской, западноевропейской методики научного исследования. Хотя он в своей «Мукаддима» относил жанр истории (тарих) к традиционным наукам, в отличие от Ибн Халдуна (философские науки), во многом Марджани пошёл дальше своего предшественника.

Истории как науке он отводит роль не только фиксатора прошлых событий, а науке, которой следует давать оценки поведению исторических личностей, их деяниям, добрым делам, с тем, чтобы их примеру можно было следовать, если они того заслуживали; история изучает мотивы, причины, приведшие к тем или иным событиям¹, таким образом, Ш. Марджани обращает внимание, как на личностный, так и социальный аспект исторических явлений. Во многом данное обстоятельство позволило ему создать оригинальную концепцию происхождения татарского народа, у которой имеются свои сторонники и в наше время.

Доказывая преемственность культур Волжской Булгарии, Дашт-и Кыпчака (Золотой Орды) и Казанского ханства, Ш. Марджани призывает татарский народ к усвоению своего культурного наследия, тем самым выступая за пробуждение национального самосознания, стремясь приобщить его к достижениям и ценностям мировой культуры. Таким образом, вырабатывая концепцию татарской национальной идентичности, Шихабалдин выступил идеологом зарождения татарской нации. Он считал татарами автохтонное население Волго-Уральского региона, преобладающий компонент которого наряду с кыпчаками, финно-уграми и Чингизидами составляли болгары.

Немаловажным фактором, подтолкнувшим Ш. Марджани к выработке концепции татарской национальной идентичности, стала российская политика на местах, стремившаяся подорвать устои идентичности татарского народа (например, миссионер Ильминский разрабатывал теорию чувашского происхождения болгар). Также большое влияние на учёного оказывала распространённость локальных этнонимов и названий, таких как тептяр, мишар, кряшен, не способствовавших объединению нации. Шихаб-хазрат учитывал вышеназванные факторы и сознательно выступал за употребление этнонима «татары». Будучи известным теологом, он имел значительную

¹ Марджани Ш. Мукаддима. — Казань, 1883. — С. 265.

популярность среди татарского населения, которое ещё в большей степени, чем прежде, 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.

Деятельность по открытию светской школы

Педагогическая работа учёного-теолога — ещё одна страница его просветительской деятельности в широком смысле слова.

2 февраля 1870 г. издаётся распоряжение об изучении татарами русского языка в медресе, открываемых после 1870 г.¹ Подобным распоряжением российская власть меняет политику насильственной христианизации татар на политику скрытой русификации. В 1872 г. был назначен специальный инспектор, следивший за претворением в жизнь этого указа. Многие жители Казани были недовольны этим распоряжением. Шли споры и между учёными. Большая часть мулл считала, что изучение русского языка противоречит устоям шариата, являясь небогоугодным занятием. Противоположную точку зрения наряду с Ш. Марджани выражали учёные, религиозные деятели. Они полагали, что настал удобный момент для вывода татар из вековой спячки. Шихаб-хазрат ратовал за изучение русского языка, светских наук, прибегая к традиционному авторитету веры, обосновывая необходимость знания русского языка ссылкой на шариат. «Ислам, — указывал он, — не противоречит изучению различных языков, которые дают возможность получать знания². «Необходимо народу, находящемуся под владычеством [другого народа] знать три вещи: его язык, письменность и законы, касающиеся распоряжения собственностью»³. Вместе с тем, все предметы, изучаемые в медресе, исключая урок русского языка, согласно убеждениям Шихаб-хазрата, должны преподаваться на татарском языке, что исключало русификацию учеников.

13 сентября 1876 г. в Казани открылась Казанская татарская учительская школа с четырёхлетним и восьмилетним обучением, которая готовила учителей начальных

¹ Марджани. — Казан, 1915. — 126 б.

² Там же. — С. 321.

³ Марджани Ш. Мукаддима. — Казань, 1883. — С. 390.

классов из татар. Преподавание велось на русском языке, кроме урока шариата. Марджани первым из татарского мусульманского духовенства согласился преподавать в ней вероучение. На открытии школы Шихаб-хазрат выступил с приветственной речью, в которой призывал татар к обучению в этой школе. Он говорил, что хочет видеть татар образованной нацией, а для этого надо изучать светские науки с детства. Поэтому Казанская татарская учительская школа необходима и наряду с медресе будет способствовать поднятию культурного уровня татарского народа¹. В течение девяти лет Ш. Марджани преподавал в этой школе, входил в педагогический совет. Однако в результате разногласий с инспектором и некоторыми учителями по рекомендации В. Радлова Шихаб-хазрат был смещён с должности.

В чём же разошёлся Марджани с Радловым?

Татарский учёный полагал, что прежде чем поступить в Татарскую учительскую школу, необходимо пройти обучение в мектебе или медресе². Сначала эти устремления Ш. Марджани выполнялись³. Впоследствии в школу стали принимать учеников из русско-татарских училищ, фактически не связанных с татарской культурой. Не согласный с таким положением дел, Ш. Марджани вынужден был уйти из школы. Но тем не менее за обучение в школе консервативные круги мусульманского духовенства называли Ш. Марджани миссионером, вероотступником.

В своём медресе Марджани вёл занятия по собственной программе. Одним из принципов его педагогической концепции стало стремление научить учеников мыслить самостоятельно, что коренным образом отличало его метод преподавания от господствовавшего в традиционной мусульманской школе догматизма и авторитаризма. Ш. 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.

После увольнения из Казанской татарской учительской школы, Ш. Марджани полностью сосредоточил

¹ Марджани. — Казан, 1915. — 130—131 б.

² Там же. — С. 133.

³ Там же. — С. 134.

ся на написании теологических и исторических произведений. Даже в медресе большую часть занятий отдал своему старшему сыну — Бурханаддину (так теперь почитительно называли Мухаммада) и хальфам — своим ученикам. Себе оставил только уроки старшекурсникам по Корану, его толкованию и догматике. Его лекции обычно шакирды не пропускали. Юные ученики медресе даже приходили к дверям класса послушать его уроки. Шихабдин делал вид, что не видит, незваных гостей и ещё с большим упоением не только толковал Коран, но и читал стихи как на арабском языке, так и на фарси.

Продолжая ежедневно посещать медресе, Шихаб-хазрат большую часть времени проводил у себя дома в тиши кабинета за написанием сочинений. Младшая дочь Хава радовала хазрата одним только своим видом, хотя она росла непослушным, подвижным ребёнком, рано оставшимся без матери. Последняя жена хазрата Фатима старалась заменить ей мать, любила как родную дочь, которой у неё не было, занималась её образованием — обучала восточным языкам (арабскому, персидскому, турецкому). К ней, как в своё время и к её сестре Галие, для обучения игры на фортепиано приходил тот же учитель-немец. Однако в отличие от Галии, Хаву занятия музыкой особо не привлекали. Ей нравилось изучение языков. Поэтому Шихабдин, заметив стремление дочери к изучению языков, водил её на уроки к своему знакомому, профессору Казанского университета И. Готвальду для обучения ивritу. Со временем Хава стала высокообразованной мусульманкой.

Доносы на Ш. Марджани продолжали писать в различные инстанции вплоть до его смерти. Так, 17 декабря 1887 г. 32 муллы отправили муфтию М. Султанову рапорт, в котором просили наложить запрет на «Назурат ал-хакк...», «Мукаддиму» и «Хакк ал-марифа...» и утверждали, что Ш. Марджани является мутазилистом, то есть рационалистом в религии¹. Они даже не предполагали, такой низкий был уровень их знания, что мутазилисты — это представители одной из школ калама, деятельность которых на протяжении всей жизни критиковал Марджани, и они по логике должны были их защищать.

¹ Юсупов М. Х. Шигабутдин Марджани как историк. — Казань, 1981. — С. 69.

Тем не менее муллы-традиционалисты были недалеко от истины: рационалистом по преимуществу Ш. Марджани выступал также в сфере науки и философии.

Шихабалдин большие надежды возлагал на своего сына Бурханаддина, надеясь, что в скором будущем он полностью заменит его на должности имам-мударриса. Его мечтам не суждено было сбыться, хотя Бурханаддин и стал религиозным деятелем, но меньшего масштаба, чем его отец. 25 августа 1882 г. Оренбургским Магометанским духовным собранием был издан соответствующий указ о назначении Бурханаддина вторым имам-мударрисом 1-й казанской мечети, фактическим помощником Ш. Марджани. Младший же сын Махмуд по замыслам отца должен был продолжить его научные изыскания. Своими способностями Махмуд напоминал Шихабалдина в детские годы: у него была великолепная память, с детства он хорошо знал арабский, персидский, турецкий языки, прекрасно разбирался в теологии и философии. Однако и Махмуду не суждено было воплотить в жизнь надежды отца.

Зимой Махмуд простудился и слёг. Известный казанский хирург Н. Боголюбов на дому сделал ему операцию, но она не спасла ему жизнь. Вдобавок Махмуд заболел туберкулёзом, и скончался в 1885 г. в возрасте 19 лет.

В это время Ш. Марджани недостатка в деньгах не испытывал, но по-прежнему собственные книги издавал не только на свои личные сбережения, но и на деньги меценатов-татар, многие из которых были его учениками. Одним из любимых его учеников в эти годы был Абдаллах Апанай, происходивший из известной в Казани купеческой семьи, члены которой приходились ему родственниками — вторая жена Ш. Марджани Наима, скончавшаяся при родах, была дочерью купца Хусаина Апаная. Свою младшую дочь Хаву Шихабалдин выдал замуж за Абдаллаха — одного из наследников семьи Апанайевых. Шихаб-хазрат старался устроить жизнь своих близких родственников. Он мог гордиться дочерьми, так как воспитал их всесторонне образованными мусульманками: помимо религиозного образования они знали несколько языков, занимались музыкой.

Ш. Марджани искал среди своих учеников продолжателей своего дела в науке, но одарённых, подобно Х. Фаизхану, не находил. Однажды на одном из меджлисов он познакомился с молодым мударрисом 5-й ка-

занской соборной мечети Галимджаном Баруди, будущим муфтием России, сыном Мухамеджана — предпринимателя и общественного деятеля.

С этой встречи в 1883 г. началось их общение и творческое сотрудничество. Баруди часто встречался с хазратом, прислушивался к его советам, бывал почти на всех его меджлисах. Марджани доверял ему, сделал своим поверенным при разделе личной библиотеки.

В 1888 г., познакомившись с книгой Р. Фахраддина «Итибар», Шихабaddin говорил своим шакирдам, что этого молодого автора, если он продолжит писать в том же духе, ждёт большое будущее. Один из шакирдов ему заметил, что два года тому назад летом Фахраддин приезжал в Казань, чтобы познакомиться с хазратом, послушать его урок. Ш. Марджани выразил сожаление, что их встреча тогда не состоялась.

В конце своей жизни, несмотря на общее недомогание, Шихабaddin не переставал работать. У него появился кашель. Хазрат чувствовал, что болезнь надвигается, и времени ему в этом мире отпущено немного.

В последние дни Шихаб-хазрат сам писать не мог и только диктовал нескольким шакирдам, сменявшим друг друга, самый свой объёмный труд «Вафийат ал-аслаф...», который писал на протяжении всей жизни и второй том «Мустафад ал-ахбар...» Он хотел довести до потомков биографии наиболее известных общественно-политических деятелей, поэтов, философов мусульманского Востока, в том числе и татар, а также историю татарского народа.

Вечером 29 апреля 1889 г. в возрасте семидесяти четырёх лет Ш. Марджани не стало.

4. ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИЕ АСПЕКТЫ МИРОВОЗЗРЕНИЯ

К. НАСЫРИ

(2-я пол. 50-х гг. XIX — нач. XX в.)

С сер. 50-х гг. просветительские аспекты мировоззрения К. Насыри начинают преобладать над религиозными. Стремясь повысить свой интеллектуальный уровень, Насыри поступил в Казанский университет на правах вольнослушателя, поскольку хорошо владел русским языком и, как сам отмечал, готов был выдержать экзамен на знание русского языка, его грамматики, географии России и истории, математики, а также по язы-

кам: арабскому, персидскому, турецкому, чагатайскому и татарскому¹.

В это время уже начинает формироваться общественная позиция Насыри-просветителя, посвятившего всю свою жизнь служению татарскому народу, вызволению его из оков средневековья и приобщению к сокровищницам современной науки и культуры.

Деятельность К. Насыри по открытию светской школы и органов печати

С 1855 г. началась педагогическая деятельность будущего учёного в Духовном училище, где он преподавал татарский язык. Позднее он стал обучать татарскому языку и в Казанской духовной семинарии. За эту деятельность консервативные круги татарского общества прозвали его еретиком, вероотступником. Несмотря на всевозможные угрозы, К. Насыри продолжает педагогическую работу и совмещает её с научной деятельностью.

К. Насыри уделяет первостепенное внимание педагогике, распространению новых знаний. Своё первое произведение «Маджму ал-ахбар» («Сборник сведений») он написал в 1859 г., хотя его первым печатным трудом был учебник «Нахв китабы» («Книга по синтаксису»), увидевший свет в 1860 г. В том же году он издал научно-популярное сочинение для школьников и лиц, занимающихся самообразованием «Буш вакыт» («На досуге»). Он первым на татарском языке написал «Краткую историю России». Насыри составляет ряд учебников по различным наукам: арифметике, геометрии, географии, первые книги для чтения по русскому языку, русской грамматики.

Он был не согласен с существующей системой преподавания в медресе и критиковал эту систему, и в частности, те предметы и сочинения, по которым обучают. В то время в медресе в качестве учебного пособия использовались религиозно-традиционалистские сочинения «Бакырган» и «Фадаил аш-шухур». К. Насыри считал, что эти произведения ничего полезного ученикам медресе не дают, лишь уводят в мир грёз и мистики. «Что даёт «Бакырган» и «Фадаил аш-шухур»? Для изучения наук

¹ Насыри К. Сайланма әсәрләр. — Казан, 1953. — 15 б.

эти книги совершенно бесполезны. Зачем впустую тратить время детей на чтение рассказа «О жирном и тощем шайтане»?»¹.

Татарский просветитель полагал, что необходимо менять схоластические методы преподавания в медресе: «Шакирды наших медресе десять-пятнадцать лет тратят на изучение логики [...] Но в жизни одной логики недостаточно. Необходимо знание и этики, и юриспруденции, и географии, и геометрии, и астрономии. Требуется также знание ремёсел, промышленности и управления. Основу этих областей знания составляет математика и естествознание. Но у выпускников наших медресе по этим предметам нет никаких сведений [...] Логика, которая преподаётся в наших медресе, учит лишь кричать: «Нет, с этим я не могу согласиться!» Нет, господа, надо изучать более полезные дисциплины»².

Получив неоценимый опыт — 15 лет преподавательской деятельности в училище и семинарии — и, желая воплотить свои просветительские идеи в жизнь, он ушёл из училища и семинарии фактически в неизвестность — для обучения татарских детей русской грамоте. В 1871 г. по предложению и под протекцией В. Радлова К. Насыри фактически был единственным, кто взял на себя все хлопоты по открытию светской начальной школы для детей-мусульман с преподаванием русского языка. Он считал овладение русским языком решающим условием приобщения татарского народа к достижениям европейской и русской культур. Подобное начинание было делом нелёгким в условиях того времени, наличия консервативных сил как среди татар, так и среди русских. Но и до открытия русско-татарской школы К. Насыри имел трёх учеников, которым давал уроки русского языка. Ученики пришли по объявлению, помещённому в календаре 1871 г.

К. Насыри впоследствии писал об открытии татарской светской школы: «Наш учитель [К. Насыри имеет в виду себя], полный желания и готовности организовать для татар русскую школу, оказался в крайне затруднительном положении. Мучения его тянулись долгие три года. Дело было совершенно новое, никто до него подобным не занимался. Он искренне стремился принести

¹ *Насыри К.* Сайланма әсәрләр. — Казан, 1974. — I т. — 41 б.

² Там же. — С. 42.

пользу своему народу. Но этого никто не оценил. Много унижений и несправедливостей пришлось ему перенести. Желание угодить мусульманам вызывало недовольство начальства: стоило проявить послушание начальству, как мусульмане с ненавистью бежали из школы»¹.

К. Насыри приходилось самому заниматься поиском помещения, абитуриентов для школы. Но его усилия часто разбивались о действия инспектора Радлова: проверки, замечания, советы которого только отпугивали детей-мусульман и их родителей. В результате Насыри приходилось несколько раз набирать новую группу учащихся.

О том, какими качествами должен обладать инспектор, критикуя деятельность Радлова, он писал следующее: «Думается, что инспектором следовало быть кому-нибудь из россиян [В. Радлов по происхождению и воспитанию был немцем]. Потому что россиянин, выросший с мусульманами на одной земле, на одних хлебах, лучше знает их нравы и обычаи. Он лучше разберётся в том, что более всего подходит для мусульман; в некоторых случаях, когда это возможно, сможет внести поправки в правительственные постановления. Во всяком случае, жители России легче поймут друг друга. Трудно руководить татарами человеку, который знает народ лишь понаслышке, не имея ни малейшего понятия о национальном характере, нравах, обычаях и других его особенностях [...] Одного командного голоса здесь маловато»². В 1876 г. в результате разногласий с В. Радловым по поводу методов обучения, К. Насыри ушёл из школы. Он на некоторое время уехал в родную деревню Ширданы, где продолжал писать сочинения по различным областям знания и набирался духовных сил после злополучных событий.

Насыри одним из первых татарских просветителей, наряду с Фаизханом, выдвинул идею издания газеты на татарском языке. В декабре 1862 г. он вместе с М. Яхным — содержанием литографии, пишет прошение на имя военного губернатора Казани П. Ф. Козлянинова об открытии газеты «Таң йолдызы» («Утренняя звезда»). Для полного представления причин издания газеты текст прошения приводится полностью.

¹ Насыри К. Ибранные произведения. — С. 79.

² Там же. — С. 78–79.

«Его Превосходительству
Господину Казанскому Военному Губернатору
генерал-лейтенанту и Кавалеру
Петру Федоровичу Козлянинову
Содержателя литографии
Казанского мещанина
Мухаммадали Музаффарова Яхина
и Преподавателя татарского языка
в Казанском духовном училище
из государственных крестьян *Абделкаюма Насырова*

Прошение

Татары, едва ли не самое многочисленное племя из всех инородцев в Русской империи, до сих пор не имеют на своем языке периодического листка, поэтому распоряжения высшего правительства и местной власти, касающиеся более или менее непосредственно татар, доходят до них по слуху, не из первых рук. Отношения промышленные и торговые, которые в настоящее время деятельно развиваются, могут доходить до них несвоевременно, к вреду торгово-промышленной предприимчивости, к которой татары вообще очень склонны. Наконец, сколь ни замкнуты татары в своем особом кружке, обуславливаемом религиею и своеобразным местом, но сродни человеческой природе любопытство и на них простирает свою силу. И их интересуется иногда знать, что делается на белом свете. Большинство татар не знает русской грамоты, весьма не многие владеют русским языком с такой степени, чтобы следить за русскими газетами. Татарский периодический листок мог бы устранить вышеуказанные неудобства. Мы можем предпринять издание такого листка, предполагая преимущественно передавать то, что содержится в русских наиболее употребительных газетах, каковы: Санкт-Петербургские Ведомости и т. п. По нашему убеждению следующие предметы должны войти в предполагаемое издание:

1. Высочайшие Манифесты.
2. Высочайшие указы и распоряжения правительства и местной власти, прямо или косвенно относящиеся к татарам.
3. Торгово-промышленные новости.
4. Сведения о происшествиях в России и наиболее замечательные события за границей, насколько это может интересовать татар.

5. Статьи, заключающие популярное изложение общепользных сведений, этнографические описания и рассказы для лёгкого чтения.

6. Библиографические и критические заметки о книгах на татарском или другом мусульманском языке.

7. Наконец, разного рода объявления.

Это издание не будет превышать размеров Губернских ведомостей, то есть должно выходить еженедельно от одного до двух печатных листов.

Издание и редакторскую ответственность принимаем на себя совокупно.

Представляя эти соображения на благоусмотрение Вашего Превосходительства, покорнейше просим исходатайствовать у господина Министра внутренних дел разрешение нам издавать еженедельный листок на татарском языке под названием «Танг Юлдузы», то есть «Утренняя звезда».

Декабря дня 1862 года.

К сему прошению содержатель литографии, казанский мещанин Мухаммадвали Музаффаров Яхин руку приложил (подпись). Преподаватель татарского языка в Казанском Духовном училище Абделкаюм Насыров руку приложил (подпись).

20 сентября 1863 г.

№ 493

Петербургский цензурный комитет»¹.

Их просьбе было отказано.

Ежегодный календарь

С 1871 г. К. Насыри начинает издавать ежегодный календарь, выходивший систематически в течение двадцати четырёх лет. Он полностью посвящает своё время научно-агитационной, литературной работе. Жил он в то время очень бедно — на средства, получаемые от частных уроков, переводов татарских документов на русский язык и от продажи своих книг, что едва хватало на жизнь. Все

¹ Российский государственный исторический архив. — Ф. 775 (Центральное управление по цензурному ведомству). — Оп. 1. — Д. 255 (о дозволении Яхину и Насырову издавать в Казани еженедельный листок на татарском языке «Танг-Юлдузы» («Утренняя звезда». Началось 11 сентября 1863 г. Кончилось 20 сентября 1863 г.). — Л. 3—4.

заработки К. Насыри уходили на издание собственных сочинений, был вынужден заниматься их реализацией. Поскольку в то время издательское дело было неприбыльным, Насыри не получал больших доходов от своей работы¹. Он был первым автором-составителем, распространителем книг по современным естественным и гуманитарным наукам среди татарского населения.

Издание календаря ставит К. Насыри в один ряд с представителями классического французского Просвещения Д. Дидро, Вольтером и Ж. Руссо. Следует, однако, иметь ввиду, 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. Многие материалы он переводил с русского языка, имея целью поднять уровень знания татарского общества на более высокую ступень. Календарь становится средоточием научно-агитационной деятельности учёного. Через него Насыри ведёт прямой диалог с татарским населением: какие науки необходимы и почему, что следует знать образованному мусульманину и др. Он становится агитатором светских знаний, пробуждая в татарском народе интерес к современным достижениям науки. В то же время К. Насыри наряду с Х. Фаизханом и Ш. Марджани является одним из первых татарских энциклопедистов.

Издававшиеся календари свидетельствуют о том, как татарский учёный 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

¹ Выдающийся просветитель-демократ Каюм Насыри. — Казань, 1976. — С. 175.

эпиграфических памятников периода Казанского ханства, расположенных в современном Татарстане: эпитафии сёл Айдарово, Бакырчи, Васюково, Кугушево, Молвино, Нурлаты; Шигали в современной Чувашии. Прочтение учёным подобных эпитафий даёт более полную картину территории Казанского ханства XVI в.

В 1885 г. активная научная деятельность К. Насыри получает официальное признание у русских учёных-тюркологов. Его избирают действительным членом Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. В это время он общается с учёными-востоковедами И. Ф. Готвальдом, Н. И. Ильминским, Н. Ф. Катановым и В. Д. Смирновым. К. Насыри до конца жизни участвует в деятельности общества. Он собирает материалы по татарскому фольклору и передаёт их на рассмотрение обществу, выступает с докладами. Профессор университета Н. Ф. Катанов высоко оценил один из очередных докладов К. Насыри «Памятники народной литературы казанских татар» и оповестил его, что доклад будет издан отдельным сборником. Об этом докладе сообщает газета «Волжский вестник»: «В последнем заседании Общества археологии, истории и этнографии был представлен Абдул-Каюмом Насыровым, жителем г. Казани, сборник татарских песен, загадок и пословиц. Это собрание татарских народных литературных произведений является самым обширным из всех доньше известных сборников, хотя и в нём есть некоторые пробелы, которые будут, вероятно, пополнены этим усердным собирателем»¹. Совместно с П. А. Поляковым К. Насыри в «Известиях Общества археологии, истории и этнографии» опубликовал труд под названием «Сказки казанских татар и сопоставление их со сказками других народов»².

К. Насыри был трудоголиком, умел правильно организовать свой рабочий день, поэтому многое успел сделать, прожив всю жизнь холостяком. Про таких говорят «на все руки мастер»: умелый столяр и слесарь, делал зеркала, готовил крахмал и с помощью электричества (гальванизации) занимался серебрением и золочением.

¹ Волжский вестник. — 1895. — 21 февр.

² Известия Общества археологии, истории и этнографии. — 1900. — Т. XVI. — Вып. 2—6.

ем (издал отдельную книгу — «Санаи гальвания», 1900); мастерил музыкальные инструменты (сам хорошо играл на курае и кубызе — тюркских народных инструментах). Был хорошим каллиграфом, обладал хорошим почерком, все свои произведения переписывал собственноручно, сам переплетал книги, хорошо рисовал и чертил. Все свои достоинства он подчинил одной цели — служение татарскому народу.

Случались и несчастья в одинокой жизни Каюма. Так, в 1885 г. в результате пожара сгорела его богатая рукописями библиотека. В таких случаях он уезжал в родную деревню Ширданы и долгое время жил там, набираясь духовных сил у природы, чтобы вернуться к научно-исследовательской и агитационной работе.

Сочинение «Фаваких ал-джуласа» и проблема разума

Делая упор на необходимости овладения современными европейскими ценностями, К. Насыри не забывает и о Востоке. Он стремится приобщить наш народ к лучшим достижениям духовной культуры Востока. Насыри перевёл с турецкого на татарский язык несколько произведений, среди которых «Повесть об Авиценне». В ней он показал образ великого арабо-мусульманского философа Ибн Сины, оказавшего значительное влияние на татарскую духовную культуру Средневековья. С творчества К. Насыри татарская общественная мысль оказывается под определённым влиянием турецкой общественной мысли.

Религия в мировоззрении Насыри занимает определённое место, но светский пласт в его мировоззрении намного превышает религиозный. Будучи мусульманином, он выделял в религии обрядово-этические нормы ислама, отводя науке первенствующее положение. Не случайно востоковед В. В. Григорьев писал по этому поводу, что К. Насыри «первый из наших мусульман, которого европейское образование, полученное им в Казанском университете, подняло в умственном отношении на такую высоту, что он мог отнестись к исламу объективно»¹.

¹ Записки Императорского русского географического общества. — 1880. — Вып. IV.

Основные свои мировоззренческо-религиозные взгляды К. Насыри изложил в «Фаваких ал-джуласа» («Плоды собеседников»)¹, сокращённый вариант которого известен под названием «Кырык бакча» («Сорок садов»)². 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 литературному³.

В предисловии К. Насыри указывает на основные источники своей книги. Это «Мустатраф...» («Занимательное...») — арабского учёного XIV в. Мухаммад б. Ахмад ал-Хатиба ал-Абши и «Рияд ал-абрар» («Благочестивые сады») — хорезмского мыслителя XII в. Мухаммад Касим б. Йакуб 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 и даются советы. 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). Так, в разделе о хорошем и плохом характере Насыри пишет: «Мудрый Сократ сказал: “У человека с хорошим характером жизнь будет светлой, он всегда будет здоров, любим всеми. У человека с плохим характером и жизнь будет плохой. У него всегда будет много врагов, все будут его презирать и избегать.” На обиды, наносимые человеком с плохим характером, отвечай терпением, не порти своего характера»⁴.

К. Насыри считает, что его книга посвящена тому, как правильно вести интеллектуальную беседу, используя адаб и другие арабские науки. Он называет эту науку

¹ Насыри К. Фаваких ал-джуласа. — Казан, 1884.

² Насыри К. Кырык бакча. — Казан, 1880.

³ Гайнуллин М. Х. Татарская литература и публицистика. — Казань, 1983. — С. 281; Хайруллин Ә. Н. Фэвакихел жолэса фил эдэбият // Мирас. — 1995. — № 1–2.

⁴ Насыри К. Фаваких ал-джуласа. — Казан, 1884. — 408 б.

наукой о беседе (илм мухадара), отмечая, что в подобном жанре была написана «Калила и Димна»¹.

Жанр книги К. Насыри — средневековый арабо-мусульманский адаб, то есть требования, предъявляемые к всесторонне образованной и воспитанной личности. Предполагалось, что адибы — люди, отвечающие выше-названным требованиям адаба — знают философию, астрономию, математику, умеют вести беседу, демонстрируя знания в литературе, истории, географии. Среди известных адибов такие имена как прозаик ал-Мукаффа (VIII в.), мутакаллим-мутазилит 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 учёного 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 следует рассмотреть один из разделов книги, посвящённый разуму человека. «Как известно, разум [как ступень умозрительного восприятия человека], — пишет татарский учёный, — 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 познаёшь некое событие через опыт, то получишь более верное представление об этом событии»².

Подобные взгляды К. Насыри формально сходны с суждениями Ибн Сины о ступенях разума, описанных

¹ Насыри К. Фаваких ал-джуласа. — Казан, 1884. — 2 б.

² Там же. — С. 594.

в «Книге о знании» в части «Физиики». Ибн Сина делит ступени умозрительного восприятия души человека на три стадии — материальный разум, разум по опыту и действующий разум¹. Он даёт более полное толкование процесса умозрительного восприятия души человека с существенным отличием от суждений 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.

Татарский мыслитель, как и все просветители, придавал разуму первостепенное значение в практической и духовной человеческой деятельности. «Все вещи имеют предел, — утверждал он, — лишь разум беспределен»². «То, что мы называем разумом, — указывает К. Насыри, — находится в мозгу, представляющем из себя орган мышления и чувственных восприятий»³. Причём, действенность разума 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»⁴.

Татарский просветитель ум ставил выше религии: «Если с кем-либо придётся 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»⁵. К. Насыри был сторонником гелиоцентрической теории. Учёный пишет о Солнечной системе, законе всемирного тяготения, причинах лунного и солнечного затмения, доводя, таким образом, до татарского общества последние достижения естествознания⁶. Он верил в силу познания, требовал свободу человеческому разуму, отстаивая его независимость от отживших традиций и догм.

Татарский учёный отвергает утверждение о бессмер-

¹ Ибн Сина. Избранные философские сочинения. — М., 1980. — С. 217.

² Насыри К. Кырык бакча. — Казан, 1902. — 3 б.

³ Насыри К. Мөнәфигы әгъза вә кануны сыйхәт. — Казан, 1893. — 42, 61 б.

⁴ Насыри К. Фаваких ал-джуласа. — Казан, 1884. — 64 б.

⁵ Насыри Каюм. 1825—1945. — С. 23.

⁶ Насыри К. Буш вакыт. — Казан, 1868.

тии души, существующей независимо от человеческого тела. Он пишет: «Нет в человеке двух натур, душа от тела неотделима»¹, утверждая, что представление о душе — баснословие, пережиток дикости доисламских верований².

К. Насыри придерживается материалистического объяснения психической деятельности человека. Он излагает основы физиологии и анатомии человека, объясняет функции человеческого мозга как органа сознания. Учёный полагает, что нет сознания вне деятельности мозга и умственная деятельность человека зависит от нормального функционирования данного органа³.

К. Насыри также пишет о строении Вселенной, о закономерностях и причинности явлений природы. «Этот мир, — согласно его взглядам, — является миром причинных отношений. В нём каждое явление связано с определённой причиной и поэтому, чтобы добиться успеха в своей деятельности, человек должен выяснить причины явлений и соотносить свою деятельность с ними»⁴.

К. Насыри об этногенезе татарского народа и татарском языке

Каюм Насыри уделял большое внимание исследованию истории татарского народа, его происхождению и формированию как нации. «Из книг, написанных 100—150 лет назад, — писал он, — видно, что жители тех времён любили называть себя булгарами и из поколения в поколение не забывали об этом»⁵. Учёный писал о булгарской основе татарского этноса, добавляя, что заметную роль в его формировании играли другие народы края: чуваша, частично мари и мордва.

Зная достаточно хорошо русские и восточные источники по этой проблеме, Насыри располагал документальными данными в виде исторических преданий и повест-

¹ *Насыри К.* Кырык бакча. — Казан, 1902.

² *Григорьев В. В.* Поверья и обряды казанских татар // Записки императорского русского географического общества. — СПб., 1880. — Т. VI. — С. 247—270.

³ *Насыри К.* Мөнәфигы әгъза вә кануны сыйхәт. — Казан, 1893.

⁴ *Насыри К.* Фаваких ал-джуласа. — Казан, 1884. — 93 б.

⁵ Каюм Насыри. Материалы научных сессий, посвящённых 120-летию со дня рождения. — Казань, 1948. — С. 102.

вований, которые собирал в деревнях Свияжского и Цивильского уездов Казанской губернии, а также текстами эпитафий, расположенных в этих деревнях. В результате он сделал вывод о болгарском происхождении таких сёл горной стороны как Азелей, Бакырчи, Бурнашево, Бурундуки, Васюково, Верхние (Малые) Ширданы, Курмашево, Мамадыш, Молвино. Эти данные просветителя подтвердились экспедиционными исследованиями многих современных археологов. Он был одним из первых учёных, кто начал изучать эпиграфические памятники периода Казанского ханства в районе устья реки Свияги.

К. Насыри собирал материалы-предания, «Казан байты» («Двустипшия о Казани») по истории Казани, которые он опубликовал в своём календаре за 1882 г. Предания о Казани были широко распространены среди населения, несмотря на то, что там встречаются некоторые неточности (Сафа-Гирей назван Едигером, Сююмбике скончалась до завоевания Казани 1552 г., могила Шах Али находится в Заказанье). Большинство материалов, касающихся истории Казани исторически объективны. Насыри пишет о сооружении Свияжска как форпоста для захвата Казани, об Арском поле, ополчении князя Япанчи, выступившего в защиту осаждённых жителей Казани. Представляют определённый интерес материалы о мечетях Казани.

Татарский просветитель не призывал отказываться от этнонима «татары», а выдвинул и обосновал идею принадлежности своих соотечественников к единой татарской нации¹ и писал, что «народ наш и нация татарская»².

К. Насыри даёт первое толкование сущности татарской нации. К признакам татарской нации он относит: 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 (название «среднее или татарское, на котором говорят народы тюркского племени, мы обычно называем татарским языком»)³.

Из вышеуказанных признаков он особо выделяет чет-

¹ Насыри К. Календарь 1885. — Казан, 1884. — 34–36 б.

² Насыри К. Ләхжәи татари. — Казан, 1895. — 1 жилд. — 3 б.

³ Насыри К. Краткая татарская грамматика, изложенная в примерах. — Казань, 1860. — С. 1–2.

вёртый признак — язык, считая татарский язык наиболее красивым и «чистым» из тюркских языков.

В области языкознания К. Насыри совершил своеобразную революцию. Во 2-й пол. XIX в., по его мнению, необходим язык общепонятный для всех слоёв населения. Он прошёл трудный путь в разработке национального языка: «Я, в течение тридцати пяти лет служа нашему языку, достиг мало результатов. Сколько старался, столько и мучился. Называл свою нацию татарской — некоторым не понравилось, язык — татарским, также не хотели воспринимать»¹. Действительно, Насыри издал столько книг по татарскому языку и филологии, сколько ещё не написал никто до и после него.

Вплоть до реформ К. Насыри в разговорной речи и деловой сфере функционировал старотатарский письменный язык (так называемый «тюрки» — язык газеты «Тарджеман» («Переводчик») И. Гаспринского), наряду с классическим арабским и персидским языками — языками религии, науки и поэзии. Причём этот тюрки был смешанным книжным языком с наслоением чагатайских (староузбекских) и османо-турецких форм, довольно далёкий от народной речи. По этому поводу Насыри писал: «В каждом наречии резко отличается язык устный от языка книжного: первый чище, проще, второй в различной степени обременён словами арабскими и персидскими, так что некоторые сочинения, переполненные множеством слов из этих языков, делаются непонятными для неучёного простолюдина»².

Прекрасно сказал о вкладе К. Насыри в татарское языкознание татарский учёный и общественный деятель Г. Ибрагимов: «В резком переходе от арабского к татарскому Насыри у нас должен считаться явным революционером. Поскольку он работал для народа, для низших его слоёв, он первым стал употреблять слова «татарский язык» и в течение 50 лет работал в этой отрасли. Сказки, пословицы, песни народа он собирал с какой-то особой любовью, как драгоценные сокровища»³.

¹ Насыри К. Сайланма әсәрләр. — Казан, 1974. — I т. — 33 б.

² Краткая татарская грамматика, изложенная в примерах. Составлена учителем татарского языка при Казанской духовной семинарии К. Насыровым. — Казань, 1860. — С. 3.

³ Каюм Насыриның мәжмугасы. — Казан, 1922. — 5 б.

Миссию по очищению татарского языка от арабизмов и фарсизмов и замену их неологизмами на тюркской основе с включением интернациональных слов и терминов из русского языка взял на себя К. Насыри. Он писал на живом татарском языке, доступном широким кругам читателей, который явился одной из мощных сил, которая выводила татарский народ из Средневековья, открывала новые возможности для приобщения татар к ценностям современной европейской культуры и цивилизации.

Насыри на практике применял свои изыскания в создании национального языка, публикуя произведения татарского народного творчества, тем самым применяя татарский язык в письме и способствуя максимальному приближению литературного языка к народным нормам.

Начинания К. Насыри дали толчок к общественным установлениям орфографических норм татарского литературного языка. Так, состоявшееся в мае 1899 г. в Уфе совещание преподавателей и учёных в своём постановлении, ссылаясь на опыт К. Насыри и А. Фаизхана, подтвердило регламентированные Насыри правила орфографии¹.

Демократизация языка, введение значительного количества новых речевых средств, требующих систематизации и изучения, вызвали издание учебных пособий и, в первую очередь, словарей, включающих активную лексику татарского литературного языка. Среди них важное место занимает толковый словарь татарского языка, подготовленный К. Насыри — первый опыт в своём роде². Этот словарь имел непреходящее значение в установлении лексических норм. Следует отметить особые заслуги Насыри в разработке научной терминологии. Многие его термины по математике, биологии, зоологии, географии, языкознанию получили распространение и в современном татарском языке.

Татарский учёный заложил теоретические основы для дальнейшего развития татарского национального литературного языка. Вклад К. Насыри в реформирование татарского литературного языка стал выдающимся его вкладом в дело просвещения татар.

¹ *Карими Ф.* Андан-бундан. — Оренбург, 1907. — 32–33 б.

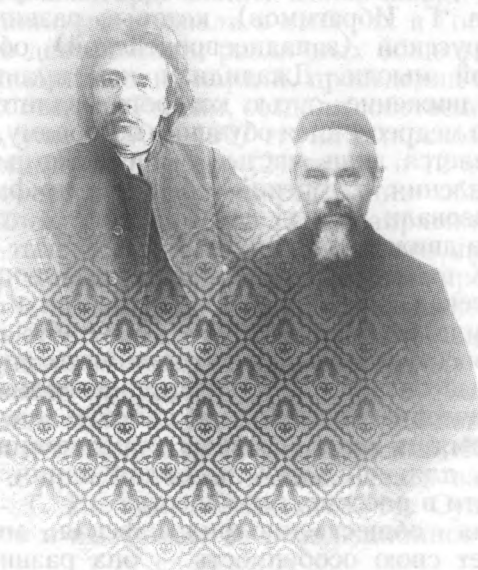
² *Насыри К.* Ләхжәи татари. — Казан, 1895. — 1 жилд.

Насыри мечтал о светлом будущем татарского народа, о том, чтобы он был просвещённым, образованным, приобщился к современным европейским знаниям, чтобы всё было поставлено на службу татарскому народу, проникнуто заботой о нём. И на этом пути он значительно преуспел, будучи в авангарде просветительского движения кон. XIX—нач. XX в.

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.

К. Насыри прожил жизнь в служении своему народу, отказывая себе даже в семейном счастье. Много на его жизненном пути выпало лишений, жил он не богато, но для народа и во имя его. Умер татарский мыслитель 2 сентября 1902 г.

Глава III.

ТАТАРСКОЕ
ПРОСВЕТИТЕЛЬСТВО НАЧ. XX В.

Если в XIX в. татарская философская мысль развивалась в основном в трёх 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) и консерватизмом (С. Баязитов, Ш. Мухаммади), зрелым просветительством (Г. Тукай), появляются новые течения: либерализм (С. Максуди, Ю. Акчура), теологический либерализм (М. Биги, И. Гаспринский) 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 1-й четв. XX в.

Нач. XX в. — 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 представившейся возможностью, для того, чтобы каждая нация заняла достойное место в российском обществе.

Татарская общественно-философская мысль нач. XX в. имеет свою особенность — она развивается как политическая мысль, под воздействием Российской революции 1905—1907 гг., которая сыграла важную роль в подъёме самосознания татарского народа, способствовала пробуждению народных масс, когда были поколеблены основы традиционного мировоззрения — светское начало занимать всё 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. Габдрахманова¹.

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)². 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 татарским населением суверенных прав в составе России. Одна часть национальной элиты выступала за права татарского народа, исповедуя демократические принципы парламентаризма. Во главе этого движения стоял С. Максуди. Эволюционные взгляды развития исповедовали И. Гаспринский, Ю. Акчура, З. Камали и др. Другая придерживалась взглядов социалистов – Г. Исхаки, М. Вахитов, М. Султангалиев, Г. Ибрагимов и выступала за революционное изменение общества.

На передний план развития татарского общества выходят проблема происхождения татарского народа и женский вопрос. Проблема этногенеза становится ключевой,

¹ *Амирханов Р. У.* Татарская дореволюционная пресса (в контексте «Восток – Запад»). – Казань, 2002. – С. 13.

² *Амирханов Р. У.* Татарская демократическая печать (1905–1907). – М., 1988. – С. 10.

поскольку для обретения любой формы самостоятельности в России необходимо было показать, что государственность была присуща татарам «испокон веков». Кто такие татары и какое место они занимают в жизни Российского государства? Эти вопросы требовали скорейшего ответа, поскольку касались всех татар России. Политическая элита татар пыталась ответить на них в своих сочинениях, публицистике и общественно-политической деятельности.

Новое наблюдается и в семейном укладе: женщины выступают за равноправие с мужчинами в семейном быту, за открытие школ для девушек, участие в общественно-политической жизни. Женский вопрос выходит на первые роли, так как без образованной женщины, социальные функции которой занимают всё больше места в обществе, становится невозможным поступательное развитие татарского общества. А поскольку регламентация семейной жизни татарской женщины определялась исламом, необходимо было обосновать религией изменения в современном её статусе. В российском обществе женская проблема начала освещаться в произведениях татарских писателей ещё в кон. XIX в., тогда как на мусульманском Востоке женский вопрос был подвергнут анализу значительно позже в двух произведениях египетского писателя Касима Амина — «Тахрир ал-мара» («Освобождение женщины», 1899) и «Ал-мара ал-джадида» («Новая женщина», 1901), переводы которых были напечатаны на татарском языке З. Кадыри (1909) и А. Буби (1914—1916). Египетский писатель, показывая положение женщины в мусульманском обществе, оправдывал религию, поскольку считал, что всему виной низкий культурный уровень общества. Он выступал за изменение её социального статуса, необходимости получения образования для девушек, но в отличие от татарских просветителей не отрицал многожёнства, выступая за главенствующее право мужчины на развод.

И. Гаспринский на страницах газеты «Тарджеман» уделял женскому вопросу значительное место. Он полагал, что предоставление женщинам широких возможностей для получения образования и повышения культуры является одним из необходимых условий прогресса нации, так как женщина выступает первым воспитателем детей. И. Гаспринский обращается к женщинам со страниц газеты с призывом гордиться именем женщины:

«Уважаемые женщины!

«Мы женщины!». «Какая польза от женщин?». Пожалуйста, не ошибайтесь, произносите эти фразы, или вообще не произносите их! Вы хорошо знаете и понимаете, что именно вы представляете в мире добрую половину человечества, а в некоторых вопросах стоите даже выше мужчин. Так что не забывайте об этом!

Во-первых, именно вы рождаете на свет ребёнка, даёте ему жизнь, уют, душу, растите его, кормя своим материнским молоком.

Во-вторых, именно вы произносите перед ним первые звуки и изначальные слова родной речи [...] В то же время вы даёте им материнское воспитание, учите отличать зло от добра [...] Именно вы учите их быть честными, преданными, старательными и трудолюбивыми. Именно обретая эти познания, они вступают в жизнь. И разве об этом может не знать и само человечество?»¹.

В 1908 г. Исмаил-бей организовал даже отдельную газету «Алим нисван» («Мир женщин»), редактором которой стала его дочь Шафика. Правда газета просуществовала недолго — до 1910 г.

Обновление затрагивает и татарскую литературу. Появляются жанры, похожие на западноевропейские и русские: роман, повесть. Рождается драматургия, театр. Обновляется и литературный татарский язык: средневековый литературный язык трансформируется в современный, доступный каждому. В татарском обществе появляются литературные произведения, в которых женский вопрос занимает центральное место. Так в повести М. Акъегетзаде «Хисамеддин менла» (1886) и драме А. Ильяси «Несчастливая девушка» (1887) самой актуальной становится проблема согласия девушки на брак вопреки религиозным традициям. Уже в этих сочинениях рисуются образы женщин, защищающих свои права и борющихся с устаревшими порядками и предрассудками. Женский вопрос рассматривал в своих сочинениях «Өлүф, яки Гүзэл кыз Хәдичә» («Тысячи, или Красавица Хадича», 1887), «Гөнаһе кәбаир» («Великие грехи», 1890) Захир Биги, представляя образ образованной и воспитанной женщины в качестве идеала мусульманки. Ф. Карими в «Салих бабайның өйләнүе» («Женитьба деда Салиха», 1899), Ф. Амирхан в «Татар кызы» («Та-

¹ Биктимирова Т. Ступени образования до Сорбонны. — Казань, 2003. — С. 26–27.

тарская девушка»), Г. Исхаки в «Зеләйха» («Зулейха») (1912) отстаивали свободу женщин в социальном, религиозном и политическом плане.

Предстояло ещё преодолеть много преград для достижения настоящего равноправия женщин-мусульманок во всех областях жизни российского общества. Поэтому женскую проблему не могли обойти стороной в своём творчестве татарские просветители Р. Фахраддин, М. Биги и Г. Тукай.

Одна из основополагающих черт классического просветительства — разум как критерий истины, рационализация знания. По этому поводу во 2-й пол. XIX в. русский просветитель Н. Г. Чернышевский писал: «Прогресс основывается на умственном развитии, коренная сторона его прямо и состоит в успехах и развитии знаний»¹. Татарские просветители нач. XX в. проделали определённый путь в этом направлении. Они выступали за рационализацию знания человека, за интеллектуальную личность, связывали поступательное развитие татарского общества с необходимостью внедрения в жизнь народа знания Нового времени.

Татарские просветители понимали, что в развитии духовной культуры татарского народа особую роль играет русская культура. По этому поводу Г. Ибрагимов писал: «Русская литература считается одной из самых передовых в мире [...] Это высокая культура очень близкая нам, и понижывает всё. Если подойти исторически, то мы тысячелетиями жили в соседстве с этой культурой, а последние триста-четырееста лет полностью сроднились с ней. Эта культура во многих отношениях является для нас богатой школой»². Татарские просветители стремились поднять культурный уровень своего народа до уровня русской культуры и изменить общественное сознание, сформировавшееся на традиции, обращённое в прошлое, привить ему новые понятия, ориентированные на будущее. Просветителям необходимо было преодолеть присущую восточному обществу инерцию общинного сознания, являющегося основой различных форм традиционализма и авторитаризма, и заменить его представлением о самоценности и социальной значимости индивида.

¹ Чернышевский Н. Г. Избранные философские сочинения. — Москва, 1951. — Т. 3. — С. 314.

² Ибрагимов Г. Татар мәдәнияте нинди юл белән барачак? (По какому пути пойдёт татарская культура?) — Казан, 1927. — 24–28 б.

Татарское просветительство нач. XX в. имеет свои особенности, связанные главным образом с социально-экономической и политической действительностью того времени. Социально-экономическая жизнь татарского общества на рубеже XIX—XX вв. определялась общими условиями социально-экономического и политического развития Российской империи. В это время появляются торговые дома, учреждённые 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 организации производили в год различных товаров на сумму более 10 млн рублей¹. 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).

Татарским предпринимателям необходимо было завоевать политическое, гражданское и религиозное равноправие с русской буржуазией, что обусловило её оппозиционность власти и поддержку национального движения.

Просветительское движение нач. XX в. условно можно разделить на два направления: реформаторско-просветительское (Р. Фахраддин, М. Биги — начальный этап мировоззрения) и зрелое просветительство (мировоззрение Г. Тукая).

РЕФОРМАТОРСКО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ

Важная особенность философской мысли татар нач. XX в. — реформаторско-просветительское направление, продолжающее традиции предшествующей философии Х. Фаизхана, Ш. Марджани и К. Насыри. Религиозно-реформаторские компоненты оказались гармонично со-

¹ Хасанов Х. Х. Из истории формирования татарской нации // Татария в прошлом и настоящем. — Казань, 1975. — С. 193.

четаемыми с просветительскими началами, образуя реформаторско-просветительское направление татарской общественно-философской мысли. Наиболее выдающимися представителями этого движения были Р. Фахраддин и М. Биги. Это течение стремилось, оставаясь на принципах ислама, заимствовать всё лучшее из западноевропейской, русской культуры, через последнюю, наряду с турецкой культурой и шло главным образом проникновение новых знаний и современных достижений науки. Они разделяли представление о том, что человек подчиняет себе природу, по мере того, как познаёт её законы и потому важнейшим средством преобразования общества считали просвещение и воспитание личности.

В нач. XX в. необходимость соответствия религии современной действительности реформаторы-просветители обосновывали, обращаясь к иджме (согласному мнению авторитетов различных слоёв татарского общества). В дальнейшем это движение привело к европеизации жизни татарского общества вообще, при сохранении основных мусульманских ценностей. Определённая часть татарского общества нач. XX в. рассматривала Курсави, Марджани и Джаруллу Биги великими муджтахидами российских мусульман¹.

Реформаторы-просветители определённое внимание в своём творчестве обращали на положение женщины в татарском обществе. Только Февральская революция 1917 г. по настоящему дала возможность раскрепоститься татарской женщине. Уже 5 марта проживающие в Москве татарки обратились в мусульманскую фракцию Государственной думы с предложением провести Всероссийский съезд мусульманок в Казани. Председателем подготовительного комитета для проведения съезда стала Хадича Ямашева-Таначева. Всероссийский съезд мусульманок состоялся в Казани 24–28 апреля 1917 г. Среди главных решений съезда следующие: равенство прав мужчин и женщин, недопустимость многожёнства, допустимость отсутствия хиджаба, право женщин на участие в политических и общественных делах, равноправие в выборах, обеспечение охраны материнства и детства, право на образование².

1 мая 1917 г. в Москве состоялся Всероссийский му-

¹ Симбири А. Бүгенге мәсьәләләр // Шура. — 1913. — № 9. — 263–267 б.

² Сеембикә. — № 11. — 1917. — 175 б.

сульманский съезд, первый, в работе которого приняли участие и женщины, а одна из них — Салима Якубова, председатель Центрального бюро мусульманок России, была избрана в президиум. Обсуждение женского вопроса на съезде проходило в напряжённой обстановке. С докладом о равноправии женщин и мужчин выступил М. Биги. После бурных дискуссий была принята резолюция, наделяющая широкими правами мусульманских женщин — участие в общественной и политической деятельности, равноправие с мужчинами, отсутствие многоженства, недопустимость калыма, запрет публичных домов¹.

Р. Фахраддин в отличие от М. Биги, который не занимался историей как наукой, а историей религии, теологией, сформировал собственную концепцию по этногенезу татарского народа, которая в сущности была сходной с концепциями Х. Фаизхана, Ш. Марджани и К. Насыри.

Уже в творчестве Ш. Марджани реформаторские компоненты накладываются на просветительские, определяя суть его мировоззрения. Р. Фахраддин продолжил реформаторско-просветительскую деятельность Ш. Марджани в приобщении религии к современной действительности в новых социально-экономических условиях развития татарского общества нач. XX в.

1. РЕФОРМАТОРСКО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИЕ ВЗГЛЯДЫ Р. ФАХРАДДИНА

Мировоззрение Р. Фахраддина характеризуется органическим сочетанием религиозно-реформаторских и просветительских начал, которые образуют некое неразделимое целое, что позволяет оценивать мыслителя как реформатора-просветителя. Для адекватного понимания его философских взглядов условно выделим в его жизнедеятельности отдельно религиозно-реформаторские и просветительские аспекты мировоззрения, несмотря на то, что некоторые просветительские аспекты его мировоззрения оказываются обнародованными по времени раньше, чем религиозно-реформаторские. Это ещё раз доказывает неразрывную связь в мировоззрении Р. Фахраддина религиозно-реформаторских пластов с просветительскими началами.

¹ Йолдыз. — 1917. — 21 июнь.

Религиозно-реформаторские аспекты мировоззрения Р. Фахраддина

Р. Фахраддин, продолжая традиции Ш. Марджани, становится одним из ведущих идеологов татарского религиозного реформаторства. Именно в период работы в Оренбурге публикуются наиболее его значимые труды по теологии — «Дини вә ижтимаи мәсьәләләр» («Религиозные и общественные проблемы», 1914) и «Джавами ал-калим шархи» («Комментарии к Сборникам изречений [пророка]», 1916), в которых он излагает свои религиозно-реформаторские взгляды. Религиозный реформатор во имя избавления от современных общественных пороков 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.

Начало творческого пути

Ризааддин Фахраддин родился 17 января 1859 г. (по новому стилю) в д. Кичу Чаты Бугульминского уезда Самарской губернии (ныне с. Кичучатово Альметьевского района Республики Татарстан) в семье муллы. По линии отца Ризааддин проследил своё генеалогическое древо до тринадцатого колена: его самый древний предок Тансар жил ещё в Волжской Булгарии. Прадед по отцовской линии Субханкул б. Бикмухаммад¹ в течение шести лет обучался у Мухаммада б. Али ад-Дагистани (ахунда Казакая) — известного учёного-теолога, бывшего «первым, кто после завоевания Казани Россией начал преподавать морфологию и синтаксис арабского языка»². Брат Сайфаддина, деда Ризааддина, Фахраддин б. Субханкул прославил род Тансаров далеко за пределами России. Он пять лет обучался в Бухаре, посетил Мекку и Медину, а в Стамбуле встречался с османским султаном Махмудом б. Абдалхамид ал-Усмани, который назначил его кадиом причерноморского города Анаф, где он и умер в

¹ Фахраддин Р. Асар. — I т. — II кит. — 83–86 б.

² Там же. — С. 68.

этой должности. В честь него отца Ризааддина называли Фахраддин¹.

По линии матери предки Ризааддина были также людьми образованными. Отец его матери Маухубы Рамкул б. Максуд б. Мухсин б. Шаих был достаточно богатым человеком, собирал книги, рукописи, занимался их правкой². Его мама Маухуба была образованной мусульманкой, абыстай и первые уроки в пяти-шестилетнем возрасте юный Риза брал у нее³. Бабушка Ризааддина Фахрджамал происходила из семьи представителей мусульманского духовенства. Её отец Исматаллах б. Абдаррахман б. Туймухаммад ат-Тайсугани был мухтасибом и ахундом д. Нижние Шалчалы Бугульминского уезда (ныне с. Нижние Чершилы Лениногорского района Республики Татарстан)⁴, а дед Абдрахман б. Туймухаммад б. Бикмухаммад б. Йанбулад был человеком набожным, занимался перепиской рукописей, известны его касыды, завешание (приведены в тексте «Асар») и стихотворение, восхваляющее Аллаха⁵. Таким образом, предки Ризааддина со стороны отца и матери были людьми образованными, священнослужителями и юный Риза имел все основания стать, если не имамом-мударрисом, то по крайней мере образованным мусульманином.

Начальное образование Риза получил в медресе своего отца Фахраддина. С раннего возраста он выделялся среди своих сверстников стремлением к знанию, и потому в 1869 г. отец отдал его на обучение в медресе соседнего аула Нижние Шалчалы Абдалфаттаху б. Абдалкаюму. Это было заурядное сельское медресе. В медресе Риза прекрасно освоил арабский, персидский, турецкий языки, и мог на них свободно писать. Он начал самостоятельно изучать русский язык, так что вскоре свободно мог знакомиться с литературой на русском языке. Много занимался самостоятельно, переписывая теологические книги и собирая собственную рукописную библиотеку. Один год обучался в Чистополе (1867–1868) в знаменитом медресе Закир-ишана Камалова, однако, из-за объективной причины (не нашлось взрослого сопровождающего по

¹ *Фахраддин Р. Асар.* — I т. — III кит. — 150 б.

² *Фахраддин Р. Асар.* — II т. — XI кит. — 229–231 б.

³ Ризаэтдин Фәхретдин: фәнни-биографик жьентык. — Казан, 1999. — 113 б.

⁴ *Фахраддин Р. Асар.* — II т. — X кит. — 122–123 б.

⁵ *Фахраддин Р. Асар.* — I т. — II кит. — 45–50 б.

возвращении из каникул), продолжить там образование не смог. В последние годы учёбы был хальфой — преподавателем медресе из шакирдов старших классов. Всего в медресе он «провёл двадцать одну зиму»¹. Вспоминая об этих годах Ризааддин впоследствии писал: «Положение Курсави, Марджани, Баруди и других, желавших стать учёными, было по сравнению с моим куда перспективнее. Потому что они с юных лет учились в знаменитых медресе Бухары, брали уроки у прославленных наставников, пользовались библиотеками, когда они из кладезя науки черпали ковшами, я копал колодец иголкой [...] Желая оставить у себя, я от руки переписывал любую подвернувшуюся научную книгу. Для меня не было ничего ценнее книги»². «В 1880 г., — впоследствии вспоминал Фахраддин, — ездил в д. Альмат (ныне г. Альметьевск Республики Татарстан) для проверки комиссией годности к военной службе, где был признан негодным и навсегда освобождён от несения этой обязанности»³.

В 1885 г. Ризааддин женился на Нурджамал — дочери ахунда Абданнасира Тухватуллина из д. Чобатлы (Чыбыклы) Мензелинского уезда.

В становлении Ризааддина как учёного-теолога большую роль сыграла газета «Тарджеман» («Переводчик»), подписчиком которой он стал и знакомство с наследием своего предшественника, религиозного реформатора и просветителя Ш. Марджани. Сначала он прочитал опровержение труда Ш. Марджани «Назурат ал-хакк...» («Обозрение истины...»), составленное традиционалистом ан-Насави «Музахара ал-калима ал-джаруда аллати хийа фи-н-Назура» («Представление злополучного слова из Обозрения»). Потом заинтересовался критикуемым материалом и достал «Назурат ал-хакк...». Прочитав первоисточник, пришёл к выводу, что «ал-Джаруда» значительно уступает сочинению Ш. Марджани в религиозно-философских вопросах⁴. «Назурат ал-хакк...» Ш. Марджани своими реформаторскими идеями и трактовкой понятия иджитihad произвёл на Фахраддина сильное впечатление. Он решил повидаться с известным та-

¹ Ризаэтдин Фәхрәтдин : фәнни-биографик җыентык. — 15 б.

² Амирханов Р. У. Ризаэддин Фахрәддин как историк // Ризаэддин Фахрәддин: наследие и современность. — Казань, 2003. — С. 33.

³ Ризаэтдин Фәхрәтдин : фәнни-биографик җыентык. — 26 б.

⁴ Фахраддинев Р. Болгар в Казан төрекләре. — Казан, 1993. — 150 б.

тарским реформатором-просветителем, чтобы поделиться своими мыслями об этой книге, высказать свои суждения о религиозно-реформаторских вопросах и о современной системе мусульманского образования.

В 1886 г. Ризааддин отправился в Казань с единственной целью — встретиться с Ш. Марджани, посетить его урок и по возможности пообщаться с наставником. Ризааддину удалось лишь увидеться с устазом-учителем недалеко от мечети и обменяться незначительными фразами, поскольку их разговор прервали двое мужчин, и увели Марджани с собой. Ризааддин надеялся увидеть Ш. Марджани на занятиях в медресе, но он в тот день в медресе так и не пришёл¹. Ризааддин отложил встречу до следующего приезда в Казань. Однако его желанию не суждено было сбыться — Ш. Марджани умер в 1889 г.

В 1887 г. Р. Фахраддин отправился в Уфу в Духовное собрание мусульман, где успешно сдал экзамены на получение должности имама, хатиба и мударриса.

В 1888 г. воспользовавшись приглашением отца своего шакирда, Фахраддин отправился в Санкт-Петербург, желая увидеть столицу России — центр востоковедения, где пробыл около двух месяцев. Он посетил музеи, исторические места Петербурга; около десяти дней прожил в Кронштадте; на пароходе съездил в Ораниенбаум (Ломоносов)², воочию познакомившись с достижениями европейской цивилизации. Там он встретился с известным религиозным реформатором Джамаладдином Афгани (1839–1897), который своими новаторскими идеями произвёл на него неизгладимое впечатление, и повлиял на формирование религиозно-реформаторских взглядов. Позже, сообщая на страницах газеты «Вакыт» («Время») о своей встрече с Афгани в Петербурге, Фахраддин, будучи сторонником «чистоты ислама», приводит мысль мусульманского реформатора о том, что «если бы салафиты имели тот же уровень знаний, что и нынешнее поколение мусульман, то из их среды никогда не вышли такие корифеи науки, как ал-Фараби, Ибн Сина, ал-Газали и Ибн Рушд»³, подчёркивая высокий уровень развития арабско-мусульманской цивилизации того времени.

¹ Марджани. — Казан, 1915. — 372–416 б.

² Ризаэддин Фәхрәтдин : фәнни-биографик җыентык. — 116 б.

³ Вакыт. — 1906. — № 5.

В 1889 г. Ризааддин начал работать имамом-хатибом мечети, преподавателем (мударрисом) медресе с. 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 деятельностью Р. Фахраддин занимался и научной. Первые свои трактаты «Китаб ат-тасриф» (1887), «Китаб мукаддима Ат-тахрир ал-мусаффа» (1888), «Китаб ал-итибар» (1888), опубликованные в Казани, он посвятил преподаванию грамматики арабского языка, некоторым проблемам мусульманского права, вопросам воспитания. Благодаря этим книгам его имя становится известным образованной части тюркского общества всей России.

Осенью 1890 г. ввиду открывшейся вакансии кадия Духовного собрания мусульман, ему предложили занять эту должность. Выбор его кандидатуры был не случайным. Тогдашний муфтий М. Султанов, получив из казанской типографии пять книг Фахраддина, прочитал их и велел найти этого способного, молодого (32 лет) учёного-теолога.

Ризааддин после недолгих размышлений, надеясь на этой должности больше внимания уделять научной работе, согласился, и в 1891 г. его назначили кадием Духовного собрания мусульман¹. Он переехал в Уфу, где начался новый пятнадцатилетний этап его жизнедеятельности — совмещение организационной работы с научной, продолжившийся до конца его жизни. По прибытии в Уфу он приводит в порядок архив Духовного собрания мусульман, систематизирует рукописный фонд, богатый ценными рукописями и документами, который в последующие годы, станет одним из основных источников его исторических сочинений.

С переездом в Уфу Р. Фахраддина всё больше привлекает историко-биографический жанр. В богатом рукописном архиве Духовного собрания мусульман он собирает материал для биобиблиографического труда «Асар» («Деяния»), где в хронологической последовательности приводит биографии татар-мусульман, живших в период Волжской Булгарии до нач. XX в., подражая биобиблиографическому словарю Ш. Марджани «Вафийат ал-аслаф

¹ Ризаэтдин Фәхрәтдин : фәнни-биографик җыентык. — 46—47 б.

ва тахият ал-ахлаф». Р. Фахраддин первые два тома (четырёхтомного словаря), состоящего из пятнадцати частей, публикует в нач. XX в.

Проблема веры и знания Ризааддин, как религиозный реформатор, утверждал совместимость религии и современного знания. В «Дини вә ижтимаи мәсьәләләр» («Религиозные и общественные проблемы», 1914) и «Джавами ал-калим шархи» («Комментарии к Сборникам изречений [пророка]», 1916) он подробно исследовал эту проблему. В «Дини вә ижтимаи мәсьәләләр» Р. Фахраддин анализировал основоположения ислама (Коран, сунну, иджама, кияс, веру и неверие, имамат и халифат), рассуждал об Аллахе, его единственности, о проблемах соотношения Бога и мира, месте религии в государстве, пытаясь доказать, что основные каноны ислама не противоречат современной действительности, их только надо уметь правильно толковать.

Что касается другого значимого труда, в котором затрагивается проблема веры и знания, то сначала, как отмечает сам автор, был написан учебник для медресе «Джавами ал-калим шархи» («Сборник изречений [пророка]»). Однако впоследствии практика жизни доказала, что необходим не только перевод хадисов на татарский язык, но и комментариев к ним. Поэтому Р. Фахраддин написал комментарий, в котором дал собственное толкование наиболее значимых хадисов о жизнедеятельности пророка Мухаммада и его высказываниях с позиции современности¹.

Основную часть хадисов теолог приводит из самых распространённых среди суннитов шести сборников преданий и некоторых других: «Ал-джами ас-сахих» («Достоверный сборник») ал-Бухари (ум. 870), «Ал-джами ас-сахих» («Достоверный сборник») Муслима ан-Нишапури (ум. 875), «Китаб ас-сунан» («Книга о суннах») Абу Дауда ас-Сиджистани (ум. 888), «Ал-джами ал-кабир» («Большой сборник») Мухаммада ат-Термези (ум. 892), «Китаб ас-сунан» («Книга о суннах») ан-Насаи (ум. 915), «Китаб ас-сунан» («Книга о суннах») Ибн Маджжа (ум. 886) и «Муснад» («Сборник хадисов») Ибн Ханбаля (ум. 855).

В «Джавами ал-калим шархи» Р. Фахраддин рассмо-

¹ Бикмухаметов Р. Р. Ризаэтдин Фахрутдинов о проблеме веры и знания на примере «Джавамигуль калим шархи» // Ислам һәм масәкүләм матбугат чаралары. — Казан, 1998. — 37–38 б.

трел достижения человеческого разума народов более развитых стран Европы и Америки в различных областях науки, техники, общественной жизни в сравнении с татарским обществом, духовная жизнь которого во многом регламентировалась традиционными устаревшими канонами ислама. Он творчески подходил к религии, обращался к хадисам, очищая ислам от позднейших наслоений, доказывал, что ислам не противоречит современным достижениям современной цивилизации. Теолог выносит на суд читателей своё понимание хадисов, трактует их в контексте современности с целью пробудить самосознание татарского народа.

Ризааддин полагал, что разум (акл), основу которого составляет знание (илм) является одним из системообразующих понятий шариата и самым главным орудием религиозного знания: «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 возможна только благодаря разуму. Поэтому в исламе нельзя найти вещи не соответствующие разуму [...] Нам неизвестно другой религии, кроме ислама, где бы так почитался разум, и столько бы много места ему уделялось»¹.

Знание, науки, по Р. Фахраддину, имеют дело с умопостигаемыми понятиями, а религия — только с верой в неё: «Если одни из них [наук] должны быть познаваемы разумом, то в других достаточно признать доводы шариата с условием что это не противоречит разуму. Вера в Аллаха, его учение, всемогущество, воля и власть относятся к первому случаю [обоснование разумом], а вера в будущую жизнь, в Судный день, в целом в потусторонний мир, — ко второму [доводы шариата]»².

Разграничивая сферы деятельности веры и разума, мыслитель пишет: «Нет никакого вреда в том, что некий мусульманин изобретает пароход, железную дорогу, телефон, телеграф, и, подчинив себе силы природы, изобретает невиданные вещи, поскольку они к религии не относятся и не являются религиозными новшествами. Так и строительство мектебов и медресе, возведение минаретов

¹ *Фахраддин Р.* Джавами ал-калим шархи. — Оренбург, 1916. — 294 б.

² *Фахраддин Р.* Дини вә ижтимаи мәсьәләләр. — Оренбург, 1914. — 7 б.

для мечетей, написание книг, даже издание в типографии Благородного Корана [...] есть дела мирские»¹.

Фахраддин считает, что термин «бид'а» (новшество), с которым часто выступают традиционалисты, критикуя современное знание, относится исключительно к сфере вероучения: «В дела шариата никоим образом никто не имеет право вмешиваться с каким бы то ни было намерением»² и к светской жизни общества понятие «бида» не должно применяться.

Он писал, что светское знание не обосновывается шариатом — Кораном и сунной — и искать в них ответы на светские вопросы не имеет смысла, человек должен самостоятельно искать ответ, «опираясь на свой опыт и разум»: «У мусульман есть религиозные науки. В религиозных делах следует обращаться к основным канонам — благородному Корану и сунне посланника — и учиться у пророка [жизненному пути]. В светских науках и делах люди сами должны искать [истину], полагаясь на свой опыт и разум. Светские науки основаны так, что свидетельствуют об уме человека в большей или меньшей степени. Однако искать ответа на них в Коране и сунне и спрашивать у пророков Откровения и означает непонимание предназначения и ниспослания пророков. Посланники посланы не для обучения людей светским наукам, наукам о природе и астрономии, а для научения поклонению Аллаху, хорошему совместному общежитию и очищению душ людей. Если бы светские науки изучали с помощью пророков, то люди не имели бы собственного мнения и ожидали бы Откровения»³. Так, проблема происхождения мира — это философская проблема, поэтому должна изучаться философией, а не религией, как это делали мутакаллимы⁴.

По Р. Фахраддину, отставание восточного общества от западного связано со смешением светских вопросов с религиозными и с попыткой некоторых религиозных деятелей религией пояснять всё существующие проблемы и эволюционное развитие общества: «Религиозные и светские науки, нравы-обычаи людей и религиозные дела

¹ *Фахраддин Р.* Джавами ал-калим шархи. — Оренбург, 1916. — 434–435 б.

² Там же. — С. 435.

³ Там же. — С. 87–88.

⁴ *Фахретдин Р.* Дини вә ижтимаи мәсьәләләр. — Оренбург, 1914. — 128 б.

не следует смешивать, а необходимо разграничивать. Первые следует изучать через Откровение и пророков, о других люди (зная того или не зная) получают знания, прилагая усилия и через опыт. Смысл того, что ислам не является религией о природе заключается в неучастии религии в светских делах, отдалении от ремёсел и искусств, в невзятии на себя пояснения светских дел, а, наоборот, в отдаче их на разрешение самим народам [...] Однако почему то мусульмане [...] не отделяют религиозные дела от светских, любые вещи связывают с шариатом и ищут фетвы в шариате»¹.

Ризааддин утверждал, что религия не отвергает современную науку и не противоречит ей, а взаимодополняют друг друга: «Не существует противоречия между религией и наукой. Религия и наука — это два весла лодки истины [...] Люди, которые думают, что между шариатом и естествознанием существуют противоречия и по этой причине противопоставляют шариат естествознанию, делают это из-за плохого знания ислама или же подобное происходит от их собственного невежества и незнания»².

Р. Фахраддин отводил религии главенствующую роль в решении вопросов о дольном и горнем мирах, помогающую человеку выбрать правильный путь на его жизненном отрезке, тогда как знание лишь инструмент, используемый человеком на этом пути. «Существование мира и жизнь людей состоит из множества стоянок и подобна долгому путешествию. Если первая стоянка — это колыбель, то самая последняя — могила. Подобно тому, как дороги между некоторыми стоянками бывают хорошими и плохими, то существование и жизнь иногда проходят с хорошими и плохими вещами. На этих плохих стоянках, чтобы трудности переносились легче, и по возможности легче было идти, необходимо человеку знание самого себя, так же как и понимание своего предназначения [на этом пути]. Единственный путь в этих вещах — это быть хорошего нрава и благочестивым по отношению к Аллаху»³.

¹ *Фахраддин Р.* Джавами ал-калим шархи. — Оренбург, 1916. — 89 б.; *Фахраддин Р.* Дини вә ижтимаи мәсьәләләр. — Оренбург, 1914. — 117 б.

² *Баишев Ф. Н.* Общественно-политические и нравственно-этические взгляды Ризы Фахретдинова. — Уфа, 1996. — С. 117.

³ *Фахраддин Р.* Джавами ал-калим шархи. — Оренбург, 1916. — 349–350 б.

Религиозный реформатор 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 — определённые законы и нормы, опирающиеся на эти каноны [...] могут трансформироваться в соответствии с изменением места и времени их действия, уступая место другим нормам [...]»¹. Например, заявление некоторых традиционалистов о том, что чтение стихов, слушание музыки противоречит шариату, согласно взглядам Ризааддина, не соответствует истине. Учёный-теолог указывает на то, что нет ни одного аята в Коране и хадиса в сунне, где было бы запрещено играть и слушать музыку. Однако, как полагает Р. Фахраддин, если чтение стихов, игра на инструментах и слушание музыки включают запрещённые религией действия, такие как пьянство или развратные действия или способствуют им, то в этом случае их следует запретить².

Ризааддин указывал, что ислам времён пророка Мухаммада не противоречит современным достижениям науки, его надо только приспособить к современной действительности: «Мы видим, — писал Р. Фахраддин, — как в последнее время наносится сокрушительный и коварный удар по мусульманам. С одной стороны, от имени религии запрещаются светские дела, с другой стороны, из этого неверного положения делается ложный вывод о том, что будто бы исламская религия и [европейская] цивилизация не уживаются вместе»³. Он порицал тех мусульман, которые, прикрываясь законами религии, запрещают получать современные светские знания: «Исламская религия не против [светской] науки и ремёсел [...] Выступать же против наук и ремёсел 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. Наш народ должен следовать не за подобными агитаторами, а обращаться к предкам. И сегодня мы должны заимствовать у франков (европейцев)

¹ Фахраддин Р. Дини вә ижтимаи мәсьәләләр // Мирас. — 1995. — № 11—12. — 187 б.

² Фахраддин Р. Джавами ал-калим шархи. — Оренбург, 1916. — 139—143 б.

³ Там же. — С. 89.

полезные для обустройства мусульманского мира науки и ремёсла, все их освоив, претворить в жизнь»¹.

Ризааддин полагал, что мусульмане, чтобы быть среди цивилизованных народов мира, должны заимствовать у американцев и европейских народов светские науки и знания — всё то, что их поставило в ряд передовых народов мира, и внедрить эти достижения в социальную действительность, и для этого не обязательно ездить в передовые страны. Многое зависит и от самого человека: «Для нашего народа нет необходимости в поездке в Америку. Америка — в нас самих»². Иными словами, чтобы овладеть современным знанием, мусульманам надо изменить своё сознание, отношение к наукам. В этом же духе он писал, что «причиной больших достижений каждой нации в современной культуре, знании и богатстве, ремёслах и искусстве является вера в самих себя». Тогда как низкий уровень развития народов, по Ризааддину, напрямую связан с привычкой доверять во всём отцам и дедам, посещая могилы шейхов и ишанов, совершать молитвы и уповать на их помощь в разрешении вопросов дольней жизни. Особенно это плохая привычка касается молодых людей, которые не верят в свои силы и возможности и в каждой работе ждут помощи от взрослых людей. Человек, верующий в свои силы для достижения своей цели, может снести железные двери, находящиеся на его пути. Поговорка «Желание мужчин может поднять горы» имеет ввиду подобных людей³.

Для обоснования заимствования достижений западной цивилизации он обращается к хадису, суть которого состоит в том, что когда человек не может сам справиться с неким делом, то обращается к помощи других людей, а в том случае, когда что-то непосильно разуму одного человека, то он привлекает и другие умы. Благодаря этому принципу, воплотившемуся в жизнь, по Ризааддину, стало возможным процветание рынков Европы и Америки. Откуда следовало, что и мусульманам следует учиться и перенимать всё лучшее у западной цивилизации⁴.

Поэтому он призывал мусульман использовать достижения западной цивилизации: «Обрабатывай зерно с по-

¹ *Фахраддин Р. Джавами ал-калим шархи.* — Оренбург, 1916. — 306 б.

² Там же. — С. 376.

³ Там же. — С. 383—384.

⁴ Там же. — С. 421.

мощью машины, сено коси машиной и убирай машиной, коси и молоти хлеб машиной! Поскольку эти дела легче делать машиной, чем вручную. Письмо пиши на машинке, печатай книги в типографии. Если есть возможность, для передвижения купи велосипед или автомобиль [...] Если много дел в городе, установи в доме телефон, если расходы не покажутся обременительными, проводи в дом электричество [...] Форму одежды выбирай в соответствии со своей работой, и чтобы легче было надевать и снимать»¹.

Р. Фахраддин подчёркивал неизбежность и необходимость осмысления каждым поколением учения ислама на уровне, соответствующем духу своего времени, задачами общественного прогресса. «Законы должны соответствовать необходимости, а не наоборот. Верно говорят, что не народы существуют для законов, а законы — для народа. На свете лишь один закон неизменен. Это неизбежность изменения законов с течением времени. Этот закон не изменится и впредь»².

Для мусульманского государства, согласно Р. Фахраддину, законы должны основываться на традиционном суннитском праве, источниками которого являются Коран и сунна. Если нет в них явных аналогий, то доказательством для принятия решений могут служить иджма (единодушное мнение авторитетов ислама) и кияс (аналогия). Он полагал, что иджма выносится по определённым вопросам, касающимся гражданских прав (муамалат). В зависимости от времени последняя иджма отрицает предыдущее, поскольку противоречит первому³. При этом, по Ризааддину, в наше время иджма может выноситься не только муджтахидами, но и светскими учёными: руководителями различных благотворительных обществ, военными главами и другим руководителями обществ, адвокатами, докторами, инженерами, торговцами, редакторами и писателями, трудящимися. Все они могут быть выбраны в собрание по вынесению иджмы⁴.

«В наше время, — утверждает Фахраддин, — в государ-

¹ *Фахраддин Р.* Джавами ал-калим шархи. — Оренбург, 1916. — 274 б.

² *Фахраддин Р.* Дини вә ижтимаи мәсьәләләр // *Мирас*. — 1995. — № 11–12. — 187 б.

³ *Фахраддин Р.* Дини вә ижтимаи мәсьәләләр // — Оренбург, 1914. — 4–5, 66–67 б.

⁴ Там же. — С. 63–64.

стве существует парламент, представители которого составляют законы, а те законы, которые не обосновываются Кораном и сунной должны приниматься на собрании (меджлисе), где выносятся иджма. Поэтому под защитой халифа в мусульманских странах должно находиться собрание, где выносятся иджма. Мусульманские государства должны будут использовать иджму, принятую собранием. Если члены парламента избираются представителями различных наций, то те, кто выносит иджму, должны избираться мусульманами (Ризааддин, видимо, имеет в виду ситуацию в России). В независимых мусульманских странах может быть создан Государственный совет (Шура даулат), где выносятся иджма»¹. Совет (Шура), принимающий правовые решения, превращается в совещательный орган мусульманской общины Нового времени и должен отражать реалии экономики и духовной жизни общества и представлять собой союз различных социальных слоёв общества. Основной закон должна отражать Конституция, основанная на Коране и сунне, а парламент и Шура должны согласовывать свои действия в соответствии с основными источниками мусульманского права².

Ризааддин также пишет о проблеме иджитихада (вынесения самостоятельного решения по общественно-правовой жизни мусульман) и полагает, что время для вынесения иджитихада не прошло. А тот, кто утверждает обратное, по мнению Р. Фахраддина, наносит вред исламу. Он указывает, что Абу Ханифа, аш-Шафии, ал-Малик и Ибн Ханбал выносили иджитихад, руководствуясь Кораном и сунной; муджтахиды существовали и после основателей четырёх мазхабов во все времена, и «в наше время существуют знатоки способные выносить иджитихад, которые должны знать Коран, сунну и арабский язык на уровне понимания»³. Но в отличие от иджмы, являющейся законотворческим правом, иджитихад касается решений одного человека и потому не имеет юридической силы.

Идеалом формы правления для Р. Фахраддина является правление халифа⁴. Ризааддин не пишет конкретно, что под мусульманской общиной (уммой), как одной из

¹ *Фахраддин Р.* Дини ва ижтимаи маъсэлалар. — Оренбург, 1914. — 67 б.

² Там же. — С. 67–69.

³ Там же. — С. 91.

⁴ Там же. — С. 183.

составляющих народонаселения, имеет в виду и мусульман России. Формально, не ориентируясь на российских мусульман, он создаёт прецедент для любой мусульманской страны. Идеи Р. Фахраддина о единстве мусульманской общины и появлении единого исламского лидера были сходны с идеями религиозного реформатора Джамаладдин Афгани, с которым, как упоминалось, они встречались в Петербурге. В то же время его мысли о конституции, парламенте вполне соответствуют европейским общественным институтам Нового времени.

Взгляды Р. Фахраддина о правовых школах в исламе свидетельствуют о его приверженности ханафитскому мазхабу, исторически сложившемуся в Поволжье и Приуралье. Тем не менее он не был нетерпимым к взглядам других теологов, подобно традиционалистам и писал: «Для мусульманина не является правильным, когда он следует одному мазхабу и придерживается одного направления подобно фанатику, так же как и мысли, в застывшем виде сохраняющиеся в его сознании. Мазхаб мусульманина должен состоять в поиске истины и хождении за правдой, кому бы эта истина ни принадлежала, даже врагу»¹.

Ризаадин выступал против различного рода суеверий, с помощью которых определённые люди наживаются на непросвещённом населении. Он критиковал поклонение «святым могилам»: «Люди, занимающиеся этим, на какую-либо подходящую могилу (а если её нет, то сами создают) ставят надгробие. Полы устилают дорогами коврами, курят душистые травы, а похороненного человека объявляют святым. Посетивший такую могилу слепой якобы должен прозреть, хромой — бегать, а бесплодная женщина сможет рожать [...] Основатели или открыватели могилы надевают на головы большие чалмы и начинают совершать богослужение. И льются подаяния [...] По всей вероятности, до распространения подлинного просвещения в мире ислама эти «могильные истории» не переведутся»². Только путём распространения знаний, внушал мусульманам Р. Фахраддин, можно развеять различные суеверия.

Таким образом, Р. Фахраддин как религиозный ре-

¹ *Фахраддин Р.* Джавами ал-калим шархи. — Оренбург, 1916. — 399 б.

² *Фахраддин // Шура.* — 1915. — № 19. — 605 б.

форматор обосновывал совместимость науки и разума, не противоречащую шариату, а присущие его сущности, выступая за разграничение сфер деятельности религии (Коран и сунна) и светского знания (разума). Он уделял большое значение иджеме, предлагая собственное практическое применение этого понятия в современной действительности России.

Просветительские аспекты мировоззрения

Р. Фахраддина

Просветительские пласты мировоззрения Р. Фахраддина включали пропаганду научных знаний, современных наук, русского языка, веру в решающую роль разума в овладении достижениями европейской цивилизации, внимание к проблемам истории татарского народа, его этногенезу, культуре и философии, женский вопрос и реформу мусульманского образования.

В нач. XX в. часть татарской интеллигенции, например, Ш. Саттаров в рассказе «Татарский народ», Н. Думаevi в поэме «Гений Востока», идеализировала деятельность Чингиз-хана и с новой силой стала воспевать величие татар, отождествляя их с Чингизидами. Появились литературные произведения на эти темы, финансируемые татарскими меценатами, стремившимися иметь свою славную, героическую историю, подобно истории некоторых народов мира¹. Р. Фахраддин как историк старался противостоять вышеназванным концепциям, искажавшим, по его мнению, историю. Как верно отмечает философ Р. Бикмухаметов: «Ризааддин Фахрутдинов вслед за своим духовным наставником разрабатывает концепцию происхождения татарского народа в принципе сходную с концепцией Марджани»².

Что касается термина «татары», то он использовал его с пренебрежительным оттенком применительно к этнониму «монголы». Учёный полагал, что «слово «татары», будучи специальным названием воинского подразделения монгол, движущегося в авангарде войск Чингиз-хана, не

¹ Гимадиев У. Риза Фахретдинов — редактор журнала «Шура» // Творчество Ризы Фахретдинова. — Уфа, 1988. — С. 67.

² Бикмухаметов Р. Р. Проблема этногенеза татарского народа в творчестве Ш. Марджани и Р. Фахрутдинова // Марджани: наследие и современность. — Казань, 1998. — С. 79.

является этнонимом, то есть именем, которым называют род или племя. Подобно ««казачьим» полкам у русских, военное подразделение у Чингиз-хана называлось «татар». Между «татарами» и «монголами» существуют свои отличия. Слово «татары» употребляется для названия высших слоёв общества, а «монголы» — для названия «чёрного люда». Поэтому называть людей, живущих со времени Ноя в этом государстве, «татарами» всё равно, что называть персов «русскими», арабов «итальянцами», черемисов «пастухами» [...] Вероятно, в Монголии и есть какой-либо род или племя под названием «татар», но где Монголия, а где Булгария?»¹

Татарский просветитель был сторонником употребления термина «булгарские и казанские тюрки», и в своих трудах не выделял свою этническую принадлежность, не связывал себя ни с одним определённым этнонимом². Он ограничивался признанием, что «булгары — это наши древние предки». Изучив и проанализировав многочисленные источники, как арабо-мусульманские, так и западноевропейские и русские, Р. Фахраддин приходит к выводу, что булгары — это тюрки. «Подобно тому, как есть в мире нации под именем «арабы», «персы», «индусы», «афганцы», «китайцы», «японцы», «французы», — пишет учёный, — есть также нация, которая называется «тюрки». Тюркская нация — наша собственная нация. Мы — представители тюркской нации»³.

В подтверждении своего тезиса он ссылается и на Карамзина: «Хунны, которые переселились от сибирской реки Ургун (Хунн) к Дону, а затем на Волгу и Урал, были тюрками. После переселения в эти места они смешались с местными тюрками и основали сильное государство Булгарию»⁴.

Он полагает, что в формировании булгарского этноса участвовали тюркские и финно-угорские племена, таким образом, подтверждая вслед за Х. Фаизханом и Ш. Марджани, концепцию многокомпонентности булгарского этноса. Учёный писал, что «булгары — это название в смысле «смешанные» установилось после окончательного

¹ *Фахраддинев Р.* Болгар в Казан төрекләре. — Казан, 1993. — 287 б.

² *Фахраддин Р.* Асар. — Казан, 1900–1908; *Его же:* Болгар в Казан төрекләре. — Казан, 1993.

³ Там же. — С. 287.

⁴ Там же.

смешения гуннских тюрков с финнами. Поэтому в нашей области [Поволжье и Приуралье] вместе с принятием названия «булгар» между собой до сих пор употребляют такие названия, как тюрк, чуваш, ар, черемис, башкир, мишарин и тептяр»¹.

Ризааддин определённое внимание уделял в своих сочинениях истории Золотой Орды, которую освещал с позитивных позиций, прославляя таких правителей Золотой Орды, как Берке, Джанибек, Токтамыш и критиковал деятельность Идегея, Менгли-Гирея, Тамерлана, которые нанесли вред Золотой Орде: «Предки нынешних российских мусульман никогда не испытывали столь жуткой трагедии, равной которой их подверг Тамерлан»². Он называет Золотую Орду «Великим тюркским государством», основное население которой составляли кыпчаки, болгары и другие народы, и большую часть монгольского войска составляли также тюркские народы, лишь военно-феодалная верхушка и знать были собственно монгольской. Но и они быстро растворились среди тюркских племён и приняли тюркский язык³.

Ризааддин полемизировал с русскими историками — Карамзиным, Соловьёвым, Данилевским, считавших кочевников Великой степи воплощением дикости и зла, мешавших нормальному развитию земледельцев-славян, описывавших поход хана Батыя на Русь как варварское нашествие, не возлагая при этом ответственности за поражение на самих русских. Р. Фахраддин писал: «На самом деле деяния Бату-хана принесли русским много пользы, из-за них они перестали враждовать, между собой. Они осознали, что причина междоусобиц была не в избыточности князей, а в их глупости. Осознав это, они стали собираться вместе. От монголов русские переняли приёмы управления войсками, искусство ведения войны, научились также управлять государством [...] В сущности именно уроки Чингиз-хана и Бату-хана, а также огромное влияние Золотой Орды превратили Русь в ту Россию, которой она позже стала. Поэтому русские должны не проклинать монголов, а благодарить их за науку»⁴.

¹ *Фахраддинев Р.* Болгар в Казан төрекләре. — Казан, 1993. — 24 б.

² Шура. — 1908. — № 7. — 194 б.

³ Шура. — 1908. — № 2. — 34 б.

⁴ *Фахретдин Р.* Ханы Золотой Орды. — Казань, 1996. — С. 81—82.

Ризааддин полагал, что поскольку в Золотой Орде существовала веротерпимость (например, православие не было запрещено, функционировали церкви, монастыри и часовни, а того, кто будет поносить христианство, ждала казнь), постольку нельзя говорить об «иге татарских варваров»¹.

Итоги Куликовской битвы 1380 г. Р. Фахраддин рассматривал как факт победы русских князей над татарским войском, но не достижения какого-либо преимущества во взаимоотношениях с Золотой Ордой. Тем более что в 1382 г., как указывает историк, Москва была взята Токтамышем². Таким образом, Ризааддин историю Золотой Орды, её взаимоотношения с Русью интерпретировал во многом по-новому. Впоследствии многие его выводы получили подтверждение в трудах историков и востоковедов 2-й пол. XX в.

Р. Фахраддин обосновывает идею преемственности Волжской Булгарии и Казанского ханства. В труде «Булгарские и казанские тюрки» татарский учёный кратко характеризует всех правителей Булгарии и Казанского ханства и отмечает факт низложения с булгарского престола правителя Алимбека выходцем из Золотой Орды Улу-Мухаммадом, который сам стал ханом, основав свою династию и Казанское ханство³. Однако Ризааддин полагает, что смена династий не означала, что население Волжской Булгарии стало монгольским (татарским), так как Улу-Мухаммад привёл с собой в Казань всего лишь 3000 человек, из которых воинами являлись только тысяча. «Булгарские тюрки» объединились вокруг Улу-Мухаммада, а чуваш и марийцы, выразив покорность, попросили защиты от русских набегов. Таким образом, по словам Фахраддина, в 1439 г. Казань была возрождена и началась её новая история, а «здешний народ, хотя целиком состоит из тюрок, получил название «татары», но этим он обязан лишь хану и его приближённым. На деле же татар здесь содержится не более капли в море»⁴. Таким образом, Ризааддин отождествляет татар с монголами и отзывается о них отрицательно. Татары, согласно его взглядам, уничтожили государство булгар и не совер-

¹ *Фахретдин Р.* Ханы Золотой Орды. — Казань, 1996. — С. 94.

² Там же. — С. 105.

³ *Фахраддинев Р.* Болгар в Казан төрекләре. — Казан, 1993. — 38 б.

⁴ Шура. — 1908. — № 10. — 300 б.

шили ни одного полезного действия. Наоборот, в отношении языка, веры, обычаев сами уступили болгарским тюркам, став их последователями¹.

Отдавая приоритет в употреблении термину «булгары», а не «татары», он писал: «Так как последней столицей булгар был город Казань, то после присоединения Казанского ханства к Руси, Иван Грозный присваивает себе титул «Царя Булгарии». Позже этот почётный титул присваивался всем русским царям и императорам. Даже у последнего императора Николая в официальном титуле значилось «Царь Булгарии». Митрополит Иосиф, живший в Казани с 1675 по 1686 г. назывался подобно императорам «Митрополит Казанский и Булгарский»².

Р. Фахраддин полагает, что Булгарское государство кануло в Лету, но народы его населявшие, не исчезли: «Булгарские казанские тюрки» в настоящее время живут в Казанской, Самарской, Уфимской, Оренбургской, Вятской, Саратовской и Астраханской губерниях»³. Таким образом, Р. Фахраддин научно обосновал, что «булгарские и казанские тюрки» — и предки, и этноним современных татар.

Близкую ему булгаро-татарскую теорию происхождения поддерживал в нач. XX в. историк Г. Ахмеров, который писал: «Сами казанские татары [...] считают себя потомками булгар [...] Некоторые из них имеют даже родословные, писавшиеся начиная с булгарских времён [...] Кроме казанских татар, среди тюркских и финских народов этих краёв нет больше претендующих на этноним «болгар»⁴.

С одной стороны, Р. Фахраддин употребляет термин «тюрки, булгарские и казанские тюрки» как этноним татар Поволжья и Приуралья, чтобы рельефнее показать отсутствие связи между современными ему татарами и монголами. С другой — термин «тюрки», а не «турки» учёный употребляет и для названия современных татар, которые, имея свою, отличную от других тюркских народов идентичность, свою материальную и духовную культуру, являются самостоятельной нацией. Такая трактовка самоназвания татарской нации носила исторический

¹ Фахраддинев Р. Болгар в Казан төрекләре. — Казан, 1993. — 50 б.

² Там же. — С. 287.

³ Казан утлары. — 1989. — № 11. — 173 б.

⁴ Ахмеров Г. Избранные труды. — Казань, 1998. — С. 28–29.

и культурологический характер, но не политический — «пантюркистский», в чём пытались обвинить учёного.

Иногда Р. Фахраддин употребляет и словосочетание «мусульмане-тюрки». В этом случае под «мусульманами» подразумеваются татары, которые как выразители своих многовековых духовных традиций, являются частью мусульманской цивилизации, имеют определённую духовную близость с народами арабо-мусульманского Востока. В данном контексте слово «мусульманин» для учёного не является этнонимом.

В целом Р. Фахраддин объективно осветил проблему происхождения татарского народа, что содействовало пробуждению его самосознания и осознанию им своего национального единства, ещё раз подчёркивая гуманистическо-просветительский характер его мировоззрения.

Женский вопрос

Р. Фахраддин большое внимание в своём творчестве уделял женщине, её положению в семье и обществе, равноправию с мужчинами. Эту проблему он в большей или меньшей степени затрагивал во многих произведениях. Написал как повести («Сәлимә, яки Гыйффәт» («Салима, или Целомудрие», 1899), «Әсма, яки Гамәл вә жәза» («Асма, или Проступок и наказание», 1903), посвящённые женской проблеме, так и для обоснования своих взглядов обратился к религии: Корану, сунне, иджме и киясу, и создал такие произведения, как «Дини вә ижтимаи мәсьәләләр» («Религиозные и общественные проблемы», 1914), «Муталаа» («Ознакомление», 1903), где исследуется проблема никаха и развода, а также прибегал к хадисам — «Джавами ал-калим шархи» («Комментарии к Сборникам изречений [пророка]», 1916). Просветитель не мог обойти стороной и проблему воспитания детей, взаимосвязанную с женским вопросом. Его труды в этой области выдержали многократные издания. Среди них «Тәрбияле бала» («Воспитанный ребёнок», 1914), «Тәрбияле ана» («Воспитанная мать», 1909), «Тәрбияле ата» («Воспитанный отец», 1898), «Гаилә» («Семья», 1912), «Нәсыйхәт» («Наставления», 1909, 1912, 1916) и мн. др. Часть книг по воспитанию он посвятил наставлениям о чистоте, режиме питания детей, их одежде и обуви, а также простудным заболеваниям, правилам гигиены матери-женщины.

Отдельное сочинение («Знаменитые женщины», 1903) Ризааддин посвятил выдающимся женщинам мусульман-

ского мира «Мәшһүр хатыннар», в котором описываются биографии наиболее известных женщин: врачей, учёных, государственных деятелей. В книге «Мәшһүр хатыннар» он доказывал ошибочность взглядов на запрет посещения женщинами школ и мечетей и их обучению грамоте, полагая, что их участие в политической и социальной жизни является одним из естественных прав данных исламом¹.

Эта книга сыграла важную роль в пробуждении самосознания российских мусульманок. Многие женщины после её прочтения стали выступать в печати с требованием свободы и возможности получения образования. В 1907 г. поэтесса Магруй Музаффария (1873–1945) в стихотворении «Замечательные женщины» писала:

Риза кади писал про женщин знаменитых,
Прославленных трудом и лаврами увитых;
Средь них философы, учёные, врачи,
Созвездие имён история хранит их!
Чего же с вами Бог считается так мало?
То поднял высоко, то свергнул с пьедестала.

Нет, Бог здесь ни при чём, всё дело в воле тут;
Свободу дали б нам — и всё б иначе стало!
Пора уже и нам зажечь зарю свободы,
Чтоб воли-волюшки взошли живые всходы,
Чего б ни стоило — не повернём назад,
Не пожалеем жертв, перенесём невзгоды!²

(Пер. Р. Морана)

Первые художественные произведения Фахраддина «Салима» и «Асма», посвящены женщинам-мусульманкам, в которых он выступает сторонником эмансипированной, высокоинтеллектуальной женщины, высоко оценивая её роль в обществе.

В «Салиме» Ризааддин как просветитель показал идеальную личность, в роли которой выступает образованная мусульманка, которую интересует судьба народа, его будущее. Героиня романа Салима — эмансипированная персиянка, дочь богатых родителей, окончившая один из египетских университетов, свободно владеющая арабским, французским, английским языками, знакомится с обыкновенным шакирдом — выпускником казанского

¹ *Фахраддин Р. Мәшһүр хатыннар.* — Оренбург, 1903.

² *Анталогия татарской поэзии.* — Казань, 1957. — С. 157.

медресе. Салима поражает его внешней привлекательностью и внутренним достоинством. Молодые после долгих бесед о жизни, полюбив друг друга, женятся. Автор идеализирует образ Салимы для того, чтобы читатель, подражая ей, стремился стать такой как она: образованной, интеллектуальной; согласно её образу, первый шаг на пути к поставленной цели — получение знаний. Он показал, что умственные способности женщин несколько не ниже умственных способностей мужчин, что при соответствующем образовании женщины могут проявлять свои способности на благо процветания общества.

Другая важная тема сочинения — столкновение представителей старометодного образования с новометодистами — показана на примере судьбы другого главного героя — шакирда. Он и скромный, и воспитанный, сначала обучаясь в старометодном медресе, осознав необходимость в современном обучении, перешёл в новометодное. Но он понимает, что его знания ещё недостаточны по сравнению со знаниями гимназистов и студентов, он мало знаком с настоящей наукой, а без знания русского языка невозможно овладеть современной наукой и новыми ремёслами. Поэтому идеальной в романе показана Салима, в образе которой воплотились все мечты автора — идеал современной мусульманки: сочетание религиозности с высокой культурой и современным знанием. Р. Фахраддин, используя литературу как наиболее доступное средство пропаганды своих идей среди народа, с просветительских позиций ставил насущные задачи стоящие перед татарским обществом на рубеже XIX–XX вв.: знание религии ещё не достаточно для жизни, необходимо овладение с помощью русского языка современным знанием, получение не только новометодного образования, но и светского (образ шакирда); вместе с тем ярко показал, что женщина ни в чём не уступает мужчине и при соответствующих условиях способна занять высокое социальное положение в обществе.

«Дини ва иджтимаи масалалар» и «Джавами калим шархи» основные произведения Р. Фахраддина, где он излагает своё отношение к женской проблеме, обосновывая свои взгляды религией.

В «Джавами калим шархи» в подтверждении своих слов, касающихся той или иной женской проблемы, он приводит хадисы (50 хадисов из 344 затрагивают вопросы семьи и женщины). По поводу запрета на посещение

женщинами мечети, Ризааддин, обращаясь к временам пророка, отмечает, что в ту эпоху женщины принимали участие в пятничных молитвах, научных меджлисах, а в сомнительных для них вопросах обращались к халифу¹. Позже эти права и свободы женщин, дозволенные на начальном этапе ислама, исчезли под предлогом смуты (фитны). Он указывает, что никогда в истории ислама не было случая, связанного с посещением женщинами мечети, когда это приводило к смуте и утверждает, что даного запрета нет ни в Коране, ни в сунне и ни у одного из основателей правоведческих суннитских школ. Этот запрет, по мнению теолога, появился позднее, а значит и не имеет юридической силы². Р. Фахраддин полагал, что если женщина будет одета скромно, без украшений, волосы и руки будут прикрыты и молиться отдельно от мужчин, то чтение молитвы в мечети желательно и не принесёт вреда, а в том случае, когда подобные нормы не соблюдаются, то лучше ограничиться чтением молитвы дома³; те же требования предъявляются и к посещению могил усопших⁴. Он пишет об отрицательном значении лишения женщин подобных прав, что отдалило их от знаний морали и религии, от правильного воспитания и поведения в обществе, поскольку вторая половина человечества оказалась лишённой проповедей, в которых с позиции современной религии освещались многие общественно-политические и семейные вопросы.

Ризааддин полагал, что в вопросах наследования и свидетельствования в суде между мужчинами и женщинами не должно быть неравенства. В этих вопросах он поддерживал решения шариата: при наследовании женщинам полагается лишь половина, поскольку она не обязана содержать семью, и женщина ограничена при свидетельствовании в суде, так как её семейные обязанности не позволяют ей покидать дом.

Р. Фахраддин не мог обойти стороной проблему хиджаба (завесы, паранджи, скрывающей лицо женщины). Просветитель полагал, что женщина имеет право ходить

¹ *Фахраддин Р.* Дини ва ижтимаи масъалалар. — Оренбург, 1914. — 161–163 б.; Джавами ал-калим шархи. — Оренбург, 1916. — 334–344 б.

² Там же. — С. 336–343.

³ Там же. — С. 344.

⁴ Там же. — С. 228.

с открытым лицом. Он указывал на то, что хиджаб не обязателен в исламе и был введён факихами под предлогом боязни возникновения смуты и пишет о том, что женщины во время паломничества не носили хиджаб, а ношение хиджаба практиковалось и до ислама¹. Ризааддин отмечает, что ни чапан и шаль оберегают женщин от неправомерных поступков, а воспитание и разум, религия и совестливость, а также чистоплотность самих мужчин².

Вопрос об образовании занимал важное место в просветительстве, так как без преодоления неграмотности и культурной отсталости женщин нельзя было вести речь о равноправии с мужчинами. Р. Фахраддин настаивал на праве женщины на образование. Он полагал, что семейное счастье, основой которого является образованная жена, когда муж и жена идут вместе по жизненному пути, уважая друг друга, напрямую связано с благополучием нации: «Нельзя считать счастливым человека, имеющего несметные богатства, уважение и влияние в обществе, но не имеющего благонравную жену. Потому что счастье рождается лишь в благополучной семье; человек, не видящий блага внутри неё, не может найти его вне стен своего дома. Поэтому просвещение женщины является обязательным, так как влияет на благополучие нации»³.

Фахраддин полагал, что просвещение женщины, предоставление ей широких возможностей для повышения образования и культуры — одно из необходимых условий для преодоления отсталости и обеспечения прогресса общества. Только образованная женщина сможет воспитать достойных граждан. Поэтому необходимо приобщение женщины к научным знаниям и достижениям культуры: «Просвещение и воспитание женщины является самой необходимой причиной социального роста нации»⁴.

Поскольку женщина выступает в качестве основного воспитателя детей, постольку Ризааддин значительное место в своём творчестве отводил проблемам воспитания личности, морали, эстетическим вопросам, что ещё раз подтверждает гуманистическо-просветительский характер

¹ *Фахраддин Р.* Дини вә ижтимаи мәсьәләләр. — Оренбург, 1914. — 164–166 б.

² *Фахраддин Р.* Джавами ал-калим шархи. — Оренбург, 1916. — 358 б.

³ *Фахраддин Р.* Гаилә. — Казан, 1914. — 5–6 б.

⁴ *Фахраддин Р.* Дини вә ижтимаи мәсьәләләр. — Оренбург, 1914. — 159 б.

его взглядов. Он утверждал, что воспитание ребёнка является обязанностью матери не только в семье, но также ответственной задачей, которая стоит перед всем обществом. Р. Фахраддин советует говорить ребёнку только правду, не пугать всевозможными выдумками о различных чудовищах, чертях и колдунах. Мать с детьми должна разговаривать спокойным, ровным голосом, терпеливо отвечать на все их вопросы, не применять силу, необходимо с ранних лет приучать ребёнка быть ответственным за свои поступки. «Дети — самое драгоценное в руках матерей, поэтому нет пользы от женщины, которая не сможет дать им хорошее образование и сформировать у них благие нравы»¹.

Он считает, что получение образования для овладения профессией — самая актуальная задача для женщины-мусульманки, поскольку неизвестно как сложится её дальнейшая судьба. Если муж будет способен её обеспечить — прекрасно, а если нет — то в этом случае её не ждёт нищета².

Ризааддин полагает, что образованная и воспитанная женщина является хранительницей очага семьи: «Образованная, благонравная женщина, добившаяся любви и уважения мужа, никогда не разочаруется в нём. Потому что он ей не изменит, своё драгоценное время не будет проводить в увесилительных заведениях, лишится жизни, но не сделает того, что могло бы запятнать её доброе имя, не разведётся и не приведёт в дом вторую жену»³. «Воспитанная мать — не только для своих детей, а для всех мусульман уважаемая мать»⁴. Только целомудренная, чистоплотная и покорная мужу жена может составить гармонию в семье, так же как экономная, бережливая и способная удовлетворяться тем достатком, который имеется⁵.

Ризааддин был против развода и многожёнства, которые он допускал в исключительных случаях. Он приводит пять этапов развода: первый — проявление терпения, требует некоторого времени, когда одна из сторон (муж или жена) признаёт свою ошибку и возвращается к преж-

¹ Фахраддин Р. Гаилә. — Казан, 1914. — 8—9 б.

² Фахраддин Р. Джавами ал-калим шархи. — Оренбург, 1916. — 316 б.

³ Фахраддин Р. Гаилә. — Казан, 1914. — 28 б.

⁴ Фахраддин Р. Тәрбияле ана. — Казан, 1905. — 3 б.

⁵ Фәхрәтдинов Р. Тәрбияле хатын. — Казан, 1999. — 5 б.

ней совместной жизни; второй этап — когда терпение не приносит пользы, то есть кади или приходской мулла привлекают третейского судью, передающего дело на рассмотрение по одному свидетелю с каждой стороны, которые досконально изучив ситуацию, озвучивает причины, приведшие к разладу в семье. Провинившаяся сторона должна признать свою ошибку; третий — произнесение мужем однократной формулы развода — талак; четвёртый этап — второй раз произнесение талак, поскольку не было изменения в отношениях после первого талака; пятый — заключительный талак, так как никаких изменений не происходит и смысл отношений между мужем и женой теряется. Происходит окончательный развод. Женщина может совершить никах с другим мужчиной и к бывшему мужу уже никогда не вернётся¹.

Фахраддин считает, что только тогда следует разводиться, когда в семье нет согласия, и женщина без любви удерживается мужем, хотя Всевышний Аллах и не поощряет это действие. Теолог поддерживает положение ислама о том, что право на развод передаётся мужчине, поскольку он более терпелив, а женщина порой легкомысленна, более раздражительна. Если по исламу и возможно иметь четыре жены, то многожёнство он допускал только при наличии необходимых условий (болезнь, бесплодие, отсутствие любви, безнравственность)².

Отмечая упадок морали, низкий уровень семейных отношений, как на Западе, так и на Востоке, Р. Фахраддин подчёркивал, что между западным и мусульманским миром существует большая разница в семейном вопросе, поскольку у мусульман семейные отношения регламентированы Кораном и сунной и постольку не составляет большого труда исправить настоящее бедственное положение³.

Р. Фахраддин полагал, что мусульманки должны стремиться к равноправию с мужчинами также как женщины на Западе, обладающие избирательными правами, правом на труд и его оплату, правом на образование. По его мнению, борьба за права женщин-мусульманок займёт длительный период времени. На данном этапе развития татарского общества мусульманки должны добивать-

¹ Фахраддин Р. Джавами ал-калим шархи. — Оренбург, 1916. — 14–16 б.

² Там же. — С. 44.

³ Там же. — С. 17–18.

ся права на получение образования, возможности чтения молитвы в мечети, права на посещение могил, свободного времяпрепровождения вне дома.

Таким образом, идеал женщины для Фахраддина — это эмансипированная, образованная мусульманка, знающая несколько языков, мать-хранительница очага и воспитательница своих детей, покорная, уважающая мужа жена.

В 1905 г. в серии «Мәшһүр ирләр» («Знаменитые мужи») Р. Фахраддин издал книгу об известном арабо-мусульманском философе XII в. Ибн Рушде (первая книга серии)¹. Он первым среди российских востоковедов отметил выдающийся вклад последнего восточного перипатетика на западе арабо-мусульманского мира Ибн Рушда не только в арабо-мусульманскую, но и в европейскую философскую мысль. В силу объективных причин (старотатарский язык, небольшой тираж) книга Р. Фахраддина оставалась недоступной для российских востоковедов как дореволюционных, так и советского периода.

В отличие от европоцентристских идей, которых не избежал даже такой известный французский философ как Эрнст Ренан, посвятивший Ибн Рушду монографию², Р. Фахраддин одним из первых учёных России отметил позитивное влияние восточного перипатетизма на западноевропейскую мысль, побудившего западноевропейских мыслителей обратиться к своим истокам, в частности, к философии Аристотеля. Учение Ибн Рушда как одного из последних представителей философской мысли восточного перипатетизма оказало позитивное влияние на становление философской мысли западноевропейского средневековья, Возрождения и Нового времени.

Правда, впервые до Р. Фахраддина жизнедеятельность Ибн Рушда описал в своём биобиблиографическом словаре «Вафият ал-аслаф...» Ш. Марджани³. Но описание Шихабалдина было кратким в соответствии с замыслом словаря. В отличие от него Р. Фахраддин привёл довольно полную биографию кордовского мыслителя, описал некоторые его философские взгляды. Фахраддин основным сочинением Ибн Рушда считает «Тахафут ат-

¹ Фахраддин Р. Ибн Рушд. — Казан, 1905.

² Ренан Э. Аверроэс и аверроизм. — Киев, 1902.

³ Марджани Ш. Вафият ал-аслаф ва тахият ал-ахлаф. ОРРК КГУ — Т. 3. — Л. 71а.

тахафут» («Опровержение опровержения»), написанное в защиту перипатетизма в ответ на «Опровержение философов» ал-Газали (1069—1111), где кордовский философ подвергает анализу двадцать тезисов восточного перипатетизма и отстаивает их в заочном споре с ал-Газали.

Отдельную главу Р. Фахраддин посвящает проблеме вечности мира (кидам ал-алам) и сотворённости мира (худус ал-алам), бывшей одной из главных в арабомусульманской философии. Восточные перипатетики, обосновывая идею совечности Бога и мира, полагали, что мир не возник во времени, а существует вечно, как и Бог, будучи следствием его сущности. Ибн Сина утверждал: «Мир возник не по воле Бога, а в силу непреложной необходимости»¹. В том же русле писал Ибн Рушд: «Для возникновения мира нельзя установить определённое время [...] Ибо Творцу (хвала ему) не свойственно быть во времени, а миру свойственно быть в нём, по этой самой причине при сопоставлении творца с миром неверно утверждать, что Творец либо одновременно с миром, либо предшествует ему во времени или как причина»².

Поскольку Бог является причиной общего, закономерного в природе, постольку ни материальный мир не может существовать без Бога, ни Бог без мира, что приводило восточных перипатетиков к пантеизму³. Ибн Рушд, например, утверждал, что Бог как необходимо-сущее само по себе первая действительность всего существующего. Но Бог не может создать что-либо без наличия возможности, источником которой является материя. «Что касается тех, кто допускает, — писал Ибн Рушд, — что мир до своего существования обладал вечной возможностью существования, то они должны допустить и то, что мир извечен, ибо допущение того, что вечно возможное существует вечно, не включает в себе никакой нелепости. То, что может вечно существовать, необходимо должно существовать вечно, ибо то, что может принять вечность, не может стать тленным, если только не считать, что

¹ Ибн Сина. Избранные философские произведения. — М., 1980. — С. 24.

² Ибн Рушд. Опровержение опровержения // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. — М., 1961. — С. 436, 442.

³ Григорян С. Н. Прогрессивная философская мысль в странах Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв. // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. — М., 1961. — С. 18.

тленное может стать вечным»¹. Таким образом, концепция одновременной трансцендентности и имманентности Бога миру вполне согласовывалась с утверждением восточных перипатетиков о совечности Бога миру.

В такой трактовке философия Ибн Рушда предстаёт как пантеистическая или как «натуралистический вариант учения о единстве бытия»². Как справедливо пишет А. Сагадеев: «Применять термин «пантеизм» равнозначным образом к восточным перипатетикам и мутакаллимам (а их пантеистическая ориентация очевидна) было бы несправедливостью по отношению к перипатетикам, стремившихся приобщить лучших представителей «широкой публики» к нерелигиозному мировоззрению. Вот почему их мировоззрение предпочтительно было бы называть натуралистическим вариантом учения о единстве бытия»³.

Существует и другая точка зрения толкования арабо-мусульманской философии — теистическая — французского исследователя А. Корбэна⁴ и современного философа А. Смирнова⁵. Как справедливо утверждает В. В. Соколов: «Между теизмом, лежащим в основе любой монотеистической религии и настаивающим не только на личностно-трансцендентном его понимании и свободноволевом творчестве, но и на вездесущии этого всемогущего начала, и пантеизмом, который хотя и подрывает личностно-трансцендентную трактовку Бога, но настаивает на его безличности и всеприсутствии, какой-то жёсткой, непреходимой границы нет»⁶.

Р. Фахраддин, оценивая философию Ибн Рушда, открыто не выражал свою точку зрения, как современные учёные. Он лишь выделил в его философии те области знания, которые ему были необходимы для обоснования собственных идей. Видимо, не случайно он цитировал слова Ибн Рушда: «Шариат не даёт никаких сведений о порядке сотворения мира. Поэтому в шариате вообще

¹ *Ибн Рушд. Опровержение опровержения // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока.* — М., 1961. — С. 465.

² *Сагадеев А. Восточный перипатетизм.* — М., 2009. — С. 15, 195–197.

³ Там же. — С. 197.

⁴ *Corbin H. Histoire de la philosophie islamique.* — Paris, 1964.

⁵ *Смирнов А. В. Великий шейх суфизма.* — М., 1998.

⁶ *Соколов В. В. Европейская философия XV–XVII веков.* — М., 1996. — С. 40.

не используется выражение со словом «возникновение» (худус). Основываясь на вышесказанном, говоря о мире, использование слов «худус» и «кидам» (вечность) порождает негативные вещи»¹. В данном контексте Ибн Рушд имеет в виду, что существуют две области знания — философия и религия, которые необходимо разделять. А если происходит обратное, то, по Ибн Рушду, появляются выражения, которые относятся к философии, а не к религии, то есть в шариате являются нежелательными новшествами (бид'а). К таким выражениям, согласно кордовскому философу, относятся: «Мир не создан во времени» и «форма [мира] не создана»².

Р. Фахраддин, выделяя в философии Ибн Рушда одну из главных проблем восточных перипатетиков о соотношении Бога и мира, связанной с необходимостью разграничения областей знания философии и религии, открывает новые возможности для обоснования необходимости изучения светских наук, являвшихся актуальнейшей задачей для мусульманского российского общества нач. XX в. Книга Р. Фахраддина стала заметным явлением в духовной жизни татарского общества, открывая новые горизонты на пути освоения окружающего мира. Поскольку религиозно-философские взгляды Ибн Рушда оказались раскрыты не в полной мере, постольку Р. Фахраддин подготовил другое более полное издание о взглядах восточного перипатетика, но оно из-за недостатка материальных средств так и осталось в рукописном виде.

Помимо Ибн Рушда, Ризааддин уделяет внимание жизнедеятельности другим известным представителям арабо-мусульманской философии. Им в серии «Знаменитые мужи» издаются «Ал-Маарри» (1908), «Имам Газали» (1909), «Ибн Таймийа» (1911), «Ибн ал-Араби» (1912), жизнь которых, по замыслу автора, должна служить образцом для подражания всем мусульманам.

Научно-общественная деятельность Журналистская и педагогическая работа — ещё одно свидетельство просветительской деятельности татарского мыслителя. В 1906 г. после неоднократных приглашений татарских золотопромышленников — братьев Рамеевых Шакира и Закира (известного поэта Дэрдменда) Р. Фахраддин уходит с должности кади Духовного

¹ Фахраддин Р. Ибн Рушд. — Казан, 1905. — 27 б.

² Там же. — С. 28.

собрания (которую занимал в течение пятнадцати лет) и переезжает в Оренбург. Первые два года работает заместителем редактора газеты «Вақыт» («Время»), возглавляемой его родственником, популярным журналистом Ф. Карими. На страницах газеты он публикует множество статей. Одновременно он продолжает педагогическую деятельность: преподаёт в известном медресе «Хусаиния».

После того как в 1908 г. братья Рамеевы получают разрешение на открытие общественно-публицистического журнала «Шура» («Совет»), он становится его главным редактором. Вся основная тяжёлая работа в журнале, связанная со сбором материалов, подготовкой к выпуску номеров, установлением связи с читателями, рассылкой журнала подписчикам, легла на его плечи. В течение десяти лет он возглавлял журнал, выходивший два раза в неделю, ставший одним из авторитетных и популярнейших периодических изданий России на старотатарском языке, сделавшего его имя известным далеко за пределами отчизны. Много статей в журнале пишет сам Р. Фахраддин, часто без указания авторства. По сведениям его дочери Зайнаб, он ежедневно отправлял десятки писем, помимо учёных России, в мусульманские страны, учёным США, Германии, Франции, Испании, Японии, Китая¹.

Журнал был своеобразной энциклопедией, отражающей литературную и общественно-политическую жизнь всех народов России, не ограничивавшийся только пропагандой наследия российских народов. В разделе «Замечательные люди и великие события» регулярно печатались сведения о выдающихся деятелях как Востока (Ибн Сина, Ибн Рушд, Омар Хайям, Алишер Навои, Рабинтранат Тагор, так и Запада (Ф. Бэкон, Б. Спиноза, Р. Декарт, Ж. Руссо и другие).

Журнал стал местом дискуссий по актуальным теологическим вопросам. Так на страницах журнала обсуждалась концепция М. Биги о всеобщности Божественной милости (печатались разные точки зрения по нашумевшему вопросу — читатель имел возможность выбора, принять ту или иную точку зрения), проблема вакфов в России. Р. Фахраддин своим авторитетом привлёк для работы в журнале в качестве корреспондентов многих

¹ Амирханов Р. У. Ризаэддин Фахреддин как историк // Ризаэддин Фахреддин: наследие и современность. — Казань, 2003. — С. 35.

известных учёных, деятелей культуры, учителей и шакирдов. Из среды корреспондентов журнала вышли известные журналисты, учёные, среди которых Джамал Валиди, Ракиб Ракиби, Сагит Сюнчелей, Абдрахман Фахраддин, Абдаллах Мустакаев-Биги, Махмуд Будайли, Фатих Сулейманов.

Активная общественная и педагогическая деятельность Р. Фахраддина, направленная на рост самосознания тюркских народов России, вызывала негативную реакцию консервативных кругов духовенства и властей. В число ненадёжных писателей, журналистов, теологов, наряду с другими «панисламистами» Оренбургской губернии, попали Ф. Карими, Б. Шараф и Р. Фахраддин, за которыми Оренбургское губернское жандармское управление установило негласное наблюдение, закончившееся обысками в квартирах¹. В результате обыска в ночь с 11 на 12 февраля 1911 г. у Р. Фахраддина было конфисковано много рукописей и документов, впоследствии только часть была возвращена владельцу — самых ценных рукописей и материалов не оказалось, несмотря на его неоднократные обращения в соответствующие инстанции².

Февральскую и Октябрьскую революции 1917 г. Р. Фахраддин встретил в Оренбурге. В том же году он отказался занять должность муфтия. На мусульманском съезде в Москве его письмо с мотивом отказа — продолжить редакторскую деятельность в журнале «Шура» — зачитал его сын Абдрахман. Тогда муфтием был избран Г. Баруди.

В феврале 1918 г. З. Валиди в качестве главы только что созданной Башкирской Автономной республики предложил Р. Фахраддину должность в правительстве, но Ризааддин отказался³, возможно, потому, что ещё в июле 1917 г. в Уфе на Национальном собрании был избран в состав Национального управления тюрко-татар России, провозгласившего штат «Идель-Урал». В 1918 г., когда в Оренбург пришли большевики, журнал «Шура» был закрыт (все газеты и типографии были закрыты и конфискованы). Ризааддин остался без средств к суще-

¹ Кутушев Р. Р. Материалы к биографии Ризы Фахретдинова // Творчество Ризы Фахретдинова. — Уфа, 1988. — С. 55.

² Творчество Ризы Фахретдинова. — Уфа, 1988. — С. 60.

³ Султанбеков Б. Страницы секретных архивов. — Казань, 1994. — С. 86.

ствованию и был вынужден снова уехать в Уфу, куда его вторично пригласили на должность кади Духовного собрания мусульман. По пути из Оренбурга в Уфу он использовал любую возможность для знакомства с историческими документами, изучения эпитафий: осматривал мечети, медресе Стерлибаша, посещал могилы известных людей, читал старинные надписи на могильных плитах¹.

В 1921 г. после смерти Г. Баруди Р. Фахраддин стал исполнять обязанности муфтия. В июне 1923 г. на Всероссийском съезде мусульманского духовенства в Уфе он был избран муфтием Центрального Духовного управления мусульман внутренней России и Сибири (правопреемника Оренбургского Духовного собрания мусульман), председателем Диния назараты (Духовное ведомство) — одного из исполнительных органов автономии мусульман внутренней России и Сибири. В нач. 20-х гг. рассматривалась возможность приглашения татарского учёного на должность профессора Ленинградского университета или Института востоковедения².

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 20-х гг. вынуждены были считаться с его мнением, поскольку он был известен не только как религиозный деятель, но и как интеллектуал-востоковед. В феврале 1925 г. состоялись встречи Р. Фахраддина с председателем совнаркома Татарии Х. Габидуллиным и председателем Академцентра республики Г. Ибрагимовым. Он говорил об ущемлении прав верующих в республике, возможности обучения детей основам религии, снижения налога для мечетей. Глава правительства обещал пресечь случаи нарушения законности³.

Ризааддин был знаком с известными во всём мире учёными-востоковедами: академиками А. Самойловичем, И. Крачковским и В. Бартольд. Не случайно в 1925 г. Фахраддин получил приглашение участвовать в качестве

¹ Амирханов Р. У. Ризаэддин Фахреддин как историк // Ризаэддин Фахреддин: наследие и современность. — Казань, 2003. — С. 34.

² Султанбеков Б. Страницы секретных архивов. — Казань, 1994. — С. 84.

³ Султанбеков Б. Сталин и «татарский след». — Казань, 1995. — С. 100.

гостя на юбилейных торжествах, посвящённых 200-летию Академии наук СССР, а в 1926 г. возглавил делегацию советских мусульман на I Всемирном мусульманском конгрессе в Саудовской Аравии (в Мекке), где был избран его вице-президентом. Он выступил на конгрессе на арабском языке; затем был принят королём Саудовской Аравии, на которого своим интеллектом произвёл хорошее впечатление. В 1926 г. на Всероссийском съезде мусульманского духовенства Р. Фахраддина переизбирают на должность муфтия, и он исполняет свои обязанности до конца жизни (1936).

В 30-х гг. пренебрежительное 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 привёл в порядок свой богатейший архив, который поделил на две части и завещал Ленинградскому филиалу Института востоковедения РАН, где они хранятся по сей день, и Центральному духовному управлению мусульман в Уфе (40 томов рукописного наследия, из которых 24 тома в 1966 г. были переданы в Башкирский филиал РАН)¹. Учёный до конца своей жизни не прекращал занятия научной деятельностью, написал ряд исторических и теологических сочинений, оставшихся в рукописном виде. В советский период ему не удалось опубликовать ни одну работу. Р. Фахраддин умер в Уфе. Через два месяца после его смерти начались репрессии в отношении руководства Центрального духовного управления мусульман и членов его семьи. Старший сын Абдрахман, видный журналист и историк, погиб в Уфимской тюрьме НКВД в 1937 г. В Москве тогда же был расстрелян другой его сын — Абдалахат, талантливый экономист, работавший в Центросоюзе. В Казани был арестован и провёл многие годы в ГУЛАГе зять Р. Фахраддина, известный учёный и общественный деятель Г. Шараф².

Реформаторско-просветительская деятельность Р. Фахраддина свидетельствует о его самоотверженном труде на благо тюрко-татарского народа, стремлении

¹ Хайруллин А. Н. Наследие Р. Фахрутдинова как источник изучения татарской общественной мысли // Проблема преемственности в татарской общественной мысли. — Казань, 1985. — С. 75.

² Султанбеков Б. Страницы секретных архивов. — Казань, 1994. — С. 95–96.

приобщить его к современным достижениям и общечеловеческим ценностям не только российской, европейской культуры, но и мировой цивилизации в целом.

2. РЕФОРМАТОРСКО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИЕ ВЗГЛЯДЫ

М. БИГИ

Реформаторско-просветительские взгляды М. Биги определяют первый этап его жизнедеятельности (до 20-х гг. XX в.); либерально-теологические аспекты — второй этап (после 20-х гг.). Для адекватного понимания мировоззрения татарского учёного-теолога условно выделим его религиозно-реформаторские и просветительские аспекты мировоззрения.

Религиозно-реформаторские пласты мировоззрения

М. Биги

Религиозно-реформаторские пласты мировоззрения Мусы Джаруллы особенно ярко проявляются в первый период его жизнедеятельности до 20-х гг. XX в. В это время на формирование его религиозного мировоззрения большое влияние оказала среда, в которой воспитывался будущий учёный-теолог и окружение, благодаря которому во многом формировались его реформаторские взгляды.

Муса Джарулла Биги родился в Ростове-на-Дону в 1875 г., или же, как он пишет в письме к своему товарищу и коллеге Ф. Карими «в пути, в окрестностях Новочеркасска». Отец его был ахундом Ростова-на-Дону и одновременно занимался торговлей. Рано лишившись отца (1881), воспитывался матерью Фатимой-ханум вместе со своим старшим братом Захиром — будущим одним из основоположников татарской прозы Нового времени и просветителем. У матери получил первые сведения по основам мусульманского вероучения. В одиннадцать лет был отдан в Ростовский государственный лицей, где проучился два года. Стремление матери видеть сына религиозно-образованным человеком и желание Мусы пойти по стопам отца послужили причиной его переезда в Казань в «Приозёрное» («Күл буе») медресе, где уже обучался его брат.

Недовольный схоластической системой преподава-

ния и уровнем получаемых знаний в казанском медресе, Муса возвращается в Ростов-на-Дону, где заканчивает прерванное обучение в лицее. После его окончания стремится вновь к получению мусульманского образования и отправляется в Бухару — один из центров мусульманской образованности в Средней Азии, где целенаправленно занимается изучением как религиозных, так и светских наук. Несмотря на общую атмосферу схоластики, которая пронизывает методику обучения Бухары, берёт частные уроки у известных преподавателей по арабскому, персидскому языкам, астрономии, математике и основным предметам мусульманского вероучения, много занимается самостоятельно в богатых рукописями библиотеках Бухары.

В 1896 г., получив необходимые религиозные знания, М. Биги возвращается в Ростов-на-Дону, надеясь поступить в одно из светских учебных заведений города. Его желанию не суждено было сбыться, поскольку полученный аттестат о среднем образовании (лицей) не соответствовал праву поступления в вуз без экзаменов, и требовал сдачи экзамена по латинскому языку, который Муса Джарулла не знал. Есть сведения, что в Петербурге, где М. Биги некоторое время жил на Васильевском острове, он был арестован и отправлен в ссылку в Уфу¹.

Затем М. Биги уезжает в Стамбул, где решает поступить в Инженерную школу. Там он встретил своего земляка, известного татарского писателя Мусу Акъегетзаде, преподававшего в Военном училище русский язык и политэкономия, по совету которого решил продолжить мусульманское образование в Египте².

Биги отправляется в Каирский университет «ал-Азхар» — центр мусульманского образования того времени. Неудовлетворённый системой обучения, берёт уроки по вероучению у отдельных преподавателей, посещает кружок известного египетского религиозного реформатора Мухаммада Абдо, занимается самостоятельно в библиотеках Каира, особенно в Египетской национальной библиотеке, где исследует Священные списки Корана. Желая повысить уровень знаний, М. Биги отправляется в Саудовскую Аравию, где в течение двух лет получает знания

¹ Тагиров И. Бигиевларның икенчесе // Социалистик Татарстан. — 1990. — 29 июль.

² Баттал-Таймас Г. Муса Джарулла Биги. — Казан, 1997. — 76.

у ведущих теологов в Мекке и Медине. Затем едет в Индию, где полгода обучается у индийских знатоков ислама в исламском университете предместья Диабент города Сахаранпур, изучает также санскрит, работает библиотеках. Исчерпав возможности получения нового знания, снова возвращается в Каир, где занимается уже научными исследованиями. Он продолжает изучение истории Корана и пишет свой первый трактат на арабском языке «Тарих ал-Куран ва-л-масахиф» («История Корана и его списков»), посвящённый корановедению. После трёхлетнего пребывания в Каире, М. Биги направляется 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», Муса Джарулла 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 Абдо состоялись позднее.

Наконец, в 1904 г., после 11-летнего путешествия по мусульманским центрам, М. Биги возвращается в Россию в Ростов-на-Дону, где ему предлагают занять должность муллы и мударриса (преподавателя медресе), но он отказывается¹. О своих странствиях того времени 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 вернулся на родину полным разочарования и совершенно неудовлетворённым увиденным»². Одну из причин плачевного состояния мусульманской цивилизации М. Биги видел в низком образовательном уровне преподавания религиозных дисциплин в медресе и учебных заведениях, невнимании к современным наукам³. Муса Джарулла пришёл к мысли о необходимости реформы в исламе.

За время путешествий он повысил свои знания в мусульманских науках и прекрасно овладел турецким, арабским и персидским языками так, что в 1905 г. опубликовал в Санкт-Петербурге, подготовленный ещё в Каире,

¹ Баттал-Таймас Г. Муса Джарулла Биги. — Казан, 1997. — 9 б.

² Биги М. Ал-лузумият. — Казан, 1907. — 2 б.

³ Там же

свой первый трактат на арабском языке «Тарих ал-Куран ва-л-масахиф» («История Корана и его списков»), который был перепечатан в Каире в 1907 г. в журнале «Ал-Манар», редактором которого был египетский реформатор М. Абдо.

В 1904 г. в Чистополе Муса Джарулла женится на Асме, сестре своего товарища, обучавшегося вместе с ним в Каире, Ибрахима Шаукат Камала, сына имама-мударриса Чистополя шейха Закира¹. На протяжении всей своей жизни Муса Джарулла трепетно относился к семье — любимой жене и шестерым детям, которым старался дать хорошее воспитание и образование.

Желая повысить свой светский образовательный уровень, М. Биги едет в Санкт-Петербург, где в качестве вольнослушателя в течение двух-трёх лет посещает занятия юридического факультета университета (в совершенстве зная русский язык). Из-за трудного материального положения, его семья до 1917 г. в основном проживала в Чистополе.

Участие в политической жизни общества

Время его приезда в столицу совпало с русской революцией 1905—1907 гг., большими переменами в российском обществе. Это время свободы слова, формирования партий, подъёма 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 центром духовной и культурной жизни не только Российской империи, но и 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 агитатором джадидского образования — компонента его религиозно-просветительской идеологии.

Это был период либерализации всех сторон духовной жизни российского общества. Открылась возможность издания газет и журналов для мусульман, и М. Биги вместе с известным религиозным деятелем и публицистом Абдаррашидом Ибрахимом (1857—1944) основал и издавал в течение трёх лет газету «Ульфат» («Согласие») на

¹ Баттал-Таймас Г. Муса Джарулла Биги. — Казан, 1997. — 34 б.

старотатарском языке 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 изданиях: «Вақыт» («Время») и в журнале «Ал-аср ал-джадид» («Новый век»). Его имя становится широко известным среди мусульман 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»), сформировавшейся как партия в результате трёх всероссийских мусульманских съездов 1905–1906 гг. М. Биги был автором перевода на татарский язык (русский текст подготовил А. Топчибашев) устава партии, представленного осенью 1906 г. для регистрации. После рассмотрения устава в Петербургском особом присутствии власть отказала в регистрации партии, так что «Иттифак ал-муслимин» не стал легитимной политической партией. Муса Джарулла входил в числе пятнадцати мусульман в состав её руководящих органов.

М. Биги выступил одним из организаторов I Всероссийского мусульманского съезда 1905 г., участвовал в его деятельности, был секретарём всех мусульманских дореволюционных съездов. Он стал популяризатором программных документов мусульманской организации и съездов: в 1906 г. опубликовал «Русия мөселманнары иттифагының программасы» («Программа российского Союза мусульман», Санкт-Петербург, 1906), «Русия мөселманнарының өченче надрвәсе» («Третий съезд российских мусульман», Казань, 1906), «Русия мөселманнарының өченче надрвәсенен забит жаридәләре» («Протоколы третьего съезда российских мусульман», Казань, 1906).

Хотя понятия «мусульманский съезд», «партия» употреблялись во всех документах, они фактически несли национальную нагрузку, выступая объединяющим лозунгом для всех тюркских народов России, поскольку, только объединившись, тюрки могли представить сколь-нибудь значимую силу. Уже в этот период Муса Джарулла выступил не только как религиозный реформатор и просветитель, но и заложил основы для своих либерально-теологических взглядов, включающих изме-

нение политической системы России, в которой важное место должны были занять российские мусульмане.

В 1907 г., когда начинаются годы реакции, многие татарские газеты, в том числе и газету «Ульфат», закрыли. А. Ибрахим эмигрировал в Японию, а М. Биги продолжил свою научную деятельность в России. У него был накоплен значительный материал для издания нескольких книг. В 1908 г. М. Биги едет в Казань, надеясь их опубликовать. В Казани он знакомится с владельцем издательства «Шәрәк китапханәсе» («Восточная библиотека») Ахмадом Исхаки и при его содействии издаёт несколько своих сочинений, главным образом, посвящённых мусульманской догматике и её 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 всём мусульманском Востоке; «Эдэбият арабия ила улум исламия» («Арабские гуманитарные и исламские науки», Казань, 1908), в котором Муса Джарулла для возрождения истинного ислама призвал вернуться к гуманитарному наследию мусульманских народов, критиковал мусульманскую систему образования; «Тасхих расм хатт ал-Куран» («Исправление графического написания Корана», Казань, 1909), посвящённый проблеме исправления опечаток в казанских изданиях текста Корана, подобно аналогичному труду Ш. Марджани, которая вызвала широкий резонанс среди татарского духовенства Казани. 7 и 21 февраля 1909 г. даже состоялись два собрания, посвящённых проблеме опечаток Корана. На слушания пришло большое количество мусульман (более трёхсот человек на каждом слушании)¹.

Религиозно-реформаторская деятельность

В 1909 г. по приглашению руководства оренбургского медресе «Хусайния» для чтения курса по истории религий М. Биги едет в Оренбург, где его также назначают помощником руководителя данного учебного заведения. Кроме истории религий он ведёт лекции по истории арабского языка и литературе, фикху.

В Оренбурге М. Биги впервые обнародовал свои религиозно-реформаторские взгляды о всеобщности божественной милости, всколыхнувшие часть мусульман-

¹ Биги М. Тасхих расм хатт ал-Куран. — Казань, 1909.

ского мира далеко за пределами России. В 1909 г. Муса Джарулла издал программу по истории религий, которая включала и его концепцию о всеобщности божественной милости¹; в течение 1910 г. печатал статьи по этой проблеме в журнале «Шура» и в 1911 г. опубликовал трактат под аналогичным названием². Надо было обладать определённой смелостью, чтобы актуализировать выше-названную идею, поскольку обсуждение даже менее значимых культово-обрядовых вопросов в исламе вызывало в мусульманском обществе обвинение в неверии.

М. Биги в новой социокультурной ситуации, сложившейся в татарском обществе нач. XX в. вызволил из «небытия» эту проблему. Его взгляды о всеобщности божественной милости вызвали широкий резонанс как в российской прессе, так и в Турции³. 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 приглашённых имамов не было ни одного, кто был бы способен обсудить этот теологический вопрос [...] Поэтому я отказался от своего намерения собрать меджлис улемов [собрание религиозных учёных]»⁴.

Мусульманская интеллигенция разделилась на два лагеря по проблеме всеобщности божественной милости: консерваторов-традиционалистов и реформаторов. Сторонники консерваторов опубликовали множество статей в 1909 г. и первой половине 1910 г. в издании традиционалистов «Дин ва маййшат» («Религия и жизнь»), в каждом номере которого печатали ответы и опровержения на новаторские религиозные взгляды М. Биги, даже называя его еретиком и вероотступником⁵. Традиционалисты

¹ Марджани. — Казан, 1915. — 143 б.

² Биги М. Рәхмәт илахийә борханнары. — Оренбург, 1911.

³ Шура. — 1916. — № 4. — 309 б.

⁴ Муса Джарулла Бигиев. — Казань, 2006. — Т. I. — С. 44.

⁵ Муса Бигиев жәнәбларына бер-ике сүз // Дин ва маййшат. — 1909. — № 14, 15, 22, 23.

полагали, что спасение в будущей жизни заслуживают только мусульмане.

Волна протестов докатилась и до Турции, где верховное духовенство во главе с муфтием Мустафой ас-Сабри (1869–1954) запретило этот труд и ещё несколько его книг, назвав Мусу Биги «Лютером ислама»¹. Однако основная масса татарской печати встало на сторону Мусы Джаруллы². Лагерь реформаторов возглавил редактор журнала «Шура» и преподаватель медресе «Хусаиния» Р. Фахраддин, хотя он разделял не все реформаторские идеи М. Биги. Р. Фахраддин написал небольшой трактат, ограждая его от нападок³, 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 мир⁴.

В результате сложившихся обстоятельств, М. Биги подал в отставку с поста преподавателя медресе, которая состоялась в декабре 1909 г. Хотя через некоторое время его пригласили обратно, но он отказался занять прежнюю должность и покинул Оренбург, отправившись вновь в Северную Пальмиру. В своём выступлении в мусульманском собрании Оренбурга М. Биги дал понять, что причина его ухода с должности никак не связана с нападками на него в прессе, и он просит смириться сторонников возвращения его на прежнюю должность с принятым им решением⁵.

Известно, что в это время М. Биги принимал участие в работе астрономического общества Санкт-Петербурга. Летом 1910 г. он отправился в Финляндию, где рядом с полярным кругом на практике исследовал волновавшую татарское общество 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 коннэрдэ руза» («Пост в длинные дни»)⁶, которая была замечена общественностью и вызвала споры среди му-

¹ *Sabri M. Yeni muctehidlerinin kummet ilmiyyesi: Kazanlı Musa Bigiev efendinin Rahmet illahiyye burhanlari.* — Istanbul, 1998. — S. 7.

² Мусульманская печать России в 1910 году. — Оксфорд, 1987. — С. 72.

³ *Фахраддин Р. Рэхмэт илахийэ мәсьәләсе.* — Оренбург, 1910.

⁴ Там же. — С. 14–16.

⁵ Вахит. — № 560. — 1909.

⁶ *Биги М. Озын коннэрдэ руза.* — Казан, 1911.

сульман, получив неоднозначные оценки в прессе. Об этой проблеме писали ещё в кон. XVIII—XIX в. А. Утыз-Имяни, А. Курсави и Ш. Марджани. М. Биги принял сторону татарского религиозного реформатора кон. XVIII—XIX в. А. Утыз-Имяни, доказывая, что чтение пятой молитвы в северных широтах в это время года не обязательно и пост, приходящийся на дни летнего солнцестояния, необязателен для мусульман проживающих в северных широтах.

Обращение к раннему исламу времён пророка Мухаммада и его сподвижников — один из компонентов религиозного реформаторства, поскольку реформаторы считали, что необходимо отбросить всё, что привнесено теологией позднее «золотого века» ислама, определяя последующие наслоения новшеством (бид'а). Муса Джарулла как религиозный реформатор, вслед за религиозными учёными — приверженцами раннего ислама, признавал четыре теоретические основы законодательства «усул ал-фикх» — Коран, сунну, иджму и кияс, в результате спора о применении которых в IX—X вв. образовались четыре религиозно-правовые школы суннизма. Он не отдавал приоритета ни одной из правоведческих школ, хотя считал себя ханафитом, 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 г. книге «Каваид фикхия» («Законы фикха»)¹, 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. Он утверждал, что каждый мусульманин может выносить иджитihad, высказать своё суждение по тому или иному общественно-правовому вопросу, но при этом должен знать Коран, сунну и арабский язык как филологи Халил и Сибавайх², то есть предполагается знание арабского языка на высоком уровне; и при вынесении иджитихада следует соотносить то или иное решение с обстоятельствами изменения общественной жизни³. Подобные оценки дей-

¹ Биги М. Каваид фикхия. — Казань, 1910; 2-е изд. — Казань, 1927.

² Биги М. Мулахазы. — Казань, 1914. — 24 б.

³ Биги М. Каваид фикхия. — Казань, 1911. — 2–5, 111 б.

ствительности, согласно его взглядам, не должны стать непреложным законом для исполнения, поскольку право законотворчества принадлежит иджме — согласному мнению авторитетных людей различных социальных слоёв общества.

В 1909 г. М. Биги перевёл с арабского на татарский язык «Мукаддима Ал-муафакат фи-л-усул» («Введение к Соответствию основоположений [фикха]»)¹ [труд средневекового андалузского теолога Ибрахима б. Муса аш-Шатиби (ум. 1388) «Ал-муафакат фи-л-усул» («Соответствия основоположений фикха»), снабдив своим введением, и подготовил к печати под названием «Рисала муфрада ала усул ал-муафакат» («Отдельный трактат соответствий основоположений [фикха]»), посвящённый соответствию правовых норм школы Абу Ханифы и Малика б. Йунуса]. М. Биги писал, что «иджма не может быть аргументом для решения научно-богословских вопросов. Иджма — это лишь инструмент исполнения или решения какого-либо положения закона или какой-либо проблемы»², тогда как кияс, — полагает он, — если законодатель не указывал причин применения того или иного положения закона, трудно применим на практике³. В 20-х гг. Муса Джарулла досконально разработал эту проблему (см. об этом в разделе «Азбука ислама»).

М. Биги, как религиозный реформатор, 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, Биги отводил ей одну из регулятивных функций жизни общества — воспитание в человеке добра, стремления к получению современных знаний — основного компонента прогресса татарского общества 1-й четв. XX в.

Муса Джарулла отвергал понятие «мусульманское религиозное реформаторство» (хотя его называли, как упоминалось ранее, «Лютером ислама») подобно реформации христианской и писал: «По моему мнению, ислам совершенно не нуждается в каких-либо религиозных реформах. Общественные, религиозные, политические по-

¹ Биги М. Мукаддима Ал-муафакат фи-л-усул. — Казань, 1909.

² Муса Джаруллах Бигиев. — Казань, 2006. — Т. 2. — С. 39.

³ Там же.

роки происходят не из ислама, а из нас самих [...] Не ислам нужно реформировать, а лечить наши головы с помощью ислама. В христианском мире была реформация. Но это не значит, что необходимо подгонять историю ислама под историю христианства»¹.

В 1911 г. М. Биги подготовил к изданию перевод Корана на татарский язык. В январе 1912 г. 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 компании Духовное собрание мусульман в Уфе приняло решение о запрещении перевода Корана, выполненного М. Биги². Рукопись находилась в наборе, когда её изъяли. Известно, что сигнальный экземпляр остался у М. Биги и ныне хранится у его родственников в Санкт-Петербурге.

Книги, вышедшие из печати в этот период, сделали М. Биги известным во всём тюркском, и даже мусульманском мире. Он стал общепризнанным лидером татарского религиозно-реформаторского движения. Не случайно турецкий журнал «Тюрк урду» отмечал: «Наконец-то появился учёный в России, который своими сочинениями приобрёл себе всеобщую известность. Это Муса Биги. Нет сомнения в том, что он является истинным новатором в исламе»³.

В 1912 г. некоторые представители татарской интеллигенции Санкт-Петербурга решили пригласить уже тяжело больного знаменитого татарского поэта и просветителя Габдуллу Тукая для консультаций с врачами и лечения в Финляндии, одновременно предложив ему место редактора газеты «Сүз» («Слово») (по другим источникам «Хәбәр» («Весть»)), которую собирались издавать в столице. Письмо Г. Тукаю написал М. Биги, и поэт принял его приглашение. Он прибыл в столицу и остановился в доме М. Биги, который всегда был полон людьми (ученики Мусы Джаруллы, татарская интеллигенция).

¹ Биги М. Бөек мәүзүгъларда уртақ фикерләр. — Петербург, 1914 — 5 б.

² Резван Е. А. Коран и его мир. — Санкт-Петербург, 2001. — С. 434.

³ Мир ислама. — 1913. — Вып. 4. — Т. 2. — С. 226.

Г. Тукай тяготился ежедневного многолюдного общества, поскольку по своей натуре был стеснительным человеком и вследствие своей болезни нуждался в уединении. М. Биги не мог предоставить ему требуемых условий и уделять достаточного внимания. Впоследствии поэт вспоминал, что Муса Джарулла постоянно работал за письменным столом с утра до вечера, даже не прерываясь на еду¹. В результате 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 Г. Тукай вынужден был покинуть столицу.

Как религиозный реформатор М. Биги решал проблему веры и знания в русле «всеобщности самой веры, выдвинув в книге «Рәхмәт ила-божественной хийә борханнары» («Доказательства божественной милости») положение о «всеобщности божественной милости»². Вслед за книгой вышло её продолжение «Инсанларның акыйда илахийәләренә бер нәзар» («Взгляд на верования людей в божество»)³.

Взгляды М. Биги по этому вопросу не были оригинальными. До него писали по этой проблеме многие арабо-мусульманские философы, такие как ал-Маарри (ум. 1057), Ибн ал-Араби (ум. 1240), Ибн Кайим ал-Джаузия (ум. 1350), а также его соотечественник Ш. Марджани (ум. 1889). Наиболее подробно эту проблему осветил Ибн Кайим ал-Джаузия в своём труде «Хад ал-арвах ила билад ал-афрах» («Путь душ в обитель радостей»), где разобрал аргументы своих предшественников, которые считали, что наказание за грехи в аду не будут бесконечными⁴. Он писал, что Аллах всему отвёл определённое время, и, следовательно, ад тоже конечен во времени — когда Аллах захочет, Он прекратит его существование⁵.

В татарской религиозной философии впервые в индизнавательной форме высказал свои идеи о проблеме на-

¹ Габдулла Тукай. Әсәрләр : 5 томда. — Казан, 1986. — 5 т. — 58 б.

² Биги М. Рәхмәт илахийә борханнары. — Оренбург, 1911.

³ Биги М. Инсанларның акыйда илахийәләренә бер нәзар. — Оренбург, 1911.

⁴ Ибн Кайим ал-Джаузия. Хад ал-арвах... — Каир, 1978.

⁵ Там же. — С. 423.

казания за грехи Марджани¹, который упомянул о суждениях Ибн ал-Араби², что ад вечен, но муки его могут иметь и конец, и понятие хулуд (бесконечность) можно трактовать по-разному (продолжительность периода) и это зависит от воли Аллаха³. Ш. Марджани выступил против аргумента хариджитов и мутазилитов, которые обрекают на вечное мучение грешников-мусульман, поскольку в Коране и сунне говорится о вечной для них каре, ссылаясь на аяты, по которым божественное обещание не нарушится, а исполнится. Татарский теолог замечает, что в отношении угрозы допустимо нарушение обещания (ваид), поскольку пророк сказал: «Если Бог обещал кому-либо награду за деяния его, то Он непременно исполнит это, но поскольку он угрожал кому-либо карой за деяние его, то в отношении такого за Богом остаётся выбор [наказать или помиловать]. Благородному следует оставлять на своё усмотрение [исполнение или не исполнение] своей угрозы, даже, если об этом Он не заявляет открыто!»⁴ При таком широком понимании великодушия Бога на него вправе рассчитывать и грешники из числа других конфессий.

М. Биги полагал, что его концепция «всеобщности божественной милости» есть «главнейшая истина, которая может стать основой для последующей жизни человечества, которое было сотворено для постоянного движения к счастью»⁵. Главная же цель — доказать величие ислама: «Если мои идеи подтвердятся, то это станет ещё одним украшением ислама, ещё более возрастут его величие и ценность среди других религий [...] Истина ислама будет утверждена не страхом перед адом, а доказательствами, божественным установлением, изложенными в Коране»⁶.

Муса Джарулла задаёт вопрос: «Если человек, совершенно лишённый счастья и благополучия в дольней жизни, которая по отношению к последующей вечности является лишь кратким мигом, обречён на вечные муки в горней жизни, то какую цель мог преследовать Господин миров Аллах, сотворяя таких жалких и ничтожных

¹ *Марджани Ш.* Китаб ал-хикма ал-балига... — Казань, 1888.

² Там же. — С. 61.

³ Там же. — С. 66.

⁴ Там же.

⁵ *Биги М.* Рәхмәт илахийә борханнары. — Оренбург, 1911. — 11 б.

⁶ Там же. — С. 40.

людей?», то есть задаёт вопрос: «Не теряет ли смысл жизнь для таких людей?» И даёт ответ, облачая его в форму вопроса: «Если Он намерен обречь большинство людей на вечные муки, то не окажется ли божественная милость Аллаха ничем, по сравнению с Его божественным гневом?»¹

М. Биги, привлекая Коран и некоторые хадисы, выдвинул восемь аргументов в доказательство своей концепции.

Первый аргумент, что Бог может ограничить наказание за грех, он обосновывает 156-м аятом суры «Ал-араф» («Преграды»), гласящим: «Он сказал: «Наказанием Моим Я поражаю, кого желаю, а милость Моя объемлет всякую вещь. Поэтому Я запишу её тем, которые богобоязненны, дают очищение и которые веруют в Наши знамения»². Муса Джарулла полагает, что поскольку в этом аяте сообщается, что Аллах наказывает по своему желанию (машийя), а абсолютная милость распространяется на «всякую вещь» («кулл шай») — термины, имеющие самое широкое толкование, постольку каждый человек неизбежно и навечно останется в сени божественной милости. Он отмечает, что мутакаллимы и российские имамы путаются, делая акцент на предложении с общим смыслом, что к божественной милости будут допущены только верующие. В то же время предложение общего характера «милость Моя объемлет всякую вещь» и предложение частного характера «Я запишу» не противоречат по смыслу друг другу, являясь согласующими друг с другом частными суждениями.

И другое возражение М. Биги, направленное мутакаллинам — поскольку существует такое неоспоримое и неизвестно кому адресованное выражение, как «милость Моя объемлет всякую вещь», то откуда у мутакаллимов взялось утверждение, что «Он не будет милостив к остальным»?

М. Биги полагает, что выражением «Наказанием Моим Я поражаю, кого желаю» некоторые люди будут подвергнуты наказанию в течение определённого времени. Но провозглашением того, что «милость Моя объемлет всякую вещь», твёрдо доказывается, что каждый человек навечно останется в сени божественной милости.

¹ Биги М. Рэхмэт илахийэ борханнары. — Оренбург, 1911. — 12 б.

² Коран / пер. И. Ю. Крачковского. — М., 1986. — С. 148.

Второй аргумент связан с толкованием термина «ар-Рахман» («Всемилоостивый») являющегося одним из эпитетов Аллаха. Татарский теолог отметил, что многие мусульмане понимают смысл выражения «Бисми-л-Лахи ар-Рахман ар-Рахим» («Во имя Аллаха Милоостивого и Милоостердного») как «Именем Аллаха, который в этом мире милоостив ко всем. А в потустороннем мире — только к мусульманам». Муса Джарулла выступает против такого толкования, отмечая, что смысл понятия «ар-Рахман» означает свойство Аллаха, постоянно оказывающего милоость ко всем людям, а «ар-Рахим» означает милоость только в отношении тех, кто творит, то есть к дольному миру.

М. Биги полагает, что упоминание имени «ар-Рахман» в аяте «ар-Рахман утвердился на Троне», подкрепляет его толкование. Так как даже толкователям неведомо, что подразумевается под словом «Трон», но всем известно, что он вечен как в этом, так и в ином мире. Если милость Аллаха объяла Его вечно сущий в будущем и превознесённый над всем остальным Трон, то аятом «ар-Рахман утвердился на Троне», доказывается, что всеобщая божественная милость будет дарована всем людям в ином мире¹.

Третий аргумент он обосновывает 53-м аятом суры «Аз-зумар» («Толпы»), где говорится: «Скажи: «О рабы Мои, которые преступили против самих себя, не отчаивайтесь в милости Аллаха! Поистине, Аллах прощает грехи полностью: ведь Он — Прощающий, Милоостивый!»² Биги утверждает, что нет сомнения в том, что все люди входят в выражение «рабы Мои», так как 93-м аяте суры «Марьям» сказано: «Всякий, кто в небесах и на земле, приходит к Милоостердному только как раб»³. Несомненно, по его мнению, что выражение «грехи полностью» включает в себя как великие грехи (кабаир ал-куфр), так и просто куфр (неверие)⁴.

Четвёртый аргумент Муса Джарулла выводит из хадиса ал-Бухари: «Посланник Аллаха — да будет мир ему и благословение — спросил: «Бросит ли мать дитя своё в огонь?» Благородные асхабы-последователи пророка от-

¹ Биги М. Рэхмэт илахийэ борханнары. — Оренбург, 1911. — 50—53 б.

² Коран / пер. И. Ю. Крачковского. — М., 1986. — С. 381.

³ Там же. — С. 257.

⁴ Биги М. Указ. соч. — С. 54—55.

ветили: «Нет, если в её силах, то никогда не бросит». Тогда пророк, ниспосланный как милость ко всем мирам, сказал: «Я клянусь, что Аллах намного милостивее к своим рабам, чем мать к своему дитя». М. Биги заявляет, что подобного доказательства достаточно и нет смысла в дополнительном разъяснении.

Пятый аргумент М. Биги обосновывает, обращаясь к словам Всевышнего: «Не останется в огне ни один из тех, в ком есть хотя бы крупица добра. Ибо вовеки сущен Милостивейший из милосердных».

Шестой аргумент основан на 5-м аяте суры «Аш-шура» («Совет»): «Небеса готовы развернуться над ними, а ангелы возносят хвалу своего Господа и просят прощения тем, кто на земле. О, да! Ведь Аллах — Прощающий, Милостивый!»¹ Татарский учёный полагает, что в этом аяте Аллах сообщает радостную весть о том, что заступничество будет принято. Если бы Он не простил после заступничества, то Он не напомнил бы о своём милосердном прощении.

Седьмой аргумент основан на 118-м аяте суры «Ал-маида» («Трапеза»), где пророк Иисус, обращаясь к Аллаху, говорит: «Если Ты не накажешь, то ведь они — Твои рабы, а если Ты простишь им, то ведь Ты — Великий, Мудрый»². М. Биги пишет: «Но великий пророк ислама Иисус — да будет мир над ним, — который объял Тору, Евангелие и Священный Коран вместе со всеми их тайнами, который, несомненно, знал науки о законодательстве лучше, чем наши мутакаллимы, и знания которого о вере и об Аллахе были несравненно выше веры и знаний всех мутакаллимов, заявил в Коране, что прощение ширка — это проявление мудрости и силы»³.

Восьмой аргумент Муса Джарулла выводит из 117-го и 118-го аятов суры «Ал-муминин» («Верующие»): «А кто призывает вместе с Аллахом другого бога, — нет у него для этого доказательства, и счёт его только у его Господа! Не бывают счастливы неверные! Скажи же: «Господи, прости и помилуй! Ты — лучший из милующих!»⁴ М. Биги приводит довод в свою пользу со слов сподвижника пророка Абдаллаха б. Масуда, который сказал:

¹ Коран / пер. И. Ю. Крачковского. — М., 1986. — С. 395.

² Коран / пер. И. Ю. Крачковского. — М., 1986. — С. 116.

³ Биги М. Указ. соч. — С. 61–65.

⁴ Коран / пер. И. Ю. Крачковский. — М., 1986. — С. 288.

«Клянусь, что придёт день, когда в аду не останется ни одного человека!» Муса Джарулла напоминает, что по признанию пророка Масуд был самым лучшим знатоком Корана и лучшим его чтецом. Таким образом, он заявляет, что проблема всеобщности божественной милости была выдвинута ещё в начале возникновения ислама¹.

Татарский реформатор, в отличие от своих предшественников, выступил как наиболее радикальный мыслитель, полагая, что Аллах настолько всемилостив, что наказания может и не быть или же наказание в аду не является бесконечным, а его продолжительность зависит от Бога, а Он рано или поздно простит за грехи всех, как верующих, так и не верующих, и вообще, на том свете может спастись всё человечество.

Истина, по Биги, должна утверждаться не страхом перед адом, а рациональными доказательствами, 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. Он выступил с этой концепцией в то время, когда было насущно необходимо не разъединять мусульманские народы России с русскими, а наоборот найти пути сближения и уменьшить значение практики такфира — нетерпимости традиционалистов из среды мусульман ко всякому неверному, не мусульманскому. «Мы, конечно, всеми силами отстраняемся от того, — пишет татарский реформатор, — чтобы обвинять в отступничестве и заблуждении какой-либо народ из-за исповедуемой им веры или религии. Если мы будем смотреть на любую религию как на элемент в развитии одной религии, то у нас не останется никакой возможности в каком-либо виде обвинять другой народ в отступничестве из-за его собственного вероисповедания или питать к нему враждебные чувства из-за его приверженности к своей религии»². Следовательно, Муса

¹ Биги М. Рэхмэт илахийэ борханнары. — 77 б.

² Биги М. Инсанларның акыйда илахийэләрэнэ бер нэзар. — Оренбург, 1911. — 6 б.; Его же. Рэхмэт илахийэ борханнары. — 7 б.

Джарулла не пытался выделить ислам как лучшую религию (к этой мысли любой человек должен прийти сам), он толерантно относился ко всем вероисповеданиям.

Своей концепцией «всеобщности божественной милости» Муса Джарулла выступил против традиционных устоев татарского общества, значительную часть которого составляли консерваторы-традиционалисты, понимающие Коран и сунну буквально, и показал, что с помощью соответствующего знания основных источников религии можно пояснить многие религиозные проблемы, стоящие перед татарским обществом в нач. XX в.

Просветительские аспекты мировоззрения М. Биги

Просветительские аспекты мировоззрения М. Биги, органически сочетающиеся с реформаторскими, включают в себя разум как двигатель человеческой цивилизации, необходимость усвоения мусульманами современных наук и знания, изменение незавидного положения женщины-мусульманки в современном мире.

В творчестве татарского мыслителя формируется отношение к европейской цивилизации — перенять всё положительное в европейском научном знании, сохранив при этом свои мусульманские культурные ценности, о чём писали в своё время Х. Фаизхан, Ш. Марджани и К. Насыри.

М. Биги считал разум и научное знание критериями истины, пропагандировал знание Нового времени и, воспитанный на теологическом мировоззрении, впоследствии смог освободиться от многих традиционалистских толкований постулатов религии, приобщая ислам к современной действительности.

Он считал разум главной движущей силой развития общества на протяжении всей человеческой истории. Только свободный разум, по М. Биги, может достигнуть истины: «Во всём, 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»¹. Свободный разум есть божественный инструмент. Он не ограничен никакими рамками и границами. Но когда человек приступает к решению обществен-

¹ Биги М. Халык нэзарына берничэ сүз. — Казан, 1912. — 36 б.

ных, политических, экономических проблем, его разум оказывается в плену низких инстинктов, субъективизма, что мешает принятию правильного решения и, следовательно, поступательному развитию общества.

Эволюция общества невозможна, когда разум человека находится под влиянием невежественных людей: «Древние народы, — писал Биги, — лишённые света разума, оставались в руках языческих жрецов; иудеи и христиане — под влиянием священников и монахов; мусульмане же под руководством сказителей, развращённых суфиев и невежественных муфтиев»¹.

Татарский мыслитель полагал, что достоверность истины доказывается разумом, а то, что противоречит разуму, никогда не может быть истиной². Человек занятый поиском истины не заявляет истину в последней инстанции, а говорит лишь о вероятности своей точки зрения. Ведя спор с оппонентами, он должен скрупулёзно проверить любой вызывающий сомнения вопрос³ и принимать решение, верность которого доказана неопровержимыми доказательствами.

Познание в понимании М. Биги невозможно без разума. Но познаваемые истины неисчерпаемы. Главное же на пути познания — это познание человеком самого себя. А это предполагает необходимость руководствоваться Божественным откровением.

Муса Джарулла большое место в эволюции общества также отводил светскому 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 Запада⁴.

М. Биги не был последовательным рационалистом, как классические просветители. Его рационализм во многом был теологическим. Но формированию мировоззрения как просветителя всё же способствовал.

В 1913 г. М. Биги вновь возвращается к журналистской работе, и вместе со своим соратником, известным та-

¹ Биги М. Эдэбият арабия ила улум исламия. — Казан, б. г. — 8 б.

² Там же. — С. 9.

³ Там же. — С. 31.

⁴ Там же. — С. 43.

тарским писателем и общественным деятелем Гаязом Исхаки начинает издавать в Санкт-Петербурге газету «Ил» («Страна»). Он показывает себя хорошим публицистом, освещающим насущные потребности мусульман России: необходимость приобщения религии к современной действительности и овладение мусульманами достижениями европейской цивилизации.

В июне 1914 г. 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 чём и настаивал татарский реформатор.

В том же году Муса Джарулла опубликовал два сочинения — «Мулахазы» («Размышление») и «Бөөк мавзуларда уфак фикерләр» («Мелкие мысли на важные темы»), в которых критиковал произведения Р. Фахрадина и З. Камали «Дини тадбирләр» («Религиозные установления»).

Февральскую революцию 1917 г. М. Биги принял с восторгом, надеясь, что татарское общество обретёт долгожданную политическую независимость. Именно в это время ему, наконец, удалось издать в Петрограде отдельной книгой «Ислахат әсаслары» («Основы реформ»)¹. Книга включает материалы по общественно-политическому движению мусульман России за 11-летний период с 1904 по 1915 г. (проекты, петиции, решения мусульманских съездов, перевод на татарский язык Конституции Российской империи, положение о выборах депутатов Государственной думы). В это время он ещё полон надежд на революцию: «Наши национальные права полностью останутся в нашем ведении. Наши мектебы, медресе, духовные управления, семейная жизнь будут реформированы так, чтобы быть основой чести мусульман России и подтвердить достоинство ислама».

В мае 1917 г. М. Биги участвовал в работе I Всероссийского мусульманского съезда, состоявшегося в Москве. Он выступил с докладом, посвящённым правам женщины в исламе, который вызвал горячие споры (против выступили делегаты Туркестана и Кавказа). После многочисленных согласований, поскольку большинство участников съезда высказалось за равноправие женщин, была одобрена резолюция, наделявшая женщин всеми

¹ Биги М. Ислахат әсаслары. — Пг., 1917.

правами наравне с мужчинами, отменявшая многоженство. Впервые женщина (Мухлиса Буби) была избрана, наряду с четырьмя мужчинами, кади Духовного собрания мусульман. Её избрание кади объяснялось большими заслугами в педагогической деятельности: в 1908 г. в Троицке М. Буби открыла медресе для мусульманок, а после его закрытия властями в 1911 г. работала преподавателем в женской школе Троицка¹.

Муса Джарулла в числе десяти человек от мусульман внутренней России и Сибири (всего тридцать человек от всей России) был избран в один из руководящих органов мусульман России — Милли Шура (Национальный Совет), который также именовался как «Совет российских мусульман».

После Октябрьской революции 1917 г. закончился первый период обещаний большевиков дать всем национальностям России свободу и независимость, эйфории освобождения трудящихся от эксплуатации и начался новый этап закрепощения трудящихся, тоталитарного режима. М. Биги не уехал из России, как многие его соратники-интеллигенты, хотя и не принял советскую власть, но полагал, что она пришла надолго. Поэтому он остался в России, надеясь, что сможет в любом качестве быть полезным своему народу. В 1918 г. М. Биги, 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 советско-финскую границу². В годы Гражданской войны Муса Джарулла 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 работками (был переводчиком различных делегаций из мусульманских стран и Индии — общался с известными индийскими мусульманами Мавлана Убайдаллахом, Абу Саидом ал-Араби, высланными из Индии английскими колониальными властями, помогал налаживать судебную власть Средней Азии). В это время в его квартире в Петрограде в течение полугода жил видный индийский учё-

¹ *Фахрутдинов Р. Р.* Политическое самосознание татар на рубеже веков (II половина XIX — начало XX века). — Казань, 2006. — С. 119–120

² *Айда А.* Садри Максуди Арсал. — М., 1996. — С. 117.

ный Мавлана Баракаталлах. Известно, что М. Биги даже добился аудиенции у вождя революции В. И. Ленина¹.

**Женский
вопрос
в исламе**

Проблема женщины и её место в мусульманском обществе является ещё одним проявлением просветительских взглядов М. Биги. Он полагает её самой важной, основной проблемой в мусульманском мире², которая существует и в западном обществе. Женскому вопросу Муса Джарулла уделяет в своём творчестве самое пристальное внимание. Он пишет многочисленные произведения, посвящённые женской теме, среди которых наиболее значительные «Озын көннәрдә руза» («Пост в длинные дни», 1911), «Халык нәзарына берничә мәсьәлә» («Несколько вопросов вниманию народа», 1912), «Мулахаза» («Размышление», 1914), «Коръән Кәрим аять кәримәләре хозурында хатын» («Женщина в свете аятов благородного Корана», 1916).

Муса Джарулла в «Озын көннәрдә руза»³, помимо ритуального затрагивает также и женский вопрос. Обращаясь к Корану и сунне, автор показывает истоки пренебрежительного отношения к женщине, которые лежат в утверждении некоторых толкователей о сотворении женщины из ребра Адама, и показывает насколько может быть искажена кораническая традиция последующими комментаторами. Татарский просветитель пишет, что ещё в школах утверждают как непреложную истину, что Хава (Ева) — прародительница женщин, сотворена из левого ребра Адама на основании утверждения людей Писания (иудеев и христиан) и толкователей хадисов, которые ссылались на аят Корана «И сотворил из неё пару ей»⁴.

М. Биги полагает, что предание о сотворении женщины из ребра Адама следует понимать аллегорически, иносказательно, и оно свидетельствует о тонкости и нежности женской натуры, которую можно сравнить с тонкостью и хрупкостью рёберной кости, а также то, что мужчина и женщина созданы из одного и того же источника. Муса Джарулла обосновывает свои доводы Кораном («Румы», 21-й аят; «Пророки», 37-й аят; «Ал-Имран», 164-й аят;

¹ Солтангалеев М. Сайланма хезмәтләр. — Казан, 1998. — 197 б.

² Биги М. Коръән Кәрим аять кәримәләренән нурлары хозурында хатын. — Берлин, 1933. — 42 б.

³ Биги М. Озын көннәрдә руза. — Казан, 1911.

⁴ Коран / пер. И. Ю. Крачковского. — М., 1986. — С. 81.

«Тауба», 128-й аят) и хадисами. Он считает, что хадис о сотворении женщины из ребра следует понимать так же, как понимаются такие аяты Корана, как «Созданы люди из поспешности» («Пророки», 37-й аят)¹ и «Аллах тот, который создал вас из слабости» («Румы», 54-й аят)², то есть иносказательно, поскольку выражение «сотворена из ребра» по своему лингвистическому строению есть аналог выражения «сотворил из поспешности». Поэтому мужчина не должен применять к женщине грубую силу, любое действие вопреки её желанию, так как может сломить её волю, низвести как личность, подобно тому, как человек пытающийся выпрямить тонкую рёберную кость ломает её³.

М. Биги также обратился к хадису ал-Бухари и Муслима, на который ссылались толкователи, и пишет, что этот хадис не соответствует толкованию коранического аята и имеет совершенно другое значение, его также следует понимать иносказательно: «Со слов Абу Хурайры, который сообщил, что пророк — да благословит его Аллах и да приветствует — сказал: «Тот, кто уверовал в Аллаха и в Последний день, воистину, тот не доставляет неприятностей своему соседу и обращается с людьми по-доброму. И воистину они (женщины) созданы из ребра. И воистину самое искривлённое место его — его начало. И если решишься выпрямить его, то поломаешь. А если оставишь его, как есть, то не совершишь ошибку. Обращайтесь с людьми по-доброму». Он комментирует слова пророка, поясняя, что Аллах повелевает уверовавших в Него не притеснять и угнетать других и быть добрыми с женщинами. А природа женщины подобна кривизне ребра. Если с силою попытаешься выпрямить его, то поломаешь, то есть возникнет разлад и конфликт. А если оставишь как есть, то все будут довольны. А слова пророка: «Самое кривое место в ребре — его начало» Биги комментирует так: «Будь терпелив и воспитывай членов своей семьи не силой, не принуждением, а мягкостью и добротой. Вот это и есть самый правильный закон семейной жизни и воспитания детей»⁴.

В 1912 г. в «Халык нэзарына берничэ мәсьәлә» («Не-

¹ Коран / пер. И. Ю. Крачковского. — М., 1986. — С. 269.

² Там же. — С. 337.

³ Биги М. Озын көннәрҙә руза. — Казан, 1911. — 24 б.

⁴ Муса Джаруллах Бигиев. — Казань, 2006. — Т. I. — С. 168—171.

сколько вопросов вниманию народа») М. Биги обращается к другой проблеме, приписываемой женщине, — первородности греха. В иудаизме и христианстве сатана в образе змеи, пробравшись в рай, подвергает Еву, а затем Адама искушению. Биги утверждал, что в Коране отвергается подобное обвинение, хотя толкователи-мусульмане оказались под влиянием иудейско-христианских традиций и обвинили во всём Еву. Именно оттуда берут начало все пороки женщины. Однако, по Биги, согласно Корану, сатана соблазнил Адама и Еву одновременно: «И заставил их сатана споткнуться о него и вывел их оттуда, где они были»¹. А в другой суре возлагается ответственность за грехопадение не на Еву, а на Адама, к которому обращается сатана: «О, Адам, не указать ли тебе на древо вечности и власть непреходящую?» и далее: «И послушался Адам и сбился с пути»². Таким образом, М. Биги считает, по Корану, главным виновником провозглашается не Ева, а Адам. Поэтому, согласно коранической традиции, нет оснований для обвинения женщины в изначальной греховности.

Муса Джарулла полагает, что роль женщины в благосостоянии общества исключительно велика. Он даже сравнивает упадок мусульманской цивилизации с неправильным отношением к женщине: «Это стало причиной того, что мусульманская цивилизация застыла в своём развитии, так как состояние общества есть зеркало состояния женщины»³.

В 1916 г. Муса Джарулла обнародовал свои мысли о женском вопросе на конгрессе казанских татар. Основные положения его доклада были приняты большинством голосов. В том же году он пишет программный труд, посвящённый женской проблеме, под названием «Коръән Кәрим аять кәримәләре хозурында хатын» («Женщина в свете аятов благородного Корана») — квинтэссенцию своих взглядов на проблему женщины. М. Биги заявляет, что женщина равна мужчине во всех правах (единство и равенство в культурных правах, единство и равенство в семейных и супружеских правах; в вопросах образования, воспитании и морали во всех без исключения политических правах).

¹ Коран / пер. И. Ю. Крачковского. — М., 1986. — С. 30.

² Там же. — С. 264.

³ Биги М. Халык нәзарына берничә мәсьәлә. — Казан, 1912. — 73 б.

Муса Джарулла возвеличивает женщину, полагая, что уважение к женщине является главной обязанностью мусульманина, поскольку женщина является основой семьи — маленькой ячейки государства. Он обращается к истории вопроса и рассматривает проблему женщины в разделах «Женщина в Торе», «Женщина в Иллиаде», «Женщина в сборниках хадисов», «Женщина в Евангелии», «Благородный Коран о почтении к женщине».

Татарский учёный рассматривает и проблему хиджаба и полагает, что и в его время она остаётся одной из главных в женском вопросе, поэтому в шести главах он останавливается на ней подробно. Муса Джарулла писал, что эта проблема имеет тысячелетнюю историю и отношение к ней на Востоке не изменилось, хотя у северных тюрков и в Турции она оказалась решённой, но практически, а не теоретически, как того требует время. Резюме М. Биги по проблеме хиджаба следующее: «Если накидка для лица будет принята как символ достоинства и в силу национальных традиций или по собственному решению, то это будет верно. А в любом другом виде такая накидка не принесёт пользы, а открытость лица — вреда»¹.

Женщина в семье, согласно Биги, — это самая важная и фундаментальная составляющая семьи: подруга мужа, госпожа семьи. Он писал: «Функции, исполняемые женщиной в общественной жизни несравненно выше функций, возложенных на мужчин»². Рай для Адама, для мужа, женщина создаёт своими руками. Всё человечество своим существованием обязано женщине. Одна из главных обязанностей женщины — продление рода человеческого и воспитание детей, что для Биги важнее всех вместе взятых обязанностей, исполняемых мужчинами. Таким образом, Муса Джарулла социальную роль женщины полагал гораздо выше роли мужчин.

Женскую тему татарский просветитель рассматривал и в «Азбуке ислама», где посвятил роли и месту женщины, её правам в мусульманском обществе целый раздел под названием «О правах и обязанностях женщин», включающий 145—159-е статьи. Главные положения раздела — во всех правах женщины равны с мужчинами; женщина всегда и полностью освобождается от исполнения обязан-

¹ Биги М. Коръэн Кәрим аять кәримәләренең нурлары хозурында хатын. — Берлин, 1933. — 75 б.

² Там же. — С. 52.

ностей, которые могут нанести вред или урон семейному укладу, здоровью детей, их воспитанию, здоровью и благополучию женщины, её чести, достоинству и благополучию; мусульмане всего мира, в том числе и российские, должны прилагать все усилия, чтобы исполнить одну из своих обязанностей, а именно: освободить своих дочерей и жён от тяжёлой необходимости заниматься физически тяжёлым трудом (женский труд на фабриках, заводах и шахтах, как на Западе); необходимо воспитать женщин так, чтобы они могли зарабатывать на собственные нужды, если у них будет на то желание¹.

М. Биги полагает, что отношение восточных народов к женщине более чистое (духовное), чем на Западе (плотское), где женщина, хотя и обладает определёнными правами наравне с мужчинами, так как нет никаких запретов для её участия в социальной жизни, её положение там безнравственнее, чем на Востоке, поскольку в обществе даже дискутируется вопрос: можно ли женщине заниматься проституцией?

Татарский теолог пишет и о других правах женщины, которые нарушаются в мусульманских странах — ущемление в правах наследования, свидетельские показания в суде (показание двух женщин приравниваются к свидетельству одного мужчины), обряд мусульманского бракосочетания («акт делающий мужчину хозяином женщины»), получение жены в обмен на калым (махр), которые он обосновывает Кораном, полагая, что вышеназванные нововведения являются измышлениями невежественных теологов, далеко отстоящими от Корана.

Когда в западном обществе женщина уже обладала многими общественными и политическими правами наравне с мужчинами, Муса Джарулла выступил с концепцией возрождения прав женщины-мусульманки, гарантированных Кораном, и необходимости соответствия их современной социокультурной ситуации того или иного региона, где проживали мусульмане, поскольку права женщин там нарушались. Согласно Биги, все права женщин-мусульманок обоснованы в Коране и сунне; надо только уметь правильно толковать эти источники, поэтому всеми правами женщина обладает наравне с мужчинами с момента возникновения ислама. Муса Джарулла в своих многочисленных сочинениях, посвящённых женщине,

¹ Муса Джаруллах Бигиев. — Казань, 2006. — Т. II. — С. 107–108.

доказал шариатом правовую состоятельность и высокий её социальный статус, обращение к проблеме которой способствовало быстрому распространению его идей в мусульманском обществе вообще, и в татарском в частности.

В этот период жизнедеятельности мировоззрение М. Биги характеризуется просветительскими началами, что не отрицает наличия в нём уже в это время как реформаторских, так и либеральных пластов.

Либерально-теологические аспекты мировоззрения М. Биги

На втором этапе жизнедеятельности М. Биги — после 20-х гг. XX в. — 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. Выступая за введение рынка мирным путём, он надеялся либеральные ценности сделать достоянием политики.

Либерально-теологические аспекты его мировоззрения наиболее ярко проявляются в 20-е гг., 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. Биги же не ограничивался своими критическими выступлениями на различных религиозных мероприятиях, распространяя и публикуя свои «крамольные» мысли в многочисленных статьях и книгах.

«Азбука
ислама»

В 1920 г. Муса Джарулла принял участие в работе съезда мусульманского духовенства, проходившего в Уфе 16–20 сентября. На съезде он решился представить на суд делегатов тезисы своего программного сочинения «Ислам

милләтләренә чакыру» («Воззвание к мусульманским народам»)¹, известное как «Азбука ислама» по аналогии с книгой Бухарина (при участии Преображенского и Крестинского) «Азбука коммунизма» (1919). В течение трёх дней с трибуны съезда М. Биги зачитывал основные положения своего труда, где подверг резкой критике, как коммунистическую идеологию, так и взгляды К. Маркса. В нём 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 г. в книге «Обращение к Великому Турецкому Национальному Собранию», которое адресовал лидерам младотурецкой революции. Книга посвящена доблести турецкой армии, героизму, показанному в битве при Чанаккале. Доход от её продажи М. Биги жертвовал осиротевшим детям, отцы которых погибли на фронтах Первой мировой войны, о чём было написано на обложке книги. В «Обращении» М. Биги даёт ряд пояснений к своей книге «Ислам әлифбасы» («Азбука ислама»). В результате обнаружения «Азбуки» и «Обращения» Муса Джарулла был арестован в начале 1921 г. в Ташкенте. В ГПУ знали об «Обращении»: «[...] Бигиев поручил Субхи [члену Великого Национального Собрания Турции] передать ВСНТ обращение, в коем [...] особенно внимательно разбирал вопросы об отношении мусульман к Соввласти. Здесь Бигиев ещё резче, чем в своей книге [«Азбука ислама»], нападает на Соввласть, переходя зачастую от нападок к прямым указаниям на то, что РСФСР более опасный враг для мусульманского мира, чем Англия»².

В протоколе допроса с его слов записано: «В конце 20-го г. я поехал в Туркестан, остался там до конца марта 21-го г., приготовился обратно ехать к своей семье, был арестован Ташчекой, сидел 50 дней, моё дело было прекращено следствием, меня освободили, взяли подписку не бросать Ташкент»³ и далее «и мне казалась очень странной политика недоверия советской власти к представителям Турции и представителям мусульманского Востока, а коммунистическая политика на Востоке по

¹ Биги М. Ислам милләтләренә дини, әдәби, сәяси мәсьәләләр, тәдбирләр хакында. — Берлин, 1923.

² Наследие Мусы Джаруллаха Бигиева : сборник документов и материалов татарского просветителя. — Казань, 2000. — Ч. 1. — С. 12.

³ Там же. — С. 13.

отношению к религии ислама и Корану казалась просто вредной для самой советской власти, большой ошибкой, создавшей басмачество в Туркестане»¹.

В Ташкенте М. Биги вынужден был находиться до конца сентября 1921 г.

Критика марксизма в «Азбуке ислама» (1923), опубликованной в Берлине, послужила основанием для нового ареста М. Биги 17 ноября 1923 г. Его заключили в тюрьму на Лубянке в Москве. Когда весть об аресте Мусы дошла до Финляндии, местные татары-мусульмане делают всё возможное для его освобождения, обращаясь в различные международные организации. Они пишут в Лигу наций представителю Турции Исмет-паше и извещают мировую общественность о незаконном аресте: «В России арестован известный и уважаемый в тюркском и во всём мусульманском мире учёный Муса Джарулла-эфенди. Просим каждого заявить протест Советскому правительству для его освобождения из тюрьмы»². Только благодаря вмешательству зарубежной мусульманской общественности через три месяца он был освобождён. Ему было запрещено в течение трёх лет выезжать из Москвы.

За какие взгляды был посажен в тюрьму Биги?

Прежде всего за свои либерально-теологические идеи, которые изложил в «Азбуке ислама». Эту книгу он написал в 1920 г. после окончания Гражданской войны, когда большевистским режимом начала открыто проводиться политика нигилизма по отношению ко всей прошлой культуре, в том числе и религии. М. Биги ещё надеялся на сотрудничество с советской властью. Но вскоре, осознав, что политика новой власти в отношении ислама, мусульман не меняется, он 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, непримиримого врага большевиков, писателя и общественного деятеля Г. Исхаки (1878–1954), который отредактировал книгу, внося ряд замечаний.

¹ Наследие Мусы Джаруллаха Бигиева : сборник документов и материалов татарского просветителя. — Казань, 2000. — Ч. 1. — С. 14.

² *Баттал-Таймас Г.* Муса Джарулла Биги. — Казан, 1997. — 16 б.

Это было программным произведением М. Биги по всем насущным проблемам современности. В сочинении, состоящем из 236 разделов, объединённых в 10 глав, из которых 68 статей посвящены российским мусульманам, остальные 168 относятся к мусульманам вообще и зарубежным исламским государствам, Муса Джарулла писал о том, какой должна быть политика российского государства по отношению к исламу, каноны которого необходимо возобновить для улучшения нынешнего «плачевного» положения как российских, так и зарубежных мусульман. Полагая, что татары, казахи, башкиры, 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, закреплёнными конституцией государства. Российские мусульмане должны иметь своё руководство в виде национального меджлиса, национального управления, собрания регионов, городской управы и сельского меджлиса, «российским мусульманам полностью предоставляется право на открытия образовательных и просветительских организаций, начальных, средних и высших научных, религиозных и промышленно-профессиональных, художественных мектебов и медресе, училищ, музеев и библиотек»¹.

Он выступает за свободу вероисповедания и свободу совести. «Религия ислам, — пишет Биги, — во всех правах и во всём достоинстве уважается государственными законами», а «коммунистическая религия в своей агитации не имеет права и не должна осмеливаться нападать и попираť никакие религии».

Муса Джарулла уделил внимание и проблемам иджтихада, иджмы и кияса: «Каждому человеку дано право на иджтихад, право на вынесение собственного суждения. Но право на законотворчество в сфере шариата, иными словами, право на принятие непреложных законов социальной, культурной, религиозной жизни, должно быть предоставлено только участникам иджмы, на усмотрение общественного органа, на компетентность консенсуса знатоков права»².

¹ Муса Джаруллах Бигиев. — Казань, 2006. — Т. 2. — С. 75.

² Там же. — С. 86.

«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 времён. Несмотря на то, что мусульманская умма непорочна, эта черта не присуща иджме, как шариатскому доводу»¹. Таким образом, только участникам иджмы (согласного мнения общины мусульман, состоящей из компетентных теологов и учёных своего времени) должны быть предоставлены права на вынесение новых суждений обязательных для религиозной и общественной жизни мусульман.

Исходя из сложившейся политической ситуации в России, Муса Джарулла выступал за то, чтобы государство не вмешивалось в вопросы, регулируемые исламом, касающиеся семейных отношений, духовных, культурных дел и национальных устоев, полагая, 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 её уничтожением, что в конечном итоге приводит к регрессу и упадку общества².

Муса Джарулла указывает, что ислам гарантирует все гражданские права человеку: «Ислам представляет каждому индивидууму право быть членом государства, его гражданином, членом человеческого сообщества, и в тоже время он гарантирует каждому человеку право полной самостоятельности во всех аспектах бытия. Ислам не игнорирует право индивидуума на свободу, ссылаясь на необходимость сохранения их прав как членов общества»³.

¹ Муса Джаруллах Бигиев. — Казань, 2006. — Т. 2. — С. 88.

² Там же. — С. 73–74.

³ Там же. — С. 70.

Он 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 был привести российских мусульман к благоденствию.

Осознавая, что его предложения останутся лишь на бумаге, татарский учёный 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 мире¹.

В своём сочинении Муса Джарулла критикует марксизм и его воплощение в России — режим большевиков. Он не приемлет коммунистическую идеологию: «Политика Интернационала в настоящем смысле и по форме 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»².

Тем не менее, Биги огульно не отвергал учение Маркса, считая его гениальным мыслителем и признавая отдельные положения марксизма: «То, что говорится языком великого учёного, великого гения Карла Маркса о капитале, именно относительно ввозного капитала и чужих рук, всё время остаётся правильным, вся его критика верна»³. 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,

¹ Наследие Мусы Джаруллаха Бигиева : сборник документов и материалов татарского просветителя. — Казань, 2000. — Ч. 2. — С. 13–53.

² Муса Джаруллах Бигиев. — Казань, 2006. — Т. 2. — С. 24.

³ Там же. — С. 27.

их религии и храмы, суды и законы» [...] города и веси были совершенно разграблены революционным варварством, семьи уничтожены»¹.

Не принимая методов прихода к власти большевиков и саму власть, которая устанапливает свою диктатуру, М. 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»².

Главным пороком марксистской теории Муса Джарулла полагает недооценку роли частной собственности в жизни общества, которую можно отобрать с помощью революции, устанавливающей абсолютную диктатуру пролетариата; лишаящей большинство населения социальных прав, в том числе права на личную собственность³.

Он пишет, что революция 1917 г. в России, свершившаяся благодаря злому гению Маркса, «с самого начала поставила целью уничтожение всех основ цивилизации и всех её достижений [...] погубила все достижения российской культуры. Она втоптала всех людей в грязь ногами голода и нищеты».

М. Биги открыто выступает против ленинского режима большевиков 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»⁴.

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 её»⁵.

Осенью 1925 г. Муса Джарулла отправился на отдых в Крым, где встречался с крымскими мусульманами, вёл с ними различные религиозно-философские диспуты.

¹ Муса Джаруллах Бигиев. — Казань, 2006. — Т. 2. — С. 46.

² Там же. — С. 47.

³ Там же.

⁴ Там же. — С. 56.

⁵ Там же. — С. 59.

Там ему был задан вопрос об отношении ислама к спиртному. Его статьи, посвящённые этой теме, были опубликованы на страницах журнала «Аср мусулманлык» («Век мусульманства»). Там же он написал работу «Шариат ислама нэзарында мүскирэт мәсьәләсе» («Проблема опьяняющих напитков с позиции шариата»), которая позднее была напечатана в Турции¹.

Несмотря на вышеизложенные взгляды, в 1926 г. М. Биги разрешили в составе делегации из семи человек поехать на Всемирный мусульманский конгресс в Мекку в качестве независимого делегата от кашгарских мусульман. 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 приглашённого лица участвовал в работе I конгресса Халифата в Каире. Подобной чести удостоивались немногие мусульмане, тем более из Страны Советов. В 1927 г. М. Биги совершает хаджж, вновь посещает Турцию, где издаёт книгу.

**Жизнь
в эмиграции** Муса Джарулла, как религиозный учёный, получивший широкое признание в мусульманском мире, у себя на родине не удостоился достаточного внимания. Хотя он и участвовал в религиозной жизни мусульман России, тем не менее его талант общественного деятеля оставался не востребованным.

Советская татарская интеллигенция того времени становится ещё 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 в 1929 г. по поводу отчёта о поездке по республикам СССР группы татарских писателей и деятелей культуры. На этом собрании присутствовал и М. Биги, который под аплодисменты присутствующих был изгнан из зала².

Таким образом, материальные трудности, атмосфера непонимания, фактической травли, арест, который был неминуем, вынудили М. Биги в ноябре 1930 г. оставить в России жену, шестерых детей (двое умерли в раннем возрасте) и с помощью друзей бежать из страны через Среднюю Азию. Муса Джарулла надеялся опубликовать свои

¹ Биги М. Мүскирэт мәсьәләсе. — Стамбул, 1927.

² Нәжми К. Татар язучылары экскурсиясе отчёты // Кызыл Татарстан. — 1929. — 24 сент.

сочинения за границей, сделать их доступными всем мусульманам Востока, понимая, что в Советской России это будет сделать невозможно. Большую часть задуманного ему удалось осуществить. Науче известно 78 сочинений Биги, изданных за границей¹, многие из которых остаются недоступными учёным, ждут своих исследователей. Разлука с семьёй стала самым тяжёлым жизненным испытанием для татарского теолога.

Жизнь в эмиграции оказалась достаточно сложной и трудной. Сначала М. Биги с помощью торгового каравана попал в Кашгар, оттуда в Афганистан, где он тепло был встречен правителем Афганистана Надир-шахом. Ему был выдан паспорт, и М. Биги отправился в Индию в Бомбей к своим друзьям, с которыми когда-то учился. Конечная цель его путешествий Египет — духовный центр мусульманского мира, куда он и направился для проживания.

В 1931 г. вместе с Г. Исхаки М. Биги принимает участие во II конгрессе Халифата в Иерусалиме. В том же году в ноябре участвует в I Турецком историческом конгрессе в Анкаре. География его путешествий значительно расширяется: в 1933 г. М. Биги едет в Берлин, где в то время в эмиграции живёт его товарищ Г. Исхаки и основывает издательство, публикуя там некоторые свои произведения². В скором времени из-за финансовых трудностей издательство было закрыто. В 1933 г., будучи в Берлине, как и в конце Первой мировой войны, Муса Джарулла вновь предсказал новую мировую войну за передел мира и грядущий духовный кризис западной цивилизации. Он писал, что в настоящее время серьёзную угрозу представляет христианская цивилизация, которая с помощью оружия и финансов «стремится захватить весь мир», и в отношении ислама эта цивилизация подобно древним Йаджуджу и Маджуджу, то есть представляют угрозу как уничтожители человеческого рода³.

В 1934 г. Биги вновь посетил Финляндию, где его

¹ Хайрутдинов А. Последний татарский богослов. — Казань, 1999. — С. 132–137.

² Биги М. Коръән Кәрим аять кәримәләренә нурлары хозурында хатын. — Берлин, 1933; *Его же*. Коръән Кәрим аять кәримәләренә мүджиз ифадәләенә күрә. — Берлин, 1933; *Его же*. Тарихның онытылмыш сәхифәләре. — Берлин, 1933.

³ Биги М. Коръән Кәрим аять кәримәләренә мүджиз ифадәләенә күрә. — Берлин, 1933. — 33 б.

особо почитала татарская община. Он стремится попасть в Иран и Ирак — центры шиизма, чтобы поближе познакомиться с этим религиозным направлением. Получив визу на въезд в Иран, он направляется туда через Стамбул. Муса Биги посещает Мешхед, Тебриз и Тегеран, где знакомится с учёными-теологами, ведёт с ними диспуты; изучает быт и нравы простого иранского народа. Ему довелось встретиться с известным шиитским муджтахидом Мухсином Амин Хусайни ал-Амили (1867—1952), которому он задал двадцать вопросов о шиитском фикхе и акиде. Затем он направляется в Багдад и далее в Неджеф — священный город шиитов. В Багдаде он также общается, ведёт диспуты с шиитскими учёными-теологами, задаёт вышеупомянутые вопросы по поводу шиитского толкования религии. Абд ал-Хусайн ал-Амили опубликовал ответы на вопросы М. Биги в сочинении «Аджвиба Муса Джараллах» («Ответы Мусе Джараллаху»), изданном в 1935 г. в Неджефе и в 1936 и 1966 гг. переизданном в ливанском городе Сайда. В Иране и Ираке М. Биги провёл более года.

В 1935 г. Муса Джарулла находился в Египте — Каире, где закончил свой труд, посвящённый шиизму «Ал-Вашиа фи накд акаид аш-шиа» («Критические свидетельства о шиитских догматах»)¹ — результат поездок в Иран и Ирак, в котором рассмотрел все вопросы вероисповедания и права, вызывающие споры между суннитами и шиитами. После издания в 1935 г. в Каире на арабском языке этот труд получил широкую известность на всём мусульманском Востоке, однако был запрещён в Ираке и Иране. В 1937 г. М. Биги вновь посетил Индию: жил некоторое время в Бомбее и Бенарисе, где изучал санскрит, «Махабхарату» и веды.

Близкий друг М. Биги А. Ибрахим, эмигрировавший в Японию сразу после Октябрьской революции, в одном из писем пригласил его в 1938 г. посетить Японию. Муса Джарулла, живший в эмиграции жизнью одинокого холостяка, не имея возможности даже переписываться с семьёй, сразу же откликнулся на его приглашение. Как миссионер он участвовал в поездках по Китаю, Яве, Суматре. Однако из-за начавшейся в 1939 г. Второй мировой войны, вынужден был покинуть Японию, но по пути в Афганистан, где он был почитаем и хотел остановиться

¹ *Биги М.* Ал-Вашиа фи накд акаид аш-шиа. — Каир, 1935.

в Кабуле, был арестован англичанами в Индии. Более полутора лет в тяжелейших условиях без предъявления обвинения провёл в тюрьме города Пешавар. Тем не менее М. Биги не переставал писать научные труды. И только после вмешательства правителя Бхопала он был освобождён, но до 1945 г. оставался в Пешаваре под гласным надзором полиции. Этот период стал одним из плодотворных в творчестве татарского учёного: он написал восемь сочинений на арабском языке¹. В 1946 г. он посетил Дели и Бомбей, где встречался с местными теологами, вёл с ними диспуты. Последствия плена дали о себе знать: он почувствовал себя плохо и два месяца пролежал в больнице, перенес несколько операций. Но состояние его здоровья после выписки из больницы не улучшилось.

В 1947 г., не имея средств выехать из Индии, Муса Джарулла отправил телеграмму в Каир своему другу Али Абдарразак паше — инспектору вакфов при отделе образования в Каире, где сообщал, что его здоровье ухудшилось и просил помочь выехать в Каир. Али Абдарразак откликнулся на просьбу друга и принял все меры, чтобы он смог вернуться в Каир².

На чужбине М. Биги не имел постоянного места жительства и работы, частично получал небольшие суммы денег от татарских эмигрантов из Турции и Финляндии. Он очень переживал, что оставил в СССР жену и детей. Поэтому в Каире, когда почувствовал себя лучше, просил своего более молодого товарища, татарского эмигранта Йусуфа Уралгирея получить для него визу в Советский Союз, поскольку он был стар и хотел повидать свою семью, несмотря на возможные репрессии со стороны властей. Уралгирей пытался отговорить Биги от необдуманного поступка, но Муса Джарулла настаивал на своём, правда, согласившись сначала поехать в Стамбул, чтобы посоветоваться с друзьями.

В это время до М. Биги дошли сообщения, что его сын Ахмад, инженер, находился в Германии. Уралгирей наладил переписку отца с сыном, последний хотел его увидеть, но не смог это сделать из-за финансовых труд-

¹ *Гермез М.* Муса Джаруллах Бигиев. — Казань, 2004. — С. 40.

² *Хамза Тахир.* Мата аш-шайх Муса Джарулла // *Ас-сакафа.* — Кахира, 1949. — Сана 1. — Ракм 57. — С. 13.

ностей. Так на старости лет не сбылась мечта М. Биги увидеть кого-нибудь из родных¹.

8 июля 1947 г. на пароходе «Аксу» Муса Джарулла выехал из Египта в Стамбул. На палубе он неудачно упал, сломав при этом руку и ногу. На берегу его встретил старый друг, профессор З. Валиди, и поселил у себя на квартире. Немного у него пожив, 8 октября из-за ухудшения состояния здоровья М. Биги лёг в больницу «Гураба». Однако уже 14 октября он вышел из больницы и вновь поселился у З. Валиди. 3 февраля 1948 г., когда З. Валиди вынужден был уехать в Кайсарию, Муса Джарулла поселился у казанского эмигранта Усмана Токубетны. После того как 25 февраля З. Валиди возвратился из Кайсарии, он забрал М. Биги обратно к себе на квартиру. С 4 апреля по 24 мая 1948 г. Муса Джарулла вновь находился в больнице «Гураба». Потом он возвратился на квартиру к З. Валиди и затем 12 декабря 1948 г. отправился в Каир².

После приезда Биги поселился у крымского татарина, окончившего университет «Ал-азхар», Йусуфа Валишаха. Вскоре ему стало плохо и с помощью своего друга А. Абдарразака, Муса устроился в больницу Калавун. Али Абдарразак помог ему финансами. В больнице ему сделали ряд операций на внутренние органы и глаза. Несмотря на оказываемую материальную помощь, руководитель больницы перестал обращать внимание на больного пациента, так что он иногда оставался без еды. Узнав о плачевном состоянии М. Биги, бывший муфтий Польши Якуб Шинкевич, также эмигрант в Каире, татарский эмигрант Галимджан Идриси и Фаузия Догрул, дочь близкого его друга А. Ибрахима, решают ему помочь. Фаузия-ханум сообщает о состоянии больного Мусы Джаруллы дочери хедива Тауфика принцессе Хадидже-ханум. Она, узнав о его мытарствах, тотчас предоставила М. Биги отдельную комнату в Малжэ — пансионате для одиноких в Старом Каире, где ему полагалась отдельная сиделка, и за ним наблюдали квалифицированные врачи.

Вскоре Ф. Догрул с мужем Нафиз-беем и их товарищем, азербайджанцем Гали Хайдаром, навестили М. Биги в пансионате. Он был в очень плохом состоянии, опухший, что даже не мог видеть, хотя узнал присутствующих

¹ Гермез М. Муса Джаруллах Бигиев. — Казань, 2004. — С. 41.

² Баттал-Таймас Г. Муса Джарулла Биги. — Казан, 1997. — 49 б.

по голосу. М. Биги рассказал, что в пансионате условия хорошие, за ним ухаживают, кормят, исполняют его желания, так что он даже начал чувствовать себя лучше, почти как дома¹.

Через некоторое время Муса Джарулла пригласил своих близких знакомых для ознакомления с завещанием. К нему пришли Ф. Догрул, Г. Идриси, Й. Валишах и приехавшая из Стамбула Фатыйма-ханум. Завещание было коротким: личные вещи и некоторые финансовые сбережения отдать сыну Ахмаду, находящемуся в эмиграции, а книги передать в Национальную библиотеку в Анкаре.

В июне 1949 г. Фаузия-ханум перед отправлением в Стамбул навестила М. Биги в Малжэ. Он выглядел хорошо, собирался ехать в Хирадж. Затем в августе она навестила его ещё раз. Выглядел он неплохо, даже собирался работать в библиотеке.

Муса Джарулла умер в пансионате в Старом Каире 25 октября 1949 г. В последний путь его проводили Й. Валишах, Н. Догрул, Х. Тахир и Г. Идриси².

Муса Биги занимает одно из ведущих мест в общественно-политической и религиозной жизни мусульман 1-й четв. XX в. Он был религиозным реформатором, просветителем и либеральным теологом, мировоззрение которого органически соединяло в себе как восточные, так и западных ценности, 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.

¹ Баттал-Таймас Г. Муса Джарулла Биги. — Казан, 1997. — 40—42 б.

² Там же. — С. 42—44.

Глава IV.

ЗРЕЛОЕ ПРОСВЕТИТЕЛЬСТВО



по голоду. М. Биги рассказывал, что в пансионате условия хорошие, за ним ухаживают, кормят, обеспечивают одеждой, так что он даже начал чувствовать себя лучше, почти как дома!

Через некоторое время М. Биги и Даварулла пригласили меня в пансионат, чтобы я мог увидеть их вблизи. В пансионате условия были хорошие, за ним ухаживали, кормили, обеспечивали одеждой, так что он даже начал чувствовать себя лучше, почти как дома!

Просветительская идеология в нач. XX в. получила своё законченное выражение в творчестве Габдуллы Тукая и его единомышленников Фатиха Амирхана и Галиаскара Камала, обогативших идеологию просветительства XIX в. новым содержанием — вниманием к социально-политическим проблемам, оказавшимся востребованными первой русской революцией. Понятие «зрелая форма просветительства» подразумевает большую или меньшую степень тождества с классической моделью французского Просвещения XVIII в. Это, прежде всего, радикальное отрицание Средневековья и феодализма. Герцен, Белинский, Чернышевский, Добролюбов, Писарев — наиболее типичные русские просветители, творчество которых оказало определяющее влияние на формирование татарского просветительства. Изучение их творчества дало возможность татарским просветителям нач. XX в. взглянуть по-новому на философию, историю, литературу. Творчество Г. Тукая «по объективному значению своих эстетических идей, по облику своей поэзии [...] во многом напоминает эстетику Белинского и Чернышевского»¹.

Просветители XX в. испытали сильное воздействие первой русской революции, социалистической идеологии и восприняли только её этические ценности. Этическое и рационалистическое восприятие социализма как торжества гуманистической морали и разума, расцвета науки и культуры просматривается во многих произведениях татарских просветителей.

Социализм был наиболее популярным течением в период между тремя российскими революциями с его социальными, коллективистскими программами, касающимися всех слоёв многонационального населения России. Широкие массы 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 российской революции

¹ Биги М. Биги. — Муса Даварулла Биги. — Казань, 1997. — 104 с.

¹ Пехтелев И. Эстетические идеи в поэзии Г. Тукая. — Казань, 1946. — С. 20.

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 воспринималось как некое целое, единое учение. Тем более что социалисты — социал-демократы (большевики, меньшевики) и социалисты-революционеры (эсеры) — временно объединялись в политической борьбе против самодержавия, поскольку были против монархии, видели в государстве гаранта, устанавливающего права и свободы.

Просветительская философия служила целям воплощения их идеалов: воспитания просвещённой личности, разумного начала в человеке, приобщения к современной западной цивилизации. Г. Тукай и его последователи, получив возможность обращаться к народу через периодическую печать, направили свою обличительную критику против остатков феодализма, консервативного клерикализма, эксплуатации народа, национального и духовного гнёта. Просветительские взгляды Тукая, в отличие от просветительства 2-й пол. XIX в., носило ярко выраженный социальный характер, антиклерикальную направленность и гражданственность. У татарского поэта принципы добра и справедливости, провозглашённые предшествующей просветительской идеологией, сменяются призывом бороться за претворение этих положений в жизнь.

Мировоззрение Г. Тукая условно можно разделить на два этапа: первый — до 1907 г. (религиозный, протопросветительский) и второй этап — после 1907 г. (просветительский).

Первый этап формирования мировоззрения

Г. Тукая — до 1907 г.

(религиозный или протопросветительский)

Просветительство Г. Тукая стало закономерной основой и необходимой ступенью эволюции его мировоззрения (от религиозного к просветительскому, основанного на лучших традициях татарского просветительства XIX в. в лице Х. Фаизхана, Ш. Марджани и К. Насыри). Об отношении татарского поэта к своим предшественникам свидетельствует его ода «Шихаб хазрат» (1913), в кото-

рой он раскрывает Ш. Марджани как мыслителя ценившего человеческий разум, посвятившего всю свою жизнь служению народу и имевшего исключительные заслуги перед татарской нацией¹.

Габдулла Тукай родился в 1886 г. в д. Кушлавыч в Заказанье в семье сельского муллы Мухаммад-Гарифа б. Мухаммад-Галима. С раннего детства судьба его была трагичной. Его отец умер, когда ему было четыре месяца, и мать Мамдуда возвратилась с ребёнком к своему отцу Зиннатулле в д. Училе. Вскоре она повторно вышла замуж и временно оставила мальчика в д. Кушлавыч на попечение своего отца. Весной 1889 г. Мамдуда забрала ребёнка к себе, но в январе 1890 г. она скоропостижно умерла. Осиротевшего мальчика приютил дед Зиннатулла. В это время в Поволжье свирепствовал голод, и сироту отправили в Казань, где его усыновляют приёмные родители Мухаммадвали и Газиза. У них маленький Габдулла пробыл недолго: приёмные родители заболели и решили вернуть сироту деду Зиннатулле. Через несколько месяцев дед отправляет мальчика в д. Кырлай, в семью Сагди, где он прожил два года. В 1892 г. Габдулла стал посещать местное медресе, где научился письму и чтению.

Наконец, на короткое время ему улыбнулось счастье. Осенью 1894 г. его родная тётя Газиза и её муж зажиточный купец Галиаскар Усманов забирают Габдулла в Уральск². Там он получил кров и возможность учиться в джадидском медресе «Мутыгия» у руководителя этого учебного заведения Мутыги Тухватуллина, где изучал арабский, персидский, турецкий языки. Габдулла оказался способным к изучению языков. Вскоре он свободно изъяснялся с башкирами и казахами на их родном языке и самостоятельно овладел азербайджанским, узбекским, крымско-татарским, одновременно посещал русскую школу Ахмадши Сиразадина. Знание языков дало ему возможность ознакомления с арабской, персидской, турецкой, азербайджанской, среднеазиатской, русской и западноевропейской культурами.

30 июля 1900 г. после смерти Г. Усманова мальчик вновь был предоставлен самому себе, поскольку ему пришлось съехать с квартиры тёти, и он поселился в медресе «Мутыгия». Опять наступили тяжёлые времена.

¹ *Тукай Г. Эсәрләр.* — Казан, 2011. — 2 т. — 271–272 б.

² Там же. — Т. 1. — С. 399.

Он зарабатывал на жизнь различным трудом: переписывал бумаги и книги для руководителя медресе, давал частные уроки. Денег не хватало, он жил «в большой бедности»¹.

Четырёхлетнее бедственное положение Габдуллы изменилось, когда сын руководителя медресе Камиль Мутыги-Тухватуллин открыл литературный кружок, издававший рукописный журнал «Ал-аср ал-джадид» («Новый век»), для которого Габдулла написал свои первые стихи.

Он работает наборщиком в типографии К. Тухватуллина, где печатаются газета «Фикер» («Мысль»), первый номер которой вышел 27 ноября 1905 г.², первый общественно-политический печатный журнал на татарском языке «Ал-аср ал-джадид» («Новый век»), журнал «Уklar» («Стрелы»), также газеты на русском языке «Уралец» и «Уральский дневник», в издании которых принимали участие русские работники. Там же Г. Тукай впоследствии становится корректором.

Революцию 1905 г. Габдулла встретил восторженно. «[...] до 1905 года, до того, как грянул 1905 год и настал час свободы, мы, мусульмане России, находились в состоянии какого-то общего застоя, забвения»³. Юноша надеялся, что революция сделает Россию свободной, демократической страной. Он совершенствуется в знании русского языка, изучает русскую литературу, открывшую ему новый мир. Молодой поэт не забывает и литературный кружок, продолжая посещать медресе.

В 1905 г. в газете «Фикер» Г. Тукай публикует своё первое печатное стихотворение «Мужик йокысы» («Сон мужика») — вольный перевод стихотворения А. Кольцова (1809—1842) «Что ты спишь, мужичок?» (у Кольцова 13 четверостиший, тогда как у Г. Тукая 19), в котором призывает татарский народ проснуться от спячки, изменить своё незавидное положение.

Первые стихотворения Г. Тукая проникнуты национально-освободительными, революционными идеями и критическим духом. Поэт возвеличивает бунтующую личность, он на стороне тех, кто жертвует собой ради достижения свободы:

¹ Кариев Г. Габдулла Тукаевның Уралскидагы тормышы // Мәктәп. — 1913. — № 4. — 102 б.

² Амирханов Р. Татарская дореволюционная пресса (в контексте «Восток—Запад»). — Казань, 2002. — С. 45.

³ Тукай Г. Избранное. — Казань, 1961. — Т. 2. — С. 17.

Немало в стычках боевых
 Джигитов гибло молодых,
 Запомнит мир, что кровью их
 Политы воли всходы...
 Свободны перья и умы,
 Всем павшим благодарны мы,
 Восставшим против зла и тьмы
 Борцам стальной породы.
 Мир благородным душам их!
 Ценой великих мук земных
 Они для нас — для всех живых —
 Зажгли зарю свободы¹.

(«О свободе».

Пер. Р. Морана. 1905)

На пути к свободе, полагает поэт, татарам необходимо объединиться, не враждовать друг с другом, только тогда можно изменить существующий мир:

Доколь татарам в спячке быть,
 И стрелами друг в друга бить,
 Взамен того, чтоб укрепить
 Союз один навеки?!
 Вперёд, единства путь избрав,
 В товариществе крепче став,
 Как две руки в один рукав
 Продетые навеки!²

(«О единстве».

Пер. Р. Морана. 1905)

В это время понятие свободы, которую заслужил народ революцией 1905 г., является одной из главных тем его творчества. Поэт полагает, что народу необходимо понять, в чём смысл свободы и умело им воспользоваться на благо народа:

Сад распахни свой, свобода! Да будет светлей полулунья
 Нации нашей грядущее, доли народа родного!
 Совесть буди в мусульманах; раскуй наконец наши ноги,
 Сбей эти словно чалмою обвившие всех нас оковы!³

(«К свободе». Пер. Р. Морана. 1906)

Не может он обойти стороной и Государственную думу, которая была создана под воздействием революции

¹ Тукай Г. Сайланма әсәрләре. — Казан, 2011. — 471 б.

² Там же. — С. 474.

³ Там же. — С. 482.

1905 г. В связи с роспуском 22 октября 1906 г. I Думы, Г. Тукай в газете «Фикер» печатает стихотворение «Государственной думе». По мнению поэта, Дума не оправдала доверия народа:

Что ты быстро пала, Дума,
Землю-волю не дала?
Ах ты, Дума, Дума, Дума,
Мало дела, много шума!
...Что ж ты гнѣту покорила
И своих лишилась прав?
Ах ты, Дума, Дума, Дума,
Мало дела, много шума!¹

(«Государственной думе».)
Пер. Р. Морана. 1906)

В 1906 г. выходит в свет стихотворение Г. Тукая «Сорыкортларга» («Паразитам»), где он пишет против угнетения, призывает бороться с теми силами, которые всеми мерами стараются держать народ в повиновении, и зовѣт бороться за новую жизнь, отрицая современную ему действительность. У поэта провозглашение принципов добра и справедливости сочетается с прямым призывом к борьбе за торжество этих идей. Он страстно желает, чтобы существующие насильники были уничтожены:

Эй, друзья, давайте двинем,
всыплем вдосталь жирным свиньям,
Вздует их, пока играет наша сила молодая!
Не дадим безмозглой туше придавить наш день грядущий,
Только в этом наше счастье и обязанность святая!
Без борьбы нам нет надежды. Сбросим лишние одежды,
Рукава смелей засучим, в драку жаркую вступая!
В бой пойдѣм, грозой нагрянув на бездельников ишанов,
С громовым «ура» ударим, паразитов сокрушая!²

(Пер. Р. Морана)

Он верен своему поэтическому кредо³:

Лишь служение народу признаю за счастье я.
В этом лучшая отрада, сладость жизни для меня.

(«В чём сладость?»). Пер. В. Тушиновой)

¹ Тукай Г. Сайланма әсәрләр. — Казан, 2011. — 510 б.

² Там же. — С. 633.

³ Тукай Г. Әсәрләр. — Казан, 2011. — 1 т. — 175 б.

Тукай призывает не бояться угроз власть имущих, причисляя себя к сторонникам социалистов, романтизируя борьбу новых героев за социалистические идеалы:

Не страшны мне их угрозы, жгут меня народа слёзы,
Я пишу, добру и правде никогда не изменяя,
Мал я, но в борьбе неистов, ибо путь социалистов —
Это и моя дорога, справедливая, прямая!
Пусть идёт по ней, кто страждет, кто от зла спасенья жаждет,
Тех, кто верен ей, того уже не обманет кривда злая!¹

(Пер. Р. Морана)

Тукай как просветитель воспринимал социалистические идеалы, прежде всего, как торжество человеческого разума над силами реакции, представляя социалистическое общество как общество высокого уровня развития науки, техники, расцвета культуры, гармонически развитой личности. В его восприятии понятие «социализм» ассоциируется с понятиями подлинной справедливости и нравственности как высших ценностей социального прогресса и его конечной цели, — некий синтез гуманистических ценностей и религиозных принципов, воплощённых в действительности. Мировоззренческая позиция Г. Тукая и его единомышленников в отношении социализма была не научно-материалистической, а скорее утопической. Поэт писал: «Пока не рухнет капиталистическая система, не установится социалистический строй, и капитал не перестанет быть завесой истины, я не вижу никакого смысла в том, чтобы считаться мусульманином»².

Уже в первый период своей жизнедеятельности он высмеивает религиозных деятелей, искажавших сущность религии. В сентябре 1906 г. в журнале «Уклар» под основным текстом была нарисована стеклянная голова духовного лица и написано на русском языке: «Квартиранты в черепе некоего «благомыслящего» татарина. Больше «Стрелы» (журнал «Уклар») при исследовании пока никаких предметов не могли найти, но [...] всё-таки открыли там ещё и изрядное пустое пространство»³. Тукай поясняет, что же в этой стеклянной голове отражается:

Взгляните же на мозги нашего хазрата,
Гуляет ли в них страсть к просвещению?

¹ Тукай Г. Сайланма әсәрләре. — Казан, 2011. — 633 б.

² Тукай Г. Избранное. — Казань, 1961. — Т. 2. — С. 37–38.

³ Тукай Г. Әсәрләре. — Казан, 2011. — 1 т. — 339 б.

Открыли мы его мозги — словно стекло,
Воспитанный человек постесняется даже взглянуть.
Все мысли изображены в его мозгу:
Обнажённая девушка, белиш, деньги, даже копейка.
Он ничего не желает знать, кроме одного:
Весь ум его занят только едой и питьём¹.

В то же самое время поэт критикует нечистоплотных ишанов, своей повседневной жизнью порочащих нацию:

Я не знал, что ишаны являются разрушителями нации;
Я не знал, что они — враги нации.
Оказывается, они именно те, кто уничтожает нацию;
Я не знал, что отвергающие их — люди порядочные².

Тукай призывает избавиться от ишанов:

Друзья! Пойдём путём прямым,
Святош-ишанов разгромим!
Порвём их сеть, да так, — чтоб им
Уж не сплести её опять!³

(Пер. Р. Морана)

Поэт-публицист оказывает благотворное влияние на все стороны духовной жизни татарского общества и становится глашатаем свободы и справедливости, наставником своего народа. В мае 1907 г. в ответ на выступления черносотенных депутатов III Думы В. Пуришкевича, И. Сазоновича: «Если вам не нравятся порядки в России, уезжайте в Турцию!», он пишет стихотворение «Китми-без!» («Не уйдём!»). Его ответ был прост и лаконичен:

Мы срослись навеки плотью с почвой родины святой!
Вольная страна Россия — наша цель, и до конца
Не уйдём, и не зовите, криводушные сердца!
Отвечаем не изустно, но в печати — навсегда:
Если лучше вам, туда пожалте сами, господа!⁴

(Пер. Р. Бухараева)

В ранний период своей творческой деятельности Г. Тукай пишет на доступном тюркском литературном языке, по всем правилам восточной стилистики. Поэт постоянно обращается к предшествующей поэтической традиции, воссоздаёт в её системе новые художественные ценности. Не случайно в одном из ранних стихотворений

¹ Тукай Г. Эсэрләр. — Казан, 2011. — 1 т. — 118 б. (дословный авторский перевод).

² Там же. — С. 81 (дословный авторский перевод).

³ Тукай Г. Стихотворения и поэмы. — Казань, 1986. — С. 34.

⁴ Тукай Г. Сайланма эсэрләр. — Казан, 2011. — 537 б.

«Дусларга бер сүз» («Слово друзьям»), опубликованном 18 декабря 1905 г. в газете «Фикер», он пишет о классике болгаро-татарской литературы XIII в. Кул Гали:

Послушайте, друзья, вы речь мою,
И на мотив «Юсуф-Якуб» я вам спою.
Прорехами нации родной я всё зашью,
Чернила — нить моя, перо — игла теперь,
Возьмёмся за руки, друзья, вперёд пойдём,
Чтоб мир культуры был и нам — родимый дом,
Трудна дорога, но вперёд шагнём теперь!¹

(Пер. С. Олендера)

Упомянув имя Кул Гали, Г. Тукай хочет подчеркнуть не стихотворный размер «Сказания о Юсуфе», а гуманистические идеалы, выраженные в поэме его великого предшественника, которые он развивает в духе просветительской идеологии своего времени.

Его отношения с издателем К. Тухватуллиным портились после того как последний обвинил Г. Тукая в подстрекательстве работников типографии увеличить им жалованье и в начале 1907 г. уволил его с должности корректора². Г. Тукай поселился в гостинице «Казань» вместе со своим другом Габдуллой Кариевым — основателем первой татарской театральной труппы «Сайяр». Его финансовое положение было плачевным. Он фактически жил на деньги Г. Кариева, который был воспитателем в медресе «Мутыгия». Денег на жизнь не хватало, поэтому летом 1907 г. Г. Тукай отправился в Казань, где встретился с книгоиздателями братьями Гильмаддином и Шахаром Шарафами, которые приобрели права на издание в двух сборниках стихов Г. Тукая, опубликованных ранее³.

В Уральске он прожил три года. Этот период оказался плодотворным для молодого поэта. Он издаёт публицистические статьи и фельетоны, которые были замечены общественностью, также басни и рассказы для детей. В этом городе он написал более половины басен и рассказов для детей, половину журналистских работ, более пятидесяти стихотворений. Так, он указывал, что

¹ Тукай Г. Стихи. Поэмы. Сказки. — Казань, 1958. — С. 12.

² Нигмати Г. Шагыйрнең тормыш һәм иҗат юлы // Совет әдәбияты. — 1936. — № 5. — 37 б.

³ Габдулла Тукай шигырьләре: шигырьләр китапханәсеннән 3 дәфтәр. — Казан, 1907; Габдулла Тукай шигырьләре: шигырьләр китапханәсеннән 4 дәфтәр. — Казан, 1907.

напечатал в журнале «Ал-аср ал-джадид» («Новый век») свободные переводы басен И. А. Крылова (1769–1844)¹, за что получил свой первый гонорар в размере 25 руб.².

В Уральске он наиболее ярко выражает свои демократические взгляды («О свободе», «Единстве», «К свободе», «Государственной думе»); становится поэтом-гражданином, общественным деятелем, отстаивающим права простого народа, призывающим к борьбе против всего старого, отжившего. Однако жизнь в степном городке не удовлетворяет поэта, которому становится тесно в узких рамках провинциального города. Да и тяжёлое материальное положение подталкивает поэта к переезду. Всем сердцем он стремится в Казань — духовный центр татарской культуры. В конце 1907 г. Г. Тукай покидает Уральск и возвращается в д. Кушлауч, где получает повестку в армию, но из-за слабого здоровья освобождается от воинской службы. В 1907 г. сбывается его давняя мечта, и Г. Тукай переезжает в Казань. Там он надеется продолжить своё образование, которое должно открыть ему путь в общество татарской интеллигенции.

Религиозный пласт взглядов Г. Тукая не столь значителен и ярок как просветительский, поскольку он не был теологом, хотя религия в его мировоззрении играла определённую роль. Он отводил исламу, очищенному от предрассудков, роль этического и воспитательного регулятора в жизни татарского общества.

Второй этап формирования мировоззрения Г. Тукая — после 1907 г.

(просветительский)

Мировоззрение Г. Тукая — вершина татарской просветительской идеологии, в которой просветительские идеи, составляя суть его мировоззрения, доминировали над религиозными.

В Казани Тукай поселяется в гостинице «Булгар». В данный период в Казани издавалась газета «Ал-ислах» («Реформа») (с октября 1907 до июля 1909), с которой сотрудничала почти вся казанская татарская интеллигенция — Ф. Амирхан, Г. Ибрагимов, Г. Камал, С. Рамиев, М. Укмаси, Х. Ямашев и др. Молодой поэт публикует

¹ Тукай Г. Әсәрләр. — Казан, 1956. — 3 т. — 350–351 б.

² Муради Я. Тукаев Уральскида. — Әстерхан, 1913. — 23 б.

свои стихотворения в газете «Ал-ислах». У него появляются новые друзья: писатели Ф. Амирхан и Г. Кулахметов, драматург Г. Камал, поэт С. Рамиев, политические деятели Х. Ямашев и М. Биги. Г. Тукай вместе с Ф. Амирханом является фактически издателем газеты. Его работа в газете не оплачивалась. Жалованье Г. Тукай получал в издательстве «Китап» («Книга»), куда устроился экспедитором в ноябре 1907 г., и где проработал до осени 1908 г. до закрытия издательства. Он получал 25 руб. в месяц за то, что готовил и отправлял заказанные книги к пересылке¹. В целом он был доволен своим положением и заработком, о чём сообщал в письме к своей сестре².

С Казанью связан расцвет таланта Тукая, его человеческой и гражданской зрелости. Здесь он становится признанным поэтом (за восемь лет проведённых в Казани его произведения издавались отдельным тиражом двадцать три раза): посещает литературные салоны, где собиралась казанская интеллигенция, велись разговоры о политике, литературе, ставились любительские спектакли, обсуждались новости городской жизни.

Однако круг его знакомств не ограничивался татарской интеллигенцией, был гораздо шире. Большой город принял провинциального поэта в свои объятия, с одной стороны, предоставляя возможности для его роста — печатание в газетах и журналах, знакомство с татарской интеллигенцией, с другой, отнимая возможные дивиденды от знакомств, завлекая его в круг людей случайных, праздных. Такие люди использовали имя поэта в своих корыстных целях как материально, расстрачивая вместе с ним с трудом заработанные деньги, так и эксплуатируя его имя, известное широкой общественности (было лестно общаться с популярным поэтом). Со временем подобные общения с так называемыми друзьями сказались и на его здоровье.

В 1908 г. совместно с основоположником татарского театра Г. Камалом Тукай издавал сатирический журнал «Яшен» («Молния»), где публиковал свои сатирические стихотворения. Одним из замечательнейших образцов его сатирической поэзии справедливо считается поэма «Печән базары, яхуд Яңа Кисекбаш» («Сенной базар, или Новый Кисекбаш», 1908), в которой поэт в собира-

¹ *Шәрәф Г. Тукай тугърысында истә калганнар* // Тукай турында истәлекләр. — Казан, 1986. — 110 б.

² *Тукай Г. Әсәрләр*. — Казан, 1956. — 4 т. — 210–211 б.

тельном образе Кисекбаша высмеивал убожество образа мыслей мещан, морали духовенства, дал художественно обобщенный образ отживающего, но не желающего терять свои былые права старого порядка. Специфика татарской жизни требовала переоценки роли духовенства, занимавшей в татарском обществе значительное место. Г. Тукай предостерегал простой народ от мулл-невежд, обманывавших его, и словами Кисекбаша говорит о подобных деятелях религии:

Моих бы вы не сдвинули мозгов:
В них фанатизма тысяча пудов!
А сколько в них пудов упрямства есть!
А сколько в них пивных паров — не счесть!
Невежества — вагонов десять в них,
Зазнайства — никогда не взвесить в них.
В них веры в святость старого — полно,
К неверным веры ярого — полно!¹

(Пер. С. Ботвинника)

Консервативное духовенство, по мысли Г. Тукая, мешает поступательно развиваться обществу, овладевать светскими знаниями, при помощи которых только и возможен прогресс нации:

Учись, вкуси от всех наук,
И счастье ты получишь в дар.
Тогда хитрец с чалмой, как вор,
Не сможет сеять лжи угар².

В августе 1908 г. вместе с Г. Камалом поэт побывал на ярмарке в Нижнем Новгороде, где встретился со своим другом Г. Кариевым, руководителем театральной труппы «Сайяр». Г. Тукай выступал вместе с артистами в развлекательной программе, проводя время в развлечениях и отдыхе.

После закрытия журнала «Яшен» (1909) с 1910 г. он числился ответственным секретарем в журнале «Ялт-йолт» («Зарница»), издателем которого являлся также Г. Камал, где он публиковал свои фельетоны, памфлеты и сатирические стихи. Одно время, как вспоминал Г. Камал, редакция журнала располагалась в номере гостиницы «Амур», где в то время проживал поэт³.

¹ Тукай Г. Сайланма әсәрләр. — Казан, 2011. — 639 б.

² Тукай Г. Избранное : в 2 т. — Казань, 1960. — Т. 1. — С. 56.

³ Халит Г. Тукай и его современники. — Казань, 1966. — С. 49.

Г. Тукай освобождается от восточной риторики, общетюркского (старотатарского) языка и со второго этапа своего мировоззрения (после 1907 г.) (дата условная, поскольку и в начале творчества некоторые стихи Тукая написаны на татарском языке) начинает писать живым татарским языком, впоследствии став совершенным его выразителем. Он выступает против среднеазиатского влияния чагатайского языка, культивировавшегося в медресе в традиционной литературе и против османского влияния — крымско-татарского языка И. Гаспринского, пропагандируемого на страницах газеты «Тарджеман» («Переводчик»). Основой литературного татарского языка Г. Тукай признал общенародный язык казанских татар, лексика и фразеология которого нашли своё отражение в устном народном творчестве. Поэт черпает вдохновение для новой лексики татарского языка в татарском фольклоре. «Если лексика старотатарского литературного языка состояла лишь на 10% из собственно татарских слов, — как отмечают современные учёные, — то лексику языка произведений самого Г. Тукая составляют более 60% общенародные татарские слова»¹. В 1910 г. в письме к поэту С. Сунчелею Г. Тукай пишет о том, каким должен быть татарский язык: «До настоящего времени я полагаю, что татары Заказанья — это основной народ, который не потерял нацию и не потеряет её в будущем. Я хотел бы, чтобы наша национальная литература была бы только на этом языке и развивалась бы в этом духе»². Ода красоте и любви к татарскому языку воспета поэтом в стихотворении «Туган тел» («Родной язык», 1911), ставшим гимном татарского народа:

О язык родной, певучий! О родительская речь!
Что ещё на свете знал я, что сумел я уберечь?
Колыбель мою качая, тихо-тихо пела мать,
Подрастая, сказки бабушки я начал понимать...
О язык мой, мы навечно неразлучные друзья,
С детства стала мне понятна радость и печаль твоя.
О язык мой! Как сердечно я молился в первый раз:
Помоги, шептал, помилуй мать с отцом, помилуй нас...³

(Пер. Р. Бухараева)

¹ Амиров Г. С., Назмеева Г. Г. Роль Габдуллы Тукая в демократизации татарского литературного языка // Поэт свободы и правды. — Казань, 1990. — С. 286.

² Совет әдәбияты. — 1960. — № 4. — 137 б.

³ Тукай Г. Сайланма әсәрләр. — Казан, 2011. — 536 б.

Для Тукая родной язык — это язык познания мира, понимания окружающих, средство постижения человеческих чувств. Именно творческое наследие поэта оказало влияние на выбор татарским народом основных компонентов современного литературного языка — словарного фонда, грамматических и лексических норм, произношения.

Антропоцентризм — одна из главных черт просветительской идеологии. Просветительское понимание человека — это, прежде всего, стремление осознать его как явление определённой культуры и цивилизации, показать не только в конкретно-социальном, но и в общечеловеческом планах. И в творчестве татарского поэта центральное место занимает человек, проблемы воспитания личности, морали, эстетические вопросы.

У Г. Тукая эстетический идеал личности выявляется на контрастном противопоставлении двух социальных полюсов — нищеты и богатства. Гуманистическое представление поэта об идеальной личности сливается с социальным принципом борьбы за счастье народа, смысла и цели его жизни, ради которой стоит жить. Главная цель его жизни — служение своему народу. Глубокая связь поэта с народом, чувство сопричастности его радостям и бедам, оптимизм народа, вера в его светлое будущее — основы гуманистическо-просветительского характера его мировоззрения.

Тукай видит путь к расцвету личности и прогрессу общества в овладении знаниями, просвещении, приобщении к европейской, русской культуре. В стихотворении «Голумен бакчасында...» («В саду знаний») он пишет:

Пусть растут труды науки с каждым днём — во много раз,
Пусть на ниве просвещения увенчает слава нас!..
Только знания правят миром, им не правят дети тьмы.
Прочь невежество и спячка! Пробуждаемся и мы.
Вас, друзья, благославляю, дети века своего,
Века знания питомцы и хозяева его.¹

(Пер. А. Ахматовой)

Он написал два учебника для татарских школ — «Яңа кыйраат» («Новое чтение»), изданный в 1908 г., и «Мәктәптә милли әдәбият дәресләре» («Уроки национальной литературы в школе», 1911). Первый учебник был предназначен для начальной школы, куда вошли следующие

¹ Тукай Г. Сайланма әсәрләр. — Казан, 2011. — 473 б.

темы: религия и любовь к Богу, уважение к родителям и послушание им, любовь к родному языку и литературе, интерес к природе, работа и трудолюбие, любовь к народу и нации¹. Второй учебник помимо текстов Г. Тукай включал отрывки из сочинений З. Хади, Ф. Карими, Г. Исхаки, К. Насыри, М. Биги, Ш. Шарафа, М. Гафурри, Р. Фахраддина, Г. Баруди, Ю. Акчуры, М. Укмаси, С. Рамиева, Дэрдменда, Ф. Амирхана, Н. Думави, З. Башири и Г. Ибрагимова, а также два небольших отрывка В. Радлова².

Проблему обучения Г. Тукай рассматривал в тесном единстве с воспитанием: «Человек не становится самопроизвольно развратным, это есть результат неправильного воспитания и порочного воздействия»³. Он выступал за то, чтобы воспитание у татар перестало быть «сухим, бездушным, бессмысленным и бесполезно религиозным», а стало национальным, гуманным, истинно народным⁴. Поэт писал: «Наша нация нуждается в образованных людях и национальных богатырях, которые бы ставили интересы нации выше личных, корыстных целей и беззаветно защищали бы их и хранили как зеницу ока [...] Наша нация нуждается в джигитах, которые бы, как и сыны других наций, отстаивали бы интересы беззащитного и обездоленного, бедного и трудящегося народа»⁵.

Татарский поэт подчёркивал: «Учение — самый первый и самый прямой путь к нашему освобождению [...], направление мысленного взора более в грядущее, нежели на окружающие тебя сегодня предметы и явления. Хотя под словом «учение» можно подразумевать бесчисленное множество значений, все они сводятся к одному: служить своему народу»⁶. Он писал о первоочередных задачах татарского народа:

Ты на науку кинь свой взор,
Наука сбросит гнёт татар!
Да сгинут пушки! Не они,
А школы — вот оплот татар!

¹ Тукай Г. Яңа кыйраат. — Казан, 1908. — 5 б.

² Тукай Г. Мәктәптә милли әдәбият дәресләре. — Казан, 1911. — 3—4 б.

³ Тукай Г. Избранное. — Казань, 1961. — Т. 2. — С. 142.

⁴ Там же. — С. 79.

⁵ Там же. — С. 31.

⁶ Тукай Г. Избранное : в 2 т. — Москва, 1975. — Т. 2. — С. 31—32.

Тебе невеждой быть позор,
В учении — почёт татар!¹

(Пер. И. Кутика)

В статье «Тикрар айтәмез» («Повторяем»), опубликованной в 1907 г., он утверждает: «Просвещение — это жизнь [...] Любое счастье, любое благоденствие, любое освобождение можно ожидать только от знания и просвещения. Поэтому нашей интеллигенции любыми способами, бросаясь, словно отважные пожарные в огонь, необходимо сделать всё возможное, чтобы освободить нацию от пылающего огня невежества [...] Наша надежда только в школе»².

История русской культуры, достигшей значительных результатов в процессе поступательного развития общества, во многих отношениях представляла собой источник интеллектуального вдохновения для татарских просветителей. Необходимо было показать путь, по которому должно развиваться татарское общество, и Г. Тукай эту нелёгкую миссию возложил на себя. Он нёс просвещение, знакомил татарское общество при помощи переводов с европейской, русской общественной мыслью. Преклоняясь перед талантом Пушкина, Лермонтова, Крылова, Толстого, Тургенева, Некрасова он переводит их сочинения на татарский язык. Через русскую литературу поэт проникся любовью к Шекспиру, Гейне, Байрону, Шиллеру и не забывает переводить также и западноевропейских классиков.

Тукай писал, что татарская нация «нуждается в Пушкиных, Толстых, Лермонтовых, в настоящих писателях, художниках [...] в новой, [...] истинно национальной поэзии, музыке»³. Эти слова стали девизом практически всех деятелей татарской культуры, ставивших главной целью своей жизни возрождение нации на примере цивилизованных народов мира.

До конца жизни он популяризовал творческое наследие Пушкина. В посвящении «Пушкинга» («Пушкину») есть такие строки:

Себе ты равных не имел, поэт вольнолюбивый!
Всегда душе моей близки твоей души порывы...
Я с ярким солнцем бы сравнил твои стихотворенья,

¹ Тукай Г. Стихотворения и поэмы. — Казань, 1986. — С. 50–51.

² Тукай Г. Әсәрләр. — Казан, 1985. — 4 т. — 30 б.

³ Тукай Г. Избранное. — Казань, 1961. — Т. 2. — С. 31.

Бог сколько сил в тебя вложил, исполнил вдохновенья!
 Моя душа не знает тьмы: ты жизнь в неё вселяешь,
 Как солнце — мир, так душу ты, стихами озаряешь!¹

(Пер. С. Ботвинника)

Не менее значимой для Тукая фигурой был Лермонтов. Он с первых шагов литературной деятельности обращается к его творчеству. В 1906 г. поэт опубликовал в журнале «Ал-аср ал-джадид» («Новый век») стихотворение «Хур кызына» («К пэри»), используя мотивы стихотворения Лермонтова «К деве небесной»² (вместо 18 строк Лермонтова у Тукая — 24, в которых выражаются собственные мысли и суждения). Лермонтовские сюжеты легли в основу таких стихотворений татарского поэта, как «Поэтому», «Наставление», «Впечатление», «Я обманул», «Впоследствии», «Пророк»³.

Одна из лучших поэтических сочинений Г. Тукая поэма «Шурале» («Леший»), написанная по мотивам одноимённой татарской сказки, была создана, как отмечал сам поэт, под воздействием наследия Пушкина и Лермонтова⁴.

Г. Тукай как просветитель не мог обойти стороной проблему женщины, поскольку в традиционном мусульманском обществе её роль принижалась и сводилась к покорному служению мужу, хранительнице очага, что не соответствовало, согласно его взглядам, потребностям современного развития татарского общества. Татарская поэтесса Магруй Музаффария писала, что Г. Тукай был «первым, кто обратил свой взор на бесправное положение женщин, которые считались самыми слабыми существами нации [...] Это он писал:

Читай, пиши, знай, старайся, ты — святая половина наша,
 Чтобы стать человеком, это самое первое условие наше!!!

Его стихотворение, — писала поэтесса, — обращённое к женскому миру, состоящее из нескольких строк, очень глубокое, подействовало на наши сердца, как пламя. Нас разбудил он и объяснил, что мы такие же люди со всеми правами, заставил самих женщин петь песню свободы.

¹ Ал-аср ал-джадид. — № 4. — 1906. — С. 217.

² Ал-аср ал-джадид. — № 9. — 1906.

³ Амирханов Р. Татарская дореволюционная пресса (в контексте «Восток—Запад»). — Казань, 2002. — С. 123.

⁴ Тукай Г. Избранное : стихотворения, поэмы, сказки, стихотворения для детей. — М., 1986. — С. 230.

Под влиянием его стихов засверкали наши потухшие чувства, теперь они будут гореть вечно»¹.

В отличие от своих соотечественников-религиозных реформаторов и просветителей (Р. Фахраддина, М. Биги) поэт выражал своё отношение к женской проблеме, не обращаясь к исламу, обличая пороки социальной жизни, в которой часто женщина оказывалась униженной и оскорблённой сильным полом. Его главная задача состояла в решении женской проблемы не с помощью религии, а привлечением общественного внимания к данной теме. Стихотворением «Эштән чыгарылган татар кызына» («Опозоренной татарской девушке») на музыку «Зиләйлүк» поэт откликнулся на «забавы» богатого купца Гильмаддина Ибрагимова, который в своём доме опозорил молодую горничную, потом выгнал её на улицу. Г. Тукай описывает переживания доверчивой девушки:

Словно листья, желты твои щёки,
Ты стоишь на углу у столба...
Погляжу, и сжимается сердце, —
Как жестока такая судьба!
Псом прибудным, подстреленной птицей
На прохожих ты смотришь с тоской.
Губы шепчут беззвучно проклятья...
Подлый бай! Но который? Какой?

Гнев и возмущение вызывает у поэта несчастная судьба девушки:

Все они таковы. И, наверно,
Даже ангелу вырвут крыло.
Если жертва готовится аду,
Кто захочет пресечь это зло?²

(Пер. В. Тушиновой)

Поэт выступал за равноправие женщины с мужчиной, боролся за их гражданские права:

Свободу женщине! Горю желаньем женщинам помочь.
Об этом думать я готов и день и ночь, и день и ночь.
Пусть будут женщины-пари! И мудрецы! Долой обман!
Пусть силы женские рекой текут в прогресса океан³.

Одна из особенностей татарского просветительства — обращение к проблеме этногенеза татар, обоснование его

¹ Гайнуллин М. Татарская литература и публицистика. — Казань, 1983. — С. 150.

² Тукай Г. Сайланма әсәрләр. — Казан, 2011. — 612 б.

³ Тукай Г. Избранное. — Казань, 1960. — Т. 1. — С. 126.

места среди других цивилизованных народов мира. Г. Тукай указывал, что татары и есть прямые потомки болгар:

Пусть поверят все народы, в то, что есть болгар земля,
Пусть от зависти бледнеют, наши доблести хваля!¹

(Пер. А. Ахматовой)

Поэт, также как и просветители XIX в. Х. Фаизхан, Ш. Марджани и К. Насыри призывал не отказываться от этнонима «татары» и всячески подчёркивал свою приерженность татарской нации:

Мне счастье татар дороже жизни,
Дождусь ли я для них хорошей жизни?
До срока думой тяжкою состарен,
Я — сам татарин, истинный татарин.
Я дал народу обещаний много.
Исполню ль их — известно только Богу.²

(Пер. В. Звягинцевой)

Г. Тукай особенно в последние годы жизни, как просветитель, часто критиковал деятельность нечистоплотных мулл и ишанов, извлекающих из религии только пользу. Он выступал с резким осуждением консервативного духовенства, как защитников всего рутинного, застывшего в жизни татарского народа, мешавшего прогрессу нации, сближению с европейской, русской культурой. Поэт критиковал мусульман, искажавших религию:

Те, которые считают себя мусульманами в этой жизни,
Не только не подчиняются повелениям Корана,
Но даже не внемлют его названию [...]
Я хочу сказать, что тот, кто в душе доволен
этой действительностью,
Тот и не правоверный, и не мусульманин, и не человек³.

Поэт, сам не всегда придерживавшийся культово-обрядовых норм ислама, сравнивал уразу (пост) с ярмаркой и видел разницу между ними лишь в том, что последнюю «справляют баи и купцы», а первую — «чтецы Корана, шакирды и прочие неучи», торгующие религией и обманывающие народ ради своего кармана⁴.

¹ Тукай Г. Сайланма әсәрләр. — Казан, 2011. — 473 б.

² Тукай Г. Стихотворения и поэмы. — Казань, 1986. — С. 49.

³ Тукай Г. Избранное. — Казань, 1961. — Т. 2. — С. 37–38.

⁴ Там же. — С. 134.

Бог-Творец, по мысли Г. Тукая, никого в этой жизни особой милостью не наделяет, и человек не должен ждать милости от Бога, а обязан добиваться мирских благ своим усердием, руководствуясь принципом «усердный — добьётся успеха»¹. Таким образом, татарский поэт выступал не против ислама, а тех клерикалов, которые порочат, искажают религию и считал, что с падением капиталистического строя и наступлением социализма восторжествует «очищенная» религия, полагая её средством нравственного воспитания.

Тукай, критикуя те или иные пороки современной религии, выступал за возрождение татарского этнического самосознания в противовес сознанию исламской идентичности. Он стал символом борьбы за национальное сознание, содействовал формированию современного национального сознания татар, обозначил приоритет национального развития по европейскому образцу.

Обращаясь к русскому царю, Тукай говорит о правах татарского народа, выдвигая требования в уравнивании в правах с русскими:

На русской земле проложили мы след,
Мы — чистое зеркало прожитых лет.
С народом России мы песни певали,
Есть общее в нашем быту и морали,
Один за другим проходили года, —
Шутили, трудились мы вместе всегда.
Вовеки нельзя нашу дружбу разбить,
Нанизаны мы на единую нить.
Как тигры воюем, нам бремя не бремя,
Как кони работаем в мирное время.
Мы верные дети единой страны,
Ужели бесправными быть мы должны?²

(Пер. С. Липкина)

Как и другие просветители, он верит в «просвещённого монарха», надеется на его милость:

Собирается твой народ под сень твоего белого крыла,
С уважением к тебе и к величавому твоему роду,
Говоря: может быть, хоть немного тени падёт и на нас,
Может быть, высохнут эти слёзы на глазах и у нас³.

С гордостью Г. Тукай утверждает неразрывность исторических судеб народов России («Вот с этой русской

¹ Тукай Г. Сочинения. — Казань, 1986. — Т. 3. — С. 41.

² Тукай Г. Сайланма әсәрләре. — Казан, 2011. — 488 б.

³ Тукай Г. Произведения : в 4 т. — Казань, 1955. — Т. 1. — С. 73.

землёй сама судьбы связала нас»), вдохновенно пишет о дружбе между русским и татарским народами («Нам издавна другом был русский народ, и разве конец этой дружбе придёт?»). Поэт полагал, что свободное развитие татарского народа возможно в рамках свободной России, в дружбе с другими народами.

Дни реакции после первой русской революции не могли не отразиться на творчестве Г. Тукая. В его стихотворениях появляются сомнения в значимости своего творчества. 18 февраля 1909 г. он публикует в «Ал-ислах» («Реформа») стихотворение «Тәрәддод вә шобха» («Колебания и сомнения»), в котором задаётся вопросом о действенности своего труда:

Чуть я шорох где заслышу, — страх мне сердце обожжёт,
Всё мне думается — совесть упрекнуть меня идёт....
Что свершил на этом свете? Право, не на что взглянуть!
Только ясно мне, что где-то мимо — настоящий путь.
В песне есть ли толк народу, не пойму я никогда.
Кто? Шайтан иль ангел света с песнями идёт сюда?¹

(Пер. А. Ахматовой)

22 мая 1910 г. в журнале «Вақыт» («Время») он публикует стихотворение «Өмидсезлек» («Безнадёжность»), отражающее его душевное состояние, несбывшиеся надежды на улучшение жизни своего народа:

Пока в руках тирана власть и брат идёт на брата,
Ступай, душа, на небеса, где ты была когда-то.
Тебя мне нечем накормить, вернулись дни худые,
Стань, солнце, чёрным, злым пятном, умри в крови заката!..
Укройте головы, цветы, не то убьёт вас пламень.
Забудь, горящая земля, живые ароматы!
Пусть смолкнут дружба и любовь, пусть все таятся чувства,
Мир — ад, где мучают Ширин и пытка ждёт Фархада².

В конце 1910 г. Г. Тукай заболевает туберкулёзом. Физические силы его таяли, материальное положение не улучшалось и медленно, но верно болезнь вела его к гибели. Дышать становилось всё труднее и в конце апреля 1911 г. Г. Тукай на пароходе отправляется в Астрахань, чтобы вдохнуть тёплый воздух степей и попить лечебный кумыс.

Основную часть времени в Астрахани Г. Тукай про-

¹ Тукай Г. Сайланма әсәрләр. — Казан, 2011. — 617 б.

² Слово о Тукае / сост. и коммент. Ф. М. Зулькарнаева. — Казань, 1986. — С. 208.

водил с С. Рамиевым, который был редактором газеты «Ил» («Страна»). Изменение климата улучшило его здоровье, и летом 1911 г. он вернулся в Казань, где его здоровье вновь начало ухудшаться. По результатам поездки он публикует стихотворение «Сайфия» («Дача»), в котором обличает роскошь богатых и нищету бедных. Социальные мотивы в его творчестве продолжают играть важную роль:

Оскорбить народ богачу, коль на ум придёт,
Первым делом он для себя наймёт пароход.
На народ смотреть и не хочет он, тот богач,
Он спешит туда, где давно его дача ждёт...
А в деревне — грязь, темнота, нужда... Что ему?
Дом его что рай, и никто туда не войдёт.
Ах, друзья, друзья, свет очей моих, вот дела!
«Ну и ну, дела!» — говорит в сердцах наш народ.¹

(Пер. В. Тушиновой)

Состояние здоровья Г. Тукая ухудшалось. В конце 1911 г. он отправился в д. Училе, где прошли его детские годы и проживала тётя. Но он не прекращал работу: принимал определённое участие в выпуске журнала «Ялт-йолт» — высылал статьи, темы для карикатур. Физическое состояние поэта не улучшилось. В конце января 1912 г. Г. Тукай возвратился в Казань. Болезненное настроение его не покидало, и он с сожалением констатировал, что утратил не только силы, но и веру в светлое будущее, к которому призывал в стихотворении «Үтенеч» («Просьба»):

Юным был — сверкал зарницей, сильным был —
гремел, как гром.
Отсверкал и отгремел я, не пылает грудь огнём.
Наступили дни неволи, в заточенье мысль моя.
В дни свободы звёзды с неба я хватал одним рывком.
Отняли мою голубку, дали ворона взамен.
«Где ты, чистая, святая?» — так я плакал день за днём.²

(Пер. А. Ерикеева)

Весной 1912 г. Г. Тукай снова отправился на кумысолечение в Троицк. По пути он остановился в Уфе. Там он поселился в гостинице и почти всё время проводил с Маджитом Гафури, также как и в Астрахани не привлекая внимания общественности. Безмятежность, тиши-

¹ Тукай Г. Сайланма әсәрләре. — Казан, 2011. — 496 б.

² Там же. — С. 691.

на улиц Уфы изменили его настроение¹, и он решил не ехать в Троицк, вспомнив о приглашении М. Биги посетить Санкт-Петербург. 20 апреля 1912 г. из Уфы он отправился в столицу. Поэт остановился у М. Биги дома, который, как упоминалось, был всегда полон людьми (ученики М. Биги, татарская интеллигенция). Нуждаясь в уединении вследствие болезни и не желая причинять лишних хлопот хозяину и его семье, Г. Тукай съехал с квартиры и поселился в гостинице². Врач — профессор университета, осмотревший поэта, поставил неутешительный диагноз, который не сообщили пациенту — никакой надежды на его выздоровление нет, последняя стадия туберкулёза³. 6 мая 1912 г. Г. Тукай вновь отправился в Троицк, где он почувствовал себя намного лучше. После возвращения в Казань, он остановился в гостинице «Амур». Поэта посещали старые друзья, празднично проводящие время. Они способствовали ускорению болезни, но не могли помешать его творческой активности.

Несмотря на свою болезнь, поэт не прекращал активную литературную и общественную деятельность. Вместе с Ф. Амирханом он участвовал в издании общественно-политического журнала «Аң» («Сознание»), первый номер которого вышел 15 декабря 1912 г. Почти все стихотворения Г. Тукая, созданные с декабря 1912 г. до апреля 1913 г., были напечатаны в данном журнале. Поэт участвовал в выпуске новой газеты «Кояш» («Солнце», открытие — декабрь 1912 г.), где получал даже жалованье⁴ и нового педагогического журнала «Мәктәп» («Школа», открытие — февраль 1913 г.). 1 марта газета «Кояш» сообщила, что Г. Тукай находится в Клячкинской больнице. В стихотворении «Кыйтга» («Отрывок», 1 марта 1913 г.) он подводит итог своей творческой деятельности:

Я не смог сохранить силы на чёрные дни,
Поскольку ни один из своих дней я не мог назвать светлым.
На моём пути встречались преграды,
врагов набралось больше, чем собак,

¹ Исәнбәт Н. Тукай прозасы // Совет әдәбияты. — 1949. — № 7. — 102–103 б.

² Гимадеев И. Ф., Юзеев А. Н. «В поисках знаний»: Муса Джарулла Биги // Татары в Санкт-Петербурге. — С.-Петербург, 2003. — С. 84–87.

³ Бакир К. Тукай Петербургта. — Оренбург, 1914. — 40 б.

⁴ Бурнаш Ф. Тукай шигырьләренә караш // Габдулла Тукай шигырьләре. — Казан, 1926. — 23 б.

Так как я не защищал тиранов и господ.
Мсть не случилась, кончились силы, сломался меч —
таковы дела:

Я весь запачкался, так и не очистив мир¹.

В апреле 1913 г. жизненные силы покидают молодого поэта, не выдержав напряжённого труда, нелёгкого материального положения, он умирает от туберкулёза. Некоторые пессимистические настроения привычные последним годам его творчества вполне объяснимы сложившимися обстоятельствами: прежде всего неизлечимой болезнью, что Тукай, судя по всему, в душе осознавал, старался подвести итог своей поэтической деятельности, мучился сомнениями в значимости своего творчества, свойственные любой творческой личности. Поэтому такие настроения, выраженные в стихах, не должны умалять значимость Г. Тукая как поэта и общественного деятеля.

Тукай навсегда останется первым народным поэтом, просветителем, основоположником татарской классической поэзии и одним из основателей современного татарского литературного языка, а его стихотворение «Туган тел» («Родной язык») станет всенародным татарским гимном.

Мировоззрение Г. Тукая просветительское по сути («зрелая форма просветительства») стало ярким примером бескорыстного служения своему народу на пути поступательного развития татарского общества: заимствования европейского знания и науки с сохранением нравственно-этических, гуманистических ценностей Востока.

¹ Тукай Г. Әсәрләр. — Казан, 2011. — 2 т. — 284 б. (дословный авторский перевод).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Татарское просветительство XIX — нач. XX в. оформилось 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 времени. Если татарское религиозное реформаторство как направление оформилось во многом под влиянием восточных традиций, то просветительство — благодаря русским, западным, формирует татарскую философскую мысль Нового времени.

Кон. XVIII — нач. XIX в. — эпоха, предшествующая Новому времени для татарской духовной культуры. Это время начала цивилизаторского влияния русской, западноевропейской культуры на татарскую, время начала секуляризации татарского общества, появления татар-первопроходцев, связанных с европейским образованием (семья Хальфиных, Кукляшев, Вагапов, Махмудов), и личностей из среды мусульман, осознающих необходимость реформы религии (А. Утыз-Имяни, А. Курсави).

Во 2-й пол. XIX в. эстафету первых татарских религиозных реформаторов принял Ш. Марджани. Реформаторство этого периода было качественно иным. Время диктовало необходимость овладения знанием Нового времени. Поэтому Ш. Марджани выступал за согласование религии с наукой, изучение светских наук, обосновывал свои идеи концепцией «открытия дверей иджитхада». Свои религиозно-реформаторские идеи он подкреплял прекрасным знанием ислама и авторитетом духовного служителя, призывая татарское общество к усвоению нового знания.

Эпоха Нового времени для татарской духовной культуры приходится на 2-ю пол. XIX в., когда происходит непосредственное знакомство татарской интеллектуальной элиты с русской, западноевропейской культурой 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.

Культурно-просветительская деятельность семьи Хальфиных, Вагапова, Кукляшева, Махмудова — предыстория татарского просветительства. Это время открытия 1-й Казанской гимназии (1758), Казанского университета (1804), в стенах которых татары впервые получают возможность получить светское образование. Первые татары-преподаватели (Хальфины, Вагапов, Кукляшев и Махмудов) сыграли большую роль в становлении татарского просветительского движения 2-й пол. XIX в. в Казанском крае.

Татарское просветительство, в полном смысле этого историко-философского понятия являясь составной частью татарского философской мысли Нового времени, возникло во 2-й пол. XIX в. 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 находились Х. Фаизхан, Ш. Марджани и К. Насыри. Их творчество, не различаясь по сути, имеет свои особенности. Просветительское направление Х. Фаизхана и К. Насыри типологически более сходно с классическими образцами западноевропейского и русского Просвещения, чем направление Ш. Марджани, так как они испытали особенно сильное влияние русской и западноевропейской культуры. Тем не менее концепция Марджани занимала ведущее положение в татарской просветительской мысли, так как она более соответствовала реалиям татарского общества и пользовалась большим успехом среди населения.

Эстафету первых татарских пропагандистов светского знания во 2-й пол. XIX в. принял Х. Фаизхан. Он стал пионером татарского просветительского движения. Мировоззрение Х. Фаизхана впервые рассмотрено в эволюции, выделены как религиозные, так и просветительские аспекты.

20-е — нач. 50-х гг. XIX в. — ранний, религиозный или протопросветительский этап формирования мировоз-

зрения Х. Фаизхана, характеризующийся получением мусульманского образования, вершиной которого стало обучение у Ш. Марджани. В монографии впервые научно обоснована дата рождения Фаизхана — 1823 г.

Второй этап формирования мировоззрения Х. Фаизхана — просветительский, 50–60-е гг. XIX в., время, когда он переехал в Санкт-Петербург, где сформировался как учёный-педагог и просветитель, став в авангарде татарского просветительского движения и культуры Нового времени.

Историография научной деятельности другого татарского мыслителя XIX в. Ш. Марджани свидетельствует, что в различные исторические периоды акценты в интерпретации типа его мировоззрения существенно различаются. Иногда на передний план выдвигается лишь просветительский аспект, иной раз — только религиозно-реформаторский. Рассмотрение мировоззрения Марджани конкретно-исторически и в эволюции дало возможность выявить различие и единство двух сторон его мировоззрения: наличие в нём религиозно-реформаторского идейного пласта не отрицает пласта просветительских идей. Религиозно-реформаторские взгляды Ш. Марджани доминируют в первый период его деятельности, что не отрицает наличия даже в то время раннепросветительских тенденций ренессансного типа. Но в 70–80-е гг. ядро мировоззрения Ш. Марджани — его просветительство, типологически сходное с ранними стадиями классического Просвещения. Можно сказать, что Ш. Марджани был религиозным реформатором и просветителем одновременно.

Мировоззрение К. Насыри проанализировано также в эволюции и выделены как религиозный аспект (до 1855 г.), так и просветительский (после 1855 г.). Его просветительская деятельность стала вершиной татарского просветительского движения XIX в., являясь ярким примером обновления жизни татарского общества этого периода.

Х. Фаизхан, Ш. Марджани и К. Насыри стали предвестниками джадидского движения в России. Именно они заложили его основу — реформу преподавания медресе, необходимость через периодическую печать пропаганды знаний Нового времени, усвоение татарским обществом передовых достижений мировой культуры и

науки. Они, будучи преподавателями, не только стремились поднять культурный уровень народа, но и выполняли цивилизаторскую миссию по отношению ко многим тюркским народам России. Татарская молодёжь, воспитанная Х. Фаизханом, Ш. Марджани и К. Насыри в нач. XX в. играла просветительскую роль по отношению к народам Средней Азии. Так, 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 Марджани.

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»¹.

Автор впервые рассмотрел татарское просветительство XIX — нач. XX в. (30-е г.) в эволюции и определил два этапа его функционирования: татарское просветительство 2-й пол. XIX в. (Х. Фаизхан, Ш. Марджани и К. Насыри) и просветительство начала XX в. (Г. Тукай и его последователи), а также выделил реформаторско-просветительское направление как синтез религиозного реформаторства и просветительства (Р. Фахраддин и М. Биги — в начале своей деятельности).

Р. Фахраддин и М. Биги пытались приспособить религию к новой социокультурной ситуации, возникшей в Поволжье и Приуралье в нач. XX в., и надеялись с помощью заимствования достижений Запада поднять культурный и социально-экономический уровень жизни татарского народа. Разум в их концепциях становился инструментом достижения истины, прогресса татарского общества, а человек — центром религиозно-философских изысканий.

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

¹ *Кудаш С. Яшьлек эзләре буйлап.* — Казан, 1964. — 8 б.

большим успехом у населения, поскольку они были теологами.

Р. Фахраддин и М. Биги рассматривали проблему женщины-мусульманки, описывая её незавидное положение как в семье, так и в обществе, которое не соответствует потребностям его современного развития. Причём они поясняли неравноправное положение женщины искажением постулатов ислама и указывали, что ислам проповедует высокий социальный статус женщины, выступая, таким образом, за обретение ими своих утраченных прав, равноправие с мужчинами. Согласно их взглядам, основное предназначение женщины — воспитание потомства, поддержание гармонии в семье. А для достижения таких благородных целей женщина должна быть по-современному образованной.

Р. Фахраддин и М. Биги обращались и к проблеме татарского этногенеза, которая в нач. XX в. стала одной из ключевых в татарском просветительстве, так как предполагала знание исторического прошлого народа для определения его места в современном российском социуме. Оба мыслителя объективно освещали историю родного народа и его государственности: Булгарское государство, автономная часть Золотой Орды и Казанское ханство, не призывая отказываться от этнонима «татар», хотя Р. Фахраддин, имея в виду татар, предлагал другой этноним — «булгарские и казанские тюрки».

В данной монографии показано, что религиозное реформаторство XIX — нач. XX в. в лице Р. Фахраддина и М. Биги имеет свою особенность — использование в законотворчестве иджмы (согласного мнения авторитетов различных социальных слоёв татарского общества для обоснования нового взгляда на действительность).

Мировоззрение Р. Фахраддина в монографии рассмотрено в эволюции. Автор квалифицировал его как реформаторско-просветительское, условно выделив религиозно-реформаторские и просветительские аспекты, которые перекрещивались, составляя единое целое.

Впервые жизнедеятельность М. Биги проанализирована на фоне эволюции его взглядов, и выделены две составляющие — религиозно-реформаторская и либерально-теологическая.

Зрелый этап татарского просветительства (нач. XX в.) представлен творчеством великого татарского поэта Г. Ту-

кая, который продолжил традиции просветительского направления К. Насыри. Несмотря на то, что Г. Тукай не писал религиозно-философских сочинений, просветительские идеи ярко воплотились в его поэзии и публицистике, и нашли широкий отклик в различных социальных слоях татарского общества. Поэт не рассматривал положение женщины в семье в связи с религиозной традицией. Он и не мог это сделать, потому что не был теологом. Хотя как просветитель выступал за равноправие женщины в семье и особенно ярко показал пороки современного общества, где права определённой части женщин оказались защищёнными.

Г. Тукай, не занимаясь профессионально историей, не исследовал этногенез татарского народа. Однако в своём творчестве постоянно подчёркивал свою принадлежность к татарской нации и гордился своим происхождением. Он видел своё предназначение в освещении славной истории булгар — предков татар, и призывал жить в дружбе со всеми народами, населявшими Россию.

Историография общественно-политической деятельности Г. Тукая свидетельствует о различных оценках его взглядов в зависимости от политической ситуации. То учёные характеризовали поэта-мыслителя, как противника религии и чуть ли не атеиста, сторонника материализма, то — как революционного демократа. Автор рассмотрел взгляды Г. Тукая в эволюции, выделив два этапа развития его мировоззрения: до 1907 г. (религиозный или протопросветительский) и после 1907 г. (просветительский), таким образом, квалифицировав мировоззрение татарского поэта как зрелое просветительское.

Исследование татарской просветительской мысли в данной работе выявляет перспективные направления в этой области, которые учёным предстоит исследовать в ближайшем будущем. Со всей очевидностью можно констатировать, что особенно актуальной остаётся задача по расширению источниковедческой базы религиозно-философских рукописных сочинений татарских мыслителей XIX — нач. XX в. До настоящего времени многие философские произведения татарских просветителей, написанные на арабском, старотатарском языках, не переведены на современный татарский и русский языки, что не даёт полной картины развития татарской философской мысли вообще и просветительской в частности. Неудач-

ные попытки отдельных авторов восполнить пробелы в этой области знания лишь усугубляют тяжёлое положение дел в источниковедении, хотя появляются и положительные примеры, например, работы А. Хайретдинова и И. Гимадеева. Необходимо вызволять из «небытия» архивные документы, рукописные сочинения, остающиеся недоступными читателям (наследие Р. Фахраддина), искать в библиотеках опубликованные труды за рубежом (78 сочинений, принадлежащих перу М. Биги).

Значение наследия Х. Фаизхана, Ш. Марджани, К. Насыри, Р. Фахраддина, М. Биги и Г. Тукая 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 и навсегда останется крупным вкладом в историю не только татарской, но и всей философской мысли в России.

ОБ АВТОРЕ

Юзеев Айдар Нилович родился в 1958 г. в Казани.

В 1980 г. окончил Восточный факультет Ленинградского госуниверситета. С 1980 по 2001 г. работал в Институте языка, литературы и истории им. Г. Ибрагимова АН РТ (с 1996 г. — в Институте истории АН РТ).

В 1981—1983 гг. проходил военную службу в рядах Советской Армии в качестве переводчика арабского языка. С 1986 по 1989 г. — 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 социально-гуманитарных дисциплин Казанского филиала Российского Государственного Университета Правосудия. Область научных интересов учёного — исследование татарской философской мысли и изучение проблем ислама. А. Н. Юзеев автор более ста статей и десяти 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. и ком. А. Н. Юзеева (Казань, 2003)»; «Философская мысль татарского народа» (Казань, 2007); «Татарская религиозно-реформаторская мысль» (Казань, 2012).

Научное издание

Юзеев Айдар Нилович

**ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ МЫСЛЬ
ТАТАРСКОГО НАРОДА
(XIX — нач. XX в.)**

Казань. Татарское книжное издательство. 2014

Редактор *И. Ф. Сафин*

Художественный редактор *Р. Х. Хасанишин*

Техническое редактирование и компьютерная вёрстка

А. С. Газиззяновой

Корректоры *А. Р. Миннуллина, З. И. Саляхеева*

Оригинал-макет подписан в печать 27.10.2014. Формат 84×108¹/₃₂.

Усл. печ. л. 21,84. Тираж 2000 экз. Заказ А-2966.

ГУП «Татарское книжное издательство».

420111. Казань, ул. Баумана, 19.

Тел./факс: (843) 519-45-22.

<http://tatkniga.ru>. e-mail: info@tatkniga.ru

Наши книги можно приобрести по следующим адресам:

Казань, ул. Декабристов, 2.

Отдел маркетинга Татарского книжного издательства.

Тел.: (843) 519-45-35.

Казань, ул. Баумана, 29/11.

Фирменный магазин Татарского книжного издательства.

Тел.: (843) 292-03-18.

Казань, ул. Декабристов, 2.

Магазин-выставка Татарского книжного издательства.

Тел.: (843) 519-45-13.

Филиал ОАО «Татмедиа»

полиграфическо-издательский комплекс «Идел-Пресс».

420066. Казань, ул. Декабристов, 2.