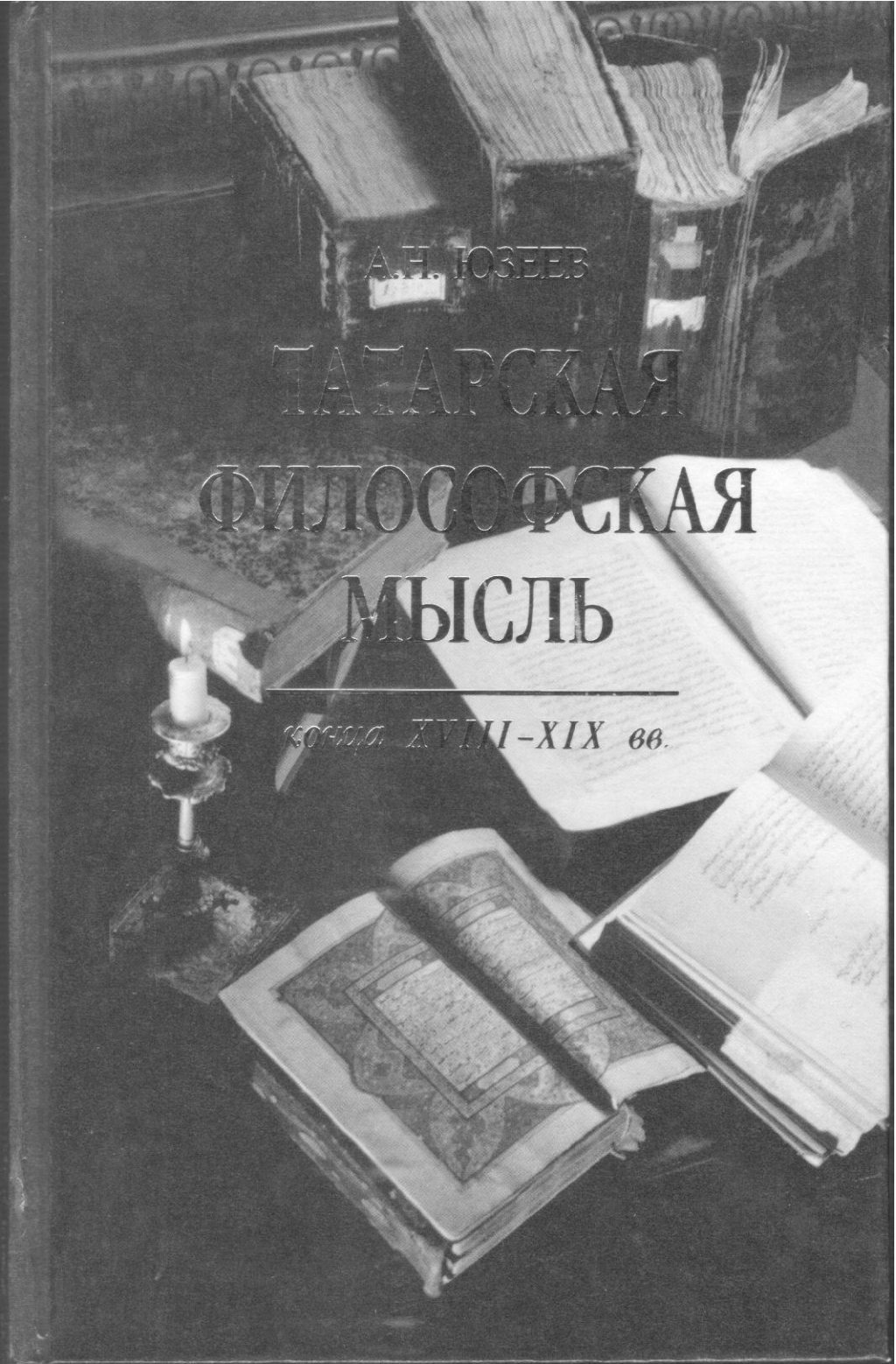
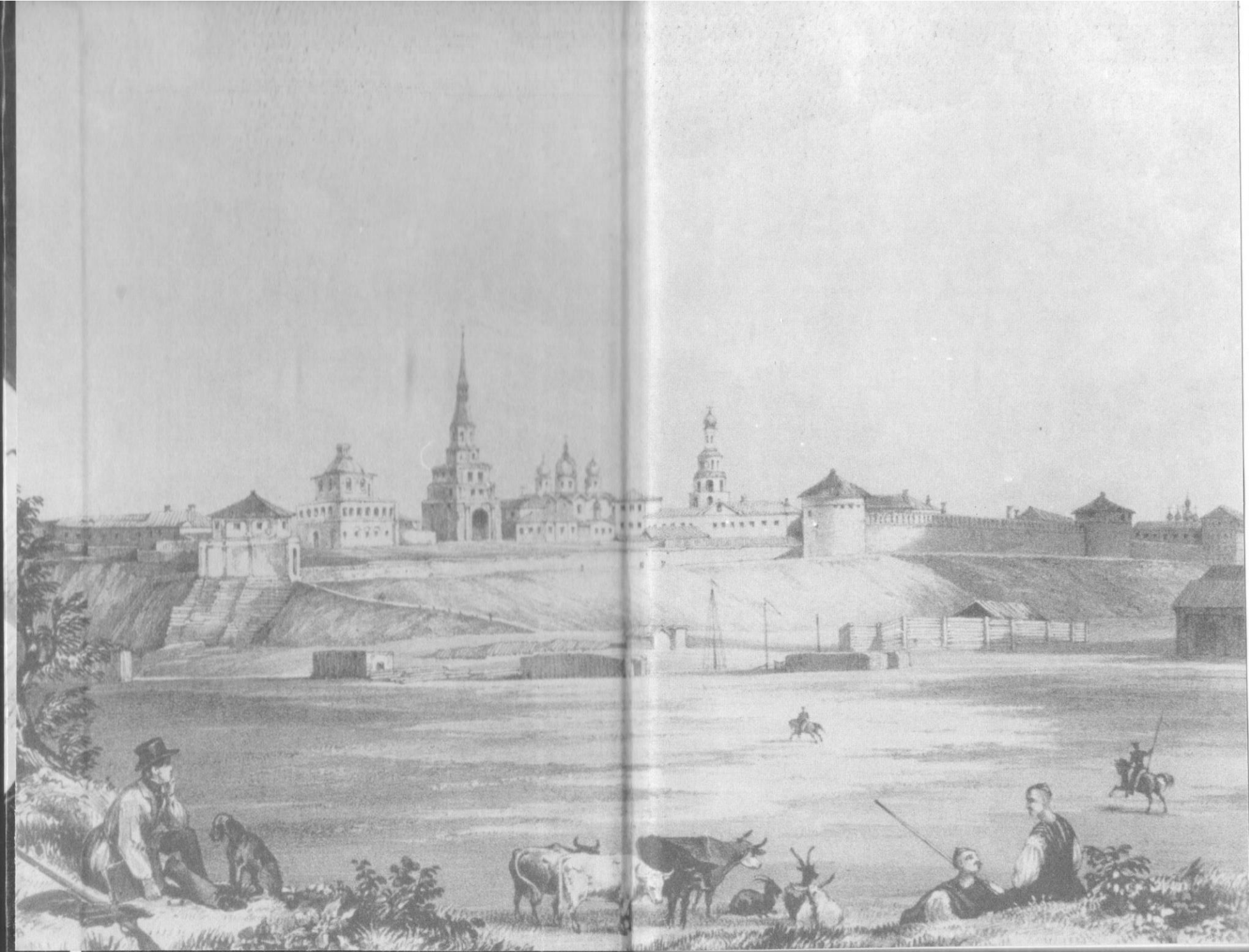


A black and white photograph of a study desk. In the background, several thick, old books are stacked. In the foreground, a lit candle sits in a glass holder. To the right, an open book with handwritten text is visible. In the lower foreground, another open book with a decorative cover is shown. The overall atmosphere is scholarly and historical.

А.Н. ЮЗЕЕВ

ТАТАРСКАЯ
ФИЛОСОФСКАЯ
МЫСЛЬ

конца XVIII-XIX вв.



А.Н.ЮЗЕЕВ

ТАТАРСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ

конца XVIII — XIX вв.

КАЗАНЬ
ТАТАРСКОЕ КНИЖНОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
2001

Юзеев А. Н.

Ю 20 Татарская философская мысль конца XVIII — XIX вв. — Казань: Татар.кн.изд-во, 2001. — 192 с.

В работе раскрывается малоисследованная тема — татарская философская мысль конца XVII—XIX вв. Выводы, содержащиеся в монографии, являются определенным вкладом в понимание структуры татарской философской мысли Нового времени, позволяют уточнить и философски обосновать такие понятия, как *татарское религиозное реформаторство, религиозная философия и просветительство*.

Результаты исследования могут иметь практическое применение в чтении курсов по истории философии народов России, истории татарской общественно-философской мысли, при анализе жизнедеятельности А.Утыз-Имяни, А.Курсави, Х.Фаизханова, Ш.Марджани и К.Насыри.

Издание адресовано ученым, преподавателям, учащимся высшей школы, всем, кто интересуется вопросами истории татарского народа.

ISBN 5 — 298 — 00996 — 4 © Татарское книжное издательство, 2001



НОВОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ФИЛОСОФСКОГО НАСЛЕДИЯ

Данная работа посвящена теме, актуальной во многих отношениях. Прежде всего она представляет интерес для понимания духовных процессов, происходящих в современном Татарстане, для которых характерно пристальное внимание к историческому опыту реформаторско-просветительского движения XVIII — XIX вв. В творчестве мыслителей того времени современные богословы, исследователи, общественные и политические деятели находят ключи к решению различных проблем, связанных с духовным возрождением татарского народа.

В собственно историко-философской перспективе татарская философия исследуемого периода знаменита тем, что она являет собой оригинальный синтез восточных и западных традиций классической арабо-мусульманской, общетюркской, европейской и местной философской мысли. Кроме того, близкое знакомство с этой философией, как показано в данном исследовании, обнаруживает, что в татарской духовной жизни XVIII — XIX вв. нашли продолжение или оказались востребованными некоторые философские системы классического ислама, фактически преданные забвению в других регионах мусульманского мира, в частности, учения Ибн Халдуна и Ибн Рушда (Аверроэса).

Татарская религиозно-философская мысль XVIII — XIX вв. привлекает внимание исследователей и в плане создания общей картины реформаторства в исламе, выявления ее места в рамках общетюркского реформаторского движения, а также анализа ее опыта сравнительно с другими реформаторскими традициями в исламе — арабской, индо-пакистанской, равно как и с европейской Реформацией.

Работа структурирована в соответствии с авторской периодизацией истории татарской духовной культуры, выделением в ней таких этапов, как средневековый (гл. 1), реформаторский (гл. 2 и 3) и просветительский (гл. 4). При этом автор справедливо отмечает, что в религиозной истории Татарстана наблюдается общая с другими мусульманскими регионами закономерность: наложение двух эпох, рефор-

маторской и просветительской (порой и совмещение двух тенденций в творчестве одного и того же мыслителя; типичный пример — Ш.Марджани).

Определив татарскую религиозную философию конца XVIII — XIX вв. как метафизическую часть религиозного реформаторства, автор выделяет в ней два течения — антикаламское (А.Курсави и Ш.Марджани) и просуфийско-теологическое (А.Утыз-Имяни). В работе справедливо отмечается, что, критикуя калам за крайний схоластицизм, татарские мыслители вместе с тем переняли у мутакаллимов их рационалистический метод, а в некоторых вопросах становились на их точку зрения.

Анализ философии татарского реформаторства автор предвдваряет кратким очерком классической арабо-мусульманской философии с ее тремя основными школами, оказавшими влияние на творчество татарских мыслителей, — каламом, восточным перипатетизмом и суфизмом. Автор придерживается пантеистической интерпретации арабо-мусульманской философии, исходящей из представления о Боге как о целостности мира. С этих позиций соотношение Бога и мира мыслится как соотношение метафизического ноуменального единства и физической множественности. В такой схеме диалектически снимается дилемма трансцендентности-имманентности.

Наряду с вопросом о соотношении Бога и мира, в качестве основной проблемы классической философии, а вслед за ней и в творчестве татарских реформаторов, автор видит вопрос о возникновении мира. Отмечая наличие двух тенденций в решении этой проблемы татарскими мыслителями — креационистской (А.Курсави) и эманационистской (Ш.Марджани), автор вместе с тем верно указывает на совместимость с пантеизмом не только второй тенденции, но и первой, что несомненно свидетельствует о методологической зрелости автора, ибо в литературе как правило креационизм и пантеизм радикально противопоставляются.

При рассмотрении взглядов Ш.Марджани на проблему возникновения мира автор затрагивает вопрос о соотношении религии и философии. Как указывается в монографии, Ш.Марджани, придерживаясь точки зрения Ибн Рушда, подчеркивает, что религия и философия — «близнецы», и они не могут противоречить друг другу, а потому при стилизации доводов разума с богооткровенными тезисами следует апеллировать к аллегорическому толкованию последних.

Нам представляется, что эта проблема — соотношение философии и религии, разума и веры — заслуживает гораз-

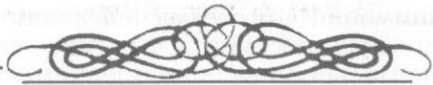
до большего внимания, чем это сделано в монографии. В религиозно-философской культуре классического ислама она имела фундаментальное значение, а значимость ее в реформаторском дискурсе очевидна. Кроме того, в связи со словами автора об употреблении татарским и кордовским мыслителями одного и того же выражения *тауман*, близнецы, хотелось бы обратить внимание на одну особенность авероистской эпистемологии. Назвав религию сестрой философии, Ибн Рушд снабжает это определение квалификацией «молочная» (а не кровная!), что должно было свидетельствовать о прямом различии между религией и философией. В любом случае религиозная истина может претендовать лишь на статус «тени» философской истины, выступая как образно-метафизическое ее проявление.

В монографии можно было бы подробнее остановиться на атомистической проблематике, имея в виду достаточно распространенное в историко-философской и исламоведческой литературе мнение об атомистическом окказионализме как доминанте мусульманской культуры, выражении «духа», «ментальности» ее носителей. В плане критики такого стереотипа весьма показательно свидетельство, приведенное автором о непримиримости ханафитов (как известно, представляющих большинство мусульман) к атомистической концепции.

Все вышесказанные замечания не умаляют достоинств работы. Монография А.Н.Юзеева написана на высоком профессиональном уровне и является значительным вкладом в освещение татарской философии в целом и татарской философской мысли конца XVIII — XIX вв., в частности.

Доктор философских наук,
профессор, ведущий научный сотрудник
Института востоковедения РАН
Т.К.ИБРАГИМ





ВВЕДЕНИЕ

*Светлой памяти отца Нила Гафуровича,
матери Дамире Гайнановне посвящается*

Процесс обновления духовной культуры современного общества народов России непосредственно связан с новым взглядом на теорию и историю философской науки вообще и с переосмыслением истории татарской философской мысли, в частности. Необходимость переоценки истории татарской философской мысли обуславливается многими историческими и общественно-идеологическими факторами, влиявшими и оказывающими влияние в наше время на исследование истории татарской философской мысли.

Существует большой разрыв между тем, какое значительное философское наследие имеет татарский народ и тем, как оно мало исследовано, и потому до сих пор остается малоизвестным мировой науке. Не случайно в исследованиях по истории философии народов мира, написанных не только европейскими, но и мусульманскими учеными, не упоминается о философском наследии татарского народа и его выдающихся представителях. Оно как бы растворяется, исчезает в общем потоке истории общетюркской общественно-философской мысли и арабо-мусульманской философии. Между тем философское наследие татарского народа имеет многовековую историю. Каждая историческая эпоха — Средневековье, Новое и Новейшее время — рождала своих талантливых философов, некоторые из которых были известны во всем тюркском и части мусульманского мира. Следует иметь в виду, что татарская философия, особенно Нового времени, выполняла цивилизаторскую миссию для многих тюркских народов России, но отставала в своем развитии от западноевропейской философской мысли. Татарский народ, несмотря на очень трудные времена, наступившие после потери своей государственности, стремился сохранить свое духовное наследие, существовавшее и существующее в большей части в виде рукописных книг.

Введение учеными в последние годы в научный оборот множества новых произведений, хранившихся у образо-

ванной части татар, а также находки старинных рукописей в архивах России и ряда зарубежных стран, дают возможность по-новому раскрыть закономерности и тенденции развития татарской философской мысли, ее роль и место в истории философии тюркских народов, выяснить общие и специфико-национальные особенности татарской религиозно-философской мысли как составной части развития арабо-мусульманской философии, ставшей со временем компонентом еще одной общности — философии народов России.

Философское наследие татарского народа различных эпох можно сравнить с айсбергом: современные читатели видят лишь его малую часть, а основная — все еще скрывается под водой...

В различные исторические времена существовали всевозможные барьеры, которые затрудняли историкам философии изучение и систематизацию духовного наследия татарского народа. Почему татарская философская мысль вообще, конца XVIII — XIX вв. в частности, оказалась изучена лишь в незначительной степени?

Несколько факторов сыграло при этом решающую роль. Татарская философия конца XVIII — XIX вв. разрабатывала, главным образом, теологические вопросы и проблематику и была тесным образом связана со средневековой арабо-мусульманской философией, которую как оригинальную разновидность мировой философской мысли наука признала лишь в 60 — 90-е годы XX в.

После Октябрьской революции 1917 г., поднявшей на щит идеи атеизма, татарская религиозная философия была полностью отвергнута. Во имя воинствующей борьбы материализма и атеизма религиозно-философские сочинения татарских мыслителей были надолго погребены в архивах как идеологически чуждые советскому обществу, а большинство татарских ученых, не эмигрировавших после революции 1917 г., было репрессировано. Все усилия философов были направлены на проводившуюся, как правило, в духе экстремизма и сектантства пропаганду атеистического, материалистического мировоззрения, и, соответственно, на доказательство реакционности, ненаучности произведений, связанных с религией. На протяжении многих десятилетий ученые искусственно искали в творчестве писателей и мыслителей атеистические мотивы, игнорируя исторически значимые философские идеи, выраженные в религиозной форме.

В результате оказалось, что до сих пор почти нет монографических историко-философских исследований, посвя-

ценных татарской философской мысли как средневековья, так и Нового времени. Лишь в самые последние годы увидели свет отдельные труды, посвященные той или иной проблеме, направлению татарской философской мысли¹. Данная работа, по мнению автора, позволит заполнить лауну, имеющуюся в историко-философской науке.

Большинство своих трудов татарские мыслители писали на арабском и татарском (арабской графикой) 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 ученых, не владеющих арабским и чтением старотатарского письма.

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

В этом отношении несомненный интерес представляет изучение истории развития татарской философской мысли конца XVIII — XIX вв., исследование наследия ее наиболее крупных представителей: А.Утыз-Имяни (1754 — 1834), А.Курсави (1776 — 1812), Х.Фаизханова (1828 — 1866), Ш.Марджани (1818 — 1889) и К.Насыри (1825 — 1902), творчество которых составляет основу татарской философской мысли этого периода.

¹ Амирханов Р.М. Татарская социально-философская мысль средневековья. — Казань, 1993. — Ч.1, 2; Абдуллин Я.Г. Татарская просветительская мысль. — Казань, 1976; Юзеев А.Н. Мировоззрение Ш.Марджани и арабо-мусульманская философия. — Казань, 1992; Юзеев А.Н. Шихаб ад-дин Марджани: мыслитель, религиозный реформатор, просветитель. — Казань, 1997.

Как известно, в традиционных исследованиях истории философской мысли, написанных западноевропейскими и восточными учеными, рассматривались, соответственно, истории философии «избранных» народов (на Западе — греческие, итальянские, немецкие, французские, английские философы, на Востоке — арабские, персидские, турецкие, индийские, китайские мыслители), и потому широкому кругу читателей и научному миру история татарской философской мысли осталась малоизвестной. Лишь с 60-х годов XX в. сложились сравнительно благоприятные условия для исследования богатого наследия духовной культуры татарского народа, для написания истории философской мысли татар. Несмотря на неразработанность методологии исследования татарской философской мысли, отдельные части общей панорамы ее развития притягивали к себе внимание многих ученых различных специальностей — языковедов, литературоведов, историков, философов. Подобное внимание ученых объясняется тем, что большинство татарских мыслителей конца XVIII — XIX вв. проявили себя как ученые-энциклопедисты, которые интересовались многими областями культуры и науки. Поэтому выглядит естественным обращение ученых, в первую очередь, к жизни и деятельности отдельных татарских мыслителей, нежели к общим вопросам истории татарской философской мысли.

В истории изучения философских аспектов творческого наследия основных татарских мыслителей конца XVIII — XIX вв., а именно: А.Утыз-Имяни, А.Курсави, Х.Фаизханова, Ш.Марджани и К.Насыри, можно выделить несколько периодов.

Первый период — дореволюционный. В это время начинается научное изучение наследия татарских мыслителей конца XVIII — XIX вв. Татарские ученые конца XIX — начала XX вв. (Ш.Марджани, К.Насыри, Р.Фахретдинов и М.Рамзи) внесли наибольший вклад в изучение творчества своих предшественников — А.Утыз-Имяни и А.Курсави.

Насыри в своем «Календаре» за 1877 г. привел первые сведения о жизни и деятельности Утыз-Имяни и Курсави, дал краткое изложение нескольких поэтических произведений Утыз-Имяни. Насыри отнес Курсави к числу первых мыслителей, выступивших с важной для мусульманской религиозно-философской мысли концепцией «открытия дверей иджитхада» (вынесения самостоятельного суждения)².

Марджани также в целом положительно оценивал твор-

² Насыри К. Казан календаре. 1877. — Казан, 1876. — 43—45 б.

чество Утыз-Имяни, но вместе с тем выделил и некоторые негативные его стороны³. Свое произведение «Танбих абна-л-аср ала танзих анба Аби-н-Наср» («Извещение сынов эпохи беспристрастными известиями Абу Насра») Марджани написал в защиту Курсави. В нем он раскрывает некоторые аспекты религиозно-философских взглядов Курсави, называет его великим татарским мыслителем своего времени⁴.

Фахретдинов также положительно оценивал наследие Утыз-Имяни⁵ и Курсави⁶. (Поскольку исследование Р. Фахретдинова отличается особой содержательностью, мы сочли необходимым изложить его концепцию в основном тексте данной работы; см. ниже.)

Рамзи в основном повторял сведения, введенные в научный оборот Марджани и Фахретдиновым, считая Утыз-Имяни⁷ и Курсави⁸ известными татарскими мыслителями, оказавшими значительное влияние на последующее развитие татарской духовной культуры.

Русские ученые-востоковеды, опираясь, в основном, на труды вышеназванных татарских исследователей, ввели сведения о жизнедеятельности Утыз-Имяни в русскую литературу⁹.

Классик татарской поэзии Габдулла Тукай (1886 — 1913) высоко оценивал литературную деятельность Утыз-Имяни, но, к сожалению, не оставил нам подробного обоснования своей точки зрения¹⁰.

Из татарских мыслителей XIX в. наибольшую известность в России и за ее пределами приобрел Марджани. Востоковеды (В.В. Радлов, И.Ф. Готвальд и др.) признавали его крупным ученым. Так, в 1877 г. он был приглашен на IV Всероссийский съезд Общества истории, этнографии и археологии в Казани, на котором академик В.В. Радлов прочитал его доклад на русском языке, позднее опубликованный на татарском и русском языках¹¹.

³ Марджани Ш. Вафият ал-аслаф. — Т.6. — Л. 182а — С.184.

⁴ Марджани Ш. Танбих абна-л-аср. — ОРРК КГУ. — № 1468.

⁵ Фәхредин Р. Асар. — Оренбург, 1904. — Т.1 — 6 к. — 300—316 б.

⁶ Фәхредин Р. Асар. — Оренбург, 1903. — Т.1 — 3 к. — 95—130 б.

⁷ Рамзи М.Талфик ал-ахбар. — Оренбург, 1908. — Т.2. — С.434—435.

⁸ Там же. — С.116.

⁹ Шебунин А.Ф. Куфический Коран императорской С.-Петербургской публичной библиотеки — СПб., 1891. — С.54; Малов Е. Мухаммеданский букварь. — Казань, 1894. — С.110; Малов Е. Книга о последнем времени (или о кончине мира) // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. — Казань, 1898. — Т.14. — Вып.1. — С.34—38.

¹⁰ Тукай Г. Әсәрләр. — Казан, 1955. — Т.3. — 145 б.

¹¹ Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани как историк. — Казань, 1981. — С.211.

Изучение творчества Марджани стимулировали юбилейные даты (1914 г. — 25-летие со дня смерти, 1915 г. — 100-летие со дня рождения (по мусульманскому летоисчислению), которые широко отмечались в Поволжье. И не только там. Имя Марджани, его вклад в изучение культуры мусульманского Востока отразили в своих публикациях ученые Египта, Сирии, Турции и Индии. Особенно много юбилейных статей, посвященных выдающейся роли ученого в истории татарской общественной мысли, появилось в татарских газетах и журналах. В этих работах Марджани возвеличивался либо как ученый-историк, по своей мощи равный Геродоту¹², либо как выдающийся религиозный деятель¹³.

От оценки наследия ученого не остались в стороне и деятели демократического направления. Великий татарский поэт и просветитель Габдулла Тукай в стихотворении, посвященном Марджани, писал о нем как о человеке, который первым сделал шаг к просвещению, выступал за прогресс нации, который хотя и ссылался на авторитет хадисов и аятов, тем не менее не подчинил им свой интеллект¹⁴. Другой классик татарской литературы Фатих Амирхан писал: «Наша новая татарская литература была не знакома 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»¹⁵.

Первые шаги по научному изучению наследия Марджани были сделаны Г. Ибрагимовым и Р. Фахретдиновым. Ибрагимов показал Марджани как родоначальника татарской исторической науки. Он подверг анализу не только исторические труды ученого, такие, как «Мустафад ал-ахбар...» («Кладезь сведений...»), но и такие религиозно-философские работы, как «Назурат ал-хакк...» («Обозрение истины...») ¹⁶. По сравнению со своими предшественниками, Ибрагимов сделал значительный шаг вперед в освещении роли Марджани в историческом процессе. Фахретдинов, в основном, сосредоточился на описании жизнедеятельности Марджани¹⁷.

¹² Вәлиди Ж. Татар әдәбиятының барышы. — Оренбург, 1912. — 47 б.

¹³ Әхмәди Г. Шинаб хәзрәт һәм Тукай // Ил. — 1914. — 1 март; Фуат М. Казанда әл-Мәржани көне // Ил. — 1915. — 16 гыйнв.

¹⁴ Тукай Г. Әсәрләр. — Казан, 1976. — Т.2. — 273 б.

¹⁵ Әмирхан Ф. Әсәрләр. — Казан, 1986. — Т.4. — 43 б.

¹⁶ Ибраһимов Г. Бөек остазымызның кайбер төәлифләре // Ан. — 1915. — № 1. — 7—19 б.

¹⁷ Фәхредин Р. Болгар вә Казан төрекләре. — Казан, 1993. — 148—191 б.

Начинание первых татарских исследователей творчества Марджани продолжили ученые, участвовавшие в написании коллективного труда, посвященного 100-летию со дня рождения Марджани. Он родился по европейскому календарю в 1818 г. (по хиджре — в 1233 г.). Столетие его по мусульманскому календарю приходилось на 1915 г. 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). Сборник вышел из печати в 1915 г. в Казани¹⁸.

Этот труд выделяется среди других многочисленных юбилейных статей своей научной направленностью, довольно широким набором поднятых в нем проблем и солидной глубиной анализа. Сборник содержит богатый фактологический материал о жизнедеятельности Марджани, в том числе — материал о его отношении к восточной философии. Поэтому большинство статей остается ценным источником и для нашего времени.

Из четырех глав сборника в тексте данной монографии выделяется вторая глава, имеющая отношение к историко-философским аспектам изучения творчества Марджани. Ее авторы: Т.Ильяс, Г.Губайдуллин, К.Тарджимани, Г.Хисмати. Среди них особый интерес представляет статья Кашшафа Тарджимани (1887—1943), который анализирует отдельные стороны религиозно-философских взглядов Марджани. Этот автор поднял важную проблему о необходимости разграничения в произведениях Марджани сфер догматики ислама и калама. Тарджимани считает Курсави и Марджани первыми мыслителями, освободившими догматику ислама от позднейших философских суждений мутакаллимов и рассматривает Марджани как критика калама. Используя произведения Марджани «Китаб ал-хикма ал-балига...», «Китаб ал-азб ал-фурат...» автор дает краткую характеристику каламу, его возникновению и развитию¹⁹. Тем самым Тарджимани выступил одним из первых исследователей религиозно-философских взглядов Марджани.

Первым исследователем творчества Фаизханова стал его духовный наставник и единомышленник Марджани: он написал довольно подробную биографию своего ученика, высоко оценив Фаизханова как великого татарского ученого-

педагога, одного из зачинателей школьной реформы в преподавании²⁰.

В отличие от Марджани, Фахретдинов описал жизнь Фаизханова в Петербурге: он первым привел отрывки из двух писем Фаизханова к Марджани²¹. Позднее в журнале «Шура» Фахретдинов печатает остальные письма (1856 — 66 гг.) татарского ученого своему наставнику²².

В русской востоковедческой литературе о Фаизханове приводились лишь краткие сведения. Хотя российские ориенталисты высоко отзывались о нем как ученом, востоковеде, педагоге, в стороне их оценок остался вклад Фаизханова в татарскую культуру как общественного деятеля²³. Например, В.Григорьев пишет: «При основательных познаниях его [Фаизханова] в арабском языке и татарской начитанности, и при уме и способностях, данных природою, сделало его одним из полезнейших преподавателей на факультете, тем более что при означенных достоинствах отличался он еще в высшей степени усердием к работе и желанием приносить пользу всем, кто бы ни обращался к нему по его специальности»²⁴.

Первым, кто определил место Насыри в истории духовной культуры татарского народа был Р.Фахретдинов. Он опубликовал в «Асар» статью о деятельности Насыри, впоследствии перепечатав ее в журнале «Шура»²⁵. Освещение творчества Насыри на страницах журнала «Шура» заняло заметное место²⁶.

В русской востоковедческой литературе деятельность Насыри была отмечена его современниками-тюркологами, профессорами Н.Ф.Катановым, В.В.Григорьевым и другими²⁷. Особенно пристальное внимание обратил на деятель-

²⁰ Марджани Ш. Вафйат ал-аслаф. — Т.6 — Л. 246а—250а.

²¹ Фәхредин Р. Асар. — Оренбург, 1908. — Т.2. — 14 к. — 432—443 б.

²² Фәхредин Р. Хәсәен әфәнде Фаизхан // Шура. — 1916. — № 15 — 19.

²³ Григорьев В.В. Императорский С.-Петербургский университет в течение 50 лет его существования. — СПб., 1870. — С.267, 416—417; Русский энциклопедический словарь. В 13 выпусках. — Вып. XI. — Т. III. — 1878. — С.178 и др.

²⁴ Григорьев В.В. Императорский С.-Петербургский ... — СПб., 1870. — С.267.

²⁵ Фәхредин Р. Габделкаюм Насыри // Шура. — 1912. — № 12. — 641—645 б.

²⁶ Тахири Х. Габделкаюм әфәнде Насыри хакында хатирәләр // Шура. — 1912. — № 23. — 719 б.; Хәнәфи М. Габделкаюм Насыри әфәнде хакында // Шура. — 1913. — № 6. — 172—175 б. и др.

²⁷ Катанов Н.Ф. Акаид рисаласы // Деятели. — 1897. — № 12; Григорьев В.В. Поверья и обряды казанских татар // Записки императорского русского географического общества по отделению этнографии. — СПб., 1880. — Т. VI. — С.247—270.

¹⁸ Мәржани / Төз. Г.Гобәйдуллин, Ш.Шараф һәм башк. — Казан, 1915.

¹⁹ Мәржани. — Казан, 1915. — 222—271 б.

ность Насыри, написав более десяти рецензий на его произведения, Н.Ф.Катанов²⁸, положительно оценивая его творчество как ученого.

Таким образом, можно сказать, что в дореволюционной литературе творчество татарских мыслителей конца XVIII — XIX вв. получает определенное освещение, но, разумеется, на скромном уровне, что было связано со степенью развития науки того времени. В наибольшей степени было исследовано творческое наследие Утыз-Имяни, Марджани, Фаизханова и Насыри. В меньшей степени оказалось изученным творчество Курсави.

Второй период — 20-е годы. После революции 1917 г. вся дореволюционная татарская культура, в том числе и деятельность мыслителей конца XVIII — XIX вв., была подвергнута критическому переосмыслению. При этом проявились различные, порой противоположные тенденции. Авторы, придерживавшиеся вульгарно-социологической методологии, склонялись к нигилизму в оценке роли многих татарских мыслителей прошлого²⁹.

Особенно критиковалась татарская интеллигенция, связанная своим творчеством с религиозным мировосприятием (Ш.Марджани, Р.Фахретдинов, М.Бигиев и др.). В этом отношении показательны воспоминания татарского писателя Кави Наджми о вечере в Москве по итогам экскурсий по республикам татарской творческой интеллигенции. Он отмечал, что из зала, под аплодисменты присутствовавших, был изгнан религиозный деятель Муса Бигиев, который хотел присутствовать на этом вечере³⁰.

Однако в ряде трудов 20-х годов (Г.Ибрагимов, Дж.Валиди, А.Сагди) творчество татарских мыслителей конца XVIII — XIX вв. получает более объективную оценку. Особенно положительную роль в этом сыграл крупный специалист-востоковед академик В.В.Бартольд, оценивший Марджани как «родоначальника прогрессивного движения среди татар»³¹.

Ибрагимов (1887—1938) на протяжении всей своей жизни обращался к наследию татарских мыслителей конца XVIII — XIX вв. По его словам, Курсави, Марджани, Насыри, Акмулла, Акъегет-Заде первыми в общественной жизни татар отвергли «старый Восток, выступили первыми

представителями обновления, европеизации»³². Впервые в истории татарской общественной мысли Ибрагимов во многом с марксистских позиций стремился раскрыть сущность процесса обновления татарского общества второй половины XIX в. Это время, по Ибрагимову, «многими своими моментами походило на XVI век, эпоху Возрождения и Реформации на Западе и на времена Ломоносова в России начала XVIII в. Но конечно, — писал Ибрагимов, — нужно оговориться, что как во внешних формах, так и в темпе, движении среди татар во многих отношениях отличалось от аналогичных движений на Западе и в России»³³.

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

В послеоктябрьский период заметно возрос интерес ученых и к творчеству Утыз-Имяни. Его жизнь и поэтическое наследие освещались в статьях Г.Рахима и Г.Газиза³⁴, Г.Толымбая³⁵. Ими были уточнены отдельные факты жизнедеятельности ученого, отмечены художественные достоинства некоторых его поэтических произведений.

В 20-х годах одним из ученых, обратившихся к изучению наследия Курсави, Фаизханова, Марджани, Насыри был Джамал Валиди (1887—1938), считавший Курсави и Марджани первыми религиозными мыслителями, восставшими против схоластики и религиозных догм³⁶. Валиди в наиболее общих чертах обосновал место Курсави в татарской религиозно-философской мысли. Он писал, что «он [Курсави], с одной стороны, был большим знатоком Корана и хадисов, с другой — выдающимся калямистом [мутакаллимом]»³⁷. Многие выводы Валиди относительно религиозно-

²⁸ Насыри К. Избранные произведения. — Казань, 1975. — Т.2. — С.290—302.

²⁹ Толымбай Г. Татар буржуа теле — безнең тел тутел. — Казан, 1931.

³⁰ Нәжми К. Татар язучылары экскурсиясы отчеты // Кызыл Татарстан. — 1929. — 24 сент.

³¹ Бартольд В.В. Сочинения. — М., 1986. — Т.6. — С.133.

³² Ибрагимов Г. Эсәрләр. — Казан, 1978. — Т.5. — 340—341 б.

³³ Ибрагимов Г. Татары в революции 1905 года. — Казань, 1926. — С.28.

³⁴ Рәхим Г., Газиз Г. Татар әдәбияты тарихы. Феодализм дәвере. — Икенче басма. — Казан, 1925. — 179—183 б.

³⁵ Толымбай Г. Татар әдәбияты тарихына яңа материаллар // Мәгариф. — 1927. — № 12. — 87—91 б.

³⁶ Валиди Дж. Очерк истории образованности и литературы татар (до революции 1917 г.). — М. — Пг., 1923. — С.32—41.

³⁷ Валиди Дж. Очерк истории образованности... — С.33.

философских взглядов Марджани были использованы современными учеными³⁸. Валиди, в частности, приводит краткие сведения о Фаизханове, упоминает о том, что он, будучи лектором Восточного факультета С.-Петербургского университета, имел постоянную переписку со своим учителем Марджани и помогал ему в сборе материала для его исторических книг.

Более подробно Валиди писал о Насыри, считая его больше популяризатором научного знания, чем оригинальным мыслителем. «Насыров, — писал Валиди, — своими сочинениями заложил основы новой татарской литературы и возбудил интерес к светскому знанию»³⁹.

Как исследователь татарской общественной мысли Валиди получил заслуженное признание. Современный французский ученый А. Беннигсен высоко оценил книгу Валиди «Очерк истории образованности и литературы татар», считая ее «лучшей книгой о культуре татар», которая «свидетельствует о высокой эрудиции автора, его беспристрастной, объективной позиции в освещении исторического прошлого татарского народа»⁴⁰. Не случайно в 1986 г. она была переиздана за границей⁴¹. Соглашаясь в принципе с такой оценкой, тем не менее необходимо отметить то, что Валиди осветил философские аспекты деятельности Курсави, Марджани и Насыри очень кратко, не проанализировал наследие Фаизханова, ни словом не обмолвился о творчестве Утыз-Имяни, рассмотрел деятельность вышеназванных татарских мыслителей лишь на общем фоне истории развития татарской духовной культуры.

Отношение Курсави и Марджани к восточной религиозно-философской традиции затрагивал в своих трудах другой выдающийся исследователь — филолог Абдаррахман Сагди (1889—1956). Он справедливо считал Курсави первым религиозным реформатором, выступившим с концепцией «открытия дверей иджтихада» (вынесения самостоятельного суждения), критиковавшим таклид (слепое следование авторитетам). При этом Сагди неправомерно отождествлял суфизм с ишанизмом, утверждая, что Курсави выступал против суфизма, хотя в действительности Курсави был только против «невежественных» суфиев, а раннему суфизму в

общей цепи развития мусульманской философской мысли давал позитивную оценку. Тем не менее Сагди внес определенный вклад в изучение творчества Курсави, считая, что его дело во второй половине XIX в. продолжили Марджани, Бигиев и Фахретдинов⁴².

К заслугам Сагди следует отнести его систематизацию основных положений религиозно-реформаторских взглядов Марджани, которые он свел к шести позициям: «1. «Двери иджтихада» [самостоятельное суждение по общественно-правовой жизни мусульман] для каждого открыты (на любой религиозный вопрос каждый сам должен найти ответ); 2. Таклид [слепое следование авторитетам] должен быть совершенно искоренен; 3. Изъять из медресе старые, схоластические, бесполезные книги; 4. Ввести в медресе изучение Корана, хадисов [преданий о поступках и высказываниях Мухаммада и его сподвижников], истории ислама; 5. Не возражать против изучения наук [светских] и русского языка; 6. Вернуть мусульман к основам древнеисламской веры, культуры времен Мухаммада»⁴³.

Сагди дает высокую оценку вкладу Фаизханова в обновление татарской общественной мысли второй половины XIX в., потому что Фаизханов был первым, кто выступил с идеей необходимости заимствования европейских знаний, реформы медресе. Сагди отмечает также вклад Фаизханова в востоковедение и в целом в историческую науку, выделяя, в частности, его роль в анализе грамматики тюркского языка и разработке проекта реформы медресе⁴⁴.

Выдающийся просветительский вклад Насыри в татарскую духовную культуру Сагди связывает с высказываниями Насыри о преимуществах татарского языка перед «тюрки», сведя их к шести пунктам: 1. Татарский язык — отдельный язык со своей грамматикой; 2. Баиты, 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. Народу, который называет себя *татами*, необходим и свой оригинальный татарский язык⁴⁵.

В 1922 г., в связи с 20-летием со дня смерти Насыри, по

³⁸ Абдуллин Я.Г. Татарская просветительская мысль. — Казань, 1976. — С.96—97.

³⁹ Валиди Дж. Очерк истории образованности... — С.42.

⁴⁰ Bennigsen A., Quelquejay Ch. Islam in the Soviet Union. — London, 1970. — P.32.

⁴¹ Валиди Дж. Очерк образованности и литературы татар (до революции 1917 г.). — 2-е изд. — Лондон, 1986.

⁴² Сагди А. Татар әдәбияты тарихы. — Казан, 1926. — 67 б.

⁴³ Там же. — 66—68 б.

⁴⁴ Там же. — 62—65 б.

⁴⁵ Там же. — 42—47 б.

инициативе Г.Ибрагимова и при участии татарских литературоведов и историков — Г.Рахима, Г.Газиза, Х.Бадуги, Дж.Валиди был издан «Сборник о Каюме Насыри»⁴⁶. Этот труд — первое научное начинание в изучении наследия татарского ученого. В нем выделяется статья Ибрагимова «Историческое место Каюма Насыри», в которой автор проанализировал вклад Насыри в татарскую просветительскую мысль. Эта статья впоследствии стала своеобразным «маяком» для современных ученых, изучавших творчество Насыри⁴⁷.

Благодаря трудам Г.Ибрагимова, Дж.Валиди, А.Сагди в 20-е годы были сделаны значительные шаги в изучении наследия татарских мыслителей конца XVIII—XIX вв. — Курсави, Фаизханова, Марджани и Насыри. Менее исследованным оказалось творчество Утыз-Имяни.

Третий период — 30—50-е годы. Это эпоха сталинской диктатуры, расцвета нигилизма. В эти годы деятельность татарских мыслителей конца XVIII—XIX вв. рассматривалась, как правило, под идеологическим углом псевдомарксизма, а поскольку все они были мусульманами, то в большинстве работ их историко-философские идеи довольно жестко критиковались. Исключение составляла деятельность Насыри, которого советские исследователи представляли как мыслителя-просветителя (правда, были и такие работы, в которых некоторые частные проблемы наследия татарских мыслителей XIX в. все-таки решались).

Творчество Курсави в этот период уходит из поля зрения татарских ученых. Лишь вскользь о нем упоминают Л.Климович⁴⁸ и М.Гайнуллин⁴⁹.

Первым сравнительно крупным исследованием, посвященным наследию Утыз-Имяни, стала кандидатская диссертация У.Беляевой, защищенная в 1948 г.⁵⁰ В ней автор провела текстологическую работу над поэтическими трудами Утыз-Имяни (среди которых поэма «Мухиммат аз-заман» — «Важные дела времени»), раскрывающую некоторые стороны историко-философских взглядов Утыз-Имя-

ни. Диссертант проанализировала художественные и языковые особенности его поэтических произведений, что способствовало складыванию наиболее общих представлений о поэтической деятельности Утыз-Имяни. Это обстоятельство привело к тому, что его деятельность нашла свое отражение в «Большой Советской Энциклопедии»⁵¹. Несколько поэтических произведений Утыз-Имяни были включены в «Антологию татарской поэзии»⁵².

О деятельности Фаизханова в 30-м году писал Мухитдинов и оценивал ее как просветительскую, связывая с общим подъемом общественного движения в России 60-х годов XIX в. Он отмечал, в частности, наличие проекта медресе Фаизханова и то, что аналогичный проект Радлова «является точной копией проекта Фаизханова и Марджани, или составлен под их сильным влиянием»⁵³. В 30—50-е годы деятельность Фаизханова рассматривалась также в трудах Горохова, Фасеева и Гайнуллина⁵⁴.

В 30—50-е годы деятельность Марджани становится объектом изучения не только татарских, но и других советских ученых: тюркологов, востоковедов⁵⁵. А.Аршаруни, Х.Габидуллин, Л.Климович писали о Марджани как о религиозном реформаторе, опираясь на уже достигнутое в изучении его творчества. Этими исследователями использовалась оценка религиозно-реформаторских взглядов Марджани, приведенная в статье А.Сагди. По многим вопросам они следовали также за Г.Ибрагимовым и Дж.Валиди. В частности, Аршаруни и Габидуллин писали о реформаторском движении в Казанском крае, доказывали, что главной заинтересованной его стороной была быстро прогрессирующая татарская буржуазия. «Марджани, — по их мнению, — отражал в своих произведениях и программе стремление тех кругов татарской буржуазии, которые решительно требовали поворота лицом к Европе. Марджани, как религиозный

⁴⁶ Каюм Насырийның мәжмугасы. — Казан, 1922.

⁴⁷ 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.

⁴⁸ Климович Л.И. Ислам в царской России. — М., 1936. — С. 178.

⁴⁹ Гайнуллин М.Х. Татар әдәбияты. XX йөз. — 640—641 б.; Гайнуллин М.Х. Татар әдәбияты. XIX йөз. — Казан, 1957. — 7—8 б.

⁵⁰ Беляева У.И. Творчество Утыз-Имяни // Автореф. дисс. канд. филол. наук. — Казань, 1948.

⁵¹ Большая Советская Энциклопедия. — 2-е изд. — М., 1956. — Т. 41. — С. 651.

⁵² Татар поэзиясе антологиясе. — Казан, 1956. — 75—82 б.; Антология татарской поэзии. — Казань, 1957. — С. 72—77.

⁵³ Мухитдинов Н.К. Проекты организации средней школы европейского типа для татар в XIX в. // Вестник научного отчества татароведения. — 1930. — № 9—10.

⁵⁴ Горохов В.М. Реакционная школьная политика царизма в отношении татар Поволжья. — Казань, 1941; Фасеев К.Ф. Из истории татарской передовой общественной мысли. — Казань, 1955; Гайнуллин М.Х. Каюм Насыри и просветительское движение среди татар. — Казань, 1955.

⁵⁵ Аршаруни А., Габидуллин Х. Очерки панисламизма и пантюркизма в России. — С. 9—10; Климович Л.И. Ислам в царской России. — М., 1936. — С. 180—181.

реформатор, доказывал, что ислам не только не противоречит европейской науке, реформам школ и т.д., а наоборот, отлично может сосуществовать с ними и нуждается в их развитии. Этим самым он пытался выбить затасканные аргументы из рук реакционеров, желавших покрыть чадрой религии все старое, все негодное»⁵⁶.

В 50-е годы некоторыми авторами роль Марджани и других татарских мыслителей конца XVIII—XIX вв. в истории общественной мысли явно принижалась. Так, К.Фасеев писал: «Они [Мауля-Колый, Утыз-Имяни, Курсави] пытались внести некоторые реформы в ислам, подвергали критике слишком пошлое, развращенное поведение духовенства, ратовали 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 ученый и богослов, автор многочисленных трудов по истории и философии ислама Шигаб Марджани»⁵⁷. Подобных же взглядов придерживались литературовед М.Гайнуллин⁵⁸ и историк Х.Гимади⁵⁹. В эти годы творчество Марджани часто и, как правило, бесосновательно противопоставлялось деятельности Насыри. Просветительские идеи Марджани при этом игнорировались, а просветительское движение в Казанском крае связывалось лишь с деятельностью Насыри. Это искажение исторической правды предопределялось в конечном счете жесткой сталинско-ждановской идеологической атмосферой того времени.

Но «нет худа без добра». Недооценка деятельности Утыз-Имяни, Курсави, Марджани вела, в частности, к тому, что особое внимание в 30—50-е годы уделялось изучению наследия Насыри — действительно выдающегося татарского просветителя. В этот период жизнедеятельности Насыри было уделено самое пристальное внимание. В 1945 г., в связи со 120-летием со дня рождения Насыри, состоялись научные конференции в Казани и Москве. В 1948 г. на основе докладов этих конференций были изданы два сборника: на

⁵⁶ Аршаруни А., Габидуллин Х. Очерки панисламизма и пантюризма в России. — С.9—10.

⁵⁷ Фасеев К.Ф. Из истории татарской передовой общественной мысли. — С.12.

⁵⁸ Гайнуллин М.Х. Каюм Насыри и просветительское движение среди татар. — С.34—35.

⁵⁹ Гимади Х.Г. Историография Татарии // Очерки истории исторической науки в СССР. — М., 1960. — Т.2. — С.820—825.

русском и на татарском языках⁶⁰. В этих сборниках довольно многосторонне освещается как литературная, лингвистическая, так и историческая, этнографическая деятельность татарского ученого. Правда, несколько в стороне от исследования остался вклад Насыри в татарскую общественную мысль как просветителя. Эти сборники послужили толчком для написания монографии, посвященной татарскому просветителю. Ее автор — М.Гайнуллин — осветил деятельность Насыри как просветителя на общем фоне татарского просветительского движения⁶¹.

Несмотря на определенные достижения в изучении жизнедеятельности Утыз-Имяни, Фаизханова, Марджани, в меньшей степени — Курсави фактически 30—50-е годы были тем не менее годами исследовательского застоя, вызванного жесткой сталинской политикой, проводимой в отношении религиозных деятелей татарской культуры.

Четвертый период — 60—90-е годы. В эти годы происходят положительные сдвиги в изучении наследия татарских мыслителей конца XVIII—XIX вв.

В 60-е годы А.Фатхи был одним из ученых, обратившихся к творчеству Утыз-Имяни, описав рукописные произведения поэта, хранящиеся в библиотеке Казанского университета⁶². В этот период общественно-политическая деятельность Утыз-Имяни упоминается в таком фундаментальном исследовании, как «История философии в СССР»⁶³, а также в серии «Библиотека всемирной литературы»⁶⁴.

В 1973 г. А.Шариповым была защищена диссертация, в которой исследовались светские мотивы поэзии Утыз-Имяни⁶⁵. Эта научная работа послужила основой для издания сравнительно крупного исследования, посвященного Утыз-Имяни⁶⁶. Книга представляет собой сборник отдельных поэтических произведений Утыз-Имяни, большинство кото-

⁶⁰ Каюм Насыри. 1825 — 1945. Материалы научных сессий, посвященных 120-летию со дня рождения. — Казань, 1948; Каюм Насыри. 1825 — 1945. Тууна 120 ел тууга багышланган гыйльми сессия материаллары. — Казан, 1948.

⁶¹ Гайнуллин М.Х. Каюм Насыри и просветительское движение среди татар. — Казань, 1955.

⁶² Фатхи А. Кулгызмалар тасвирламасы. 12 нче чагырылыш. 3 нче бүлек. — Казан, 1968. — 36—48 б.

⁶³ История философии в СССР: в 5 т. — М., 1968. — Т.1. — С.489.

⁶⁴ Поэзия народов СССР IV — XVIII вв. — М., 1972. — С.539—542.

⁶⁵ Шарипов А.М. Творческое наследие Абдурахима Утыз-Имяни и светские мотивы в его поэзии // Автореф. дисс... канд. филол. наук. — Казань, 1973.

⁶⁶ Утыз Имяни Г. Шигырлар, поэмалар / Төз. А.Шарипов. — Казан, 1986.

рых было напечатано впервые. Составитель сборника — А.Шарипов протранскрибировал тексты отдельных стихотворений и поэм Утыз-Имяни и составил их подстрочные переложения. Им же написана вводная статья, в которой подробно изложен жизненный и творческий путь Утыз-Имяни.

Специальная статья в сборнике рассматривает наследие Утыз-Имяни в контексте татарской общественной мысли конца XVIII—XIX вв. Она написана историком М.Усмановым⁶⁷. Ученый квалифицировал движение конца XVIII в., начавшееся в татарской общественной мысли, как религиозно-реформаторское. Он раскрыл социально-экономические причины, породившие религиозное реформаторство, считая его первопроходцами Курсави и Утыз-Имяни.

До сегодняшнего дня остается почти неисследованным наследие Курсави. В 1968 г. А.Фатхи написал несколько строк о его жизни и описал рукописные сочинения Курсави, хранящиеся в библиотеке Казанского университета⁶⁸. В 70-е годы об общественно-философской деятельности Курсави писали Я.Абдуллин⁶⁹ и А.Хайруллин⁷⁰. Абдуллин осветил творчество Курсави в контексте общей темы исследования, оценивая его как просветителя, но оставляя в тени его религиозное реформаторство. Хайруллин во многих вопросах, касающихся оценки творчества татарского мыслителя, шел по стопам Г.Ибрагимова, А.Сагди и Р.Фахретдинова, квалифицируя Курсави также как просветителя. Несколько в ином аспекте в 80-е годы о наследии Курсави писал М.Гайнуллин, считая его «одним из первых идеологов рационалистического течения», одним из ученых, критиковавших некоторые положения «богословских книг и религиозной философии»⁷¹.

В 90-е годы творчество Курсави освещалось в работах автора этих строк⁷². Он квалифицировал Курсави как религиозного реформатора, занимавшегося проблемами калама,

резюмируя его деятельность следующим образом: «Курсави, критикуя калам, сам становится религиозным философом, оперируя категориями мутакаллимов»⁷³.

Деятельность Фаизханова в 60-е годы в той или иной степени отразили в своих работах Р.Нафигов, Я.Ханбиков и Ф.Сафиуллина⁷⁴. В 70-е годы выделяются работа С.Михайловой⁷⁵ и статья М.Юсупова⁷⁶. Однако эти исследователи рассматривали творчество Фаизханова в контексте расширенного толкования понятия «Просвещение».

Впервые монографию о жизнедеятельности Фаизханова написал М.Усманов⁷⁷. В ней он достаточно подробно осветил творчество татарского ученого-педагога, подвел основные итоги и наметил задачи по дальнейшему изучению его наследия. Но в работе Усманова несколько в стороне осталось освещение вклада Фаизханова в татарское просветительское движение второй половины XIX в. и его деятельность по реформе медресе. «Хусаин Фаизханов, — писал Усманов, — действительно был незаурядной личностью и как ученый-педагог, квалифицированный востоковед-исследователь и как прогрессивный мыслитель-гуманист, пламенный общественный деятель, подлинный патриот»⁷⁸.

В 60-е годы происходят положительные 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 годов квалифицировал Марджани как религиозного реформатора. Он писал: «В ту пору выступление Марджани, несмотря на то что оно носило религиозно-реформаторский характер, было относительно прогрессивным явлением, робким шагом вперед... Надо отметить, что в предложениях Марджани не было ничего принципиально нового, он поставил новые практические задачи, опираясь на старые положения про-

⁶⁷ Утыз Имяни Г. Шигырълэр, поэмалар. — Казан, 1986. — 338—386 б.
⁶⁸ Фатхи А. Кулъязмалар тасвирламасы. 12 нче чыгарылыш. Оченче булек. — Казан, 1968. — 24—29 б.

⁶⁹ Абдуллин Я.Г. Татарская просветительская мысль. — Казань, 1976.

⁷⁰ Хайруллин А.Н. Место Г.Курсави в истории общественной мысли // Из истории татарской общественной мысли. — Казань, 1979. — С.72—78.

⁷¹ Гайнуллин М.Х. Татарская литература и публицистика начала XIX века. — 2-е изд. — Казань, 1983. — С.278—279.

⁷² Юзеев А.Н. Мировоззрение Ш.Марджани и арабо-мусульманская философия. — Казань, 1992. — С.30—31; Юзеев А.Н. Некоторые вопросы калама в трудах А.Курсави и Ш.Марджани // Исламо-христианское пограничье: итоги и перспективы изучения. — Казань, 1994. — С.153—160.

⁷³ Юзеев А.Н. Некоторые вопросы калама в трудах А.Курсави и Ш.Марджани. — С.158.

⁷⁴ Нафигов Р.И. Формирование и развитие передовой татарской общественно-политической мысли. — Казань, 1964; Ханбиков Я.И. Русские педагоги Татарии. — Казань, 1968; Сафиуллина Ф.С. Хусейн Фаизханов // Вопросы татарского языкознания. — Казань, 1965. — Кн.2.

⁷⁵ Михайлова С.М. Формирование и развитие просветительства среди татар Поволжья (1800—1861). — Казань, 1972.

⁷⁶ Юсупов М.Х. Содружество Марджани и Фаизханова при разработке проблем истории и общественной мысли // Из истории татарской общественной мысли. — Казань, 1979. — С.79—90.

⁷⁷ Усманов М.А. Заветная мечта Хусаина Фаизханова. — Казань, 1980.

⁷⁸ Там же. — С.179.

грессивных деятелей науки предшествовавшей ему эпохи»⁷⁹.

Вульгарно-социологические оценки творчества Марджани, накопившиеся за 20 — 50-е годы, постепенно стали преодолеваются в 60-х годах. Первым, кто пошел по этому пути, был татарский ученый 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 народа⁸⁰.

Книга Хисматуллина имела особое значение: она известила общественность о начале более углубленной, чем прежде, работы по изучению научного наследия Марджани. С конца 50-х годов ученые ИЯЛИ КФАН СССР начали переводить произведения Марджани на татарский язык. Хисматуллин был одним из первых, кто начал заниматься переводом отдельных частей из его произведений: «Мукаддима» («Введение»), «Вафийат ал-аслаф» («Подробное о предшественниках») — с арабского языка на татарский, а «Мустафад ал-ахбар» («Кладезь сведений»), труд, написанный Марджани на татарском языке арабским шрифтом, переложил на современную татарскую графику. К переводу научных трудов Марджани привлекались также филологи-арабисты (С.Исанбаев, С.Нутманов, З.Максудова, В.Ильясов). В итоге в начале 60-х годов был подготовлен сборник избранных научных трудов Марджани и рекомендован Ученым советом ИЯЛИ к печати. Но атмосфера тех лет не позволила пробиться сочинениям Марджани к широкой читательской аудитории, продолжали существовать барьеры и преграды в различных сферах общественной жизни.

В 1963 г. на эту работу ученых ИЯЛИ написал положительную рецензию ученый-филолог Якуб Агишев, который отметил, что издание «принесет огромную пользу как для ученых, так и для людей, интересующихся татарской общественной мыслью»⁸¹. Однако эти переводы остались тем не менее 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,

⁷⁹ Богоутдинов А.М. Очерки истории таджикской философии. — Сталинабад, 1961. — С.262.

⁸⁰ Шихабетдин Мәржани: Мәкаләләр җыентыгы/Төз.Х.Хисмәтуллин. — Казан, 1968.

⁸¹ Отдел рукописей и текстологии ИЯЛИ АН Татарстана. — Ф.22. — Оп. 1. — Ед.хр.20.

что усомнился вообще в его прогрессивности и фактически воспротивился публикации переводов его трудов. В частности, рецензент писал: «Станным выглядит, что ученый, который жил до 1889 года, не знает революционно-демократической идеологии и марксизма; это не только странно, но и рождает сомнение в его прогрессивной деятельности»⁸². В результате переводы, осуществленные группой ученых под руководством Хисматуллина, были возвращены Татарским книжным издательством институту. Они остались в рукописи и ныне хранятся (объем 25 авторских листов) в отделе рукописей ИЯЛИ АН Татарстана (Фонд 22, опись 1, ед.хр.20). Правда эти материалы использовались учеными, которые изучали наследие Марджани⁸³.

И тем не менее в 60-х годах отношение к наследию Марджани постепенно менялось не только среди историков общественной и философской мысли. К примеру, следует отметить книгу писателя С.Кудаша «По следам молодости»⁸⁴, в которой он положительно оценивает деятельность Марджани.

В 1968 г. историк М.Усманов в статье, посвященной Марджани, также ставит вопрос о незаслуженном игнорировании творчества ученого, обращает внимание на необходимость исследования его исторических работ⁸⁵. В другой статье он анализирует источники труда Марджани «Мустафад ал-ахбар...» («Кладезь сведений...»)»⁸⁶. В это же время со своими первыми работами, посвященными Марджани, выступил Я.Абдуллин. В докладе, сделанном в 1968 г. в ИЯЛИ им.Г.Ибрагимова он применил к мировоззрению Марджани понятие «просветитель» (доклад опубликован в 1969 г. в журнале «Казан утлары»).

Позднее Я.Абдуллин в монографии «Татарская просветительская мысль»⁸⁷ в противовес прежней односторонней оценке Марджани лишь как религиозного реформатора весьма подробно осветил просветительские стороны его

⁸² Отдел рукописей и текстологии ИЯЛИ АН Татарстана. — Ф.22. — Оп.1. — Ед.хр.21.

⁸³ Абдуллин Я.Г. Татарская просветительская мысль. — Казань, 1976; Гайнуллин М.Х. Татарская литература и публицистика начала XX века. — Казань, 1983; Мәржани Ш. Мөстафадел-әхбар фи әхвали Казан вә Болгар/Төз. А.Н.Хайруллин. — Казан, 1989.

⁸⁴ Кудаш С. Яшьлек эзләре буйлап. — Казан, 1964.

⁸⁵ Усманов М. Мәржани турында берничә сүз//Казан утлары. — 1968. — № 1. — 116 б.

⁸⁶ Усманов М.А. Источники книги Ш.Марджани «Мустафадал-ахбар...» — 1 т. — Казан, 1885//Очерки истории Поволжья и Приуралья. — Казань, 1969. — Вып.1—3. — С.145—151.

⁸⁷ Абдуллин Я.Г. Татарская просветительская мысль. — Казань, 1976.

деятельности. Ученый рассматривает творчество Марджани в контексте просветительского движения в Поволжье и Приуралье во второй половине XIX в., наряду с деятельностью К.Насыри, Ш.Культяси, обратив внимание на малоизученные стороны теоретической деятельности Марджани: рационализм, критику догм ислама, социологические и эстетические взгляды.

В освещении некоторых аспектов философских взглядов Марджани Абдуллин шел вслед за своими предшественниками К.Тарджимани и Дж.Валиди. Как и Тарджимани он не разграничил области функционирования ортодоксальной мусульманской теологии с одной стороны и калама — с другой. В результате, Абдуллин, «смешав» эти два понятия, дал в целом неточное освещение историко-философских взглядов Марджани. Тем не менее монография Абдулина открыла ранее неизученные стороны деятельности мыслителя. В дальнейшем статьи о Марджани появились в отдельных сборниках, посвященных проблемам татарской общественной мысли⁸⁸.

Современные ученые Татарстана наибольшее внимание обращают на изучение исторических трудов ученого. М.Юсупов подробно изложил процесс формирования 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, — писал Юсупов, — был одним из первых историков у татар, который в качестве предмета исторической науки начал рассматривать не только военные и политические события, но и социально-экономические и идеологические явления»⁸⁹.

Большим событием в культурной жизни Татарстана стала научная конференция, посвященная 170-летию со дня рождения Марджани, проведенная ИЯЛИ КФАН СССР в январе 1988 г. Конференция, с одной стороны, обобщила то, что было сделано учеными по исследованию жизни и деятельности Марджани, с другой — наметила пути дальнейшего изучения наследия ученого. В ряде докладов, позднее изданных в сборнике о Марджани⁹⁰, были освещены неко-

торые вопросы связей Марджани с восточной культурой и философией. Но и эта конференция не преодолела тех односторонностей, которые выявились в работах о Марджани в предшествующие десятилетия, в первую очередь — по проблеме соотношения в его мировоззрении религиозного реформаторства и просветительства.

В конце 80-х годов А.Хайруллин переложил со старотатарского на современный татарский язык часть из исторического двухтомного труда Марджани «Мустафад ал-ахбар»⁹¹. К сожалению, многие места переложения, особенно избыточные «арабизмами и фарсизмами», выпали из перевода или оказались переведены недостаточно точно.

Особенностью историографии 60—80-х годов, посвященной Марджани, является то, что татарские ученые квалифицировали его, главным образом, как просветителя. Усманов определяет Марджани как просветителя и все общественное движение в Поволжье и Приуралье второй половины XIX в. называет просветительским, как и С.Михайлова и Я.Абдуллин⁹².

В 1992 г. автор этих строк выпустил монографию «Мировоззрение Ш.Марджани и арабо-мусульманская философия»⁹³. Он охарактеризовал Марджани как одного из первых ученых-мусульман России, обратившихся к изучению философского наследия мусульманского Востока, внесшим большой вклад в создание объективной картины развития философской мысли на арабо-мусульманском Востоке. Автор впервые квалифицировал мировоззрение Марджани как синтетическое и синкретическое — религиозно-реформаторское и просветительское одновременно.

В 1975 г., в связи со 150-летием со дня рождения Насыри, в Казани и на родине ученого состоялись торжественные собрания и научные конференции. На основе представленных докладов в 1976 г. был издан научный сборник⁹⁴. В нем деятельность Насыри получила подробное освещение. Он был показан и как видный татарский ученый и писатель (М.Х.Гайнуллин), и как просветитель (Я.Г.Абдуллин), и как

⁸⁸ 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.

⁸⁹ Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани как историк. — Казань, 1981. — С. 204.

⁹⁰ Марджани: ученый, мыслитель, просветитель. — Казань, 1990. — С. 63—69, 83—91.

⁹¹ Марджани Ш. Мустафадел-ахбар фи ахвали Казан ва Болгар/Төз. А.Н.Хайруллин. — Казан, 1989.

⁹² Усманов М.А. Заветная мечта Хусайна Фаизханова. — Казань, 1980; Михайлова С.М. Казанский университет и просвещение народов Поволжья и Приуралья. — Казань, 1979; Абдуллин Я.Г. Татарская просветительская мысль. — Казань, 1976.

⁹³ Юзеев А.Н. Мировоззрение Ш.Марджани и арабо-мусульманская философия. — Казань, 1992.

⁹⁴ Выдающийся просветитель-демократ Каюм Насыри. — Казань, 1976.

востоковед (С.М.Михайлова), и как лингвист (М.З.Закиев), и как историк (Р.Г.Фахрутдинов).

В 80—90-е годы просветительская деятельность Насыри на общем фоне татарского просветительского движения рассматривалась в трудах Я.Абдуллина, М.Усманова и автора этих строк⁹⁵. Несмотря на достаточно подробное изучение жизнедеятельности Насыри, до сих пор вне поля зрения ученых остается один из основных его мировоззренческих трудов «Фаваких ал-джуласа» («Плоды собеседников»)⁹⁶, отдельные выдержки из которого изданы в журнале «Мирас»⁹⁷.

За рубежом, особенно в последние десятилетия, также выходят работы, посвященные истории татарской культуры как татарских эмигрантов, так восточных и западных ученых, в которых определенное место занимает и деятельность татарских мыслителей конца XVIII — XIX вв. Татарский классик литературы Г.Исхаки, эмигрировавший из России после революции 1917 г., творчество Курсави, Марджани специально не исследовал, но оценивал их следующим образом: «Тюрко-татарские ученые, богословы-реформаторы такие, как Абдул-Насыр Курсави, Ш.Марджани и другие, прославились на весь мусульманский мир»⁹⁸.

В 1970 г. немецкий ученый В.Брандс опубликовал статью «О роли религиозно-дидактической поэзии в древней литературе казанских татар»⁹⁹, в которой наряду с другими поэтами дал некоторые сведения об Утыз-Имяни.

В современном исследовании американского профессора Азаде-Айша Рорлих, посвященном истории татарского народа, приводится биография Марджани, рассматриваются отдельные аспекты его мировоззрения. Марджани оценивается как реформатор религии, призывающий к усвоению посредством русского языка европейской культуры, науки¹⁰⁰. В аналогичном труде Т.Давлетшина культурное движение второй половины XIX в. в Поволжье и Приуралье характеризуется как просветительно-реформаторское¹⁰¹.

⁹⁵ Абдуллин Я.Г. Татарская просветительская мысль. — Казань, 1976; Усманов М.А. Заветная мечта Хусаина Фаизханова. — Казань, 1980; Юзеев А.Н. Мировоззрение Ш.Марджани и арабо-мусульманская философия. — Казань, 1992.

⁹⁶ Насыри К. Фаваких ал-джуласа. — Казань, 1884.

⁹⁷ Мирас. — 1995. — № 1/2, 3, 7/8.

⁹⁸ Исхаки Г. Идель-Урал. — Париж, 1933. — С. 26.

⁹⁹ Brands W.H. Zur role der religios-didaktischen Dichtung in der fruhen Kazan tatarischen Literatur//Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft. — Band 119. — Heft 2. — Wiesbaden, 1970. — S.251—260.

¹⁰⁰ Rorlich A.-A. The Volga Tatars. — California, 1986. — P.50—54.

¹⁰¹ Давлетшин Т. Советский Татарстан. — Лондон, 1974.

Особняком стоят труды французских ученых А.Беннигсена и Ш.Келькеже¹⁰² — они выделяются широтой охвата проблем культуры татарского народа, глубиной анализа его общественной мысли. Следует особо сказать об одной статье Беннигсена, в которой он дает краткую характеристику развития татарской общественной мысли XIX в.¹⁰³ Беннигсен квалифицирует Курсави и Марджани как религиозных реформаторов. Последнего он считает также провозвестником джадидского движения среди татар, которое, на его взгляд, наступает сразу после религиозного реформаторства.

В последнее время пристальное внимание уделяет деятельности Курсави и Марджани немецкий ученый М.Кемпер¹⁰⁴. Он рассматривает как источники формирования взглядов Утыз-Имяни и Курсави, так и религиозные аспекты мировоззрения Марджани. В стороне изучения этого автора остались светские пласты мировоззрения Марджани.

Современный американский ученый Ю.Шамилоглу написал статью, в которой показал Марджани как идеологической национальной идентичности, отстаивавшего этноним «татары» и добивавшегося установления исторической преемственности между волго-уральскими татарами своего времени и волжскими булгарами через Казанское ханство и Золотую Орду¹⁰⁵.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что в 60—90-е годы деятельность ученых, в том числе и зарубежных, по изучению наследия А.Утыз-Имяни, Х.Фаизханова и Ш.Марджани активизировалась. Но, к сожалению, меньше внимания уделяется творчеству К.Насыри, а наследие А.Курсави до сих пор фактически остается невостребованным.

Как видно из вышеизложенного, в различные исторические периоды написано немало статей, отдельных монографий, посвященных деятельности татарских мыслителей

¹⁰² Bennigsen A. Quelque jour Ch. Les mouvements nationaux chez les musulmans de Russie. — V.1. — Paris, 1960; Islam in the Soviet Union. — London, 1970.

¹⁰³ Bennigsen A. Введение//Валиди Дж. Очерк истории образования и литературы татар (до революции 1917 г.). — 2-е изд. — Лондон, 1986. — С.9.

¹⁰⁴ 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 oulémas traditionalistes//Cahiers du Monde russe. — XXXVII<1-2>. — 1996. — Janvier-juin. — P.41—52; Sihabaddin al-Margani als Religiousgelehrter//Islamkundliche Untersuchungen. — Band 200. — Berlin, 1996.

¹⁰⁵ Schamiloglu U. The formation of a Tatar Historical Consciousness: Sihabaddin Mardcani and the image of the Golden Horde//Central Asian Survey. — Oxford, 1990. — V.9. — № 2. — P.41—43.

конца XVIII—XIX вв. В силу исторических особенностей времени и мировоззренческих различий между исследователями наследие татарских мыслителей получает различные оценки и трактовки, зачастую взаимоисключающие друг друга. Ученых, изучающих наследие татарских мыслителей конца XVIII—XIX вв., привлекают отдельные стороны их жизни и деятельности. Историки литературы больше внимания обращают на историко-литературные проблемы, историки культуры — на вопросы культуры, языковеды — на вопросы лингвистики. В этой связи философские аспекты проблем зачастую раскрываются через общекультурологическую проблематику. Больше всего анализом творчества татарских мыслителей Средневековья и Нового времени занимаются литературоведы. Это не случайное явление, так как большинство сочинений татарских мыслителей, особенно Средневековья (тюрко-татарская литература X—XVI вв.), имеет синкретический характер: произведение в одно и то же время является и литературным источником, и книгой по этике, и сочинением, раскрывающим философские взгляды и т.п.

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 конца XVIII—XIX вв., в частности.

Изучение татарской философской мысли конца XVIII—XIX вв. и ее основных компонентов — религиозного реформаторства и просветительства осложняется тем, что татарское религиозное реформаторство и просветительство, начиная со второй половины XIX в., сосуществуют параллельно друг другу как два направления татарской философской мысли. Татарское религиозное реформаторство рубежа XVIII—XIX вв. составляет эпоху между Средневековьем и Новым временем, в то время как религиозное реформаторство второй половины XIX в. принадлежит эпохе Нового и Новейшего времени.

Эта особенность татарской философской мысли вызвала две взаимоисключающие тенденции в исследованиях. Одни ученые пишут только о татарском религиозном реформаторстве, включая в него и элементы просветительства (А.Сагди, Л.Климович, А.Беннигсен и Ш.Келькеже)¹⁰⁶, дру-

гие пишут только о татарском просветительстве, включая в него элементы реформаторства (М.Гайнуллин, Я.Абдуллин)¹⁰⁷, тем самым интерпретируя понятие *просветительство* в очень расширительном виде.

Возникновение татарского реформаторства и просветительства современными учеными также оценивается неоднозначно. Одни исследователи связывают возникновение татарского религиозно-реформаторского движения с рубежом XVIII—XIX вв., а просветительского движения — со второй половиной XIX в. (М.Усманов, автор этих строк)¹⁰⁸, различая типологически и стадийно эти два направления философской мысли — реформаторство предшествует просветительству, и допуская также возможность для этого периода мировоззрений синтетическо-синкретического характера, то есть мировоззрений, сочетающих одновременно реформаторскую и просветительскую составляющие. Другие авторы начало просветительского движения относят к первой половине XIX в. (С.Михайлова, Я.Абдуллин)¹⁰⁹, тем самым не оставляя места реформаторству, растворяя его в просветительстве.

О татарской религиозной философии как части, изучающей метафизический аспект религиозного реформаторства, нет монографических исследований. Есть лишь отдельные публикации татарских ученых 20—30-х годов, посвященных постановке этой проблемы (К.Тарджимани, Дж.Валиди, А.Сагди)¹¹⁰.

Некоторые современные ученые Татарстана, вслед за вышеназванными исследователями 20—30-х гг., придерживаются точки зрения, согласно которой Марджани (отдельные ученые относят сюда и Курсави) был критиком калама — «схоластической» теологии. Например, Я.Абдуллин относит татарских просветителей, к которым он относит Курсави и Марджани, к каламу выразил следующим образом: «Татарские просветители считают калам причиной

¹⁰⁷ Гайнуллин М.Х. Татарская литература XIX века. — Казань, 1975; Абдуллин Я.Г. Татарская просветительская мысль. — Казань, 1976.

¹⁰⁸ Усманов М.А. Заветная мечта Хусайна Фаизханова. — Казань, 1980. — С.184—186; Юзеев А.Н. Мировоззрение Ш.Марджани и арабомусульманская философия. — Казань, 1992. — С.27—58.

¹⁰⁹ Михайлова С.М. Формирование и развитие просветительства среди татар Поволжья (1800—1861). — Казань, 1972; Абдуллин Я.Г. Татарская просветительская мысль. — Казань, 1976.

¹¹⁰ Тарджимани К. Мәржаниның масаил итикадияда туткан юлы // Мәржани. — Казан, 1915. — 222—271 б.; Валиди Дж. Очерк истории образования и литературы татар (до революции 1917 г.) — М. — Пг., 1923. — С.35—37; Сәгди А. Татар әдәбияты тарихы. — Казан, 1926. — 66—68 б.

¹⁰⁶ Сәгди А. Татар әдәбияты тарихы. — Казан, 1926. — 65—69 б.; Климович Л.И. Ислам в царской России. — М., 1936. — С.178—181; Bennigsen A., Quelquejay Ch. Islam in the Soviet Union. — London, 1970. — P.31—49.

всех бед и заблуждений, преградой на пути к истине и прогрессу. Подавление свободы мысли, противопоставление религии реальной жизни, науке и промышленности и задержка развития последних является, по их мнению, результатом распространения калама... Калам по его [Марджани] мнению не отражает реальную жизнь»¹¹¹. В таком подходе не учитываются особенности калама как метафизической части татарского религиозного реформаторства. В результате, калам, как «причина всех бед», неправомерно противопоставляется «науке и промышленности». Не учитывается и то обстоятельство, что критики калама (Курсави, Марджани) по многим вопросам сами становились на его точку зрения.

Как следует из вышеизложенного, при изучении наследия татарских мыслителей конца XVIII—XIX вв. накопилось немало нерешенных проблем. Творчеству Утыз-Имяни посвящены работы татарских ученых, акцентировавших главное внимание на литературной деятельности поэта-мыслителя. В стороне от изучения остались его суфийские религиозно-философские суждения. Наследие Курсави до сегодняшнего дня остается с историко-философской точки зрения почти не исследованным. Творческая деятельность Марджани достаточно изучена, но его религиозно-философские взгляды требуют существенных уточнений под углом зрения соотношения в его мировоззрении реформаторского и просветительского компонентов и его отношения к мусульманской теологии и каламу. Наукой не в должной мере освещена деятельность Фаизханова как просветителя в точном историко-философском смысле этого понятия. Наследию Насыри, в сравнении с вышеупомянутыми мыслителями, повезло больше. Хотя не до конца раскрытым остается восточный пласт в его философском мировоззрении.

Поскольку автор данной работы в татарской философской мысли конца XVIII—XIX вв. выделяет, наряду с консервативным течением традиционализма (салафиты, улемы-традиционалисты) религиозное реформаторство и просветительство, а религиозную философию рассматривает как метафизическую основу религиозного реформаторства, постольку его методология исследования отталкивается от накопленных в историко-философской литературе методологических принципов исследования реформаторских движений, мировоззрения Просвещения, религиозно-философской мысли.

¹¹¹ Абдуллин Я.Г. Татарская просветительская мысль. — С. 64.

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

В качестве более адекватной методологической основы данного исследования автор избирает методологию исторических и социологических типов, концепцию рационализации действия как «двигателя» всемирно-исторического процесса, разработанную Максом Вебером¹¹².

Религиозная Реформация на Западе, по Веберу, совершила нравственный переворот в сознании человека, завершившийся созданием человека с иной трудовой мотивацией, что позволило принять новое мышление Нового времени. Нравственно-религиозная реформация составила целую эпоху в развитии западной культуры. Сходные процессы, по нашему мнению, только несколько столетий позже, проходили и на Востоке. Естественно, восточное реформаторство (арабо-мусульманское, татарское) имело свои особенности и отличительные черты.

Согласно Веберу, в основе мировой истории лежит процесс рационализации социального действия, который свойствен народам, находящимся на пути к индустриализации. Рационализация представляет собой результат соединения нескольких исторических традиций, предопределивших направление развития Западной Европы за последние 300—400 лет. Случилось так, что в определенный период на Западе встретились несколько традиций, несших в себе рациональное начало: античная наука, рациональное римское право и рациональный способ ведения хозяйства¹¹³.

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

Если на Западе процесс рационализации всех сторон жизни протекал стихийно, «снизу вверх», то в России он неизбежно принимал формы проводимых «сверху вниз» государственных или религиозных реформ, встречавших отчаянное сопротивление «низов», а в татарском религиозном

¹¹² Вебер М. Избранные произведения. — М., 1990.

¹¹³ Гайденко П.П. Введение // Вебер М. Избранные произведения. — С. 23.

реформаторстве этот процесс проходил и под влиянием социально-экономической ситуации.

Как истинные проводники рационализации, татарские религиозные реформаторы острее своей критики направляли против иррациональных элементов традиционализма: первые татарские религиозные реформаторы (А. Утыз-Имяни, А. Курсави, впоследствии Ш. Марджани) отстаивали право разума на самостоятельное толкование религиозных положений с помощью концепции «открытия дверей иджитхада»; А. Курсави и Ш. Марджани выступали против смешения религиозной догматики с философией и потому подвергали резкой критике мутакаллимов, часто становились на точку зрения последователей рационализма в арабо-мусульманской философии. В татарском религиозном реформаторстве придается символический смысл таким чудесам, описанным в Коране, как превращение жезла в змея, слепых — в зрячих.

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

Одной из специальных работ, имеющих особое методологическое значение для данной темы монографического исследования, является работа М. Степанянц¹¹⁴. Многие особенности реформаторства, отмеченные этим автором на примере арабских стран и Индии, характерны и для Поволжья и Приуралья конца XVIII—XIX вв.

Ввиду того, что татарская религиозная философия развивалась под влиянием средневековой арабо-мусульманской философии, автор обращался к трудам известных историков философии, востоковедов, посвященным проблемам Востока и народов России, таких, как А. В. Сагадеев, Т. К. Ибрагим, А. В. Смирнов, В. Ф. Пустарнаков, Е. А. Фролова, Г. Б. Шаймухамбетова и др.

Автор этих строк придерживается трактовки пантеистической ориентации арабо-мусульманской философии, полагая, что эту фундаментальную черту арабо-мусульман-

¹¹⁴ Степанянц М. Т. Мусульманские концепции в философии и политике XIX—XX вв. — М., 1982.

ской философии наиболее убедительно раскрыли Т. Ибрагим и А. Сагадеев¹¹⁵. В таком толковании, по мнению автора, логически разрешаются основные проблемы, связанные с концепцией трансцендентности и имманентности бога миру; как вписать в эту проблему вечность мира и вечность бога, как следует понимать творение богом мира и другие проблемы.

Существуют иные толкования направленности развития арабо-мусульманской философии, например, теистическое толкование арабо-мусульманской философии французского исследователя А. Корбэна¹¹⁶ и современного ученого А. Смирнова¹¹⁷. Как справедливо утверждает 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 жесткой, непреходимой границы нет»¹¹⁸.

Автор разделяет мнение тех современных ученых¹¹⁹, согласно которым классическими представителями западноевропейского Просвещения являются французские энциклопедисты, прежде всего Вольтер, Дидро, Гольбах, Гельвеций, а русский век Просвещения приходится на 40—60-е годы XIX в. и связан с именами Белинского, Чернышевского, Добролюбова, Писарева и их последователей.

Для татарской просветительской мысли, по нашему мнению, эпохой Просвещения является вторая половина XIX в. Татарская просветительская философия имела как черты типологически сходные с русским и западноевропейским Просвещением, так и свои особенности, являясь «видовой» разновидностью одного родового типа философии Просвещения. Татарские просветители Фаизханов, Марджани, Насыри — активные деятели общественной жизни, не мыслящие своих философских изысканий вне связи с общественной жизнью, с борьбой за определенные культурные, нравственные и социально-политические идеалы. Они спо-

¹¹⁵ Ibrahim T., Sagadeev A. Classical islamic philosophy. — Moscow, 1990.

¹¹⁶ Corbin H. Histoire de la philosophie islamique. — Paris, 1964.

¹¹⁷ Смирнов А. В. Великий шейх суфизма. — М., 1993.

¹¹⁸ Соколов В. В. Европейская философия XV—XVII веков. — М., 1996. — С. 40.

¹¹⁹ Пустарнаков В. Ф. Идеология Просвещения в культуре народов СССР // Методологические проблемы изучения истории общественной мысли (на материале народов РСФСР). — Казань, 1990. — С. 14—15.

собствовали распространению светских знаний, боролись с темнотой и невежеством, за приобщение к наилучшим достижениям западноевропейской, восточной и русской культуры. Для них философия Просвещения служила целью для обоснования просветительских, социальных, этических и культурных программ, выражавших потребности национального самосознания татарского народа в период его формирования как современной нации. Вместе с тем автор полагает, что татарское просветительство в XIX в. еще не достигло достаточной степени зрелости, в нем не проявились отчетливо все компоненты, аналогичные компонентам классических форм Просвещения, в силу чего возникали не «чистые», а синтетическо-синкретические разновидности мировоззрений (например, у Марджани), которые наряду с просветительской содержали религиозно-реформаторскую составляющую.

По мнению автора, его работа снимает имеющееся в литературе противоречие между выводами и оценками, сводящими татарскую философию конца XVIII—XIX вв. только к религиозному реформаторству, и оценками и выводами, акцентирующими лишь ее просветительский характер. Квалифицируя татарскую философскую мысль конца XVIII—XIX вв. — наряду с консервативным течением традиционализма — как религиозное реформаторство и просветительство в их стадийной преемственности и перекрещивании, а религиозную философию рассматривая как метафизическую основу реформаторства, автор устанавливает иное, нежели у других исследователей, понимание термина «татарская философская мысль конца XVIII—XIX веков».

В монографии определяются основные направления и особенности формирования и развития татарской философии конца XVIII—XIX вв. В результате автор пришел к следующим выводам: во-первых, татарское религиозно-реформаторское движение возникло на рубеже XVIII—XIX вв. и предшествовало просветительскому, которое оформляется со второй половины XIX в.; во-вторых, начиная со второй половины XIX в. татарское религиозное реформаторство и просветительство сосуществуют одновременно как два относительно самостоятельных направления татарской философской мысли, но в ряде случаев они «перекрещивались» (Ш.Марджани был одновременно и религиозный реформатор и просветитель); в-третьих, первые татарские религиозные реформаторы (А.Утыз-Имяни, А.Курсави, а позднее Ш.Марджани) в то же время были и религиозными философами; в-четвертых, татарская религиозно-философская

мысль конца XVIII—XIX вв. как метафизическая основа религиозного реформаторства развивалась, в основном, в виде двух течений: критики калама — спекулятивной теологии (А.Курсави и Ш.Марджани) и теологической мысли с морально-этическими нормами суфизма (А.Утыз-Имяни).

Новизна исследования определяется обогащением источниковедческой базы татарской философской науки. Автором по-новому осмыслены не только ранее известные материалы по истории философской мысли конца XVIII—XIX вв., но и введены в научный оборот, в том числе в собственном переводе, новые источники, написанные на арабском и татарском (арабской графикой) языках.





Глава I

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ И МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ФОРМИРОВАНИЯ ТАТАРСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ КОНЦА XVIII — XIX ВВ.

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

Автор, не углубляясь в социально-экономические причины, характеризующие Средние века и Новое время, будет вести речь, в основном, о духовном облике двух эпох. Не умаляя роли социально-экономических условий в поступательном развитии общества, автор в равной степени признает и влияние духовных факторов. «Чтобы понять эпоху или нацию, — пишет Бертран Рассел, — мы должны понять ее философию, ...обстоятельства жизни людей во многом определяют их философию, но и наоборот, их философия во многом определяет эти обстоятельства»¹²⁰.

Существенным различием двух эпох является то обстоятельство, что человек Средневековья не мог выйти за рамки религиозного мировоззрения, в то время как в Новое время диктатура религии была подорвана. Г. Майоров, говоря об особенностях средневекового мышления, писал: «Чем древнее, тем подлиннее, тем истиннее, — такова максима средневекового сознания, ...достаточно уяснить смысл библейских высказываний, чтобы получить безошибочные ответы на все вопросы. Но этот смысл зашифрован и скрыт в тексте Библии [в нашем случае — в Коране]. Задача экзегета-философа и состоит в том, чтобы рас-

шифровать, раскрыть и разъяснить священные письмена»¹²¹. В философии Средневековья все верующие считаются сынами Бога — мусульманами, христианами, иудеями, сами себя не осознавая как представители того или иного этноса, называя друг друга «мусульманами», «христианами», «иудеями». Поэтому в общественно-философских сочинениях на передний план выходят религиозные вопросы, начиная с изучения истории пророков. «Но никогда бытие сущего, — пишет Хайдеггер, — не состоит здесь в том, что оно, будучи предметно противопоставлено человеку, переходит в сферу его компетенции и распоряжения и только потому существует»¹²².

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

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

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

Поскольку татарская философская мысль конца XVIII — XIX вв. формировалась, с одной стороны, под влиянием вос-

¹²⁰ Рассел Б. История западной философии: в 2-х кн. — Кн. 1. — Новосибирск, 1994. — С. 12.

¹²¹ Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. — М., 1979. — С. 9.

¹²² Хайдеггер М. Время и бытие. — М., 1993. — С. 50.

точной (мусульманской) цивилизации, с другой стороны — под влиянием западной, в том числе российской цивилизации, постольку необходимо объяснить применение в данной монографии термина «цивилизация», так как он полисемантический. Автор под термином *цивилизация* понимает «большую человеческую общность людей, сложившуюся в ходе длительного исторического развития и составляющую системное целое — общественную систему»¹²³. Систематизирующим элементом системы «цивилизация» является культура в самом широком понимании этого слова¹²⁴ и, прежде всего, важнейшая ее часть — общественное сознание. В данной монографии употребляется термин «мусульманская цивилизация», наряду с «восточная, западная цивилизация» и постулируется, что уровень цивилизации, общественного сознания как основной ее константы оказывает определенное влияние на формирование эпохи как Средневековья, так и Нового и Новейшего времени.

Татарская философская мысль конца XVIII—XIX вв. органически связана с предыдущим этапом своего развития, продолжая традиции арабо-мусульманской, общетюркской и татарской общественно-философской мысли, с одной стороны, заимствуя достижения русской и западноевропейской философской мысли, с другой. Это двойственное влияние было вызвано не только историческими причинами. Оно также объясняется уникальным географическим положением (на стыке Европы и Азии) Волжской Булгарии IX—XIII вв. — государства болгар — предков татар, впоследствии, в XIII—XV вв. — части Золотой Орды, хотя во многом и автономной, в XV—XVI вв. — суверенного Казанского ханства и с XVI в. — Казанской провинции (губернии) в составе России. Потому проникновение философских идей на разных этапах развития татарской философской мысли имело различную направленность. Если в Средневековье было наиболее ощутимым влияние арабо-мусульманской и общетюркской общественно-философской мысли, то с наступлением Нового времени русские и западноевропейские философские идеи в той или иной степени начинают проникать в татарскую философию.

Казалось бы, для татарской духовной культуры конца XVIII—XIX вв. достижения арабо-мусульманской философской мысли были уже в прошлом — современная наука

считает, что расцвет последней приходится на IX—XII вв.¹²⁵ В действительности дело обстояло иначе.

Арабо-мусульманская философия, ее метафизика не была компилятивной, как в целом утверждала европейская историко-философская наука XIX — начала XX вв.¹²⁶ Напротив, она представляла из себя философский источник, оказавший определенное влияние на европейских мыслителей средних веков и даже Нового времени.

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

Другой точкой проникновения арабской культуры на Запад была Испания (провинция Толедо), где творили Аделард Батский (1090—1150), Роберт из Честера (1110—1160) и др. В Толедо архиепископ Раймонд (1126—1151) организовал «коллегиум» переводчиков, среди которых известны такие имена, как Доминик Гунджальви, Ибн Дахут (Авендет), Иоанн Испанский. Толедская школа переводчиков сделала перевод на латинский язык не менее 92 работ арабо-мусульманских философов. Среди них: «Метафизика», «Книга исцеления» Ибн Сины, «Опровержение» ал-Газали, «О науках» ал-Фараби и другие труды¹²⁷.

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

¹²⁵ Свободомыслие и атеизм в древности, средние века и в эпоху возрождения. — М., 1986. — С. 208.

¹²⁶ Ренан Э. Собрание сочинений: в 12 т. — Киев, 1902. — Т. 8.

¹²⁷ Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Средневековье. — СПб., 1994. — С. 127—129.

¹²³ Милославский Г. В. Секуляризация в мусульманском мире // Религия и секуляризация на Востоке. — М., 1993. — С. 179.

¹²⁴ Маркарян Э. С. Очерки теории культуры. — Ереван, 1969.

На начальном этапе проникновение идей Аристотеля в Западную Европу шло через восточных перипатетиков, итальянских и испанских ученых. Через восточных перипатетиков проникал неоплатонизированный аристотелизм. Впоследствии итальянские ученые познакомили Европу с настоящим Аристотелем, сочинения которого переводились непосредственно с греческого на латинский. Восточный перипатетизм теоретически много сделал для формирования философской мысли вплоть до эпохи Ренессанса на Западе. В результате Восток сыграл большую роль в приведении западной философии к пантеизму вплоть до пантеизма Николая Кузанского и Джордано Бруно¹²⁸. А на мусульманский мир влияние идей Ибн Сины, Ибн Араби, Сухраварди, Газали прослеживается в той или иной степени вплоть до XX в.¹²⁹

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

В формировании татарской философской мысли конца XVIII—XIX вв. существенную роль сыграла средневековая татарская общественно-философская мысль X — третьей четверти XVIII вв. Поэтому в монографии определенное внимание будет уделено средневековому периоду развития татарской общественно-философской мысли X — третьей четверти XVIII вв.

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

Развитие татарской средневековой мысли главным образом было обусловлено средневековой арабо-мусульманской философией и общетюркской общественно-философской мыслью. Объединяющим мировоззренческим нача-

лом средневековой тюрко-татарской литературы X — третьей четверти XVIII вв. является социально-этическая проблематика¹³⁰. Общетюркское влияние выражалось в написании литературных произведений, несущих социально-этическую, поэтическую, дидактическую проблематику, а арабо-мусульманское влияние — в написании сочинений религиозно-философского содержания.

В трудах мусульманских авторов (ал-Газали, Фахр ад-дин Рази) отражаются области спекулятивного знания, повлиявшие на формирование их мировоззрения, связанные с фальсафой — мудростью, ориентированной на античные модели философствования, с каламом — спекулятивной теологией, и суфизмом. Современные ученые придерживаются вышеназванных направлений развития арабо-мусульманской философии¹³¹, некоторые выделяют в отдельное течение исмаилизм¹³².

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

Средневековая татарская литература X — третьей четверти XVIII вв., являясь частью мусульманской духовной культуры, составляет одну из основ татарской общественно-философской мысли. Для средневековой татарской духовной культуры важным является то обстоятельство, что, исходя из общности старотюркского языка, возникшего в Караханидском государстве в X—XI вв., памятники духовной культуры X—XV вв., именуемые *старотюркскими*, должны быть признаны общими для всех тюркоязычных народов. Этот тезис постулируется с одной оговоркой: должна учитываться распространенность того или иного произведения среди народа, его интеллектуальной элиты и влияние основных мировоззренческих идей сочинения на

¹³⁰ Амирханов Р. М. Татарская социально-философская мысль средневековья. — Казань, 1993. — Кн. 1. — С. 20.

¹³¹ Ibrahim T., Sagadeev A. Classical islamic philosophy. — Moscow, 1990.

¹³² Смирнов А. В. Великий шейх суфизма. — М., 1993; Фролова Е. А. История средневековой арабо-исламской философии. — М., 1995.

¹²⁸ Чалоян В. К. Восток — Запад. — М., 1979. — С. 182—199.

¹²⁹ Ibrahim T., Sagadeev A. Classical islamic philosophy. — Moscow, 1990. — P. 347.; Журавский А. В. Христианство и ислам. — М., 1990. — С. 16—25.

последующее развитие общественно-философской мысли того или иного тюркского народа. Такими произведениями для татарской духовной культуры являются сочинения Ю.Баласагуни «Кутадгу билиг» и «Хикметы» А.Ясеви, которые стояли у истоков общественно-философской проблематики татарской литературы XIII—XVI вв. и оказали на нее, как и на многие тюркские литературы, большое влияние.

Как считают современные ученые, такие представители тюрко-татарской духовной культуры, как А.Ясеви (XII в.), Кул Гали (XIII в.), Кутб (XIV в.), С.Сараи (XIV в.), Мухамедьяр (XVI в.) (литературные сочинения вышеупомянутых авторов сохранились) испытали сильное влияние арабо-мусульманской культуры¹³³. Анализ произведений вышеупомянутых восточных мыслителей позволил современным ученым выделить два течения социально-этической мысли тюрко-татарской литературы XIII—XVI вв., а именно: «рационалистическая философия восточного перипатетизма и мистически окрашенная суфийская этика, связанная с религиозным миропониманием»¹³⁴.

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

Поскольку современными учеными подробно проанализировано литературное наследие вышеупомянутых тюрко-татарских авторов XIII—XVI вв., постольку автор специально останавливается только на творчестве поэта-суфия Ашик-паши (1271—1332), которое осталось в стороне от внимания современных ученых. Для данной монографии интерес представляет его рукопись «Гариб-наме» — одно из первых произведений на тюркском языке философского содержания¹³⁵.

В настоящее время науке известно более двадцати списков рукописей «Гариб-наме», найденных на территории

¹³³ Тахиржанов Г. Тарихтан-әдәбиятка. — Казан, 1979; Миннегулов Х. Татарская литература и восточная классика. — Казань, 1993.

¹³⁴ Амирханов Р.М. Татарская социально-философская мысль средневековья. — Казань, 1993. — Кн.1. — С.21—22.

¹³⁵ Купреле-Заде. Госманлы төрек тарих әдәбияты. — Истамбул, 1914. — I жилд.

Волжско-Уральского региона, в Узбекистане и Туркмении. После их идентификации выяснилось, что двенадцать рукописей были переписаны татарами¹³⁶. Примерно столько же рукописей хранится в Турции и в странах Европы.

Одним из первых, наряду с Утыз-Имяни, указал на распространенность «Гариб-наме» среди татар К.Насыри¹³⁷. Об этом же писал Р.Фахретдинов¹³⁸. Современные ученые полагают, что язык рукописи отатарен¹³⁹, а датой начала ее распространения среди тюрко-татар считают 1450 г. Достаточно большую текстологическую работу над рукописью «Гариб-наме» провел татарский ученый А.Булатов. Однако его записи остались в рукописи и ныне хранятся в архиве отдела текстологии и рукописей ИЯЛИ АН Татарстана¹⁴⁰.

Ашик-паша (настоящее имя — Шайх Али) был так же, как и его отец Мухлис-паша, поэтом. Его дед Баба-Ильяс после нашествия монгол в 1270 г. вынужден был эмигрировать из Хорасана в Конию — государство сельджукидов. Известно, что Баба-Ильяс был последователем известного тюрко-татарского поэта-суфия Ахмада Ясеви (XII в.).

Как считают ученые, язык «Гариб-наме» огузский, с большим привнесением элементов кыпчакского языка¹⁴¹. Произведение состоит из десяти глав, каждая из которых делится на десять дастанов. Каждый дастан посвящен отдельной проблеме. «Гариб-наме», являясь поэтическим сочинением, пронизано как светскими, так и религиозными мотивами.

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

Будучи мусульманином, он, естественно, в этом вопросе следует авторитету Корана, сообщающего о способности Аллаха единым словом «Будь!» сотворить любую вещь. «Он [Аллах] сказал: «Будь!» И появились в мире живые существа — люди и животные»¹⁴².

¹³⁶ Отдел рукописей и текстологии ИЯЛИ АН Татарстана. — Ф.102. — Оп. 1. — № 183.

¹³⁷ Насыри К. Ләһжәи татари. — Казан, 1892. — 3 б.

¹³⁸ Шура. — 1918. — № 22. — 766—767 б.

¹³⁹ Дмитриева Л.В. Ленинградские рукописи «Гариб-наме» Ашик-паши // Проблемы востоковедения. — 1960. — № 1. — С.178.

¹⁴⁰ Отдел рукописей и текстологии ИЯЛИ АН Татарстана. — Ф.102. — Оп. 1.

¹⁴¹ Дмитриева Л.В. Ленинградские рукописи «Гариб-наме» Ашик-паши. — С.178.

¹⁴² Отдел рукописей и текстологии ИЯЛИ АН Татарстана. — Ф.102. — Оп. 1. — № 182. — С.49. (Здесь и далее приводится перевод А.Булатова в редакции автора.)

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

*«Кто первым Его [бога] слышал,
Это великий Его раб —
Всеобщий разум.
Имя этого раба известно:
Он появился раньше всех.
Сказал пророк: «Прежде всего сотворил Аллах
Всеобщий разум».
Впервые он [Всеобщий разум]
услышал голос,
И поклонился ему. Так что стал во главе всего.
Поклонился Он перед Богом.
Вслед за ним услышала [голос] у порога Бога
Мировая душа,
И стала Его [бога] рабом.
Всеобщий разум стал во главе.
И она [Мировая душа]
Его приветствовала.
Бог сначала создал своей божественной силой,
Всеобщий разум.
От последнего происходят четыре раба.
Их Он [Всеобщий разум]
сделал опорой мира.
Они: вода, огонь, ветер и земля»¹⁴³.*

Упоминание четырех элементов, каждый из которых противоположен всем другим по каким-либо качествам, — это также влияние Джалал ад-дин Руми, который писал:

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

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

Творение зиждется на противоположностях: мы всегда будем переживать прибыль и убыток»¹⁴⁴.

¹⁴³ Отдел рукописей и текстологии ИЯЛИ АН Татарстана. — Ф.102. — Оп. 1. — № 182. — С.49.

¹⁴⁴ В поисках скрытого смысла. Суфийский путь любви. Духовное учение Руми/Сост.М.Т.Степанянц. — М., 1995. — С.76.

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

*«Я видел огонь,
который горит в твоём сердце,
Жар сердца, что же это, если не огонь?
И солнце, ничто иное как огонь,
которое каждый день появляется»¹⁴⁵.*

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

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

*«Пока не перестанет существовать жизнь,
ничто их не низложит.
Ничто не появляется на свете без их участия»¹⁴⁶.*

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

*«Если из [этих] четырех элементов нет одного,
То тело умирает»¹⁴⁷.*

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

*«Душа животных — это приказ [божественный],
То есть он [дух] сохраняет жизнь животным.
У них дыхание является душой.
Человек существует благодаря дыханию [воздуху]...
Душа сохраняет свое существование дыханием»¹⁴⁸.*

Ашик-паша связывает жизнь тела с душой человека, заключая, что душа сохраняет свое бытие безотноситель-

¹⁴⁵ Отдел рукописей и текстологии ИЯЛИ АН Татарстана. — Ф.102. — Оп. 1. — № 182. — С.50.

¹⁴⁶ Там же.

¹⁴⁷ Там же. — С.75.

¹⁴⁸ Там же. — С.36.

ворной форме, наиболее доступной для народа, выступает пропагандистом не только социально-этических идей, но и религиозно-философских. Идеи восточного перипатетизма оказали влияние на социально-этическую часть, а суфизм в лице Руми — на религиозно-философскую канву «Гариб-наме». Тюрко-татарский мыслитель посредством идей суфизма и восточного перипатетизма внедряет в сознание татарского народа приверженность идеям свободомыслия и рационализма, тем самым как бы подготавливая умы людей для восприятия идей эпохи, предшествующей Новому времени. Несмотря на то, что «Гариб-наме» по форме не является философским произведением, однако его содержание свидетельствует о большом пласте перипатетической и суфийской религиозно-философской проблематики.

Таким образом, средневековая тюрко-татарская общественно-философская мысль X— третьей четверти XVIII вв. развивалась под влиянием идей арабо-мусульманской философии (восточного перипатетизма, калама, суфизма), наряду с общетюркским влиянием (литературные произведения социально-этической направленности).

§ 2. Ислам в духовной культуре татарского народа (IX—XVIII вв.).¹⁵⁸

Для наиболее полного представления исторической картины развития татарской общественно-философской мысли Средневековья, ислам, бывший на протяжении веков неразрывной частью его духовного мира, представляет несомненный интерес. Для темы данного раздела монографии важен период культивации ислама в Поволжье и Приуралье в IX — конце XVIII вв. Этот период условно можно разделить на два этапа: первый этап — IX в. — 1552 г. — ислам как государственная религия и идеология болгаро-татар, период наибольшего влияния ислама на общественно-политическую жизнь общества. Второй этап — 1552—1788 гг. — период преследования ислама царскими властями.

Ислам в Волжской Булгарии, «Золотоордынском» Поволжье и Казанском ханстве в IX — середине XVI вв.

Со времен Волжской Булгарии, Золотой Орды, Казанского ханства не сохранилось множество письменных источников (известны единицы, большинство — литературные)

¹⁵⁸ 1788 г., 22 сентября — указ Екатерины II об учреждении Оренбургского Духовного собрания мусульман России в Уфе.

и поэтому арабо-персидские источники X—XVI вв. служат главным свидетельством общественно-политической жизни болгаро-татар. Единственный известный науке болгарский письменный источник домонгольского периода называется «Большой тирйак» (1220—21 гг.) — труд по медицине, принадлежит перу Тадж ад-дина Булгари, оказавшемуся волею судеб в Мосуле (Ирак).¹⁵⁹

Арабо-персидские источники (ал-Истахри X в., Ибн Хаукаль X в., анонимный автор персидского сочинения «Худуд ал-алам» X в., ал-Гарнати XII в.) свидетельствуют о том, что уже с 922 г. — даты официального принятия ислама булгарами, — большинство жителей Волжской Булгарии называли себя мусульманами. С этого времени ислам становится государственной религией болгар. Ал-Гарнати пишет о том, что булгары исповедовали суннитский ислам ханафитского толка. Ханафитский мазхаб, как известно, наиболее либеральный из четырех. В частности, ханафитский мазхаб допускает применение вспомогательного права — обычного, что позволяет вступать в деловые контакты с иноверцами.

Археологические и археографические данные также говорят о том, что именно ислам ханафитского толка задолго до 922 г. проник в Волжскую Булгарию из Средней Азии.¹⁶⁰ Вместе с тем религиозные, литературные и исторические источники свидетельствуют о распространенности среди болгар также шафиитского мазхаба. Еще Ибн Фадлан сетовал на то, что булгары придерживаются ханафитского мазхаба, тогда как в Багдаде официально исповедовали шафиитский толк. Шафиитский толк не упоминается в качестве общепринятого государственного — видимо, он был распространен в определенной среде и месте. Сочинения шафиитского факиха XII в. ал-Газали были популярными среди болгаро-татарского населения, наряду с произведениями ханафитского факиха XII в. ан-Насафи.

Характерной чертой принятия ислама в Волжской Булгарии было то, что мусульманская религия с самого начала распространения преломлялась на местной почве. Религиозно-обрядовые нормы ислама входили в быт и сознание болгаро-татарского народа, переплетаясь с некоторыми устоявшимися языческими традициями и обычаями. Напри-

¹⁵⁹ Таджадин ал-Булгари. Большой тирйак (Большое противоядие)/Издание текста, пер. с араб., предисл., комм. А.Б.Халидова. — Казань, 1997.

¹⁶⁰ Халикова Е.А. Мусульманские некрополи Волжской Булгарии X — начала XII вв. — Казань, 1986. — С.138, 141—144.

мер, тот факт, что болгарский правитель малик Алмас объявил себя наместником бога на земле свидетельствует скорее о влиянии языческого культа правителя, чем о мусульманском влиянии.

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

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

Благодаря торговле в Волжской Булгарии распространялась письменная литература, ибо базары в Средней Азии, куда ездили болгарские купцы и шакирды, являлись и центрами книжной торговли. Например, на бухарском базаре можно было купить рукописные книги на арабском, тюркском, дари (восточно-иранском) и других языках. У книжных лавок встречались ученые и поэты, вели беседы, давали наставления ученикам мударрисы¹⁶¹.

В арабо-персидских письменных источниках можно встретить упоминания о болгарских философах, факихах, медиках. Испано-арабский путешественник XII в. ал-Гарнати, посетивший Булгар, пишет: «Это прочитал я в «Истории Булгара», переписанной болгарским кади [Иакуб б. Нуманом], который был из учеников Абу-л-Маали Джувайни»¹⁶² (известного теолога XII в. из Нишапура, учителя ал-Газали, прославившегося на весь мусульманский Восток как знаток шафиитского фикха — это еще одно подтверждение распространности среди болгар шафиитского мазхаба).

Татарский мыслитель XIX в. Шихаб ад-дин Марджани в своих произведениях «Мустафад ал-ахбар», «Мукаддима» и «Вафият ал-аслаф» много писал о взаимосвязях восточных культур, их взаимовлиянии. Он показал, что из сочинения Ибн Дауда ас-Саксини ас-Сувары — ученика Халида ал-Булгари (был жив в 1106 г.), бывшего кадием Булгара следует, что последний был учителем и шейхом знаменитого султана Махмуда I Газневи (967—1030)¹⁶³. Причем кади Булгара придерживался тариката Ахмада Ясеви (ум. 1166). Рассказывая о болгарском ученом Хасане б. Умаре ал-Булгари, Марджани дает сведения о его связях с городом Гянджа в Азербайджане и Средней Азией¹⁶⁴.

Булгарские ученые, возвратившись на родину, писали свои труды по образцу восточных авторов, составляли к их произведениям комментарии, распространяли их религиозно-философские идеи в Поволжско-Уральском регионе. Так, Бурхан ад-дин ал-Булгари (ум. 1204) составил комментарии к книгам самаркандских и несевских ученых¹⁶⁵. Известно также его собственное сочинение под названием «Рисала» («Трактат»)¹⁶⁶.

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

В XIII в. Булгар — столица Волжской Булгарии, имевшая известные на Востоке медресе, становится одним из лучших мусульманских культурных центров. Сюда стремятся для продолжения образования и восточные ученые. Например, арабский историк XV в. Ибн Хаджар ал-Аскалани сообщает о выходе из Ирака, получившем образование в Булгаре, а потом преподававшем в Анатолии и Сирии¹⁶⁷.

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

Развитие астрономических знаний стимулировала сама

¹⁶³ Мәржани Ш. Мөстафәд әл-әхбар. — Казан, 1885. — Т. I. — 82 б.

¹⁶⁴ Там же. — 83 б.

¹⁶⁵ Хвольсон Д. А. Известия о хазарах, бургасах... Ибн Дауста. — СПб., 1869. — С. 89.

¹⁶⁶ Татар әдәбияты тарихы. — Казан, 1984. — I т. — 89—91 б.

¹⁶⁷ Восточные источники по истории народов юго-восточной и центральной Европы. — М., 1964. — С. 32.

¹⁶¹ История таджикского народа. — М., 1964. — Т. 2. — Кн. 1. — С. 147.

¹⁶² Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131—1153 гг.). — М., 1971. — С. 31.

мусульманская религия, многие обряды которой требовали точного знания сторон света и времени года, определения конкретных дат. Булгарские мечети построены с соблюдением киблы — направления на Мекку: михраб — ниша в стене, обращенная в сторону Мекки, находится в юго-западной части, а минарет — в северной. Булгарские мусульманские погребения поражают точностью ориентировок, нередко до одного градуса¹⁶⁸.

Турецкий библиограф XVII в. Хаджи Халифа пишет о развитии астрономии у болгар. Он сообщает, что некий болгарский ученый произвел астрономические наблюдения на севере в 700 верстах от Булгара¹⁶⁹.

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

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

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

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

Булгария к середине XIII в. стала одной из самых исламизированных стран. По этому поводу Гильом де Рубрук

писал: «Эти болгары — самые злейшие саррацины, крепче держащиеся закона Магометова, чем кто-нибудь другой»¹⁷⁰.

В 1236 г. Волжская Булгария перенесла величайшую катастрофу — монгольское нашествие. Многие города Булгарии были разрушены. Тем не менее, болгары быстро восстановили разрушенное¹⁷¹, а последующая политика Золотой Орды способствовала процветанию Волжской Булгарии. С этого времени ислам перестал быть религией интеллектуальной элиты, сделавшись религией народных масс, усилилась роль суфийского тариката А.Ясеви.

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

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

В начале XIV в. золотоордынцы официально приняли ислам, что способствовало образованию единого культурного поля, которое не могли разделить ни политические, ни расовые, ни языковые барьеры. Веротерпимость была присуща государственному и общественному строю Золотой Орды. В Сарае были как христианские, так и иудейские храмы. Также и в общественной жизни Волжской Булгарии была полная веротерпимость, которая находилась в соответствии с торговыми наклонностями болгар.

¹⁶⁸ Халикова Е.А. Мусульманские некрополи Волжской Булгарии X — начала XIII вв. — Казань, 1986.

¹⁶⁹ Kurat A.N. Bulgar//EL.— Istanbul, 1920.— S.789.

¹⁷⁰ Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. — М., 1957. — С.119.

¹⁷¹ Федоров-Давыдов Г.А. Общественный строй Золотой Орды. — М., 1973. — С.76.

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

Арабский путешественник XIV в. Ибн Арабшах писал: «Сарай сделался средоточием науки и рудником благодатей, и в короткое время в нем набралась [такая] добрая и здоровая доля ученых и знаменитостей, словесников и искусников, да всяких людей заслуженных, какой подобная не набиралась ни в многолюдных частях Египта, ни в деревнях его»¹⁷².

Таким же средоточием науки и культуры был в то время Булгар, ставший как бы северной столицей Золотой Орды, который арабский путешественник XIV в. ал-Омари назвал «одним из известных городов Улуса Джучи»¹⁷³.

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

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

Некоторые из этих произведений, а именно «Хосров ва Ширин» и «Гулистан би-т-тюрки», являются творческими переводами одноименных поэм Низами и Саади. Вместе с тем поэмы Кутба и Сарай были созданы как вольные пере-

воды, проникнутые духом тюркского мира, больших городов и просторных степей. Если в поэмах Сарай и Кутба воспеваются такие общечеловеческие качества, как справедливость, скромность, верность, то поэма Рабгузи посвящена описанию жизни и деятельности пророков от Адама до Мухаммада. В «Нахдж ал-фарадис» Махмуда ал-Булгари рассказывается о жизни пророка Мухаммада и четырех праведных халифов, описываются морально-этические нормы жизни мусульман, перечисляются положительные и отрицательные качества людей.

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

Развитая болгарская культура домонгольского периода сыграла важную роль в формировании синкретичной культуры Золотой Орды. Об этом писал в своих произведениях Шихаб ад-дин Марджани. В «Вафийат ал-аслаф», излагая биографию известного ученого Ибн ал-Баззаза (ум. 1424), он отмечает, что тот «сначала занимался основами наук, в своей стране, а затем посетил Булгар, Крым, Рум (Малую Азию), где встречался с учеными этих стран, общался с наиболее достойными из них, обучался у самых великих людей науки, вел диспуты с величайшими корифеями, среди которых был Шамс ад-дин Мухаммад б. Хамза ал-Фанари»¹⁷⁴. О взаимных культурных контактах восточных народов Марджани пишет также в биографии известного ученого из Крыма Руки ад-дина Ахмада б. Мухаммада (ум. 1381). «Он прибыл в Каир после того, как был судьей в Крыму. Он стал заместителем судьи, отвечал за вынесение фетвы в «Дар ал-адл» [Апелляционный суд], преподавал в соборной мечети «Ал-Азхар» и в других»¹⁷⁵.

Ислам в золотоордынский период прочно занял определяющее место в болгаро-татарском обществе. Этому способствовало и то обстоятельство, что в правление хана Узбека (1312—1342) ислам стал официальной религией Золотой Орды, хотя был принят еще в XIII в. при хане Берке (1256—1266).

О тесных культурных, экономических, политических связях Золотой Орды и Египта свидетельствует факт обмена ими в течение двух столетий более пятидесятью посоль-

¹⁷² Тизенгаузен В. Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. — СПб., 1884. — Т. I. — С. 463.

¹⁷³ Там же. — С. 237.

¹⁷⁴ Марджани Ш. Вафийат ал-аслаф. — Т. 4. — Л. 110а.

¹⁷⁵ Там же. — Л. 36 б.

ствами¹⁷⁶. Этому способствовало не только единство религии, но и то, что в Египте к власти пришла тюркская династия мамлюков (1250—1517), которая привлекала на берега Нила тюрок, в частности, в качестве переводчиков. Связи между Египтом и Золотой Ордой, с одной стороны, создали благоприятные условия для проникновения духовного наследия мусульманского Востока в Поволжье. С другой стороны, культура Золотой Орды проникала в Египет.

Известно о посольстве болгар в 1330—31 гг. к египетскому султану ан-Насиру с просьбой прислать царю болгар меч и знамя победы над врагами¹⁷⁷. Это посольство еще раз свидетельствует об известной автономии Булгарии в составе Золотой Орды.

Примерно с середины XV в. после распада Золотой Орды на отдельные ханства, исторический процесс формирования татарского народа, его духовной и материальной культуры вновь протекает в условиях самостоятельного государства, центром которого становится Казань.

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

Казанское ханство обладало достаточно развитой для своего времени материальной и духовной культурой. Широкое распространение получили строительное дело, архитектура, различные ремесла. В источниках сохранились сведения о знаменитой соборной восьмиминаретной Нуралеевой мечети, о которой писал еще Марджани. Русский историк М. Худяков предположил, что она явилась прообразом храма Василия Блаженного, сооруженного в Москве в 1555—60 гг. в честь взятия Казани.

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

В Казанском ханстве применялась письменность на арабской графике. Обучались, как и прежде, в медресе. Наиболее известное — медресе Кул-Шерифа. Грамотность даже среди простого народа была достаточно высокой.

В Казанском ханстве были свои ученые, поэты. Среди них: поэт Мухаммад-Амин (он же хан), Мухамедьяр, Эмми-Камал, Кул-Шериф (он же казанский сейид).

Вершиной поэтического творчества того времени является наследие Мухамедьяра, который в своих поэмах «Нур ас-судур» («Свет сердец», 1542), «Тухвай-мардан» («Дар мужей», 1539) затрагивает социально-этическую проблематику: проповедует доброту и справедливость, осуждает распри верхушки татарского народа.

Науке известен также труд космографического характера «Аджаиб ал-махлукат ва макаमत ат-табиин» ученого XVI в. Хисам ад-дин Шараф ад-дин ал-Булгари¹⁷⁸.

В Казанском ханстве ислам остается государственной религией. Если светская власть в то время была в руках хана, то духовная — у сейидов-потомков (по-видимому, мнимых) пророка Мухаммада.

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

Ислам периода преследования — 1552—1788 гг.

1552 г. — год завоевания русскими Казани — наследницы Булгара. Описывая тяжелую участь, которая постигла Казань, историк М. Худяков пишет: «Печальный день 2 октября [1552 г.] знаменовал собой гибель материального благосостояния, накопленного целыми поколениями, и утрату культурно-бытовых ценностей, которые теперь были безжалостно извлечены из укроенных уголков, где они бережно сохранялись, без сожаления были изломаны, изуродованы, потеряны, уничтожены»¹⁷⁹.

После завоевания Казани ислам из государственной религии превращается в преследуемую. Царским правитель-

¹⁷⁶ Амин ал-Холи. Связи между Нилом и Волгой в XIII—XIV вв. — М., 1962. — С. 15.

¹⁷⁷ Там же. — С. 21.

¹⁷⁸ Институт востоковедения АН Республики Узбекистан. — Рук. № 11546.

¹⁷⁹ Худяков М. Очерки по истории Казанского ханства. — 2-е изд. — М., 1991. — С. 154—155.

ством проводится политика насильственной христианизации татарского населения. В 1555 г. в Казани учреждается особая епархия во главе с архиепископом Гурием, задачей которой и являлось крещение татар, чувашей, мари и других народов края. Во многих татарских деревнях были разрушены мечети, разогнаны муллы. Мусульманское духовенство было разорено, но не сломлено. Естественной реакцией на эту идеологию и практику русского правительства и православной церкви стало усиление религиозного начала в жизни татар-мусульман как духовного фактора сохранения своей самобытной культуры и этноса. Поэтому татары, как правило, отказывались креститься. Если в XVI в. миссионерам удалось создать более или менее значительные группы крещеных татар, то впоследствии новокрещенные быстро вернулись к исламу, а вместе с ними и часть окрестившихся ранее¹⁸⁰.

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

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

Вся вторая половина XVI и начало XVII вв. отмечены многочисленными выступлениями и восстаниями татар за восстановление независимого государства¹⁸¹. Самыми значительными были: восстание муллы Батырши (Габдуллы Алиева) в 1755 г. и участие татар в Пугачевском восстании (1773—75 гг.). Эти восстания окончательно убедили царские власти в бесперспективности политики христианизации, ассимиляции «инородцев».

Хотя ислам в 1552—1788 гг. являлся преследуемой религией, его социальная значимость для общества возросла: в

тяжелые времена он способствовал консолидации татарского этноса, помогая сохранению его духовного мира.

Если вплоть до XVI в. можно говорить о цивилизаторской роли мусульманского мира, ислама для булгаро-татарского общества, то с утерей государственности ислам выполнял, в основном, «охранительную» функцию, служил духовным оплотом выживания татарского этноса. Ислам в средневековье был важным компонентом духовной и материальной культуры булгаро-татар и сыграл значительную роль в становлении татарской религиозно-философской мысли конца XVIII—XIX вв.

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

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

Это время становления буржуазных отношений, формирования наций, отмены крепостного права в России. Население Казанского края¹⁸², жившее в центре России, не могло остаться в стороне от новых веяний. Казанский край, в котором, в отличие от многих губерний империи, промышленность начала возникать еще в эпоху Петра I, постепенно втягивается в капиталистические отношения. Еще в XVI—XVII вв. вместе с русскими купцами зарождающаяся татарская буржуазия участвовала в освоении юго-восточных ок-

¹⁸⁰ Малов Е. А. Статистические сведения о крещеных татарах Казанской и других епархий. — Казань, 1866.

¹⁸¹ Алишев С. Х. Исторические судьбы народов Среднего Поволжья XVI — начала XIX вв. — М., 1990.

¹⁸² Под термином *Казанский край* мы подразумеваем территорию современного Татарстана. Однако татарское население проживало и проживает в большем или меньшем количестве и в прилегающих районах, которые входили раньше в Казанскую губернию (провинцию). Поэтому мы используем также термины *Среднее Поволжье*, *Поволжье* и *Приуралье*.

раин царской России: Средней Азии, Поволжья и Приуралья. Этой политике способствовало наличие традиционных связей татарских купцов со Средней Азией, Ближним и Средним Востоком, которые во многом оказались возможными ввиду общности культуры, языка и религии. Знание местных языков, обычаев, традиций, культуры способствовало торговле самих татарских купцов, а также проникновению российского капитала на восточный рынок.

В XIX в., после присоединения Средней Азии к России, татарский торговый капитал, набравший силу, превращается в конкурирующий с русским. Поэтому новые царские законы запретили татарским предпринимателям создавать акционерные общества и товарищества, покупать недвижимость в Средней Азии. Но процесс развития капиталистических отношений в Казанском крае остановить уже было невозможно. В XIX в. крупный татарский торговый капитал начинает превращаться в промышленный: создаются заводы, фабрики по переработке сырья из Средней Азии. К началу XIX в. в руках богатых предпринимателей-татар было 11 мыловаренных, 3 козульных и 10 кожевенных заводов¹⁸³. Татарские предприниматели не испытывали недостатка в рабочей силе, т.к. среди татарского населения помещичьих крепостных крестьян, как в России, не было. Только незначительная часть татарского населения в XVIII в. (769 ревизские души) находилась в крепостной зависимости¹⁸⁴, а к 1781 году их осталось всего 1100 человек¹⁸⁵. Зависимость крестьян была не от помещика, а от государства.

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

¹⁸³ Гобәйдуллин Г. Тарихи сәхифәләр ачылганда. — Казан, 1989. — 257 б.

¹⁸⁴ Гобәйдуллин Г. Татарларда сыйныфлар тарихи өчен материаллар. — Казан, 1925.

¹⁸⁵ Алишев С.Х. Татары Среднего Поволжья в Пугачевском восстании. — Казань, 1973. — С.18.

Однако в начале XVIII в. царское правительство прекратило эту практику и в 1718 г. большую часть служивых татар приписали к корабельным работам при Казанской конторе адмиралтейства. Тысячами татар угоняли на строительство крепостей, дорог, заготовку леса. Определенное число из служивых татар постоянно выделялось на эти работы. Поэтому значительная часть татарского населения, чтобы прокормить семьи, уплатить налог, уходила на заработки на сторону. Ввиду этого недостатка в рабочей силе у татарских и русских предпринимателей в Казанском крае не было, что благоприятствовало развитию капиталистических отношений в Поволжье.

Самым тяжелым для татарского народа явилась экспроприация его земельных угодий, выселение коренного населения с плодородных земель, овладение этими землями русскими феодалами, монастырями. Невыносимые условия жизни простого татарского народа, русификаторская политика царизма, обострение противоречий внутри общества были причинами не только бегства, подачи челобитных, но и участия татарского населения в многочисленных восстаниях в первой половине XVIII в.

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

В 1834 г. выпускник Казанского университета А. Никольский, обосновывая необходимость издания на татарском языке газеты, подчеркивает довольно широкую распространенность грамотности среди татарского населения. У татар, пишет он, «по меньшей мере каждый седьмой грамотен. В женском поле эта пропорция идет еще выше. Мне даже в самых укромных уголках приходилось видеть татарок, которые очень порядочно знают по-персидски и арабски»¹⁸⁶. Профессор К. Фукс, проработавший в Казани долгое время, отмечает приверженность татар к учению. «Татарин, — пишет он, — не умеющий писать и читать, презирается своими земляками и, как гражданин, не пользуется уважением других. Посему всякий старается как можно раньше запи-

¹⁸⁶ Вестник научного общества татароведения. — 1926. — № 5. — С.12.

сать своих детей в училище, где бы они научились, по крайней мере, читать и писать»¹⁸⁷. Поэтому татарские печатные книги начиная с XIX в. пользовались большим спросом у населения, которое было духовно подготовлено к получению светского образования.

Некоторые татары обучаются в Казанском университете, приобщаются к русской и западноевропейской культурам¹⁸⁸. Новое наблюдается и в семейном укладе: женщины выступают за равноправие с мужчинами в семейном быту, за открытие школ для девушек и т.п.

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

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.

Предыстория татарского просветительства (вторая половина XVIII — первая половина XIX вв.)

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

Уже в воззвании к повстанцам и в письме Батырши к царице ясно вырисовываются объективно антифеодальные элементы программы крестьянского восстания: вражда к существующему строю, защита самоуправления, свободы и просвещения, отстаивание интересов народных масс. Отдельные протопросветительские идеи в Казанском крае, выдвинутые на рубеже XVIII—XIX вв., функционировали вначале в научно-педагогической среде первых светски об-

разованных татарских ученых (семья Хальфиных, А.Вагапов, С.Куляшев) и, в основном, касались вопросов изменения методики преподавания, усвоения светских наук посредством приобщения к русской и западноевропейской мысли того времени.

В это время все еще сильным было влияние на общественное сознание татарского населения религиозного мировоззрения, в особенности традиционализма, препятствовавшего проникновению научного знания Нового времени. Это влияние вполне отвечало духу средневековья, обрекавшему татарское общество на очень медленное развитие экономики, науки и культуры. Тормозящее влияние теологического традиционализма заключалось, в частности, в его догматизме, в том, что оно внедряло догматический подход к познанию явлений природы и общества, что особенно ярко проявилось в конце XVIII — начале XIX вв.

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

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

Два фактора сыграли определяющую роль в открытии татарского класса в 1-й Казанской гимназии и Восточного разряда (1807 г.) в Казанском университете. Первый фактор связан с тем, что царское правительство уделяло первостепенное внимание изучению языков, истории и культуры народов Востока, необходимое, согласно идеологии царизма, для проведения политической, идеологической и экономической экспансии на Восток и оправдания колониальной системы в борьбе за сферы влияния. Вторым фактором является следствием первого — географическое положе-

¹⁸⁷ Фукс К. Казанские татары в статистическом и этнографическом отношениях. — Казань, 1844. — С.113—114.

¹⁸⁸ Михайлова С.М. Казанский университет и просвещение народов Поволжья и Приуралья. — Казань, 1979. — С.51—52.

ние Казани на условной границе русского и восточных миров. Значение Казани было отмечено А.Герценом: «Казань некоторым образом главное место, средоточие губерний, прилегающих к ней с юга и востока: они получают через нее просвещение, обычаи и моды. Вообще значение Казани велико: это место встречи и свидания двух миров. И потому в ней два начала: западное и восточное, ...здесь они от непрерывного действия друг на друга сжались, сдружились, начали составлять нечто самобытное по характеру»¹⁸⁹.

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

Формирование мировоззрения первых татарских педагогов-ученых европейского типа было тесным образом связано со знакомством с русской и западноевропейской наукой и культурой. Гимназия и университет способствовали оживлению татарско-русских взаимоотношений. Распространению знания, науки также способствовало открытие в Казани типографии при 1-й Казанской гимназии (1801 г.) и университетской типографии (1809 г.), где наряду с религиозной литературой печаталась и светская: труды по медицине, астрономии, грамматике, произведения средневековых арабо-мусульманских мыслителей, исторические памятники восточных народов. С 1801 по 1829 гг. в татарской типографии было издано 93 книги условным тиражом 280 тысяч экземпляров¹⁹⁰.

В стенах Казанского университета преподавали видные русские ученые: Н.И.Лобачевский (1792—1856), А.М.Бутлеров (1828—1886), И.М.Симонов (1794—1855), которые прославили университет как центр физико-математической и химической мысли далеко за пределами России. Ученые Казанского университета пропагандировали достижения науки среди населения города. Эти публичные лекции иногда не могли вместить всех желающих¹⁹¹.

В первой половине XIX в. Казань стала одним из ведущих

центров мирового востоковедения. В Казани сосредоточились лучшие кадры ориенталистики. Сюда для повышения своего образования приезжали и западные ученые, впоследствии получившие мировую известность (Х.Д.Френ, В.В.Радлов, Бодуэн де Куртенэ). Имена арабиста Х.Д.Френа, тюркологов и иранистов А.М.Казембека и И.Н.Березина, монголистов О.М.Ковалевского и А.В.Попова, китаиста В.П.Васильева заняли почетное место в мировой науке.

Вот что писал об этом Френ в одном из писем Разумовскому: «Для хороших переводчиков нужна практика, им нужен разговор на арабском, персидском и турецком языках. Такая практика нигде не может быть устроена лучше Казани, посреди мусульман»¹⁹².

В 1807 г. в Казанском университете впервые в России были открыты кафедры восточных языков, куда привлекались для преподавания и татарские педагоги. Восточный разряд Казанского университета, который включал арабо-персидскую, турецко-татарскую, монгольскую, китайскую, санскритскую и армянскую кафедры, благодаря кадровой политике ее ректора Н.И.Лобачевского стал центром межнационального сотрудничества. В университете, помимо большей части русских преподавателей, работали: татары — Хальфины, М.Махмудов, С.Муртазин, немец из Ростка Х.Д.Френ, араб из Мекки Ахмад б. Хусаин, буряты — Г.Никитуев и Д.Банзаров, турок О.Кутлуш, армянин С.Назарьянц, А.Казембек из Дербента и представители других национальностей. Многонациональным было и студенчество.

Востоковеды университета проделали большую работу по распространению образования — подготовке учителей, учебной и методической литературы, сбору пожертвований для создания материальной базы образования. Общественное востоковедение с населением Казани, открытие кружков ориенталистов оказывало воздействие на формирование национального самосознания и просветительской идеологии татарского народа и других народов Поволжья и Приуралья.

В этих условиях татарские ученые-педагоги 1-й Казанской гимназии и университета вели, в основном, научно-пропагандистскую деятельность, ограничивающуюся необходимостью овладения татарским населением современным знанием и образованием. Они писали труды по гуманитарным областям знания. Изучение естественных наук в этот

¹⁸⁹ Герцен А. И. Письмо из провинции // Литературное наследство. — М., 1953. — Т. 61. — Ч. 1. — С. 19.

¹⁹⁰ Каримуллин А. Г. У истоков татарской книги. — Казань, 1971. — С. 134.

¹⁹¹ Отчет императорского университета и учебного округа за 17 лет. — Казань, 1844.

¹⁹² Булич Н. Н. Из первых лет Казанского университета. — Ч. 1, 2. — Казань, 1904. — С. 56.

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

В 1769 г. в 1-й Казанской гимназии был учрежден татарский класс, в котором первым преподавателем стал Сагит Хальфин (1732—1785), проработавший на этой должности с 1769 по 1785 гг. Он занимался не только педагогической деятельностью (преподаванием восточных языков), но и научной. В 1778 г. С. Хальфин издает первую татарскую азбуку, в 1785 г. — «Татарский словарь и краткую татарскую грамматику»¹⁹³. Эстафету научной и педагогической деятельности Сагита Хальфина продолжил его сын Исхак, который с 1785 по 1800 гг. был преподавателем в татарском классе Казанской гимназии. В то же время он много занимался научными переводами, выступал, как и его отец, за сближение татарского и русского народов.

Вершиной творческой деятельности семьи Хальфиных стало творчество Ибрахима Хальфина (1778—1829), первого адъюнкт-профессора Казанского университета из татар, преподававшего в гимназии и университете арабский и турецкий языки. Видя недостаток учебных пособий, Ибрахим Хальфин издает «Азбуку и этимологию татарского языка», вместе со студентом П. Юнаковым переводит с русского языка на татарский «Краткую Российскую историю и географию» И. Я. Яковкина, а также учебник арифметики. «Ибрахим Хальфин лично приглашал татар в гимназию и университет на торжественные акты, собрания, концерты, преследуя просветительские цели и приобщение татар к русской культуре»¹⁹⁴. Он занимался историей восточных народов, источниковедением. Его труды в этой области были известны и в Западной Европе.

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

Востоковеды своей научно-практической деятельностью подготовили выдвижение проектов создания светской общеобразовательной школы и печатных органов для татар,

¹⁹³ Михайлова С. М. Формирование и развитие просветительства среди татар Поволжья (1800—1861). — Казань, 1972. — С. 92—100.

¹⁹⁴ Там же. — С. 119.

открытие и функционирование Казанской учительской школы.

Автор этих строк разделяет мнение, согласно которому до середины XIX в. можно говорить лишь о научно-педагогической деятельности семьи Хальфиных, Вагапова и Кукляшева, то есть о предыстории татарского просветительства¹⁹⁵. Они были первыми, кто подготовил просветительское движение второй половины XIX в. в Казанском крае, обозначили первые его идеи.

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

ПЕРЕФРАЗИРУЯ А. ГЕРЦЕНА, МОЖНО СКАЗАТЬ, ЧТО В КУЛЬТУРЕ татарского народа конца XVIII — первой половины XIX вв. встретились, сжались и в некоторой степени сдружились два мира, две цивилизации — Запад и Восток. Духовное наследие восточной и западной цивилизаций послужили теоретической и идейной основой формирования татарской философской мысли конца XVIII—XIX вв.



¹⁹⁵ Усманов М. А. Заветная мечта Хусаина Фаизханова. — С. 188.



Глава II

ТАТАРСКОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ РЕФОРМАТОРСТВО

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

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

Фикх зародился вместе с возникновением мусульманского государства в форме идеальной религиозной общины (умма), члены которой одновременно и верующие, и сограждане. Глава подобного государства — халиф (замещающий пророка Мухаммада в посюсторонней жизни) заключал в одном лице светскую и духовную власть. Неразделенность светского и духовного начала означала установление исламского государства, то есть мусульманского образа жизни.

Теоретически имам (халиф) и султан (титул независимого светского правителя) объединены в одном лице. Практически случилось так, что халиф должен был отдать светскую власть султану или эмиру, который лишь формально признавал духовную власть имама или халифа. Уже с 767 г. мусульманская Испания под властью эмира Кордовы становится независимой от халифата. Аббасидский халифат (749—1258) не признавали и Омейяды, правившие в Сирии. В IX в. добиваются независимости эмир Магриба и Фатимидский Египет. Кроме того, существовало большое количество мелких удельных правителей, также формально признававших власть халифа. Потому что ортодоксии в христи-

анском значении этого слова в исламе не было. Были лишь те или иные религиозные ученые, мутакаллимы, философы, суфии, оказавшиеся в определенное время и месте в почете у того или иного правителя и потому имевшие возможность свободно выражать свои религиозные или философские суждения. И если существовала ересь как сила, выступавшая с критикой существовавших режимов, то наличие ортодоксии означало принятие или поддержку режимов социально-экономических порядков, угодных правящим династиям. Более того, преемники пророка Мухаммада не считались носителями суверенной воли Бога на земле.

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

По мере расширения границ Арабского халифата (VII—IX вв.) значение фикха главными источниками которого были Коран и сунна (пример жизни Мухаммада), стало возрастать. Нужды общественного развития требовали нововведений в сфере права и управления. Образовались основные правовые школы суннизма: ханафитский, шафиитский, маликитский и ханбалитский мазхабы. Со временем к основным источникам фикха добавились кияс — суждение по аналогии, с которым тесно связан иджитхад и иджма — единодушное мнение авторитетов общины. Большинство суннитских факихов считало, что кияс (аналогия) существует двух видов. Первый вид — кияс, основанный на илла (причине, мотиве) и требующий дедукции для принятия решения. Второй вид — кияс, основанный на ашбах (сходствах). Имеются в виду сходные случаи, по которым ранее уже были приняты решения. В обоих случаях можно посредством аналогий прийти к искомому решению или заключению¹⁹⁶. Кияс был тем методом, который приводил к проникновению рациональных суждений в фикх, что отражало потребности соответствия шариата практике реальной жизни Арабского халифата на определенном этапе его развития.

На раннем этапе становления фикха образовались два его ответвления. Странники независимого суждения име-

¹⁹⁶ Кирабаев Н. С. Социальная философия мусульманского Востока. — М., 1987. — С. 35—36.

новались «асхаб ар-рай». Они отдавали предпочтение решать правовые вопросы на основании собственного мнения (рай), а не на основании прецедента, извлекаемого из предания (хадис). Ими были последователи Абу Ханифы (ум. 767), которые значительно шире использовали иджитхад и применяли метод истихсан (предпочтительность). Согласно этому методу, результаты кияса — суждения по аналогии часто неприменимы, потому что не учитывают различия между необходимым и желательным, вытекающими из требований жизни. В этом случае применяется метод истихсан. Второе ответвление фикха представляли последователи Малика б. Анаса (ум. 795), которые, в основном, опирались на Коран и сунну пророка, используя метод истислах («независимое суждение ради пользы»), имеющий небольшое различие с истихсаном.

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

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

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

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

В чем заключалось основное отличие христианской реформации от мусульманского реформаторства?

Мусульманское реформаторство ставило перед собой цель реформировать религиозное сознание верующих и мусульманских теологов, формально не затрагивая ислам как определенную систему догм на начальном этапе своего развития, тогда как западная реформация догматику затраги-

вала по существу. С течением времени, с утверждением в мусульманском реформаторстве концепции «открытия дверей иджитхада» (вынесения самостоятельного суждения), проявляется тенденция к изменению основных предписаний ислама. Имеется в виду пять обязательных предписаний для мусульманина: признание единобожия и пророческой миссии Мухаммада, ежедневной пятикратной молитвы, поста, обязательной милостыни (садака), паломничества. Под вопрос была поставлена необходимость совершения молитвы (Сайид Ахмад-хан), наблюдается тенденция к отказу от поста в месяц рамадан и к отказу совершения паломничества. Вначале новации мусульманских религиозных реформаторов, с помощью иджитхада, наслаивались на отдельные догмы, далее этот вторичный слой оказывался в состоянии не просто подавлять, но и трансформировать первичный. В итоге получилось так, что некоторые ранее бытовавшие нормы и порядки «уходили в небытие», уступая место новым.

Мусульманское реформаторство в отличие от христианской реформации «не носит столь драматичного, «взрывного» характера», «политический аспект... приглушеннее, чем социально-экономический»¹⁹⁷.

Западная реформация XVI — XVII вв. характеризуется новой разновидностью христианства — протестантизмом — с его непосредственным, без посредников общением человека с богом, идеей личной веры как единственного пути к спасению, упрощением культа и сохранением только двух из церковных таинств крещения и причастия. «В сочетании с жестким учением об абсолютной трансцендентности Бога, — пишет Макс Вебер (1864 — 1920), — и ничтожности всего сотворенного эта внутренняя изолированность человека служит причиной негативного отношения пуританизма ко всем чувственно-эмоциональным элементам культуры и субъективной религиозности (поскольку они не могут служить спасению души и способствуют лишь появлению сентиментальных иллюзий и суеверному обожествлению рукотворного), а тем самым и причиной принципиального отказа его от всей чувственной культуры вообще»¹⁹⁸.

И в мусульманском реформаторстве эмоциональное, чувственное отодвигается на задний план. Не столь усердным, как прежде, становилось поклонение священным реликвиям, а также выполнение ритуалов. Вера в мусульман-

¹⁹⁷ Степанянц М. Т. Мусульманские концепции в философии и политике. — М., 1982. — С. 22, 24.

¹⁹⁸ Вебер М. Избранные произведения. — М., 1990. — С. 143—144.

ском обществе не перестает быть делом личным — соблюдается пост, молитва, но с концепцией «открытия дверей иджтихада» (вынесения самостоятельного суждения) предоставляется возможность рационально толковать отдельные положения Корана с позиции современности и происходит своеобразное приспособление религии к действительности.

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

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

Согласно концепции всемирно-исторического процесса, разработанной М.Вебером, в основе развития мировой истории лежит процесс рационализации социального действия. Он протекает с разного рода отклонениями, но в него вовлечены, после европейской, все другие цивилизации на пути индустриализации. «Одной из существенных компонент «рационализации» действия является замена внутренней приверженности привычным нравам и обычаям планомерным приспособлением к соображениям интереса. Конечно, этот процесс не исчерпывает рационализации действия. Ибо последняя может протекать позитивно — в направлении сознательной ценностной рационализации, а негативно не только за счет разрушения нравов, но также за счет вытеснения аффективного действия и, наконец, за счет вытеснения также и ценностно-рационального поведения в пользу чисто целерационального, при котором уже не верят в ценности»¹⁹⁹.

Возрастание роли целерационального действия выражается в рационализации способа ведения хозяйства, в рационализации управления в области экономики и в области политики, науки, культуры. Рационализируются как образ

мышления людей, так и образ их чувствования и образ жизни. Наука проникает постепенно сначала в производство, а затем и в управление и в быт²⁰⁰.

В процессе развития религии, по мере превращения того или иного комплекса идей в более или менее развитое религиозное мировоззрение, происходит разволшебствование, расколдовывание первоначальных представлений, лишение их магического ореола. Таковы процессы превращения первобытной магии в религию, неразвитой религиозности в развитую, локальных религий в мировые. Внутри самой религии происходят процессы, которые объясняются при помощи рациональных доводов, что в конечном счете приводит к отказу от чудес, всего сверхъестественного, т.е. того, что не поддается толкованию разумом.

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

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

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

Классический процесс рационализации свойствен европейской реформации XVI—XVII вв. На Западе процесс рационализации всех сторон жизни протекал стихийно, хаотически, «снизу вверх». Сами теологи приходят к мысли реформирования религии. Таким образом, религия выступает как самодостаточная система на пути к своему изменению изнутри. Осознав необходимость реформирования религии, теологи совершают нравственный переворот в со-

¹⁹⁹ Вебер М. Избранные произведения. — С.22.

²⁰⁰ Гайденко П.П. Предисловие // Вебер М. Избранные произведения. — С.22.

знании людей, тем самым подготавливая их умы для приятия нового образа мышления в связи с наступлением эпохи Нового времени, индустриализации.

Аналогичные процессы рационализации социального действия происходят и в мусульманском реформаторстве XIX в. С той лишь существенной разницей, что на мусульманском Востоке эти процессы проходят в основном под влиянием социально-экономической ситуации, которая диктует необходимость изменения религии и порождает людей, понимающих необходимость изменения сознания верующих в соответствии с современными потребностями развития общества.

А в татарском религиозном реформаторстве процесс рационализации всех сторон жизни вначале принял формы проводимых «сверху вниз» государственных реформ. Впоследствии сама социально-культурная ситуация в Поволжье и Приуралье на рубеже XVIII—XIX вв. благоприятствовала появлению первых татарских религиозных реформаторов.

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

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

Как свидетельствуют современные исследования зарубежных и отечественных исламоведов, ислам, в том числе мусульманское реформаторство, не находилось в конфликте с наукой, а тем самым и с рациональным знанием и целенаправленным действием. Одним из первых идею обоснования

религией зарождающегося «духа капитализма» уже в конце XVI в. выдвинул турецкий теолог Мухаммад Биркави. Он выступал за то, что в основе предпринимательства должна лежать чистота устремлений, за накопление денег, которые можно было бы использовать на религиозные нужды, тем самым поддерживая благочестивый предпринимательский дух среди мусульман.

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

Попробуем ответить в наиболее общих чертах на этот вопрос. Последним из выдающихся арабо-мусульманских философов, который наметил в своем творчестве новые пути развития философского знания на Востоке, был Ибн Халдун (1332—1406). Он изложил свою социальную философию в «Мукаддиме» («Введении»), сделав упор на экономическое развитие общества. Ибн Халдун построил свою философию истории на двух основаниях. Во-первых, закон причинности, согласно которому все события, включая исторические, взаимообусловлены причинной связью. Во-вторых, действительность исторического свидетельства не только зависит от честности некоего повествователя, но также обусловлена характером эпохи — отсюда следует утверждение: оценка события должна соответствовать духу времени.

Согласно Ибн Халдуну, исторические оценки искажаются предубеждениями историков, — недостоверность события во многом объясняется угождением историков знатым людям и правителям или же игнорированием духа эпохи. Его социально-философское учение основано на исследовании цивилизации и тесно связанным с ним учением о государстве. Государство, по Ибн Халдуну, является политической и социальной единицей, которая и делает возможной существование человеческой цивилизации. Именно эта человеческая цивилизация и является предметом его исследования. Ибн Халдун видит причину отставания Востока от Запады в неверной ориентировке философов — надо заниматься государством, экономикой, а не проблемами бытия. Таким образом, арабский мыслитель «ушел» от насущной для арабо-мусульманской философии того времени проблемы возможности построения единого и универсального знания о бытии. «Среди арабских мыслителей, — как справедливо отмечает А. Смирнов, — не нашлось человека, который попытался бы обойти трудности, казавшиеся Ибн Хал-

дуну непреодолимыми, выработать метод познания, адекватный новому пониманию бытия и знания»²⁰¹. Таким образом, арабская философия осталась на старых позициях и не была готова для приятия философских задач Нового времени.

Другой причиной, способствовавшей стагнации философской мысли на Востоке, была пассивная регистрация субъектом свойств объекта, характерная для средневековой науки. Субъект не должен был добавлять ничего от себя, привносить в чистое научное знание субъективность²⁰². В то время как для науки Нового времени необходимо было активное вмешательство субъекта по изменению объекта, без которого не свершилось бы научной революции на Западе. Средневековой мусульманской науке была больше свойственна описательность в сравнении с экспериментом, так необходимым для знания Нового времени и эта описательность в науке на Востоке так и осталась непреодоленной в то время.

Реформаторские движения XVIII—XIX вв. на Востоке, которые предшествовали арабо-мусульманскому реформаторству, были откликом на достаточно высокий уровень западной цивилизации, в сравнении с восточной. Ученые-теологи пытались найти причины, приведшие к политическому и моральному коллапсу мусульманский мир. Одними из первых на запросы восточного общества откликнулись два йеменских религиозных ученых Мухаммад ал-Муртада (ум. 1790) и Мухаммад б. Али аш-Шавкани (1772—1834)²⁰³. Они видели причину всех бед в буквальном следовании авторитетам и всячески критиковали таклид. Эти два деятеля, как и некоторые другие, подготовили почву для возникновения ваххабизма — движения в Саудовской Аравии, основателем и лидером которого был Мухаммад б. Абд ал-Ваххаб (1703—1792), которое предшествовало реформаторству и выдвинуло первые его идеи.

Ваххабизм, как движение масс, оказал на сознание мусульман двойной эффект. С одной стороны, Мухаммад б. Абд ал-Ваххаб призывал вернуться к «чистой» вере времен Мухаммада, к Корану и сунне, что несомненно накладывало на сознание людей отпечаток консерватизма. С другой стороны, он призывал обратиться к концепции «открытия дверей иджитхада», что давало возможность любому чело-

веку мыслить по-новому, независимо от авторитетов, приводило во многих случаях к проникновению рациональных суждений в ислам.

Провозглашение в 1839 г. Гюльханитского хатта положило начало реформам танзимата в Османской империи. Это время можно считать началом арабо-мусульманского реформаторства в исламе²⁰⁴. Ему предшествовало возникшее в XVIII в. в Османской империи движение Кади-заде (последователя Биркави, ум. 1573), проповедовавшего идеи морально-правового кодекса, сопутствующие предпринимательству и торговле Нового времени²⁰⁵. В 1839 г. султан впервые признал светский закон стоящим выше своей воли. Деятели танзимата стремились ликвидировать возможность для нарушения прав собственности и обеспечить гарантии безопасности жизни. Реформы имели буржуазную направленность и были призваны поддержать развитие капиталистического уклада в экономике, способствовать внедрению ряда буржуазных норм в область права. Хотя в тексте этого хатта его принципы и предстоявшие нововведения признавались вытекающими из законов шариата, они значительно противоречили и шариату и традиции. Автор этого хатта министр иностранных дел Мустафа Решид-паша. В 60—80-е годы мусульманские законоведы «отбросили средневековое понимание ислама и соответствующее толкование Корана... давая им свое, буржуазное толкование»²⁰⁶. Реформы танзимата и арабо-мусульманское реформаторство стоят в одном ряду. Исторически преемственность этого явления объяснима, т.к. Египет с 1517 г. вплоть до начала XIX в. формально был частью Османской империи.

Аналогичные процессы происходили в другом регионе мусульманского мира, самой северной его части, в Поволжье и Приуралье рубежа XVIII—XIX вв. Как уже отмечалось, татарскому религиозному реформаторству предшествовали восстание Батырши 1755 г. и участие татар в Пугачевском восстании (1773—75 гг.). В татарском религиозном движении этого периода на его начальном этапе теологи, осознав необходимость приобщения религии к современной действительности, сами предлагали реформирование

²⁰⁴ Дулина Н. А. Реформы танзимата и шариат // Ислам в истории народов Востока. — М., 1981. — С. 179.

²⁰⁵ Zilfilim Elite Circulation in the Ottoman Empire: great Mollas of the 18th Century // *Jesno* XXVI. — 1983. — P. 318—364.

²⁰⁶ Малюковский М. В. Журнал «Манар» как источник для изучения мусульманской реформации в Египте // Краткие сообщения Института востоковедения. — Вып. XIX. — М., 1956. — С. 96.

²⁰¹ Смирнов А. В. Великий шейх суфизма. — С. 136.

²⁰² Нугаев Р. М. Ислам и наука // Татарстан. — 1994. — № 7/8. — С. 134.

²⁰³ Qadir C. A. Philosophy and sciences in the islamic world. — London, 1988. — P. 155.

религии. Утыз-Имяни и Курсави были первыми, кто обратился к концепции «открытия дверей иджитхада», дающей возможность поднять на более высокий уровень сознание мусульман, в противовес традиционалистскому образу мышления, в основном характерному для большей части татарского общества Казанского края рубежа XVIII—XIX вв.

Если на Западе эпохи Реформации и Просвещения разделяются веками, — хотя раннереформационный идеолог М. Лютер даже в своих позднесредневековых по духу сочинениях «умудряется» продвигаться вперед к Новому времени, не говоря уже о произведениях, в которых он пишет о свободе совести как неотчуждаемом личном праве, о признании самостоятельного значения государственно-политических отношений, о религиозном освещении деловой предприимчивости, — то на Востоке вообще (имеется в виду не только мусульманская часть мира) по ряду исторических причин религиозно-реформаторские идеи тесно переплелись с просветительскими, что означало своеобразный синтез идей средневековой философии с идеями философии Нового времени. Раммахон Рой (1772—1833) и Сайид Ахмадхан (1817—1898) стоят у истоков индуистского и арабо-мусульманского реформаторства и просветительства одновременно²⁰⁷. Можно сказать, что на Арабском Востоке М. Абдо (1834 или 1849—1905), а в Казанском крае Ш. Марджани (1818—1889) были реформаторами и просветителями одновременно.

Фактически творчество Марджани на реформаторском поприще шло параллельно с деятельностью египетского реформатора Мухаммада Абдо. В творчестве этих мыслителей было много сходных реформаторских идей, например, концепция «открытия дверей иджитхада» («не абсолютного»), необходимость соответствия религии науке Нового времени. Оба мыслителя выступали за «умеренный иджитхад», — в противовес Дж. Афгани (1838/39 — 1897), использовавшему иджитхад для борьбы с империализмом, — критикуя вместе с тем последователей таклида, обосновывая прогресс мусульманского общества необходимостью внедрения в образование науки Нового времени и идеализируя ислам времени пророка и ближайших его последователей.

Но было и отличие. Прежде всего следует иметь в виду различия в социально-политической ситуации Египта и Казанского края конца XIX в. Египет находился под протекторатом Великобритании и боролся за полную независимость

египтян, Казанский же край представлял губернию в составе России, населенную татарами и русскими, коренные жители которой не были представлены в государственных и административных органах власти. Вследствие этого возможностей для изложения реформаторских идей у М. Абдо было больше. Будучи с 1899 г. муфтием Египта, он мог излагать свои идеи в книгах, издавать фетвы, регламентирующие жизнь мусульман в соответствии с потребностями времени. Абдо не только высказывался в пользу умеренной прибыли, без чего немыслима деловая активность, но и разрешил мусульманам получать проценты по банковским вкладам, что в принципе шло вразрез с постулатом ислама о запрещении ростовщичества. Таким путем предпринимательская и финансовая деятельность получала религиозно-юридическое обоснование²⁰⁸. По существу Абдо выступал за признание светского права, наряду с шариатом. Он считал возможным не только заимствовать современные научные знания у европейцев, но и опираться на их помощь, если в том состоит благо для мусульман²⁰⁹. В отличие от Абдо, Марджани, испытывая постоянное давление окружавшего его в основном консервативного духовенства и строгой книжной цензуры, вынужден был большинство новшеств, необходимых для прогресса татарского общества, облекать в иносказательную форму.

Незавидным положение мусульманского общества в сравнении с западным, остается до сегодняшнего времени. Но в нем происходят примечательные изменения. Радикальное крыло традиционалистского направления фактически приняло основные положения своего антипода — религиозного реформаторства. А именно: положения о необходимости освящения религией современных достижений науки, изменения сознания мусульман в сторону рациональности. Индийский религиозный ученый Маудуди (ум. 1980) — ученик М. Икбала (1873—1938), пакистанского поэта и философа, основавшего популярное в Пакистане и в Индии в 80-х годах движение «Джамаат исламийа» («Мусульманское братство»), объясняя застой в мусульманском обществе закостенелостью мысли религиозных ученых и критикуя их за это, писал: «Им [мусульманским религиозным ученым] следовало бы разобраться в принципах западной цивилизации, отправиться в страны Запада, чтобы

²⁰⁸ Левин З. Наследие Мухаммада Абдо // Азия и Африка. — 1992. — № 9. — С. 30.

²⁰⁹ Борисов А. Б. Роль ислама во внутренней и внешней политике Египта (XX в.). — М., 1991. — С. 18.

²⁰⁷ Степанянц М. Т. Религия Востока и современность // Философия и религия на зарубежном Востоке. — М., 1985. — С. 46.

вникнуть в науки, на основе которых эта цивилизация созрела. Им следовало бы использовать силу ума, свое упорство, чтобы перенять у Запада научные открытия и методы исследований, благодаря которым он и вырвался вперед. Затем следовало бы включить эти современные элементы в систему образования и повседневную жизнь мусульман, сочетая их с принципами ислама, чтобы ликвидировать колоссальный вред, нанесенный вековым застоєм и заставить ислам идти в ногу со временем»²¹⁰. Такой ход мысли свидетельствует о том, что в современный период радикальное крыло традиционализма включило в себя религиозное реформаторство. Другое же крыло традиционализма осталось на прежних позициях — позициях буквального следования Корану и сунне, усматривая причину всех бед современного мусульманского общества в том, что умами мусульман овладели западные идеалы.

На основании вышесказанного мы делаем вывод о том, что татарское религиозное реформаторство конца XVIII—XIX вв. типологически сопоставимо с восточным реформаторством и западной реформацией. Оно имеет как общие с ними черты, так и свои особенности. Последующие разделы посвящены детальному обоснованию этого общего положения.

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

Татарскому религиозному реформаторству предшествовали восстания татарского населения XVIII в., которые часто облекались в религиозную оболочку и были вызваны, в основном, русификаторской политикой царизма в Поволжье и Приуралье и носили национально-освободительный характер. Одним из факторов, способствовавших участию татар в Пугачевском восстании (1773—1775 гг.) было требование прекратить преследование ислама, признать мусульманскую религию²¹¹.

Предвестником религиозного реформаторства в Казанском крае было также восстание под предводительством муллы Батырши 1755 г., которое проходило под религиозными лозунгами и было вызвано царской колониальной политикой и христианизацией мусульман Поволжья и При-

уралья. В воззвании к повстанцам и в письме царице Елизавете Петровне Батырша впервые сформулировал некоторые религиозно-реформаторские идеи: необходимость реформы медресе, возврат к первоначальной вере времен Мухаммада, т.к. настоящее, по мысли Батырши, это море греха, в котором погрязли мусульманские народы.

В конце XVIII в. вследствие многочисленных восстаний татар против русификаторской политики и христианизации царское правительство делает первые шаги по оживлению общественной жизни татарского населения. В 1787 г. указами Екатерины II (1729—1796) возвращаются привилегии части татарских мурз-дворян. В 1788 г. легализуется деятельность мусульманского духовенства в рамках Оренбургского Духовного собрания мусульман, открытого в Уфе, разрешается строительство мечетей и при них медресе.

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

Главная особенность татарского религиозного реформаторства рубежа XVIII-XIX вв. заключалась в критике традиционализма, обращении к раннему исламу, концепции «открытия дверей иджитихада». Это был начальный этап религиозного реформаторства. Главной характерной чертой, доминантой из перечисленных его особенностей была борьба с традиционализмом, представители которого препятствовали проникновению любого нового



А. Утыз-Имяни



А. Курсави

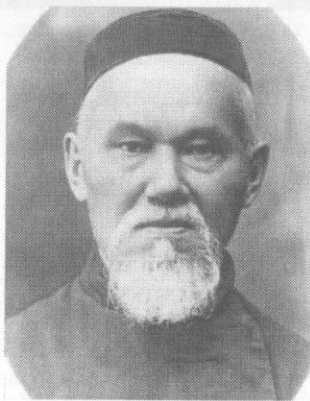
²¹⁰ Маудуди. Мы и западная цивилизация. — М., 1993. — С. 31.

²¹¹ Адишев С.Х. Татары Среднего Поволжья в Пугачевском восстании. — С. 192.

веяния в жизнь мусульман. Развивающееся в условиях наступления Нового времени татарское общество требовало не отказа от религии, а ее большей открытости в соответствии со сложившейся реальностью, что впоследствии и осуществилось на начальном этапе религиозного реформаторства. Идейными столпами этого периода развития реформаторства были А. Утыз-Имяни (1754 — 1834) и А. Курсави (1776 — 1812).

Р. Фахретдинов о первых татарских религиозных реформаторах А. Утыз-Имяни и А. Курсави

Поскольку до сегодняшнего дня исследование, посвященное жизнедеятельности Утыз-Имяни и Курсави, выполненное Фахретдиновым, остается актуальным, постольку



Р. Фахретдинов

существует необходимость дать его анализ в наиболее общем виде, и критически оценить некоторые его выводы.

Татарский мыслитель Риза ад-дин Фахретдинов (1859 — 1936) писал о творческой деятельности Утыз-Имяни и Курсави в своем библиографическом труде «Асар» («Деяния»). Остановимся на его оценках историко-философских взглядов упомянутых мыслителей.

Фахретдинов не настаивает на безоговорочном принятии читателями своих оценок взглядов Утыз-Имяни. Не согласных со своей

точкой зрения он отсылает непосредственно к сочинениям Утыз-Имяни. «Хотя существуют другие воззрения учения Абд ар-Рахима-хазрата, — пишет Риза ад-дин, — присущие только ему, одни я не привел, потому что они незначительны, другие же не представляют большой важности. Если найдутся желающие узнать о его взглядах больше, прочтут его произведения»²¹².

Фахретдинов приводит выражения Утыз-Имяни, не указывая цитируемые источники. Учение Утыз-Имяни он сводит к пяти пунктам, которые, в основном, касаются его религиозно-реформаторских взглядов. Они следующие.

«Среди простых народов (авам) [Утыз-Имяни относит к ним и татар] нет прочтения Корана на таком уровне, чтобы правильно исполнять молитву». По-видимому, Утыз-Имяни

имеет в виду, что среди татарских духовных служителей его времени нет таких личностей, которые были бы способны на должном уровне читать и комментировать Коран. Почти то же самое подразумевает Утыз-Имяни, говоря о том, что в нашем крае нет необходимых условий, таких, как в мусульманских странах, для совершения пятничных и праздничных молитв [татары в повседневной жизни окружены христианами]. «Поэтому, — писал Утыз-Имяни, — чтобы избежать ошибок следует воздерживаться от дополнительной и других видов молитв»²¹³.

«В нашей местности, — указывал Утыз-Имяни, — по причине того, что не наступают сумерки [вечерняя заря не уходит за горизонт] из-за коротких ночей прочтение вечерней молитвы (ясту) является не обязательным. Поэтому чтение вечерней молитвы [в нашем крае] является неправильным».

Другие религиозные ученые (улемы) того времени, как отмечает Фахретдинов, утверждали, что необходимо следовать основным канонам ислама и в том числе пять раз в день читать молитву, если даже в летние ночи вечерняя заря не уходит за горизонт. Во главе этих ученых, как считает Фахретдинов, стоял Курсави. Риза ад-дин поддерживал взгляды Курсави и Марджани в вопросе обязательности совершения вечерней молитвы, считал точку зрения Утыз-Имяни ошибочной, хотя и достаточно распространенной в Казанской, Уфимской и Самарской губерниях, где «многие имамы, во главе которых стоял Утыз-Имяни, не совершали этот вид молитвы»²¹⁴.

«Эпоха иджитихада [вынесения самостоятельного суждения], пишет Утыз-Имяни, не прекращается... Народу нашего времени не следует руководствоваться только Кораном и хадисами [имеется в виду возможность вынесения иджитихада]. По этому поводу он [Утыз-Имяни] написал отдельный трактат... Во многом этот трактат направлен против Курсави»²¹⁵. Последнее утверждение Фахретдинова неверно, т.к. Курсави также писал о проблеме иджитихада и о необходимости его вынесения в современную эпоху. Правда, взгляды последнего по этой проблеме были радикальнее взглядов Утыз-Имяни, т.к. Курсави писал об «открытии дверей абсолютного иджитихада».

Фахретдинов цитирует безымянный трактат Утыз-Имяни, в котором последний выражал свои религиозно-реформаторские взгляды, ссылаясь на слова авторитетов ислама.

²¹³ Фәхредин Р. Асар. — 305 б.

²¹⁴ Там же. — 307 б.

²¹⁵ Там же. — 308 б.

²¹² Фәхредин Р. Асар. — Оренбург, 1904. — I т. — 6 к. — 310 б.

Так, выдвигая тезис о том, что достойный подражания не нуждается в предшественниках, то есть религиозному ученому следует выносить самостоятельные суждения по тому или иному вопросу общественной жизни мусульман, основанные на высказываниях основателей мазхабов (в данном случае — Абу Ханифы), даже если они противоречат словам четырех праведных халифов, Утыз-Имяни цитирует изречение Абдаллаха б. ал-Мубарака²¹⁶. «Тому, кто следовал Абу Ханифе²¹⁷, не следует оставлять его изречения в пользу Абу Бакра²¹⁸, Омара²¹⁹, Османа²²⁰ или Али²²¹ — да будет доволен ими Аллах, хотя они авторитетнее Абу Ханифы... Традиционалисту, — пишет Утыз-Имяни, — необходимо следовать за определенным муджтахидом, подобно Абу Ханифе, ...а кто не из муджтахидов и не из зуххадов [«аскетов» — представителей раннего суфизма] и не из абидов [«благочестивых» — представителей раннего суфизма], тот по уровню суждения находится среди простых людей и на его слова можно полагаться только в случае их соответствия основам веры и фикха»²²².

Фахретдинов, комментируя реформаторские воззрения Утыз-Имяни, в основном, поддерживает их. Он пишет, что «Коран не должен быть субъективным делом двадцати, тридцати человек и не может читаться под музыку одного человека [та же идея иджтихада, как и у Утыз-Имяни]. Мое мнение таково: если это мнение [Утыз-Имяни] является ошибочным, то оно послужит выяснению истины»²²³.

В выборке Фахретдинова Утыз-Имяни предстает религиозным реформатором, выступающим за «открытие дверей иджтихада», причем его религиозно-реформаторские взгляды Фахретдинов противопоставляет суждениям Курсави, ошибочно отделяя последнего от религиозного реформаторства.

Следует заметить, что религиозно-философские суждения Утыз-Имяни в выборке Фахретдинова отсутствуют. Эти вопросы рассматривались Утыз-Имяни в сочинениях су-

фийского звучания, которые, видимо, остались Фахретдинову недоступными, в большей степени потому, что они требовали углубленного исследования, что в принципе не ставил своей целью автор при написании «Асар».

Предваряя анализ религиозно-философской концепции Курсави Фахретдинов пишет, что «учение Абу-н-Насра заключается в известном, открытом и доступном пути в исламе. Это исследование догматики, основ учения сподвижников Мухаммада (асхабов), пути предков. Ведь в его словах нет тайн и ничего скрытого. Чтобы все это было понятно, мы приведем некоторые его выражения, после постижения которых его учение станет яснее»²²⁴.

Учение Курсави он сводит к девяти пунктам, которые условно можно разделить на два блока проблем (деление предложено автором). Первый о Коране, сунне, пути праведных предков. Второй об атрибутах Аллаха, их сущности.

Первый блок проблем. Фахретдинов выделил следующие выражения Курсави.

«Наука о единобожии, — пишет Курсави, — является основой обязанностей мусульман, фундаментом мусульманских законов и самая благородная из известных наук. Наука о единобожии и атрибутах не является наукой калама, ...она то, что пояснили сподвижники Мухаммада (асхабы) и последователи сподвижников Мухаммада (табии)... Калам — это наука тех, кто много рассуждает о философии»²²⁵. (парафраз на «Ихйа ал-улум» ал-Газали).

Далее Фахретдинов комментирует значение термина калам. «К геометрии, алгебре и другим подобным наукам, не изучавшим практические стороны знания, греческие и римские философы относили науку, которой дали название калам. В переводе мусульманских авторов это название сохранилось». В данном контексте Фахретдинов, по-видимому, имеет в виду метафизику (то, что за физикой), подчеркивая преемственность знания о предельных основаниях бытия фальсафы и калама, но вместе с тем неверно отождествляя калам с метафизикой фальсафа.

Группа спасшихся, писал Курсави, — это те, кто привержен Корану, сунне, избегающие увлечений и новшеств, держащиеся пути сунны и общины, которому следовали сподвижники Мухаммада (асхабы), их последователи (табии), праведные предки и который постигли наши старцы и шли по нему наши предшественники, такие, как Абу Хани-

²¹⁶ Абдаллах б. ал-Мубарак (736—797) — известный имам из Мерва, последователь Абу Ханифы.

²¹⁷ Абу Ханифа (699—767) — основатель ханафитского мазхаба, одного из четырех, признанных и поныне во всем мусульманском мире.

²¹⁸ Абу Бакр (ок. 568—634) — первый «праведный халиф» или преемник Мухаммада в качестве главы мусульманской общины.

²¹⁹ Омар (дата правл. 634—644) — второй «праведный халиф».

²²⁰ Осман (уб. 656) — третий «праведный халиф».

²²¹ Али (ум. 661) — четвертый «праведный халиф».

²²² Фахреддин Р. Асар. — 1 т. — 6 к. — 309 б.

²²³ Там же.

²²⁴ Фахреддин Р. Асар. — Оренбург, 1903. — 1 т. — 3 к. — 126 б.

²²⁵ Там же. — 126—127 б.

фа²²⁶, Малик б. Анас²²⁷, кади Абу Йусуф²²⁸, Мухаммад б. ал-Хасан аш-Шайбани²²⁹, аш-Шафии²³⁰, Абу Мансур ал-Матуриди²³¹.

«Область истинности догматики, — продолжает Курсави, — это следование Писанию, сунне и единодушному мнению общины (иджма). Мазхаб людей сунны и общины — это приоритет традиции перед разумом в том смысле, что подтвержденному текстом Писания или же достоверной сунной или же единодушным мнением общины праведных предков и факихов необходимо верить и оставить споры... Тот, кто не видит того, что нужно придерживаться суждений Писания, сунны и их текстов, а полагает, что следование Писанию и сунне было присуще людям прошлого, которые выносили самостоятельные суждения (иджтихад), тому и его современникам запрещается следование Писанию и сунне»²³².

Эта часть проблем, выделенная Фахретдиновым, характеризуется знанием, связанным с традицией, догматикой, представленной наукой о единобожии, для которой главными источниками, согласно Курсави, являются Коран, сунна, иджма (суждение по аналогии, не указанное Курсави в выборке Фахретдинова), слова и дела сподвижников Мухаммада (асхабов) и последователей сподвижников (таби'ев) и некоторых выдающихся факихов. Данные мысли Курсави вполне сопоставимы со взглядами традиционалистов, хотя имеют главным образом насущную для того времени цель — показать отличие сферы знания религиозной догматики от спекулятивной теологии. Обращение к традиции было необходимым условием для времени жизнедеятельности Курсави, давало ему возможность выражать и спекулятивную проблематику.

Вместе с тем нельзя не сказать об упущениях Фахретдинова. В этом блоке проблем он совсем выпустил из виду религиозно-реформаторские взгляды Курсави. Видимо, Фахретдинову остались недоступными произведения Курсави,

²²⁶ Абу Ханифа (ок.699—767) — основатель ханафитского мазхаба.

²²⁷ Малик б. Анас (713—795) — основатель маликитского мазхаба.

²²⁸ Абу Йусуф ал-Куфи (731—804) — первый верховный кади в Исламе.

²²⁹ Абу Абдаллах Мухаммад б. ал-Хасан аш-Шайбани (749—805) — один из кодификаторов мусульманского права.

²³⁰ Абу Абдаллах Мухаммад б. Идрис аш-Шафии (767—820) — основатель шафиитского мазхаба.

²³¹ Абу Мансур ал-Матуриди (870—944) — основатель школы в каламе, последователи которой назывались матуридитами.

²³² Фәхредин Р. Асар. — 1 т. — 3 к. — 127—128 б.

связанные с его реформаторскими воззрениями, или он их не считал таковыми.

Второй блок проблем. Фахретдинов обратил внимание на следующие выражения Курсави.

«Атрибуты не есть нечто отличное от сущности [Бога], пишет Курсави, и не различны между собой. Сущность Всевышнего не описывается числовой единичностью или двойственностью. Потому что он выше всего того, что не относится к его Величию из ущербностей возможно-сущего. Он Всеславный, Его атрибуты выше любого описания, которое постигается разумом, силой понимания или воображения. Тому, кто представляет, что они многочисленны и множественны по своим сущностям будет трудно показать их утвержденность. А это не из-за трудности в показе их утвержденности, а из-за предположения об их [атрибутах] многочисленности. Мы подтверждаем истинность атрибутов, которые удостоверены Писанием и отрицаем [что они] сверх Его сущности, которое дает воображение... Люди сравнивали атрибуты Всемилового Аллаха с собственными атрибутами, в то время как атрибуты Аллаха сверх [нашего постижения], выше уподобления нашим атрибутам»²³³.

Второй блок проблем связан с религиозной философией. Взгляды Курсави об атрибутах, их суть, в соответствии с тем, что именно выделил Фахретдинов, — сводится к констатации того, что сущность атрибутов зафиксирована в Коране, атрибуты Аллаха нельзя уподоблять собственно человеческим, они сверх нашего понимания.

Условное деление автором выражений Курсави на два блока проблем предпринято в виду наличия двух противоположных полюсов проблем религиозной догматики и спекулятивной теологии, — хотя и в некоторой степени связанных между собой. Сложность «разделения» сфер религиозной догматики и спекулятивной теологии отмечают и современные ученые. Арабский ученый Дж.Макдиси проанализировал ортодоксальную роль салафизма, ашаритский калам, а также поднял другие проблемы, связанные с определением места калама в мусульманской религиозной жизни²³⁴.

Фахретдинов в наиболее общем виде дает в целом довольно объективную оценку религиозно-философских

²³³ Фәхредин Р. Асар. — 1 т. — 3 к. — 127—128 б.

²³⁴ Makdisi G. Remarks on traditionalism in islamic religions history// The conflict on traditionalism and modernism in the Muslim Middle East. — Texas, 1966. — P.77—87.

суждений Утыз-Имяни и Курсави. Тем не менее следует сказать и об упущениях исследователя. Фахретдинов не считает Курсави религиозным реформатором, отдавая пальму первенства в этом вопросе Утыз-Имяни. В действительности реформаторство Курсави радикальнее — он выступает с концепцией «открытия дверей абсолютного иджитхада», о чем подробнее будет сказано ниже. Татарский ученый не рассматривает взгляды Утыз-Имяни суфийского звучания, хотя они занимают значительное место в его творчестве. Несмотря на недостатки, Фахретдинов внес определенный вклад в освещение религиозно-философских взглядов Утыз-Имяни и Курсави.

Реформаторские взгляды А. Утыз-Имяни

Абд ар-Рахим Утыз-Имяни ал-Булгари (1754—1834) — поэт, ученый-мыслитель, приверженец этических идей суфизма, религиозный реформатор. Он родился в д. Утыз-Имян (нынешнее название д. Яна Кади Черемшанского района Татарстана). Его отец Усман б. Сармаки умер до его рождения, а мать Гафифи умерла, когда ему было всего два-три года. Мальчик, осиротев, воспитывался в семье родственников. Он рано начинает учиться в медресе д. Утыз-Имян у муллы Вильдана. Вскоре перебирается жить при медресе, зарабатывая на хлеб прислуживанием богатым шакирдам.

Среди своих сверстников уже в то время он выделялся остротой ума и смысленностью, за что получает прозвище «шакирд, знающий все без обучения»²³⁵ и становится хальфой — преподавателем медресе из учеников. Не удовлетворившись обучением в родной деревне, получает знания в соседних деревнях и переезжает под Оренбург для учебы в медресе Каргалый. Обучается у Валида б. Мухаммада ал-Амина.

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

В Бухаре Утыз-Имяни впервые знакомится с суфийским учением. Он становится мюридом-учеником известного шейха и имама мечети Моган Бухары Фаизхан ал-Кабули²³⁶, который оказал значительное влияние на формирование суфийских взглядов Утыз-Имяни.

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

По пути домой он останавливается в д. Мерас Стерлитамакского уезда (д. Мерас Давлеканского района Башкортостана) у Лукмана Кантона б. Усмана б. Ибрахима и с его согласия регистрируется в государственных тетрадах как его сын Абд ар-Рахим (у Лукмана был сын по имени Абд ар-Рахим, который к тому времени умер) как башкир²³⁷. Видимо, Утыз-Имяни предвидел трудности, которые его ждут по возвращении на родину и хотел таким образом устроить жизнь своих многочисленных детей, которые становились бы башкирами и по царскому указу, как башкиры, наделялись бы землей.

Утыз-Имяни прибыл в родное село Утыз-Имян, но там выделить землю отказались, ссылаясь на то, что его отец выходец из д. Тимяш. Поэтому Утыз-Имяни работает имамом-мударрисом (преподавателем) медресе в д. Сарабиккулово, переезжает в д. Куакбаш, вынужденно живет в различных деревнях. В конце концов после долгих скитаний возвращается в д. Тимяш, где живет и обучает шакирдов до конца своей жизни. В это время он становится лидером оппозиционной группы религиозных ученых, боровшихся против признания Духовного собрания мусульман. Утыз-Имяни видит тяжелое положение своего народа, хочет помочь ему найти выход из нищеты и, как он полагает, из безверия, путем укрепления веры в истинного Бога. Он похоронен в начале апреля 1834 г. в д. Тимяш. В жизни был непритязательным, довольствовался малым, не обращая внимания на богатство — подобные аскетические черты, несомненно, есть следствие влияния суфизма, которое накладывало отпечаток и на быт ученого.

Чем же в религиозном реформаторстве прославился Утыз-Имяни?

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

Для расшифровки этого смысла и ответа на поставленный вопрос обратимся к названиям произведений Утыз-

²³⁵ Утыз Имяни Г. Шигырълэр, поэмалар. — Казан, 1986. — 5 б.

²³⁶ Фәхредин Р. Асар. — 1 т. — 6 к. — 301 б.

²³⁷ Утыз Имяни Г. Шигырълэр, поэмалар. — 7 б.

Имяни, которые свидетельствуют, казалось бы, о традиционалистских воззрениях мыслителя: «Рисала фи замм шурбаш-шай» («Трактат об осуждении питья чая»), «Рисала дибага» («Трактат о выделке кожи»). Подробнее остановимся на анализе «Рисала дибага»²³⁸ и поэме «Авариф аз-заман» («Дары времени»), что не исключает цитирование других его произведений.

Внешний смысл «Рисала дибага». Поскольку татарское мусульманское общество жило с середины XVI в. в окружении русского православного общества, постольку возникало немало проблем, связанных с допустимостью для татар-мусульман тех или иных вещей, относящихся к христианскому миру. Одну из таких проблем, об омовении шкур животных, если они выделяются христианами или язычниками, обратясь к фикху — мусульманскому праву, поднял в своем трактате Утыз-Имяни. Он отмечает, что «большинство улемов [религиозных ученых] придерживалось необходимости омовения, а меньшинство — того, что в этом нет необходимости, так как это дело, оскверненное [христианами]»²³⁹.

Утыз-Имяни не поддерживает вышеуказанные мнения улемов. Он пишет, что они не поняли того, что было в «субкомментариях религиозных книг и [придерживались] некоторых измышлений, которые не принадлежали им [авторам книг]», и что — некоторые улемы «не могли понять сущности их [книг] из-за незначительной осведомленности в фикхе»²⁴⁰.

Утыз-Имяни встает на точку зрения, согласно которой до омовения шкур животных необходимо «омовение земли» — обязательное условие при выделывании шкур, как сказано об этом в почитаемых книгах²⁴¹, отождествляя чистоту с омовением, а грязь — со скверным делом. В данном контексте Утыз-Имяни выражает традиционалистские воззрения.

Внутренний смысл сочинения. Он дает возможность понять значимость трактата «Рисала дибага» для татарского общества того времени. Если внешний смысл связан с толкованием одного из вопросов фикха, то внутренний смысл трактата касается теоретических положений фикха, согласно Утыз-Имяни, которыми должно руководствоваться

татарское общество рубежа XVIII—XIX вв. в повседневной жизни.

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

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

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

Утыз-Имяни приводит ситуацию, при которой становится возможным применение иджтихада. «Следует детально изучить его [вопрос], — пишет он, — прежде передачи. Если его источник достаточно известен из Писания, сунны и иджмы [согласного мнения авторитетов ислама], то ни у кого не возникнет дискуссии [по его поводу]. Если же его источник не известен, скорее он [вопрос] относится к области иджтихада»²⁴².

Таклид Утыз-Имяни ограничивает очень узкими рамками, сводит только к цитированию признанных авторитетов: «Необходимо придерживаться таклида только в том случае, когда есть доказательство того, что он [мукаллид-традицио-

²³⁸ Утыз-Имяни А. Рисала дибага. — Отдел рукописей и текстологии ИЯЛИ АН Татарстана. — 39 фонд. — № 46. — На араб.яз.

²³⁹ Утыз-Имяни А. Рисала дибага. — С.1.

²⁴⁰ Там же.

²⁴¹ Там же. — С.3.

²⁴² Утыз-Имяни А. Рисала дибага. — С.11.

налист] передает»²⁴³. Традиционалист, согласно Утыз-Имяни, это религиозный ученый, который должен придерживаться изречений муджтахидов. Последнему отдается приоритет в сравнении с традиционалистом. «Если его [вопрос] передает муджтахид, то необходимо тому, кто выступает традиционалистом [мукаллитом], следовать ему [муджтахиду]. Нет необходимости традиционалисту требовать от муджтахидов доказательства. Потому что само высказывание муджтахидов является для него доказательством»²⁴⁴.

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

«Традиционалист [мукаллит], — пишет Утыз-Имяни, — не в состоянии извлекать смысл [истинбат] из основополагающих источников, а может лишь следовать произведениям выдающихся муджтахидов»²⁴⁵. Необходимо традиционалисту, по Утыз-Имяни, следовать муджтахиду, при этом доказывая передачу его слов. А в том случае, когда традиционалист не передает со слов муджтахидов, а говорит от себя или со слов другого традиционалиста, то Утыз-Имяни рекомендует не следовать этому изречению традиционалиста²⁴⁶. Тем самым в который раз он подтверждает приоритет знания муджтахидов в сравнении с традиционалистом, предоставляя муджтахиду право заниматься вопросами, связанными с общественной жизнью мусульман, имея в виду под мусульманами прежде всего татар Поволжья и Приуралья рубежа XVIII—XIX вв.

Для Утыз-Имяни авторитетной книгой, кроме основных источников мусульманского права, признанными четырьмя главными школами суннизма — Корана, сунны пророка, иджма является труд «Ал-хидайа» («Руководство») ²⁴⁷, написанный ханафитским факихом из Маргинана — селения в Ферганской долине, Али ал-Маргинани (1135—1197). Этот двухтомный труд, довольно известный и популярный в мусульманском мире, представляет собой сборник фетв — казуальных норм, различных предписаний того, что запрещено и дозволено мусульманину²⁴⁸.

Утыз-Имяни пишет, что отличить истинные книги от ложных могут лишь немного знатоков фикха, которых «очень малое количество в булгарской стороне в наше время [конец XVIII — начало XIX вв.]», в котором «перемешались книги новаторов с книгами «людей сунны и общины»²⁴⁹. Именно это обстоятельство — малое количество действительно ученых людей, его современников, в Казанском крае — послужило основной причиной для критики Утыз-Имяни философии и логики. Он не отрицает эти науки огульно, как может показаться на первый взгляд, т.к. во многих поэтических произведениях их критикует. Утыз-Имяни порицает лишь то, что книги подобных наук остались недоступными для народа, потому что написаны изречениями, непонятными для его большинства, что во многом искажает их смысл в понимании простого народа²⁵⁰.

Тем самым он невольно придерживается концепции «амма» и «хасса» восточных средневековых авторов, таких, как ал-Бируни, утверждавшего, что общество образуют «избранные» (хасса) и «толпа» (амма). Последние в отличие от ученых могут следовать законам лишь тогда, когда законодатели выдают их за ниспосланные свыше²⁵¹. Почти та же мысль у Утыз-Имяни: «толпа» должна следовать «избранным», которые у него фактически выступают в лице муджтахидов.

Утыз-Имяни возвеличивает образованного человека, обладающего всей совокупностью религиозных знаний. У него еще нет четкого деления на религиозное и светское знание. Понятию «знание» Утыз-Имяни придает широкое значение: с одной стороны, знание и мастерство могут составить богатство, любую красоту, это «светоч человеческой души», сила человека. В то же время он в это понятие вкладывает и религиозное содержание: «знанием и этот мир охвачен будет и потусторонний мир». Такое знание Утыз-Имяни считает своим религиозным идеалом. Если люди овладеют божественным знанием, полагает он, общественная жизнь сама по себе выздоровеет, люди достигнут всеобщего счастья²⁵².

Поэма «Авариф аз-заман» («Дары времени») ²⁵³ находится в ряду основных поэм, в которых Утыз-Имяни выражает

²⁴³ Утыз-Имяни А. Рисала дибига. — С.12.

²⁴⁴ Там же.

²⁴⁵ Там же.

²⁴⁶ Там же.

²⁴⁷ Там же. — С.13.

²⁴⁸ Аз-Зирекли. Ал-алам. — Т.5. — С.73.

²⁴⁹ Утыз-Имяни А. Рисала дибига. — С.14.

²⁵⁰ Там же.

²⁵¹ Свободомыслие и атеизм в древности, средние века и в эпоху возрождения. — М., 1986. — С.160.

²⁵² Утыз Имяни Г. Шигырлар, поэмалар. — 9 б.

²⁵³ Там же. — 77 — 96 б.

свои религиозно-реформаторские взгляды. В ней он делит ученых по степени образованности и учености на семь уровней. Первых пятерых называет муджтахидами. Лишь они могут выносить самостоятельные суждения, мыслить по-новому. А представителей двух других разрядов он называет слепоподражателями своим предшественникам²⁵⁴.

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

Чем же характеризуется эта концепция?

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

Утыз-Имяни утверждает, что законы ислама в современном ему мире имеют искусственные черты, их надо очистить от порчи, возобновить. Причину всех бед мусульман он видит в том, что они допустили проникновение новшеств в общественную жизнь. «В наше время [рубеж XVIII—XIX вв.], — пишет татарский ученый, — везде появилась испорченность и распространились новшества по городам и странам. Не выступили против них рабы божьи. Кому ниспослал удачу Аллах Всевышний, тот придерживался сунны пророка и противился желанию и страсти. А кому Бог не послал удачу, тот впадает в новшества»²⁵⁵. При этом ученый ссылается на авторитет Аллаха: «Знай, что Всевышний Аллах любит тех, кто ему следует, и питает отвращение к новшествам»²⁵⁶.

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

²⁵⁴ Утыз Имяни Г. Шигырълэр, поэмалар. — 93—95 б.

²⁵⁵ Утыз-Имяни А. Джавахир ал-баян. — Л. 28а.

²⁵⁶ Там же. — Л. 26б.

1. Собираясь в мечети — организуют меджлисы (собрания); 2. Весной, когда нет дождей, организуют «моление о дожде» (этот обычай, считает Утыз-Имяни, относится к язычникам); 3. Проведение меджлисов в доме покойника на третий, седьмой, сороковой дни (согласно шариату, по Утыз-Имяни в эти дни должна быть только раздача милостыни); 4. Читают Коран, не зная правил арабского языка; 5. Читают Коран за деньги; 6. Чревоугодничают и т.д.²⁵⁷.

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

Реформаторские взгляды А. Курсави

Абу-н-Наср Абд ан-Насир б. Ибрахим б. Йармухаммад б. Иштирак ал-Курсави был разносторонним ученым: филологом, религиозным реформатором, знатоком Востока, педагогом. Родился в д. Курса вблизи Казани (с. Верхняя Курса Арского района Татарстана). В 1790 г., в возрасте пятнадцати лет, у Курсави умер отец и он фактически остался сиротой — его на попечение взяла сестра Мархиба, бывшая женой богача Абдуллаха б. Абдассалама из д. Маджжары. Начальное образование получил у Мухаммад Рахима ал-Ашити — имама, мударриса, хатиба мечети д. Маджжары, ахунда бывшего Малмышского уезда. Смерть отца и то, что, будучи весьма способным к наукам, он оставался неудовлетворенным системой обучения в медресе, хотя оно считалось достаточно известным в Казанском крае, и возможностью мударриса до конца объяснить суть некоторых предметов, послужили толчком к отъезду Курсави в Бухару для продолжения образования.

²⁵⁷ Утыз Имяни Г. Шигырълэр, поэмалар. — 89—93 б.

Бухара разочаровывает юношу множеством религиозных ученых-схоластов и стремление Курсави пополнить знания у местных преподавателей разбивается об их традиционалистские воззрения. Однако случаются и приятные исключения: Курсави проходит курс обучения у известного ученого-суфия накшбандийского тариката шейха Нияза Кул ат-Туркмани. Уже в то время у него начинают складываться собственные религиозно-философские воззрения: шейх ат-Туркмани не смог обратить его в число приверженцев суфизма.

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

Мыслитель был на голову выше ученых-современников татар, исключая Утыз-Имяни, в знании различных наук, особенно религиозной философии. Изучив детально труды первых теологов-суннитов, таких, как Абу Ханифа (ум. 767), ан-Насафи (XII в.), он пишет свои произведения, посвященные вопросам религиозной догматики²⁵⁸, которая комментируется им по-новому, исходя из уровня его знаний и сложившейся социокультурной ситуации в Казанском крае на рубеже XVIII—XIX вв.

В 1808 г. Курсави повторно отправляется в Бухару. Его поездка была вызвана следующими причинами. Во-первых, он стремится любым путем обнародовать свои убеждения, т.к. написанные им рукописные книги могли читать немногие. Во-вторых, религиозные деятели Казани обычно избегали собраний, на которые приглашался Курсави²⁵⁹. Это было вызвано не столько неспособностью улемов (религиозных ученых) — большей частью традиционалистов, быть на уровне его знаний, сколько тем, что Курсави был острым на язык, уничтожал собеседника словом, тем самым обращая его в своего противника, «вместо того, чтобы спокойно, не спеша объяснить суть дела»²⁶⁰. Поэтому в Казани улемы-схоласты распространяли различные ложные слухи, называя Курсави еретиком, отошедшим от настоящей веры²⁶¹. Такая обстановка, естественно, не способствовала творчес-

кой деятельности ученого, который на время пытался изменить среду обитания.

Казалось бы, в Бухаре возможностей для выражения своих убеждений у Курсави будет больше, чем в Казани, — множество ученых, улемов, медрес. На самом деле было все иначе. Местное общество (большая его часть), из-за завистливости к учености Курсави и некоторых черт его характера, оказывается еще менее восприимчивым к его делам и мыслям²⁶². Они приписывают Курсави различные новшества, то, что он отрицал делимость атрибутов Всевышнего, говорил об их присущности Единому. В результате в месяце сафар 1223/1808 г. Курсави оказывается на медресе у эмира Бухары Хайдара б. Масума ал-Мангыти (дата правления — 1800—1826), окруженный своими противниками-традиционалистами. Под угрозой казни его заставляют отказаться от своих убеждений, а его книги сжигают. Даже посылают глашатаев на улицы Бухары, которые объявляют, что, у кого найдут рукописные книги Курсави, тот будет умерщвлен²⁶³.

После этих драматических событий Курсави отправляется в Хиву. Кади Хивы, наслышанный об учености Курсави и его злоключениях, устраивает ему радушный прием, оказывает всяческое уважение. Курсави дарят двести алтын денег, предлагают остаться мударрисом-преподавателем. Он отказывается, отправляется сначала в Астрахань, потом на родину²⁶⁴.

Через некоторое время, в 1812 г., Курсави отправляется в хаджж. Он добирается до Стамбула, до района Искидар, заболевает чумой и в возрасте 37 лет уходит из жизни. Его хоронят в Искидаре при мечети Султана.

Науке известны названия девяти сочинений Курсави²⁶⁵. Два из них были опубликованы после смерти автора²⁶⁶. На самом деле количество их больше, т.к. в рукописном сборнике есть небольшие трактаты без названия²⁶⁷. Короткая жизнь выпала на долю татарского мыслителя. Несмотря на это, он многое успел сделать для татарской духовной культуры Нового времени.

В чем же заключалась новизна идей Курсави?

В данном разделе главы представляют интерес его рели-

²⁵⁸ Марджани Ш. Вафйат ал-аслаф. — Т.6. — Л.147а.

²⁵⁹ Марджани Ш. Мостафад ал-ахбар. — 2 т. — 169 б.

²⁶⁰ Там же. — 175 б.

²⁶¹ Там же.

²⁶² Мәржани Ш. Мөстафәд ал-ахбар. — 2 т. — 175 б.

²⁶³ Там же. — 168 б.

²⁶⁴ Фәхрәддин Р. Асар. — 1 т. — 3 к. — 124 б.

²⁶⁵ Там же. — 96—98 б.

²⁶⁶ Курсави А. Һәфтияк тәфсире. — Казан, 1861; Китаб ал-иршад ли-л-ибад. — Казан, 1903.

²⁶⁷ Курсави А. Маджмуа. — ОРКК КГУ. — № 1347.

гиозно-реформаторские взгляды. Курсави, наряду с Утыз-Имяни, был первым в татарской общественной мысли, кто обратился к трактовке одного из важнейших вопросов фикха — иджитихаду (вынесению самостоятельного суждения).

Почему же Курсави, выступающий за иджитихад, оказался религиозным реформатором?

Этому были объективные причины. Курсави был прекрасным знатоком мусульманского права, которое базировалось на Коране, сунне пророка, иджме (согласном мнении авторитетов ислама) и киясе (суждении по аналогии). Доскональное знание этих источников, совершенное владение арабским языком (языком большинства его произведений) дало ему возможность приобщиться к сокровищницам арабо-мусульманской культуры. Например, Курсави подробно описывал «неблагополучное положение» в трактовке хадисов в современном ему обществе, показывая исторические корни такого состояния, призывал обращаться к достоверным книгам первых имамов-мусульман²⁶⁸. В свою очередь знание арабо-мусульманской культуры (истории, философии, религии) он пытался приобщить к современной ему действительности.

Курсави, как и большинство мусульманских деятелей, при вынесении какого-либо общественно-правового решения предлагает руководствоваться основными источниками фикха — Кораном, сунной пророка, иджмой и киясом²⁶⁹, ссылаясь на то, что «все предшественники согласились на том, что основ [религиозно-правовых] школ фикха четыре: Коран, сунна, иджма и кияс»²⁷⁰.

Для него вышеназванные источники фикха являются несомненным авторитетом. Главное отличие взглядов Курсави от взглядов его современников состоит в том, что он предлагал выносить иджитихад в том случае, когда невозможно было найти ответ в упомянутых источниках религии, определяя иджитихад как «термин шариата [означающий] приложение факихом усилий при вынесении умозаключения в соответствии с суждением шариата»²⁷¹.

Более того, Курсави в то время, когда в суннитском исламе после XII в., как уже отмечалось, был «закрыт абсолютный иджитихад», затрагивающий решения по основным вопросам веры, выступал за «открытие дверей абсолютно-го иджитихада». «Знай, — писал он, — что каждому [мусуль-

манину] надлежит выносить иджитихад в поисках правильного решения по мере своих возможностей. Тот, кто в состоянии выносить абсолютный иджитихад, тому следует выносить абсолютный иджитихад. А тот, кто в состоянии выносить иджитихад в рамках [своей правовой] школы, тому следует выносить иджитихад в рамках своей школы. Тот же, кто не в состоянии выносить иджитихад, руководствуясь религиозным законом, тому следует обратиться к таклиду»²⁷².

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

Он критикует тех мусульман, которые утверждают, что время иджитихада «кануло в Лету», прошло, что «доказательством для мукаллида [традиционалиста] служит только слово муджтахиды»²⁷³, призывая мусульман к активному мышлению, правотворчеству, внедряя в их сознание новое видение общественной жизни.

Курсави считает, что обращение к словам муджтахиды любым человеком, в том числе традиционалистом, — вынужденное явление, вызванное невозможностью самому вынести суждение по общественно-правовой жизни мусульман²⁷⁴. Подобных мусульман он порицает: «Знай, что улемы [религиозные ученые] сошлись на том мнении, что традиционалист в религиозной догматике — грешник, из-за отказа поиска установления истины, являющейся одной из причин знания»²⁷⁵.

Для «обновления» веры Курсави предлагал вернуться к прошлому — основам религии, принятым в первые века ислама. Обратившись к словам и деяниям первых авторитетов ислама, Курсави призывал «очистить» религию от книг мутакаллимов (спекулятивных теологов) и факихов, чтобы приспособить «обновленную» веру к настоящей действительности²⁷⁶.

Курсави писало возможности обновления религии, ссылаясь на хадис: «Действительно, Аллах Всемогуший и Великий посылает общине [мусульман] в начале каждого века

²⁶⁸ Курсави А. Китаб ал-иршад. — С.6.

²⁶⁹ Там же. — С.2, 6.

²⁷⁰ Там же. — С.40.

²⁷¹ Там же. — С.24.

²⁷² Курсави А. Китаб ал-иршад. — С.29.

²⁷³ Там же.

²⁷⁴ Там же. — С.41.

²⁷⁵ Там же. — С.32.

²⁷⁶ Там же. — С.29, 40.

того, кто обновляет ей веру»²⁷⁷, имея в виду прежде всего пророка Мухаммада. Цитирование подобного хадиса могло служить проникновению свободомыслия, чем прекрасно в свое время воспользовался Марджани, о чем будет сказано в соответствующем разделе.

Курсави использует термин новшества (араб. «бида»), понимая под этим термином то, что наслоилось на первоначальный ислам, но вкладывает в него двоякий смысл. Курсави делит новшества на плохие и хорошие, определяя, что «то, что можно извлечь из основ [веры] хорошие, что нельзя — плохие [новшества]». К хорошим новшествам он относил «возведение медресе, написание книг», которые способствуют распространению знания²⁷⁸. Таким путем Курсави объяснял необходимость распространения знания, науки, образования среди мусульман вообще, Казанского края того времени в частности.

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

У Курсави было много учеников²⁷⁹, но никто из его современников, исключая Утыз-Имьяни, не смог приблизиться к уровню его знаний, продолжить начатое им дело обновления духовной жизни татарского общества рубежа XVIII — XIX вв. Понадобилось более полувека, прежде чем появилась личность уровня Курсави. Это был Марджани.

Религиозно-реформаторские взгляды Утыз-Имьяни отличаются от реформаторских воззрений Курсави. Взгляды последнего, несомненно, либеральнее, т.к. Курсави не просто апеллировал к концепции «открытия дверей иджитхада», а делал упор на абсолютный иджитхад, дающий возможность по-новому, в свете современной ему действительности трактовать религиозные каноны.

§ 3. Татарское религиозное реформаторство второй половины XIX в.

Татарское религиозное реформаторство второй половины XIX в. качественно отличается от раннего религиозного реформаторства рубежа XVIII — XIX вв., хотя основные идеи, присущие мусульманскому реформаторству, остаются прежними: возврат к «идеальному» прошлому, вынесе-

ние иджитхада. Татарское реформаторство второй половины XIX в. испытало сильное влияние идей Нового времени. Его отличительной чертой является не просто критика некоторых «устаревших» положений религии, как то было у первых татарских религиозных реформаторов, а приспособление «обновленной» религии к современному знанию, наукам, действительности, что способствовало поднятию уровня сознания татарского населения на качественно новый уровень, отвечающий потребностям развития татарского общества второй половины XIX в. Наиболее примечательной фигурой данного этапа развития религиозного реформаторства является Шихаб ад-дин Марджани (1818 — 1889).

Религиозно-реформаторские аспекты мировоззрения Ш.Марджани

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

Шихаб ад-дин б. Баха ад-дин б. Субхан б. Абд ал-Карим ал-Марджани родился 27 января 1818 г. (по новому стилю) в д. Ябынчи (ныне Атинского района Татарстана). Предки Марджани со стороны отца и матери принадлежали к фамилиям известных имамов-мударрисов. У них он получил первые сведения по истории, философии, Корану, сунне пророка, по арабскому и персидскому языкам.

Марджани 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. Об атмосфере, окружавшей Шихаб ад-дина с раннего детства, и рациональности взглядов своих предков свидетельствует сам Марджани: «Что касается научных вопросов, то я помню, что однажды спросил его [своего деда — Субхана б. Абд ал-Карима]: «Может ли человек в состоянии ритуальной нечистоты читать Коран?».



Ш.Марджани

²⁷⁷ Курсави А. Китаб ал-иршад. — С.29.

²⁷⁸ Там же. — С.37.

²⁷⁹ Фәхредин Р. Асар. — I т. — 3 к. — 96 б.

Он ответил: «Да, может, но ему нельзя прикасаться к Корану». Я спросил: «А что свидетельствует об этом?». Он ответил: «Аллах Всевышний говорит: Прикасаются к нему только очищенные»²⁸⁰. Но нет свидетельства, которое делало бы запретным чтение Корана для неочищенных. Отличие состоит в том, что не допускается отсутствие чистоты рта и языка, в отличие от руки». Я не совсем удовлетворился ответом деда и задал тот же вопрос отцу. Отец разгневанно спросил меня: «Разве ответ деда тебя не удовлетворяет? Его знания не хуже, чем у других»²⁸¹.

Отца Марджани — Баха ад-дина в один ряд с Курсави ставил Хасан ад-дин ал-Булгари Арслан б. Башир ат-Тунтари (ум. 1841—42 гг.), который говорил: «Среди тех, кто приходил в Бухару из жителей Булгарии, лишь четверо достигли совершенства. Первый из них, Абу Наср ал-Курсави, затем Мухсин б. Биккул аш-Шаши, Абдаллах б. Яхья ал-Ишманди и Баха ад-дин б. Субхан ал-Марджани. Что касается остальных, то они возвратились пустыми, не оправдавшими надежд»²⁸².

Уже с семнадцати лет юный Шихаб ад-дин начинает преподавать в медресе своего отца и, будучи неудовлетворенным учебником морфологии персидского языка, составляет свой²⁸³. Еще до отъезда в Бухару на родине начинают формироваться взгляды Марджани как будущего ученого, пытливого исследователя.

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. Величие Бухары к приезду Марджани уже прошло. Он застал в медресе бездумное заучивание Корана, религиозных текстов — науки Нового времени и современные им светские учебные дисциплины не изучались. В Бухаре Марджани поднимает перед своими мударрисами вопрос о необходимости внесения реформы в медресе, однако не получает поддержки²⁸⁴.

Неудовлетворенный системой обучения в медресе, он в основном самостоятельно занимается в богатых ценными рукописями местных библиотеках. Деньги на жизнь зарабатывает обучением детей состоятельных лиц. Марджани

называет своими учителями в Бухаре следующих мударрисов: Салиха б. Надир б. Абдаллах ал-Худжанди, Мухаммада б. Сафар ал-Худжанди, Фадила ал-Гиждувани, Абд ал-Мумина ал-Афшанди, Ходай Берди ал-Байсуни, Баба Рафия ал-Худжанди, Шарифа б. Ата б. Хади ал-Бухари²⁸⁵.

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

В 1843 г. в поисках знаний Марджани отправляется в Самарканд — один из древних очагов культуры Средней Азии. Там он обучается в медресе «Ширдар»²⁸⁶, знакомится с известным историком, кади Абу Саидом ас-Самарканди (ум. 1848—49), который, как пишет Марджани, был первопричиной того, что он «начал интересоваться исторической наукой и приступил к исследованию исторических книг»²⁸⁷.

Именно в Самарканде, уже обладая определенными знаниями, Марджани испытывает потребность глубже познать взгляды своего предшественника и соотечественника Абу Насра ал-Курсави. Хотя он впервые прочитал рукопись Курсави «Маджмуа»²⁸⁸ приблизительно в двадцатилетнем возрасте, она оказала значительное влияние на формирование реформаторских и философских взглядов Марджани (в частности, на концепцию «открытия дверей иджитхада» и критику идей мутакаллимов). Первое свое произведение он посвятил истории тюркских народов Средней Азии²⁸⁹. В этот период Марджани выступает как религиозный деятель, но уже неортодоксальный, выражающий недовольство системой преподавания в медресе и стремящийся внести в это дело новшества.

В 1849 г., после одиннадцатилетнего отсутствия, с новым багажом знаний Марджани возвращается на родину. 30 марта 1850 г. Духовное собрание мусульман издает указ о назначении Марджани имамом-мударрисом 1-й Казанской мечети.

Это не понравилось группе завистливых мулл-ишанов во

²⁸⁰ Коран/Пер. И.Ю.Крачковского. — 56:78.

²⁸¹ Марджани Ш. Вафийат ал-аслаф. — Т.6. — Л. 181 б.

²⁸² Там же. — Л. 194 б.

²⁸³ Марджани. — Казан, 1915. — 23 б.

²⁸⁴ Там же. — 39 б.

²⁸⁵ Марджани Ш. Местафед ал-ахбар фи ахвали Казан вә Болгар. — Казан, 1900. — 2г. — 43 б.

²⁸⁶ Марджани. — Казан, 1915. — 46 б.

²⁸⁷ Марджани Ш. Вафийат ал-аслаф. — Т.6. — Л.212—213а.

²⁸⁸ Курсави А. Маджмуа. — ОРК КГУ. — № 1347.

²⁸⁹ Марджани Ш. Гирфат ал-хавакин ли-ирфат ал-хавакин («Горсточка сведений о познании хаканов»). — Казань, 1864.

главе с казанским богачом Ибрахимом Юнусовым. Они стали писать на Марджани доносы в Духовное собрание мусульман, стремясь опорочить его имя. В результате этих доносов Марджани освобождался, правда, на недолгий срок, в 1854 г. — на девять месяцев, в 1874 г. — на полгода от должности.

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

О сложных взаимоотношениях Марджани и Юнусовых писал в газете под псевдонимом «Мусульманин» Ш.Ахмеров: «Покойный ахун г. Казани Ш.Багаутдинов, человек обеспеченный, не поладив с местными, в то время самыми крупными капиталистами братьями Ю-выми, долгое время состоял у них в немилости, не получал от них никаких подаваний, но, несмотря на то, упорно отстаивал свою самостоятельность, и в конце концов Ю-вы должны были смириться перед ним»²⁹⁰.

В 1867—68 гг. Духовное собрание мусульман Поволжья и Приуралья назначило Марджани на должность ахунда и мухтасиба Казани (одна из самых почетных религиозных должностей региона), что явилось несомненным признанием его деятельности и со стороны руководства мусульман. С официальными властями у Марджани также устанавливаются позитивные контакты. Он выполняет отдельные поручения казанской губернской власти: следит за изданием текста Корана в казанской типографии (впоследствии выпускает книгу, посвященную истории и принципам издания Корана в России)²⁹¹, организует сбор денег для кавказских

народов, пострадавших от землетрясения, составляет отчеты о рождении, бракосочетании, смерти мусульман для государственных учреждений, участвует в судебных заседаниях при произнесении клятв мусульманами.

Со временем имя Марджани становится известным далеко за пределами Казани: в 1870 г. выходит в свет его книга «Назурат ал-хакк», своими новыми для своего времени и среды религиозно-реформаторскими идеями принесшая автору широкую известность не только на родине, но и на мусульманском Востоке. Этот труд Марджани высоко оценивали известные мусульманские ученые Индии того времени Садик б. Хасан ал-Кинауджи и Абд ал-Хай ал-Лакнави, сирийский ученый Джамал ад-дин ад-Димашки, тунисский шейх Мухаммад Байрам²⁹². Марджани становится видным идеологом религиозного реформаторства, продолжившим и углубившим в новых исторических условиях традиции своих предшественников — А.Утыз-Имьяни и А.Курсави.

Каковы были религиозно-реформаторские взгляды Марджани?

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

Марджани, так же как Утыз-Имьяни и Курсави, ратовал за возрождение принципов раннего ислама, за возврат к основам культуры времен Мухаммада, преследуя цель «очистить» ислам от новшеств. «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»²⁹³.

Ученый призывал мусульман к очищению ислама от новшеств, возврату к Корану, сунне, предлагал руководствоваться, если нет ответа в первоисточниках, иджитхадом. Он писал: «А что касается религиозных действий и подобного им, то каждому необходимо руководствоваться в них шариатом, брать сведения из Корана, сунны, иджмы [согласное мнение авторитетов ислама]. Если же нет суждения на поверхности Корана, сунны или о нем нет согласного мнения

²⁹⁰ Марджани Ш. Китаб ал-фаваид ал-мухимма («Книга о полезном и важном»). — Казань, 1879.

²⁹¹ Волжский вестник. — 1893. — № 58.

²⁹² Мәржани. — Казан, 1915. — 618 — 619 б.

²⁹³ Марджани Ш. Назурат ал-хакк. — Казань, 1870. — С. 3.

авторитетов ислама, то необходимо принимать во внимание пригодность суждения и выносить иджтихад вместо него»²⁹⁴.

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

В «Мукаддиме» Марджани писал, что обновление (таджид) духовной жизни мусульман начинается с правления Омара б. Абд ал-Азиза (VII в.), оно длилось на протяжении веков и проходило 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»²⁹⁵. Внешний салафизм (возврат к прошлому) Марджани заключался в том, чтобы, «очистив» ислам от позднейших наслоений, приспособить его к новой социокультурной ситуации, возникшей в Казанском крае во второй половине XIX в. И поэтому возвратом к прошлому в полном смысле такое «очищение» не было.

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

Толчком Марджани для написания «Назурат ал-хакк» послужила проблема вечерней молитвы в Поволжье, в местности, где в летнее время не наступают сумерки, поднятая в средних веках. Еще Курсави поддерживал религиозных

ученых, выступавших за обязательность пяти молитв в летнее время в Казанском крае (противоположных взглядов, как уже отмечалось, придерживалась группа религиозных ученых во главе с Утыз-Имяни) и обосновывал свое 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 ученый приводит изречения из Корана, ссылаясь на сунну пророка и, цитируя, часто не высказывает своего мнения. По замыслу автора, читатель сам должен прийти к заключению, прочитав изложение материала. Таким «иносказательным» путем Марджани давал свое понимание основ вероучения, во многом отличного от общепринятого ортодоксального. Подобное написание книги объясняется не только мусульманской традицией, но и тем, что в то время ислам, как религия, освящающая господствующий строй, занимал главенствующее положение в татарском обществе. И все, что было связано с отклонением от устоявшихся религиозных канонов, толковалось как безбожие.

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 аналогий, то он предлагал выносить иджтихад самому, согласно уровню своих знаний. «Местоположение иджтихада — это то, что не доказано ни в Коране, ни в достоверной, известной, знаменитой сунне, то, о чем нет достоверного, знаменитого, известного иджма... А суть дела в иджтихаде, несмотря на множество его определений, состоит в том, что он дар могущественный, сила благородная, вытекающая из выполнения суждений Корана и записанного в сунне, посредством которого она [сила] получает возможность большего знания суждений шариата и тайн веры»²⁹⁶. «А таклид — следование иное: слову или действию без доказательства и указанию, предпочитающему оставить его»²⁹⁷.

На этом основании мы делаем вывод о том, что Марджани не был традиционалистом, как его пытаются представить некоторые ученые. Известно, что стержнем традиционализма является таклид — буквальное следование Корану, сунне, религиозным авторитетам. Марджани же в противовес таклиду выступал за иджтихад, высоко отзывался о фи-

²⁹⁴ Марджани Ш. Назурат ал-хакк. — С.15.

²⁹⁵ Марджани Ш. Мукаддима. — Казань, 1883. — С.286—287.

²⁹⁶ Марджани Ш. Назурат ал-хакк. — С.15.

²⁹⁷ Там же.

лософии, которую приверженцы таклида, такие как Ибн Ханбал (ум. 855), аш-Шафии (ум. 820), Ибн Таймия (ум. 1328), отвергали.

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

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

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

Марджани обращается к истории зарождения государственной власти мусульман, объясняя ее авторитет в лице правителя ссылками на времена Мухаммада и его сподвижников. «Разрешается подчиняться султану, потому что асхабы [сподвижники Мухаммада] и табии [сподвижники асхабов] подчинялись пророку»²⁹⁸. Такое положение возможно и необходимо, по Марджани, там, где существует теократическая власть, как было во времена существования халифата.

Приводя ссылки на времена Мухаммада, ученый подводит «базу» для обоснования современного состояния власти у мусульман, оказавшихся под пятой иноверцев. «Дела мусульман были обусловлены ими». Чем же характеризуется политико-правовая программа Марджани, исходящая из существующей конкретной обстановки?

Он призывает к сохранению самобытности мусульманского уклада жизни, национальной культуры. Для достиже-

ния данной цели «необходимо, — подчеркивает Марджани, — выбирать из своей среды управителя, который был бы им судьей или тем, кто их рассудит. То есть они должны выбрать имама, который их объединит». А чтобы и мусульмане участвовали в общественной жизни государства, необходимо, по Марджани, добиваться наиболее способному из них ответственного поста в государственном аппарате для проведения в жизнь интересов мусульман»²⁹⁹.

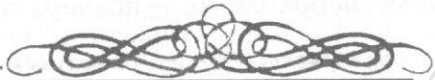
Ученый прямо не пишет и не может высказать открыто из-за жесткой книжной цензуры то, что в данном контексте под мусульманами имеется в виду татарское население. Марджани распространяет данное положение на всех мусульман, подразумевая прежде всего татарский народ. Иносказательным путем он выражал свои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

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



²⁹⁸ Марджани Ш. Хакк ал-марифа. — Казань, 1880. — С.6.

²⁹⁹ Марджани Ш. Хакк ал-марифа. — С.7.



Глава III

ТАТАРСКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ КОНЦА XVIII — XIX ВВ.

Как уже отмечалось, татарская религиозная философия конца XVIII — XIX вв. является частью религиозного реформаторства. Татарская религиозно-философская мысль развивалась в основном в виде двух течений: критики спекулятивной теологии — калама и теологической мысли с морально-этическими нормами суфизма. Она формировалась в борьбе с каламом, обвиненным татарскими мыслителями за тягучую схоластику, не соответствующую духу своего времени. Вместе с тем эта борьба приводила к тому, что критики калама использовали рационалистический метод мутакаллимов и в некоторых вопросах сами становились на их точку зрения, — так и в написании теологических сочинений суфийского звучания. Если к первому направлению следует отнести творчество А.Курсави и Ш.Марджани, то ко второму — А.Утыз-Имяни.

§ 1. Калам в трудах А.Курсави и Ш.Марджани

Калам (спекулятивная теология) занимал значительное место в татарском обществе XVIII — XIX вв. Он культивировался в медресе — знание калама считалось обязательным для его учеников. «Место калама в татарских медресе, — как пишет Дж.Валиди, — было непоколебимо»³⁰⁰.

Калам входил в религиозные науки (улюм наклия), преподававшиеся в медресе, наряду с фикхом и усул ал-фикхом. Он рассматривал религиозную сторону ислама (итикадат), а фикх и усул ал-фикх — культово-правовую.

Калам, наряду с фальсафой (философией, ориентированной на античные модели философствования) и суфизмом, был одним из основных направлений средневековой арабо-мусульманской философии, изучавший не просто «религиозную сторону ислама», а теоретически обосновы-

³⁰⁰ Валиди Дж. Очерк истории образованности и литературы среди татар (до революции 1917 г.). — С.27.

вавший метафизические вопросы бытия с религиозной точки зрения.

Обращение к каламу Курсави, а позднее — Марджани было объективно обусловлено своим временем. Новое время диктовало необходимость изучения светских наук. Необходимо была реформа медресе, преобразование преподавания. Первые шаги в этом направлении сделал Марджани. В своем медресе вне программы он вел занятия по математике³⁰¹.

Наиболее подробно проблемы калама Марджани изложил в «Китаб ал-хикма ал-балига ал-джанния фи шарх ал-акаид ал-ханафия» («Книга о зрелой философии, объясняющей догматы ханафитов»)³⁰², а Курсави — в рукописном сборнике³⁰³.

Рукописный сборник Курсави включает несколько произведений. Среди них как сочинения с указанными названиями, такие, как «Лаваих» («Скрижали»), «Китаб ан-насаих» («Книга искренних советов»), отрывки из двух комментариев к «Ал-акаид ан-насафия» («Догматика ан-Насафи»), так и три трактата без названия, указанные в предисловии к рукописи как «первый», «второй» и «третий».

В данной монографии для краткости дается ссылка только на «Лаваих» и «Китаб ан-насаих».

Критика калама, сама постановка Марджани этого вопроса в «Китаб ал-хикма ал-балига» была относительно новым явлением в татарской религиозно-философской мысли второй половины XIX в. До Марджани подобного взгляда придерживался Курсави. Однако труд Курсави остается до сегодняшнего дня в рукописи. Поэтому произведение Марджани следует считать первым печатным трудом в этой области.

Марджани по многим религиозно-философским вопросам шел по стопам Курсави, развивая и углубляя его идеи. Об этом писал Ш.Шараф, отмечая, что Марджани многие рукописи Курсави переписывал собственноручно³⁰⁴. Несомненно, для Марджани «Лаваих» Курсави послужил толчком для постановки и решения многих религиозно-философских проблем и, в частности, проблем, связанных с каламом.

Для уяснения сути татарской религиозно-философской мысли конца XVIII — XIX вв. необходимо обратиться к ос-

³⁰¹ Фәхредин Р. Хөсәен Фәезханов//Шура.—1916.— № 18.— 428 б.

³⁰² Марджани Ш. Китаб ал-хикма ал-балига.— Казань, 1888.

³⁰³ Курсави А. Маджмуа.— ОРКК.— № 1347.

³⁰⁴ Марджани.— Казань, 1915.— 58 б.

новным проблемам, которые поднимала средневековая арабо-мусульманская философия, бывшая одной из основ татарской религиозно-философской мысли.

Проблема соотношения бога и мира в средневековой арабо-мусульманской философии

Поскольку татарская религиозно-философская мысль конца XVIII — XIX вв. развивалась в русле средневековой арабо-мусульманской философии (комментировались основные положения восточной философии, применялась ее терминология), постольку для адекватного ее понимания необходимо осветить основные проблемы средневековой арабо-мусульманской философии, имея в виду прежде всего восточный перипатетизм, калам и суфизм, т.к., как уже отмечалось, исмаилизм не нашел преломления в татарской философской мысли. Следует иметь в виду, что после XIII в. восточный перипатетизм (фальсафа) слился с каламом.

Арабские мыслители, как мыслители средневековые, сводили множество к некой неделимой основе — единице, понимали единство мира как всеединство и одновременно единство многого. Поэтому главный вопрос средневековой арабо-мусульманской философии — это вопрос о соотношении общего и отдельного, выраженный в религиозно-философских терминах как вопрос о вечности или сотворенности мира, об отношении бога к миру.

В вопросе о соотношении творца и творений уже в Коране постулируется концепция абсолютной трансцендентности бога — «Нет ничего подобного Ему»³⁰⁵ и в то же время в Коране есть стихи, утверждающие, что бог имманентен миру — Он к человеку «ближе, чем его шейная артерия»³⁰⁶ и «не бывает тайной беседы трех, чтобы Он не был четвертым, или пятым, чтобы Он не был шестым и больше, без того, чтобы Он не был с ними, где бы ни были они»³⁰⁷.

Проблема трансцендентности и имманентности бога миру является одной из главных в средневековой философии, в том числе и в арабо-мусульманской, которая включает в себя такие положения, как совечность бога миру, эманиционную теорию. Поэтому необходимость подробного освещения данного вопроса не должна вызывать сомнения.

Бог, по мнению ученых³⁰⁸, как и автор этих строк придерживающихся пантеистической ориентации арабо-мусуль-

манской философии, символизирует собой мир, взятый в его единстве и целостности. Бог таким образом неотделим от космоса, что аналогично тому, как целое неотделимо от своих частей. Он — закономерность природы и в таком качестве имманентен ей. Бог же, как трансцендентный миру, означает трансцендентность целого своим частям и свойствам: мира, взятого в его единстве и целостности — миру как множеству, мира умопостигаемого — миру феноменальному, «метафизическому» мира, абстрагированного от пространственно-временных связей — миру «физическому», рассматриваемому с точки зрения его развертывания в пространстве и во времени.

Суть пантеизма составляет безличность единого божественного начала и его максимальную приближенность к природе и человеку³⁰⁹ и заключается в том, что происходит полное отождествление творца и творения. Творческое начало, воля творца имманентны творениям. Бог, отождествляемый с миром, становится своеобразным источником самодвижения мира. Воля творца становится волей творений. Во всех пантеистических философских учениях бог одновременно имманентен и трансцендентен миру. Ведь целое всегда трансцендентно своим частям и свойствам.

Мутакаллимы (мутазилиты) первыми из представителей арабо-мусульманской философии обратились к вопросу трансцендентности и имманентности бога миру и дали свое толкование «противоречивости» в Коране по этой проблеме. Мутазилиты решили эту проблему через атрибуты, заявив, что атрибуты тождественны как между собой, так и с божественной сущностью. Тождество атрибутов между собой означает совпадение в Аллахе воли и могущества со знанием, что фактически предполагает подчинение иррационального начала в боге началу рациональному, разумному. В конечном счете они оставили у бога один атрибут — знание, тождественное божественной сущности и символизирующее закономерности мира. Поэтому утверждение мутазилитов о том, что воля бога — это и есть мир, необходимо вело к положению о том, что мир и божественная сущность едины, что мир — это и есть бог. Что касается трансцендентности бога, то это трансцендентность целого своим частям и свойствам. Это имманентная трансцендентность бога.

В том же русле мутазилитской ориентации на пантеистическое решение проблемы соотношения творца и творе-

³⁰⁵ Коран/Пер. Г.С.Саблукова. — 42:9.

³⁰⁶ Коран/Пер. И.Ю.Крачковского. — 50:16.

³⁰⁷ Там же. — 58:7.

³⁰⁸ Ibrahim T., Sagadeev A. Classical islamic philosophy. — Moscow, 1990.

³⁰⁹ Соколов В.В. Европейская философия XV — XVII веков. — М., 1996. — С. 40.

ний продолжали ашариты. Они, с одной стороны, принимали некоторые положения рационализма мутазилитов, с другой стороны, шли навстречу оппонентам из среды традиционалистов. Ашариты заявляли, что «атрибуты не есть бог, и они не есть нечто отличное от Него». Они признавали несколько «атрибутов сущности»: знание, могущество, жизнь, волю, речь, зрение и слух. Эти атрибуты они считали вечными, не тождественными божественной сущности и не отличными от нее («хийа ля хува ва ля гайруху»). За другой группой атрибутов — «атрибутами действия» (творящий, питающий) ашариты отрицали извечность, рассматривая их как возникающие во времени. Они считали, что атрибуты непостижимы для человеческого разума и что сущность Корана извечно существует в божестве, а его словесное выражение было создано во времени.

Как и мутакаллимы, восточные перипатетики столкнулись с проблемой соотношения бога и мира. Следует показать, в каких категориях решалась проблема трансцендентности и имманентности бога миру. Восточные перипатетики делили бытие (сущее) на необходимое и возможное. Необходимо-сущее (бытийно-необходимое), согласно их взглядам, может быть или необходимым само по себе или необходимым благодаря другому. Необходимо-сущее само по себе — божественное бытие — ни в ком и ни в чем не нуждается. В то время как возможно-сущее — явления мира — существует благодаря внешней по отношению к нему причине, то есть необходимо-сущему само по себе. В этом случае возможно-сущее само по себе становится необходимо-сущим благодаря другому³¹⁰.

Ал-Фараби следующим образом излагал учение о сущем: «Сущее, говорим мы, бывает двух видов. К одному виду принадлежат вещи, из сущности которых не вытекает с необходимостью их существование. Вещи этого вида называются «возможно-сущими». К другому виду принадлежат вещи, из сущности которых всегда и необходимо вытекает их существование. Вещи этого вида называются «необходимо-сущими»³¹¹. То же отмечает Ибн Сина: «Если вникать в сущность любого сущего, не обращая внимания ни на что другое, то оно либо является необходимо-сущим само по себе, либо не является таковым. Если оно необходимо, то, стало быть, является реальным, необходимо-сущим вечным по своей сущности... Все сущее есть либо необходимо-сущее

по своей сущности, либо возможно-сущее по своей сущности»³¹².

Творцом мира восточных перипатетиков выступает необходимо-сущее само по себе. Оно не противопоставляется природе в качестве ее творца, а составляет с ней одно неделимое целое, оно тождественно природе и внутренне ей присуще³¹³. Творец существует через творение, без творения нет творца. «Вещи из Него возникают», — пишет ал-Фараби, — потому что Оно, познавая себя, есть как бы начало упорядоченного ряда благ». Таким образом оказывается, что Бог, познавая себя, познает мир, оставляя для этого один атрибут — знание, которое отождествляется с миром. «Итак, знание есть причина существования вещи, служащей предметом Его познания... Оно есть причина бытия всех вещей в том смысле, что Оно наделяет их вечным существованием...»³¹⁴. 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 пантеизму³¹⁵.

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, — пишет 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 заключает 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 тленное может стать вечным»³¹⁶. Таким образом концепция одновременной трансцендентности и имманентности бога миру

³¹² Ибн Сина. Избранные философские произведения. — М., 1980. — С. 327.

³¹³ Григорян С. Н. Прогрессивная философская мысль в странах Ближнего и Среднего Востока IX — XIV вв. // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего Востока и Среднего Востока. — М., 1961. — С. 18.

³¹⁴ Ал-Фараби. Естественные-научные трактаты. — Алма-Ата, 1987. — С. 235.

³¹⁵ Григорян С. Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. — М., 1966. — С. 209—210.

³¹⁶ Ибн Рушд. Опровержение опровержения // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. — М., 1961. — С. 465.

³¹⁰ Сагадеев А. В. Ибн Сина. — М., 1980. — С. 175—181.

³¹¹ Фараби. Существо вопросов // Избранные произведения мыслителей Ближнего и Среднего Востока. — М., 1961. — С. 166.

вполне согласовывалась с утверждением восточных перипатетиков о совечности бога миру.

Восточные перипатетики, обосновывая идею совечности бога и мира, утверждали, что мир не возник во времени, а существует вечно, как и бог, будучи следствием его сущности. Ал-Фараби писал, что творец — «это Вселенная в ее единстве»³¹⁷. Следовательно, мир так же вечен, как и абсолютное начало — бог, ибо причина и действие существуют всегда одновременно. Если бог как причина мира вечен, то и мир, как результат его действия, тоже вечен. Ибн Сина вторил ал-Фараби: «Мир возник не по воле бога, а в силу непреложной необходимости»³¹⁸. В том же русле писал Ибн Рушд: «Для возникновения мира нельзя установить определенное время... Ибо творцу (хвала ему) не свойственно быть во времени, а миру свойственно быть в нем, 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»³¹⁹.

В концепцию трансцендентности и имманентности бога миру вписывались и негативные и соотносительные атрибуты Ибн Сины. Необходимо-сущее само по себе наделяется лишь соотносительными и негативными атрибутами. Негативные атрибуты обозначают то, что оно (необходимо-сущее само по себе) пребывает вне мира, то есть вне данного нам в конечном опыте сущего, а соотносительные — то, что оно и не внеположено миру. Негативные атрибуты — это такие, как «извечный» (атрибут, отрицающий начало существования бога), соотносительные — это такие, как «первопричина» (данный атрибут указывает на соотносительность бога с тварным миром, как причинно-обусловленным).

И здесь бог у Ибн Сины — пантеистический. В рассуждениях восточных перипатетиков бог, как трансцендентный и имманентный миру, означает не физическую, пространственную временную и не чисто ментальную, а как бы *метафизическую трансцендентность и имманентность* миру.

В концепцию трансцендентности и имманентности бога миру вписывается и учение восточных перипатетиков об эманации, которая является не физическим процессом, а чисто метафизическим, призванным не только показать логическое отношение между необходимо-сущим и воз-

можно-сущим, но и таким образом постулировать совечность бога миру. Восточные перипатетики вводят идею эманации, чтобы вписать в отношение бога и мир человека, выводя материю за ее пределы, ограничивая эманацию небесным миром. Основное отличие эманационной теории восточных перипатетиков от неоплатонизма в том, что в ней нет места мистицизму. Кроме того для Плотина «Единое» трансцендентно сущему, у Ибн Сины оно и часть сущего. Ибн Сина идет вслед за Аристотелем, деля сущее на субстанцию и акциденцию, в то время как у Плотина «Первая причина» не является ни субстанцией, ни акциденцией. Акт творения у восточных перипатетиков изображается как эманация, «проистекание» тварного мира из сущности творца. При описании эманации, берущей начало в мышлении перворазума, говорится о происхождении из него трех вещей — разума, души и небесной сферы с ее материальным субстратом. Необходимо-сущее, согласно Ибн Сине, мыслит само себя, а мысля само себя, мыслит все вещи. Мышление о самом себе есть его собственное бытие, а мышление обо всех вещах — проистекание бытия вещей, их творение³²⁰.

Поскольку первосущее едино, из него может эманировать только нечто единое. Противоречивость тезиса Ибн Сины о том, что из единого может проистекать только единое, противоречит его же утверждению, что проистекающий из необходимо-сущего само по себе перворазум есть уже содержащее множественность, заметил Ибн Рушд. Он «снял» противоречие Ибн Сины, утверждая, что из первосущего может проистекать все многообразие предметов, сопричастных первосущему. Таким его первым творением выступает первый разум, в котором уже есть множественность: сам по себе этот разум (а точнее, мышление) возможен, но благодаря необходимо-сущему необходим.

Поскольку первый разум — необходимо-сущее, из него проистекает второй разум. Поскольку он мыслит себя как необходимо-сущее благодаря необходимо-сущему самому по себе, из него проистекает соответствующая второму разуму космическая душа. Поскольку он мыслит себя как возможно-сущее, из него проистекает соответствующая этой душе небесная сфера. И так далее в нисходящем порядке — вплоть до подлунного мира, управляемого деятельным разумом. Особое назначение разума, управляющего подлунной сферой, состоит в том, что природа с его помощью постигает саму себя. Это так называемый «общечеловеческий

³¹⁷ Ал-Фараби. Китаб ал-фусус. — Хайдарабад, 1345 х. — С.5.

³¹⁸ Ибн Сина. Избранные философские произведения. — С.24.

³¹⁹ Ибн Рушд. Опровержение опровержения. — С.436, 442.

³²⁰ Ибн Сина. Избранные философские произведения. — С.145.

разум» и в то же время «даритель форм», определяющий все изменения в «мире возникновения и уничтожения»³²¹.

Таким образом, метафизическая концепция мира в силу интерпретации разумов превращается в космологию. В рамках космологии у восточных перипатетиков учение эманационное преобразовывается в учение о «подлунном мире». Они признают реальное бытие подлунного мира и его единство (в процессе эманации) с небесным миром.

В основу эманационной теории восточных перипатетиков была положена синкретическая — неоплатоническая традиция и традиция стоицизма, которая учила о едином космосе как о субстациональном материальном бытии, включающем в себя всеобщий разум³²². Согласно стоицизму, этот разум является действующим началом в отношении бескачественной материи. Он (логос, бог), совпадающий с космосом, проникает во все части материального мира и является причиной его многообразия, закономерностью всех явлений мира, является природой всеобъемлющего тела — мира, его самопорождающей имманентной силой и природным законом, управляющим мировым развитием. Бог — во всем и бог — все. Мир и его части — бог (первое эксплицитное, осознанное выражение пантеизма). Всеобщий разум — бог — созидательный творец, установивший законы Вселенной и суммировавший их в универсальном законе, которому он сам подчиняется. Такую синкретическую форму эманационной теории воспринял ал-Фараби от окружавших его христианских комментаторов Аристотеля.

Суфии не могли остаться в стороне от проблемы трансцендентности и имманентности бога миру. Для адекватного освещения этой проблемы необходим небольшой экскурс в историю развития суфизма. Средневековый суфизм в основном был представлен двумя основными направлениями. Одно направление связано с именами ал-Халладжа (казнен в 922 г.) и ал-Бистами (ум. 875), называемое «вахдат аш-шухуд» — единство присутствия. Другое направление появилось после XII в., его основателем считается Ибн ал-Араби (ум. 1240), и оно получило название «вахдат ал-вуджуд» — единство бытия. Если последнее направление среди современных историков философии в основном считается философским, то первое — это «практический суфизм», когда суфий с помощью практики, психологических переживаний достигает единства с богом. Для уяснения

указанной проблемы представляет интерес направление «единство бытия».

Бог в философии суфизма, как и в других рассмотренных выше направлениях арабо-мусульманской философии, несмотря на то, что Он является источником всего существующего, означает целостность мира, его единство. Проблему соотношения бога и мира у суфиев следует понимать как утверждение единства в качестве источника множественности, по аналогии с единицей, которая есть источник, начало всех остальных чисел. В этом же духе следует понимать учение суфиев об эманации.

Эманация не есть физический, пространственно-временной процесс, а воспроизведение в «обратном порядке» мыслительного, логического восхождения от материальных тел (материи) к их движению (универсальной душе), от движения — к ее закономерности (универсальному разуму), а от последних — к мировому целому, к «единому».

Ибн Таймийа (1263—1328) — известный теолог, пишет, что сторонники «единства бытия» утверждают, что «бытие единственно, поэтому нет разницы между необходимым бытием творца и возможным бытием творения», что «бытие творений тождественно бытию творца»³²³.

Творение, с точки зрения суфиев, есть переход вещей от одного онтологического состояния — бытия в возможности, к другому — бытию в действительности. Так же формально признавая творение «из ничего», как и ашариты, суфии понимают «ничто» как возможное (мумкин), то есть нечто существующее в интеллигибельном мире и имеющее позитивную способность перейти к феноменальному существованию³²⁴. Творение у философов суфизма не единовременный процесс, а непрерывное разворачивание абсолюта в преходящих формах неисчислимых вещей чувственного мира.

Таким образом, проблема трансцендентности и имманентности бога миру решалась у философов суфизма с пантеистических позиций.

А. Курсави и Ш. Марджани о единстве, сущности бога и его атрибутах

Для того чтобы понять противоречивость мировоззрений А. Курсави и Ш. Марджани, которая заключается в том, что, критикуя калам, по некоторым вопросам они остаются на его точке зрения, следует осветить взгляды Курсави и Марджани на примере рассмотрения одного из основных

³²¹ Сарадеев А. Ибн Сина. — С. 190—192.

³²² Ibrahim T., Sagadeev A. Classical islamic philosophy. — P. 244.

³²³ Хильми М. Ибн Фарид ва-л-хубб ал-иллахи. — Каир, 1981. — С. 49, 94—95, 286.

³²⁴ Ал-Хахим. Ал-муджам ас-суфи. — Бейрут, 1981. — С. 426.

теоретических вопросов калама — о единстве и сущности бога и его атрибутах. Между тем в Коране слово «атрибут» (сифат) не употребляется. Речь в нем идет лишь об именах (асма).

Курсави с историко-философских позиций в наиболее общем виде показывает зарождение споров об Аллахе в первоначальном исламе, разделяя мусульман на два направления по отношению к атрибутам Аллаха.

Первая группа мусульман, согласно Курсави, утверждала реальность атрибутов, используя при этом «рациональные, неверные оценки». Он не приемлет данный тезис (реальность атрибутов), утверждая, что «невозможно представить, чтобы разум, как инструмент доказательства, дарованный богом, ошибался. Ведь он находит вещи такими, каковы они на самом деле, но при условии его отрешенности от завесы воображения и представления»³²⁵.

Курсави считает, что вышеназванное условие у мусульман этого толка оказалось непреодолимым. Иными словами, разум так и не смог избавиться от воображения и представления и в результате они так и не смогли разрешить эту проблему. «В отрешенности, — пишет Курсави, — для них заключается большая трудность».

Данный взгляд привел к тому, заключает он, что «они поклоняются богу слышащему, видящему, желающему, говорящему, могущественному, не имеющему пространственных характеристик». Татарский мыслитель критикует не вышеназванные взгляды на атрибуты бога, а то, что они под этими атрибутами понимают: «Они понимают эти атрибуты так же, как и свои атрибуты. Подобно тому, как у знающего из нас сверх него самого есть знание и акциденция, присущие ему, так же как у сведущего Творца есть знание — атрибут сверх него самого». Таким образом, атрибутами бога у сторонников данного толка, согласно историко-философской интерпретации Курсави, оказываются сверхсущности бога.

Люди данного толка приходят к заключению, что «атрибуты бытийно-возможны и отличны друг от друга. Таким образом, они приходят к антропоморфизму по смыслу, хотя и отрицают это на словах». Татарский мыслитель делает вывод: «они совсем не постигают смысла этих атрибутов»³²⁶.

³²⁵ Хайраллах ал-Уфави. Субул ас-салам фи-л-хидаят ила ма масат илайхи ал-хужжат мин илм ал-калам («Благополучные пути, ведущие к тому, на что указывают доказательства науки калам»). — Каир, 1906. — Ч.1. — С.62. На араб. яз.

³²⁶ Хайраллах ал-Уфави. Субул ас-салам. — С.62.

Другая группа людей, согласно Курсави, «те, кто склонялся к отрицанию реальности атрибутов, избегая антропоморфизма, множественности вечно-сущих». Их взгляды он также не приемлет.

Историко-философский экскурс Курсави по вопросу атрибутов вполне согласуется с современными исследованиями в этой области. Сифатитами именовались сторонники признания — исбат (утверждение), наличия у бога положительных атрибутов, утверждавшие также реальное существование атрибутов в качестве вещей, отличных от божественной сущности. А сторонники отрицания этого именовались муаттила (татил — лишение бога атрибутов)³²⁷.

Курсави считает, что в вопросе атрибутов необходимо обратиться к Корану, сунне пророка и взглядам «людей сунны и общины», которые являются источниками, дающими право и возможность критиковать основные положения двух вышеназванных направлений.

Кто же такие «люди сунны и общины», на которых так часто ссылается в своих произведениях Курсави?

«Люди сунны и общины» — самоназвание суннитов. Суннитскую систему догматов считают наиболее характерной для ислама вообще и идентифицируют с мусульманским правоверием, хотя на самом деле не существует какого-либо признанного обязательным для всех «ахл ас-сунна ва-л-джама» (людей сунны и общины) свода догматов³²⁸.

К разряду «людей сунны и общины» причисляются:

1. теологи, признающие калам и утверждающие существование у бога множества атрибутов без ташбиха (антропоморфизма) и татила (лишения бога атрибутов);
2. выдающиеся правоведы четырех школ фикха;
3. квалифицированные традиционалисты;
4. филологи и лексикографы Басры и Куфы;
5. учителя коранических наук;
6. аскеты (зуххад) и мистики (суфийа), при условии, что они принимают суннитское кредо;
7. широкая публика (амма)³²⁹.

Передают, что пророк Мухаммад называл «людей сунны и общины» хранителями богооткровенной истины избранной партии, которой, одной из 73 партий ислама суждено спастись. Поэтому Курсави, выражая свои взгляды по тому

³²⁷ Ислам: Энциклопедический словарь. — М., 1991. — С.210.

³²⁸ Там же. — С.29.

³²⁹ Сагадеев А.В. Калам (обзор)//Классический ислам: традиционные науки и философия. — М., 1988. — С.77—78.

или иному вопросу, приводил изречения «людей сунны и общины» как авторитетов ислама. Данный способ выражения мысли, без конкретной ссылки на религиозный источник, авторитет ислама, мог служить удобной завесой для открытого выражения Курсави своих взглядов.

«Мусульманская община, — пишет татарский мыслитель, — встала на праведный путь, и люди свершили справедливость, постигнув смысл атрибутов, и они поняли, что называть атрибуты Всемогущего и Великого именами «речь», «воля», «могущество» и другими не есть то же, что называть ими людей. Так им удалось избежать их определенных через соответствия со своими атрибутами. Они говорили: «О могуществе можно говорить, но это ничего не прибавляет к Нему. Это то, что Он упомянул в своем дражайшем Писании. Я оставляю это так, как дано в Его Святом Откровении и как поведено законами: отрицание антропоморфизма и отрицание качества и количества»³³⁰.

Курсави дискутирует с предполагаемыми оппонентами: «Если скажут: Если атрибуты бытийно-возможны, то они должны быть необходимы, и в этом случае необходима множественность Необходимого, — то мы ответим, что атрибуты не есть нечто отличное от сущности и они не различны между собой» (как и ашариты).

Аллах, по Курсави, превыше всего, что можно описать разумом: «Не описывается сущность Всевышнего числовой единичностью или двойственностью, потому что Он выше того, что не относится к Его Величию из ущербностей возможно-сущего. Он Всеславный и Всевышний и Его атрибуты выше любого описания, которое постигается разумом, силой понимания или воображения. Тому, кто представляет, что они многочисленны и множественны по своим сущностям, будет трудно показать их утвержденность»³³¹.

Курсави полагает, что «атрибуты Истинного не есть сам Истинный и не есть нечто иное кроме Него. Он Истинный»³³². «Это означает, — пишет он, — что атрибуты Аллаха не принадлежат сущности [Аллаха] и не отличны от нее. Ибо невозможна безначальность иного и не может быть много безначальных»³³³. Утверждение «они не есть Он и не есть нечто отличное от Него» принадлежит ашаритам, которые считали «атрибуты сущности» (знание, могущество, жизнь, воля, речь, зрение, слух) извечными, не отличными

от божественной сущности и не тождественными ей («ля хийа хува ва ля хийа гайруху») и «людям сунны и общины». Последним, согласно Курсави, также принадлежит высказывание, что «Всевышний Аллах един со своими атрибутами»³³⁴.

Вышеприведенное утверждение — «они не есть Он и не есть нечто отличное от Него» — Курсави разъясняет, облекая свое суждение в религиозно-философскую форму.

«Самость [айнийя] представляет собой нечто единое, окруженное возможно-сущими акциденциями, которые вызывают малость, когда они [акциденции] покидают единичность. Они [акциденции] вызывают множественность, сочетаясь с ней. [Человек] разумеющий не сомневается в том, что малость исчезает от появления множественности, так же как множественность скрывается за завесой малости. А тот, кто выше того, чтобы исчезать и скрываться, не является ни малым, ни единым, ни множественным, ни двойственным»³³⁵.

Курсави пишет о тождественности и различности атрибутов между собой: «Улемы из числа «людей сунны и общины» — да будет милосердным к ним Аллах — сошлись на том, что Всевышнему Аллаху принадлежат атрибуты, которыми Он описан. Они не есть сам Он и не отличны от Него. Они согласились на том, что они [атрибуты] не множественны и не различны. А именно: Его знание не есть Его могущество и не отлично от могущества. И подобно этому все Его атрибуты: слух, зрение, лицо, руки. [Как сказано] в «Ат-тамхиде»: атрибуты Аллаха Всевышнего единые в сущности, не попадают под категорию числа»³³⁶.

Поясняя утверждение теологов о восьми атрибутах, Курсави полагает, что «видимо, они подразумевали восемь понятий. Они не хотели ограничить их [числом восемь], и это не предполагает истолкования или сведения нескольких атрибутов к одному. Как говорил имам Абу Ханифа — да будет доволен им Аллах — в своем сочинении «Акаид»: «Мы не утверждаем, что Его рука есть то же, что Его могущество, ибо этим отрицается атрибут, утвержденный Кораном, — а так поступают кадариты и мутазилиты»³³⁷.

В этом же русле Курсави пишет в одном из своих трактатов, прибегая опять же к авторитету Абу Ханифы: «Также атрибуты очищаются от Его описания. Подобно этому воз-

³³⁰ Хайраллах ал-Уфави. Субул ас-салам. — С.62.

³³¹ Курсави А. Маджмуа. — С.25.

³³² Курсави А. Лаваих. — С.5.

³³³ Курсави А. Маджмуа. — С.17.

³³⁴ Ислам: Энциклопедический словарь. — С.210.

³³⁵ Курсави А. Маджмуа. — С.21.

³³⁶ Там же. — С.15.

³³⁷ Там же. — С.22.

вестил и «Светильник нации» и «Имам имамов» в своем «Акаид» и сказал: «Аллах Всевышний един не по числу, а в том смысле, что Он не имеет соучастника. [Другие религиозные ученые и факихы в различных сборниках] заявили об этом, [поясняя] что число есть количество, а количество является акциденцией, а акциденция не присуща сущности и атрибутам. То, что получается из акциденции — акциденция»³³⁸.

Иными словами Курсави, критикуя калам, сам становится религиозным философом, оперируя категориями мутакаллимов.

Марджани в историко-философском плане, так же как и Курсави, рассматривает выражение «атрибуты не отличны от божественной сущности и не тождественны ей» и пишет, что данное утверждение принадлежит «людям сунны и общины» (как было отмечено, и ашаритам).

У этого суждения, согласно Марджани, два толкования — «веровательно-очищающее (танзиhi имани) и познавательное, связанное с твердым знанием (ийкани ирфани)»³³⁹.

Марджани, в отличие от Курсави, подробнее излагает сущность каждого толкования, давая их последователям свою оценку. «А что касается первого объяснения, — пишет татарский мыслитель, — то Аллах Всевышний Сам Себя описал в Своем Писании и сунне пророка совершенными атрибутами и прекрасными эпитетами и также сообщил, что «нет ничего подобного Ему»³⁴⁰. Так что Он — не тело, очищенное от всего, что относится к бытийно-возможному, и Он не подпадает ни под какие категории»³⁴¹.

«Относительно Него, — пишет Марджани, — решено: самость (айнийя) возникает от качественности, а инаковость (гайрийя) от количественности. Качество и количество — две ветви акциденции, тогда как Он в своей могучей вознесенности превыше акциденции. Поскольку было установлено, что Он есть акциденция и Он не имеет вместилища, постольку Он выше качественности и количественности». Марджани 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, чем Он сам себя описал, или того, от чего Он себя очистил в своем Пи-

сании или же [в признании того, чем он описал себя] через речь своего поверенного. Например, через речь своих пророков, или же через Господина лучших из избранников. При этом отрицая сходство с бытийно-возможным, очищая Его от всего, что таково [бытийно-возможно] и от всякого соучастия с таковым в какой-либо из категорий и ставя Его выше всяких ущербностей и мерзостей. Этот путь не ставит вопроса о том, правильно ли предсказывать эти имена и атрибуты его чистой сущности или нет, а хранит молчание об этом, передавая его на разрешение Всевышнего. Поэтому мы его назвали веровательным. Этот путь для масс лучше и пригоднее, нежели уподобление или отрицание атрибутов»³⁴².

Последователям другого толка татарский ученый симпатизирует, хотя и не во всем с ними соглашается, имея по этой проблеме свою позицию. «Второе толкование, — пишет Марджани, — 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»³⁴³.

К сторонникам этого толкования Марджани относит познавших истину «мудрецов» (хукама) и «гностиков» (урафа), приводя из их произведений некоторые цитаты. Ал-Джами говорит в «Дуррат ал-фахира» («Великолепной жемчужине»): «Суфии считали, что атрибуты тождественны сущности в бытии и отличны от нее для разума». Ал-Газали пишет в одной из своих работ: «Эти божественные атрибуты многочисленны в понятиях и словах, едины по сущности и бытию». Мухи ад-дин Ибн ал-Араби говорит в «Ал-футухат ал-маккийя» («Мекканских откровениях»): «Знай, что все божественные атрибуты суть соотносительности и сопряженности, восходящие к единой сущности»³⁴⁴.

Марджани для подтверждения своих положений об атрибутах обращается к авторитетным источникам веры: «Знай, что божественные атрибуты хотя и близки по смыслу, но между одним и другим тонкое характерное отличие. Его знают только избранные из людей божьих. Предки утверждали атрибуты Всевышнего Аллаха и высочайшие имена, следуя за Писанием Аллаха и сунной пророка. Они следовали этому. То, что утверждено в Писании и сунне из имен и атрибутов, присуще Всевышнему без разъяснения, без того, чтобы один атрибут возводить к другому вместе с от-

³³⁸ Курсави А. Маджмуа. — С. 18.

³³⁹ Марджани Ш. Китаб ал-хикма ал-балига... — С. 156.

³⁴⁰ Коран/Пер. И. Ю. Крачковского. — 42: 11.

³⁴¹ Марджани Ш. Китаб ал-хикма ал-балига... — С. 156.

³⁴² Марджани Ш. Китаб ал-хикма ал-балига... — С. 156.

³⁴³ Там же.

³⁴⁴ Там же. — С. 157.

рицанием многочисленности, превышения [сущности], инаковости, самости по истине, а не в том смысле, что изобрели «юноши»-ашариты. Поэтому «старейшины» в своих выражениях не наделяют именем «Необходимый» Всевышнего. Действительно, применяют его те, кто использует его как термин философии [в том числе сам Марджани]. А тот, кто притязает на то, что есть иджма [согласное мнение авторитетов ислама] по этому поводу, тот противоречит иджме. Таков смысл высказывания — все, что не имеет доказательства, должно быть отвергнуто. Нельзя говорить это иначе как в этом смысле»³⁴⁵.

Марджани, так же как Курсави, признает утверждение «атрибуты Всевышнего не Он и они не отличны от Него», но дает ему свое толкование. «Они — 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»³⁴⁶. В принципе вышеприведенная трактовка Марджани сходна с ашаритским толкованием.

Марджани, отождествляя атрибуты с именами, делает существенную оговорку: «Только два Его имени нельзя приписывать ничему иному, кроме Него, а именно «Аллах» и «Ар-рахман» [Милостивый], как о том известно. В Откровении есть Его, — да славится имя Его, — высказывание: «Кал-арджун ал-кадим» («точно старая пальмовая ветвь»)³⁴⁷, то есть только Всевышнему можно приписывать два вышеназванных имени — остальные имена как у Всевышнего, так и у людей общие. Поясняя в другой книге: «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 в виду, что Его сущность подтверждает возможность предиктирования Ему так, что все, что относится к Его атрибутам, превышающим Его сущность, относится к Его чистой сущности и к Его чистому бытию»³⁴⁸.

Марджани, следуя убеждениям «почтенных мужей общины», в борьбе с мутакаллинами часто становится спекулятивным теологом, защищая религиозную догматику от их нападок, во многом превращая ее в калам.

³⁴⁵ Марджани Ш. Китаб ал-хикма ал-балига... — С.26.

³⁴⁶ Там же. — С.31.

³⁴⁷ Марджани Ш. Хакк ал-баян... — С.65; Коран/Пер. И.Ю.Крачковского. — 36:39. «И месяц Мы установили по стоянкам, пока он не делается точно старая пальмовая ветвь».

³⁴⁸ Марджани Ш. Китаб ал-хикма ал-балига... — С.159.

Таким образом, Курсави и Марджани, первыми в татарской философской мысли конца XVIII — XIX вв. критикуя те или иные положения калама, тем не менее не отвергали спекулятивный метод мутакаллимов, как это делали противники калама из числа захиритов и ханбалитов. Будучи критиками калама, они по некоторым вопросам становились на точку зрения мутакаллимов.

Проблема возникновения мира в произведениях А.Курсави и Ш.Марджани

Поскольку решение проблемы происхождения мира определяет суть и направленность всей системы взглядов того или иного средневекового мыслителя — большинство вопросов, рассматриваемых Курсави и Марджани, касались средневековой арабо-мусульманской философии, — постольку эта проблема является одной из центральных как в философских, так и в теологических построениях.

Если Курсави в вопросе происхождения мира придерживается креационистской концепции — творение мира из ничего личностно понимаемым божеством, то Марджани — эманационной. Общее для взглядов Курсави и Марджани при решении вышеуказанного вопроса состояло в том, что они были далеки от традиционализма, упрощенного понимания этой проблемы, ограничивающегося тезисом о том, что «Он тот, кто сотворил небеса и землю, истинно, в то время когда Он сказал: «Будь!» и они получили бытие»³⁴⁹, в шесть дней «сотворил семь небес, [поставив] одно над другим сводами»³⁵⁰. Традиционалисты для обоснования своих взглядов о мироздании опираются не только на Коран, но и на хадисы, цитируя часто «нерациональные» изречения, приписываемые пророку Мухаммаду: «Земля [держится] на роге быка, а бык на рыбе, а рыба на воде, а вода на воздухе, а воздух на влажности, а на влажности обрывается знание знающих»³⁵¹.

Как уже указывалось, Курсави и Марджани, критикуя калам, идеи мутакаллимов, применявших спекулятивный метод, иногда становились на точку зрения последних. Различие в их взглядах состоит в том, что на мировоззрение Марджани оказала более сильное воздействие философия восточных перипатетиков, несмотря на то, что они оба разделяли сферы знания философии и религии, отбрасывая

³⁴⁹ Коран/Пер.Саблукова. — 6:72.

³⁵⁰ Там же. — 67:3.

³⁵¹ Крачковский И.Ю. Избранные сочинения. — М., 1972. — Т.4. — С.50.

одни идеи восточного перипатетизма, принимая другие. Эти особенности мировоззрения Курсави и Марджани сказались на решении ими проблемы возникновения мира. В результате и Курсави и Марджани создали собственные религиозно-философские концепции, интегрировавшие идеи мусульманской теологии, восточного перипатетизма и калама.

Основные идеи о происхождении мира Марджани изложил в «Хакк ал-баян ва-т-тасвир ли-масалат худус алам ал-амр ва-т-такдир» («Истина, объясняющая и описывающая вопрос возникновения мира, веления [божественного] и предопределения») ³⁵² и в «Китаб ал-хикма ал-балига ал-джанни фи шарх ал-акаид ал-ханафия» («Книга о зрелой философии, объясняющей догматы ханафитов») ³⁵³, а Курсави — в упоминавшемся рукописном сборнике ³⁵⁴.

Курсави в центр своей концепции происхождения мира ставит Бога. «Создатель мира — Аллах Всевышний, то есть необходимая сущность, бытие которой не нуждается ни в чем. А бытие Ее — Всевышнее» ³⁵⁵. Как и арабо-мусульманские философы, Курсави наделяет Аллаха следующими понятиями: необходимо-сущий, сущий, вечный, недостижимый для любого изменения и претерпевания. «Что касается знания, с которым мы ознакомили тебя, то мы пришли к доказательству, что необходимо-сущее по сущности необходимо во всех смыслах. Нельзя представить по отношению к Нему инаковость и переход одного [Его] атрибута в другой. По этому поводу полное единство религиозных ученых и мудрецов» ³⁵⁶.

Следуя религиозным ученым, утверждающим, что Аллах сотворил мир из ничего актом своей воли, Курсави довольно подробно освещает проблему «не-бытия». «Не-бытие, — пишет он, — не есть нечто, в чем можно соучаствовать или благодаря чему можно быть похожим или в соотношении с чем можно обладать частичностью или предшествованием. Оно [не-бытие] есть отсутствие вещи. А нельзя нечто выразить отсутствием. Поэтому неправильно судить о Нем даже негативно или через отсутствие бытия. Его [не-бытие] понятие берется как представленное в уме, но оно не есть само не-бытие. Его понятие — это то, что ум принимает как яр-

лык для этой ложной сущности» ³⁵⁷. Таким образом Курсави выступает против мутазилитского учения о «не-сущем». Мутазилиты, признавая сотворение мира Аллахом из ничего, сводили это признание на нет тезисом «мадум [не-бытие] есть вещь». Эту «тонкость» мутазилитов, ведущую к пантеизму, подметил Курсави, утверждая, что «не-бытие не есть вещь».

Бог, согласно Курсави, — сердцевина всего дольнего мира: «Несомненно, что есть Вечный Сущий. Если бы не Он, то явления [мира] чередовались бы без конца» ³⁵⁸. Бог, согласно Курсави, не поддается рациональному описанию. Его в одном случае можно выразить соответствующими понятиями, в другом — нельзя. Трактовка Курсави соотношения «Бога и сущего» проникнута пантеистическими мотивами. «Сущее, с точки зрения того, что Он — сущий, не описывается как самость и инаковость. [Сущее] описывается как самость ввиду того, что Он — имеющий качество, а как инаковость — ввиду того, что Он — имеющий количество. Сущий очищен от качественности и количественности, выше инаковости и самости» ³⁵⁹.

Понятию вечности Курсави дает обстоятельное толкование, связывая ее с категорией времени. «Знай, — пишет он, — что первоначально разум представляет себе вечность двояко. Во-первых, как действительно осуществленную в бесконечном времени и исключаящую всякое предшествование. Во-вторых, как очищенную от времени и изменения и уничтожения, стоящую выше продолжения [бытия] во времени и осуществления в отдельные моменты, где непредставимо предшествование и наступление [люхук] или перемена атрибутов или различие между одним определением и другим. Так что здесь вечность без-начала не отличается от вечности без-конца. Но здесь — изначальный без конечного и конечный без изначального» ³⁶⁰.

Курсави, придерживаясь креационистской концепции происхождения мира, приписывает вечность в качестве атрибута богу, доказывая, что возможно-сущее, имея в виду сущий мир, создано богом. «Просветившись светом доказательств и погрузившись в созерцание, разум, несомненно, познает, что первый вариант [протитированный выше] — мнимый». Он оппонирует взгляды мутакаллимов, считая, что «поскольку продолжение бытия (истимрар ал-вуджуд)

³⁵² Марджани Ш. Хакк ал-баян... — Казань, 1888.

³⁵³ Марджани Ш. Китаб ал-хикма ал-балига... — Казань, 1888.

³⁵⁴ Курсави А. Маджмуа. — ОРКК. — № 1347.

³⁵⁵ Там же. — С. 23.

³⁵⁶ Курсави А. Лаваих. — С. 5.

³⁵⁷ Курсави А. Лаваих. — С. 10.

³⁵⁸ Курсави А. Маджмуа. — С. 23.

³⁵⁹ Там же. — С. 20.

³⁶⁰ Там же. — С. 24—25.

во времени можно представить только после действительного осуществления бытия. Таким образом продолжение — это наличие бытия во второй момент времени, так что получается прерывание продолжения. Так при предположении о ее [вечности] бесконечности, приходим к обязательности ее конечности. А второй вариант и есть то, что относится к Вечному Необходимо-сущему: Ведь все, что может существовать, может и изменяться. Благодаря этому доказательству выяснено, что всякое возможно-сущее произведено и что Необходимо-сущий и Вечный — одно»³⁶¹.

Таким образом Курсави, отвергая некоторые тезисы учения мутакаллимов, все-таки с помощью философских рассуждений, присущих последним, отстаивает креационистскую трактовку возникновения мира с пантеистическими мотивами.

Марджани в вопросе происхождения мира придерживается эманационной концепции. «Мир как то, что кроме Всевышнего Бога, — пишет он, — или все сущее и бытийствующее, является возникшим. Он создан знанием и могуществом Всевышнего Творца, согласно Его воле»³⁶².

Первым творением Всевышнего, как считает Марджани, был Разум. Идею эманации (проистекания) он заимствовал у восточных перипатетиков. В связи с этим он обосновал ряд философских положений о связи предшествующего с последующим. «Поскольку тому, что нуждается в ином, — пишет татарский мыслитель, — чтобы существовать или воздействовать, ничто не предшествует, ввиду того, что невозможна изначальность множественности, постольку доказано бытие Разума. А поскольку отсутствует причинная [связь] между вмещающим и вмещаемым, постольку доказана множественность его [Разума], соответствующая множественности небесных сфер. Первое, что создал Аллах, — Разум. Посредством его эманировал другой [Разум], душа и тело в своих телесных оболочках. Для каждого из них — известное место. Они понимают [небесные Разумы], как им велено. А затем [появляется] мир со всеми своими частями, в целом и в частностях, с небесными и земными [сущностями]. Он возник и ему предшествует чистое не-бытие. Таким образом возможность означает необходимость изменения состояния, а иначе возможность абсолютно исчезает»³⁶³.

Говоря о возникновении мира, Марджани ссылается на авторитет веры: «Как известно, согласно закону [шариа] и как то необходимо установлено в религии, так что это должна исповедовать вся община, смысл возникновения [ху-дус] состоит в том, что [нечто] сотворено Всеславным Аллахом и существует благодаря тому, что Он это произвел. [Это] проистекает [в бытие] благодаря тому, что Он этому дал возникнуть, в каком бы то ни было отношении, в некоторый момент [ан], [в некоторое] время [заман] и [в некотором] месте, ...поскольку в незыблемом тексте сказано именно это и не более того»³⁶⁴.

Для Марджани непререкаемым авторитетом является Аллах, ниспославший устами Мухаммада в Коране то, чему должны следовать мусульмане в вопросе возникновения мира. «В вопросе возникновения мира, — пишет он, — [мусульмане] должны держаться того, что вменил в обязанность Аллах, и выполнять только то, что возложил на нас Аллах. Поскольку именно Всевышний устанавливает нормы и распоряжается законами... [А именно], что Всевышний сотворил — все действует согласно Его воле и [Он] распоряжается всем. Он Всезнающий и Всемогущий»³⁶⁵.

Для Марджани Аллах, как сотворивший все сущее на земле одновременно и как бы растворившийся в сущем, есть то, что не поддается описанию и умопостижению, остается недоступным человеческому разуму. «Знай, что доказано мудрецами и арифами [знающими], что первый — Всевышний и Священный. Он — достоверная истина во всех смыслах, совершенное сущее. [Он] всецело выше совершенства, самости бытия и актуальности и выше того, чтобы Ему сопутствовала потенция и возможность. Он — совершенный атрибутами, совершенный действиями. Не примешивается к Его описанию потенция. Его акт является сущим и актуальным»³⁶⁶.

Марджани полемизирует с фаласифа и мутакаллимами, наделявшими Аллаха акциденциями или приписывавшими Ему те или иные атрибуты. «[Он не акциденция.] Потому что она не действует сама по себе, но нуждается во вместилище и в субстрате, где бы эта акциденция осуществлялась. Аллах выше того, чтобы нуждаться в чем-то ином. [Он не тело.] Потому что оно [тело] состоит из делимых частей или из первоматерии и формы или из индивидуальных субстанций.

³⁶¹ Курсави А. Маджмуа. — С.25.

³⁶² Марджани Ш. Хакк ал-баян. — С.65.

³⁶³ Марджани Ш. Би-т-тарикат ал-мусли... — Казань, 1890. — С.12.

³⁶⁴ Марджани Ш. Хакк ал-баян. — С.66.

³⁶⁵ Там же. — С.67.

³⁶⁶ Там же. — С.68.

Неизбежно [в теле] имеются части, имеющие размер, и в нем можно представить одно отличное от другого. [Он — не субстанция.] Поскольку она неделимая часть или возможно-сущее, не нуждающееся во вместилище или в субстрате. А Он превыше всего такого. [Он не облечен 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 превыше того, чтобы служить вместилищем непрерывному количеству, такому, как размеры. [Он не поддается счету.] То есть Он очищен от того, чтобы попадать под счет. Так что Он не характеризуется численным единством»³⁶⁷.

Таким образом, Аллах в разумении Марджани предстает как нечто непостижимое для человеческого разума, в существование которого люди должны только верить. *Перед ним возникает дилемма: философия или религия? Как совместить несовместимое?*

Марджани предложил свой путь решения возникшей проблемы. Он не противопоставляет религиозное знание философскому, а только 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 аподейктики, 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»³⁶⁸.

Марджани пишет, что суть религии не доказывается 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]»³⁶⁹. В результате по Марджани оказывается, что философия (научное знание) имеет дело с умопостигаемыми понятиями, описывающими существующий мир, а религия — только с верой в нее.

³⁶⁷ Марджани Ш. Китаб ал-хикма ал-балига... — С.26.

³⁶⁸ Марджани Ш. Мукаддима. — С.303.

³⁶⁹ Марджани Ш. Назурат ал-хакк... — С.14 —15.

Подобная оценка истины близка взглядам Ибн Рушда — философа, весьма чтимого Шихаб ад-дином. Кордовский мыслитель, как известно, утверждал, что религия не может противоречить философии, имея в виду возможность аллегорического толкования ее догматов и постулатов в соответствии с научными истинами. Аналогично представлял дело Марджани: «А тот, кто полагает, что спор здесь идет из-за религии, тот уже согрешил против нее 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»³⁷⁰.

Примерно об этом же писал Марджани в «Назурат ал-хакк»: «Религия не противоречит философии, а философия не противоречит религии, потому что они оба, как два близнеца, проистекают из единого источника истины и в действительности идут рука об руку»³⁷¹. В данном отрывке ученый даже применил выражение Ибн Рушда (араб. «тауман» — два близнеца).

Марджани предлагал подвергать аллегорическому толкованию не догматы религии, имеется в виду такие, как возникновение мира волею Аллаха, а только те положения, которые не выдержали испытания временем. А поскольку Марджани считал, что происхождение мира невозможно объяснить рациональными доводами, постольку этот акт он относил к сфере функционирования религии и толковал его, апеллируя не к разуму, а к вере.

Вышеизложенное свидетельствует, что Курсави и Марджани в вопросе возникновения мира придерживаются толкования, проникнутого пантеистическими мотивами (Курсави — креационистской концепции, Марджани — эманационной). Они в заочном споре с мутакалимами довольно широко использовали философские понятия и суждения для обоснования своих взглядов и тем самым утверждали собственные религиозно-философские концепции, которые послужили основой татарской религиозно-философской мысли конца XVIII — XIX вв.

³⁷⁰ Марджани Ш. Китаб ал-хикма ал-балига... — С.138.

³⁷¹ Марджани Ш. Назурат ал-хакк... — С.119.

Суфизм в Поволжье и Приуралье

Суфизм на протяжении многих веков был наиболее популярным и распространенным направлением арабо-мусульманской философии на Востоке. Данному обстоятельству способствовали привлекательные для различных слоев мусульманского общества доктрины аскетизма, отказа от мирских благ, возможность «познания» бога, а также принцип универсальности, бывший одним из основных в суфизме. Суфием мог стать деятель любого социального слоя общества, будь то представитель знати или крестьянин и ремесленник, сторонник любой правовой школы или любого религиозного направления, теологии, философии.

История свидетельствует имена всемирно известных поэтов-суфиев: Джалал ад-дин Руми (ум. ок. 1273), Хафиз Ширази (ум. 1389), Абд ар-Рахман Джами (ум. 1492), авторитетов суннитского ислама — суфиев: ал-Газали (ум. 1111), Ибн Таймийа (ум. 1328), философов-суфиев, Ибн Араби (ум. 1240), ас-Сухраварди (ум. 1191) и многих других. Среди них достойное место занимают турки-поэты суфии: А.Ясеви (ум. 1161), С.Бакыргани (ум. 1186), А.Навои (ум. 1501), основатель одноименного тариката суфизма Баха ад-дин Накшбанди (ум. 1389) и другие. Деятельность последних продолжил в XVII в. татарский поэт-суфий Мауля-Колый — непосредственный предшественник А.Утыз-Имяни.

Главная идея мусульманского мистицизма — это прежде всего утверждение о существовании сверхчувственного мира, постигаемого особой, неинтеллектуальной способностью, при этом происходит «слияние» суфия с богом, но со временем идея слияния с богом подменилась идеей «слияния» с шейхом. Данное обстоятельство привело к неограниченной власти шейхов-суфиев различных толков. В результате шейх стал воплощением справедливости, образцом для подражания. С одной стороны, вышеназванная подмена имела положительный эффект: те или иные доктрины суфийских толков развивались в «замкнутом» круге, передаваясь от учителя к ученику, сохраняли своеобразие и отличительные черты, присущие только своему суфийскому толку. С другой стороны, отрицательный эффект был налицо. Это касалось прежде всего Нового времени, в котором в большей своей части шейхи-суфии оказались оплотом традиционализма, ввиду того, что система, не подверженная влиянию извне (имеется в виду суфизм как система определенных взглядов) рано или поздно становится самодоста-

точной, в смысле прекращает свое развитие и остается на прежних консервативных основаниях.

К XIX в. интерес мусульман к суфизму стал ослабевать, хотя продолжали функционировать многочисленные суфийские тарикаты. Этому были причины объективные. Новое время предъявляло новые требования к изменению традиционного образа жизни мусульманского общества в направлении раскрепощения личности, усвоения светских знаний, в то время как суфизм постепенно превратился в оплот реакции, духовного догматизма. Первыми на это обратили внимание арабо-мусульманские религиозные реформаторы М.Икбал и М.Абдо, стремившиеся к радикальному преобразованию феодального общества. В то же время религиозные реформаторы находили позитивные черты в суфизме. Например, М.Икбал заимствует суфийскую идею совершенного человека (ал-инсан ал-каamil), наполняя ее новым содержанием. М.Абдо подчеркивает раскрепощающий, активный дух суфизма³⁷².

Татары Поволжья и Приуралья, духовными узами связанные с мусульманским Востоком, не могли остаться в стороне от процессов и явлений, имеющих единое начало и направленность. Впервые суфизм проник в Волжскую Булгарию из Средней Азии. После монгольского нашествия на Волжскую Булгарию, вероятно, среди болгаро-татар получил распространение суфийский тарикат А.Ясеви. Первым накшбанди в Волго-Уральском регионе был Ходжа Мухаммад Амин Булгари, умерший в Табризе в 902/1496 г.³⁷³ В более позднее время Уфа, Ташбильге, Буржан, Троицк и Семипалатинск стали центрами распространения накшбандийского тариката среди татар.

На рубеже средневековья и Нового времени в татарском обществе наибольшее распространение получил суфизм накшбандийского толка, во многом наследовавшего суфийские идеи тариката Ахмада Ясеви. Его основным мотивом была идея раскрепощения личности, участия в общественной жизни (занятия ремеслом, земледелием и т.п.). Немаловажным обстоятельством было то, что родиной накшбандизма была Средняя Азия, с которой татарское общество с древнейших времен было связано духовными узами родства. Об этом пишет В.А.Гордлевский: «Организация духовного сословия в Казани сложилась по среднеазиатскому, бу-

³⁷² Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. — М., 1987. — С.66.

³⁷³ Хамид Альгар. Последний накшбандийский шейх Волго-Уральского региона//Татарстан. — 1995. — № 7/8. — С.102.

харскому образцу. Среди духовенства в Казани были великие сейиды, то есть потомки пророка Мухаммада [мнимые], и несомненно, что эти потомки были экспортированы из Средней Азии и принадлежали к дервишам. Так, естественно, к татарам рано могли проникнуть и накшбанди — наставники мусульманской веры»³⁷⁴.

Согласно археографическим источникам и сведениям Марджани, в Поволжье накшбандийское учение проникает из Бухары через шейха Фаизхана ал-Кабули (ум. 1802) — духовного наставника Утыз-Имяни. Не следует, правда, абсолютизировать дату проникновения накшбандийского учения в Поволжье, поскольку так или иначе его влияние было заметным и до XVIII в., например, в творчестве М.Колы. Марджани упоминает суфия Абу Мухаммад Касима б. ал-Казани (ум. 1581—82), бывшего последователем шейха Абд ал-Вали ал-Кухзари, в свою очередь имевшего муридов из Средней Азии: Ибрахима ат-Туркистани, Мушир-Мухаммад ал-Хорезми и Кутб ад-дина Байрама б. Кунбур ас-Самарканди³⁷⁵. Но в источниках не указываются цепи преемственности, то есть отсутствует силсила от одного духовного наставника суфия-накшбанди к другому.

Среди первых татарских суфиев-накшбанди по одной силсиле значатся Абдаш ал-Булгари ал-Кавали (ум. 1816—17), Шамс ад-дин ал-Казаклари (2-я половина XVIII в.) и Хамид ал-Йурташи (ум. 1802—03)³⁷⁶. Согласно другой силсиле — Валид б. Амин ал-Каргали (2-я половина XVIII в.), Абд ал-Джаббар ал-Парвази (XIX в.)³⁷⁷. У вышеперечисленных суфиев, согласно этим силсила, один наставник — шейх Фаизхан ал-Кабули. Высок был авторитет этого шейха среди мусульманского населения. Об этом свидетельствует Марджани словами кади Абдалаха, который говорил: «В Мавераннахре не было равного ему [шейху Фаизхану ал-Кабули] или подобного в каких-либо науках». Шейх Шамс ад-дин ал-Балхи рассказывал об учености ал-Кабули такое, что приводит в изумление слушающего и заставляет литься слезам»³⁷⁸.

Наибольшую популярность и распространение в Новое

³⁷⁴ Гордлевский А. В. Баха-уд-дин Накшбенд бухарский (к вопросу о наслоениях в исламе) // С. Ф. Ольденбургу. К 50-летию научно-общественной деятельности. 1882—1932. Сборник статей. — Л., 1934. — С. 164.

³⁷⁵ Марджани Ш. Вафйат ал-аслаф. — Т. 6. — Л. 343а.

³⁷⁶ Отдел рукописей и текстологии ИЯЛИ АН Татарстана. — Коллекция 99. — Дело 3.

³⁷⁷ Отдел рукописей и текстологии ИЯЛИ АН Татарстана. — Коллекция 99. — Дело 23.

³⁷⁸ Марджани Ш. Вафйат ал-аслаф. — Т. 6. — Л. 212б—213а.

время среди татарского населения накшбандийское учение получило благодаря шейху Зайналлаху, который, хотя и жил в Троицке, оказал значительное воздействие на мусульман Поволжья и Приуралья.

Шейх Зайналлах б. Хабибаллах (Расулев) (1833—1917) родился в д. Шариф Троицкого уезда. Он обучался в медресе д. Ахунд, а с 1851 г. — в медресе известного Демеллы Ахмада б. Хамида ал-Менгари в Троицке, изучая у него логику, философию и калам. С 1858 г. начал преподавать в д. Ак-Худджа.

Шейх Зайналлах впервые познакомился с накшбандийским учением в д. Джардаклы в 1859 г., став саликом («путником», идущим по мистическому пути) шейха Абд ал-Хакима. Однако основное влияние на него оказал шейх Ахмад Камшаханави, с которым он познакомился в Стамбуле, во время совершения паломничества в 1869 г. Зайналлах получил у шейха Камшаханави разрешение на обучение муридов. Во время паломничества он встречается с известными учеными, шейхами, среди них шейх Дарадж ал-Малики, шейх Йусуф Ази, шейх Халил Тунтари и другие. Зайналлах посещает Хиджаз, Медину, Мекку, Стамбул и другие культурные центры мусульманского Востока.

После возвращения на родину авторитет шейха Зайналлаха возрастает. К нему на обучение стекается большое количество мусульман из татарских, башкирских, киргизских, казахских деревень и даже из Индии. Среди них было много больных, т. к. шейх Зайналлах слыл прекрасным врачом, обладал даром внушения, изготавливал собственные лекарства, исцеляя от всевозможных недугов. В его медресе обучалось около 500—600 шакирдов. Немало среди них было и детей состоятельных лиц, которые видели в медресе «очаг образованности».

С течением времени у шейха Зайналлаха начинают возникать разногласия с шейхами, позавидовавшими его славе, которые стали распространять о нем всевозможные слухи. Так, мулла Афтах б. Исхак написал донос в Духовное собрание мусульман муфтию Салим Гирею, обвиняя его в различных новшествах. В результате проверки деятельности шейха Зайналлаха, которая состоялась в Уфе в Духовном собрании мусульман, он был «оправдан». Однако его недруги не успокоились и придумали более изощренный способ клеветы. Они написали донос губернатору Оренбурга Кржижановскому, сообщая, что шейх Зайналлах собирает деньги, готовит войска для османских турок. Донос возымел действие. В Златоусте по пути из Уфы шейха Зайналлаха заключают под стражу и отправляют в ссылку в г. Никольское

Вологодского уезда. Потом переводят в Кострому. В ссылке шейх Зайналлах проводит в общей сложности около восьми лет.

После ссылки он второй раз отправляется в паломничество, затем занимает место мудarrisа 5-й мечети в Троицке, где и преподает до самой своей смерти в 1917 г.³⁷⁹

Будучи суфием накшбандийского толка, шейх Зайналлах сыграл тем не менее известную роль в распространении знаний, науки и просвещения не только среди татарского народа (учениками шейха Зайналлаха в разное время были люди, ставшие впоследствии известными общественными деятелями, писателями, учеными: будущий муфтий Духовного собрания мусульман в Уфе, его старший сын Абд ар-Рахман Расулев, ученый-мыслитель Галимджан Баруди, писатель Мажит Гафури), но в особенности среди башкирского, казахского и киргизского народов.

Дело в том, что шейх Зайналлах, так же как Марджани и его сподвижники, пытался совместить религию с наукой. Главная заслуга шейха состоит в том, что он оказался одним из сторонников, зачинателей джадидского движения среди татар Поволжья и Приуралья. Он выступил за новый метод (усул ал-джадид) в преподавании.

Хотя татарский писатель Мажит Гафури, бывший шакирдом медресе шейха Зайналлаха с 1898 по 1905 гг., и отмечает старомодность обучения в его медресе³⁸⁰, факты свидетельствуют о том, что после 1905 г. медресе «Расулия» вошло в число джадидских учебных заведений³⁸¹. В своем медресе «Расулия» шейх Зайналлах вел занятия по новой программе, используя звуковой метод; здесь наряду с религиозными изучались и светские науки. По инициативе Расулева была издана многочисленным тиражом брошюра под названием «Новый метод и троичские ученые», в которой за подписями шейха Зайналлаха и некоторых мудarrisов Троицка дается фетва в пользу нового метода³⁸². Тем самым он воплотил просветительские идеи Фаизханова и Марджани в практику, считая последнего одним из своих духовных наставников. Позитивно оценивая деятельность шейха Зайналлаха и его сподвижников, вместе с тем следует подчеркнуть, что большинство татарских ишанов и шейхов середины XIX в. играли реакционную роль.

³⁷⁹ Шейх Зайналлах/Р.Фәхрединев ред. — Оренбург, 1917.

³⁸⁰ Гафури М. Әсәрләр: 4 т. — Казан, 1981. — Т.4. — 432—433бб.

³⁸¹ Шейх Зайналлах/Р.Фәхрединев ред. — Оренбург, 1917. — 80б.

³⁸² Валиди Дж. Очерк истории образованности и литературы татар (до революции 1917 г.). — С.56.

Суфизм в историко-философских взглядах А. Утыз-Имяни

Историко-философские суждения Утыз-Имяни просматриваются в его теологических произведениях, в которых он достаточное место уделяет морально-этическим нормам суфизма. Будучи сторонником идей накшбандизма, он посвящал суфизму не только поэтические стихотворения, но и писал трактаты, которые позволяют говорить о его отношении к суфизму. Прежде всего, как уже отмечалось, следует иметь в виду его рукописные сочинения: «Сайф сарим» («Острый меч») ³⁸³, «Инказ ал-халикин» («Избавление погибающих») ³⁸⁴, — названные, как и книги турецкого теолога Мухаммада ал-Биркави (ум. 1573), — «Джавахир ал-баян» («Драгоценности пояснения») ³⁸⁵.

Это труды дидактического характера, основанные на собственной интерпретации Утыз-Имяни некоторых социально-этических аспектов мусульманского права, связанных с зарождением буржуазного уклада хозяйственной жизни мусульман Поволжья и Приуралья, которым, по Утыз-Имяни, не противоречила этика суфизма.

Выказывая свои суждения, Утыз-Имяни часто ссылается на «Ихйа улум ад-дин» («Оживление наук о вере») ал-Газали, и в особенности на «Ат-тарик ал-Мухаммадия» («Путь Мухаммада») ал-Биркави — морально-этический свод предписаний ханафитского мазхаба, основанный на жизненном примере пророка Мухаммада, довольно популярный в Османской империи в XVIII — XIX вв. Взяв за пример, как и Биркави, жизненный путь Мухаммада, Утыз-Имяни «очищает» ислам от многочисленных нововведений. Он обращается к сунне пророка, выделяя аскетические черты в жизни Мухаммада: «А пророк, — да благословит его Аллах и да приветствует, — ел то, что добывал [сам], носил то, что имел. По преимуществу он носил платье, внутреннюю одежду и грубый плащ [араб. «бурда»]» ³⁸⁶.

Для Утыз-Имяни, наряду с пророком, улемами (религиозными учеными), авторитетом являются также святые, то есть суфии: «Религиозные ученые и святые согласились на том, что любая истина, не согласующаяся с шариатом, явля-

³⁸³ Утыз-Имяни А. Сайф сарим. — ОРКК КГУ. — № 1204—1206. — Л.1—85.

³⁸⁴ Утыз-Имяни А. Инказ ал-халикин. — ИЯЛИ. — Фонд 39. — № 44. — Л.68—96.

³⁸⁵ Утыз-Имяни А. Джавахир ал-баян. — ИЯЛИ. — Фонд 39. — № 2982. — Л.23—87.

³⁸⁶ Там же. — Л.28б.

ется безбожной»³⁸⁷. Но он не канонизирует деятельность суфийских шейхов, отдавая первенство во взаимоотношениях суфиев не своему шейху, а пророку Мухаммаду. «Суфий — чист сердцем и наполнен мыслью, — цитирует татарский мыслитель шейха аш-Шибли³⁸⁸, — тот, кто следует пути в качестве руководителя [шейха], тот неверующий. Потому что ведущий по пути — Всевышний Аллах»³⁸⁹.

Придерживаясь традиционного мнения о том, что суфий — растворяющий свое «я» в боге, Утыз-Имяни пишет о формах, в которые облекается суфизм, — об отреченности, аскезе, в принципе симпатизируя этим принципам: «Знай, что аскеза — это высокая стоянка саλικов [путников, идущих по мистическому пути] в дольном мире... Аскеза — это воздержание от разрешенного, составляющего удел души³⁹⁰ [тарк ал-мубахат аллати хийа хазз ан-нафс]. Аскеза — это уход от мирского в сторону божественного... Это высшая ступень... в дольном мире»³⁹¹.

Утыз-Имяни возвеличивает суфийские черты, такие как отреченность, повышенная эмоциональность, богобоязненность, которые должны быть примером для мусульманина. «Знай, что люди, — пишет он, — по отношению к Всевышнему Аллаху делятся на две группы. Среди них те, кто уже пришел к богу, и те, кто еще идет по пути. А пришедший [к Аллаху] плачет, боясь как бы от него не обнаружилось что-нибудь, по причине чего он бы отделился от бога. А отделенный от бога плачет: «О, как бы мне стать приближенным!». Плач из-за боязни перед Всевышним Аллахом. Это принадлежит обычаям пророков и качествам святых»³⁹².

Выделяя среди всевозможных суфийских толков накшбандийский, Утыз-Имяни положительно относится к этому учению. Он следующим образом определяет основную направленность накшбандийского толка, апеллируя для пущей достоверности ко временам пророка Мухаммада и его сподвижников. «Тарикат накшбандия, — пишет он, — да освятит Аллах их тайны, — это тарикат сподвижников пророка, — да будет доволен ими Аллах Всевышний, —

³⁸⁷ Утыз-Имяни А. Сайф сарим. — Л. 626.

³⁸⁸ Абу Бакр Дулаф б. Джахдар аш-Шибли (ум. 946) — выдающийся багдадский суфий, ближайший ученик и сподвижник ал-Джунайда и ал-Халладжа.

³⁸⁹ Утыз-Имяни А. Джавахир ал-баян. — Л. 576.

³⁹⁰ Вероятно, имеется в виду «нафс аммара би-с-су — душа, побуждающая ко злу», то есть душа «животная», связанная с потребностями тела. (Коран. — 12:53).

³⁹¹ Утыз-Имяни А. Сайф сарим. — Л. 65а, б.

³⁹² Утыз-Имяни А. Джавахир ал-баян. — Л. 66а.

в своем изначальном виде, к которому они ничего не добавили и от которого они ничего не отняли. Он представляет собой непрерывность состояния раба [давам убудийа] в явном и внутреннем при полном следовании сунне, твердом намерении и абсолютном исключении нововведений; дозволяет необходимые движения и состояния молчания, культивируемые в религиозной практике, в непрерывном присутствии при Всевышнем Боге»³⁹³.

Утыз-Имяни пишет о бренности существования в дольном мире и дает этому толкование, проникнутое суфийскими мотивами. «Знай, — пишет он, — что есть три состояния. Первое — то, когда ничего нет. Это состояние [охватывает промежуток от момента, предшествующего] твоему возникновению и [простирается] до безначальной бесконечности [азаль]. Другое — состояние, когда ты не будешь свидетельствовать дольний мир. Это состояние после твоей смерти до бесконечности [абад]. И состояние, среднее между бесконечностью-без-начала и бесконечностью-без-конца. Это — дни твоей жизни в дольном мире. Взгляни же, какова ее продолжительность, и соотнеси эту продолжительность с окаймляющими бесконечностями, чтобы понять, что она меньше, чем краткий привал на длинном пути»³⁹⁴.

Из вышеизложенного следует, что Утыз-Имяни придерживался сложившихся в суфизме обрядовых и этических норм, отдавая предпочтение накшбандизму, часто ссылаясь на сунну пророка для обоснования своего утверждения. Он создал собственную концепцию понимания религии: толковал мусульманское право, выделяя морально-этические нормы накшбандийского тариката, последователи которого должны были трудиться, принимать активное участие в жизни общества. Утыз-Имяни придавал меньшее значение «силсила» (цепи духовной преемственности) наставника (шейха), что для татарского общества рубежа XVIII — XIX вв., характеризующегося распространенностью консервативного ишанизма, имело, по сути, обновленческое значение.

Татарская религиозная философия конца XVIII — XIX вв., включавшая в себя спекулятивную теологию — критику калама (Курсави и Марджани) и толкование теологии с привнесением морально-этических норм накшбандизма (Утыз-Имяни), сыграла огромную роль в поднятии интеллектуального уровня элиты татарского общества, подготавливая его умы для принятия нового образа мышления в связи с наступлением эпохи Нового времени.

³⁹³ Утыз-Имяни А. Сайф сарим. — Л. 30а—30б.

³⁹⁴ Там же. — Л. 79а.



Глава IV

ТАТАРСКОЕ ПРОСВЕТИТЕЛЬСТВО XIX В.

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

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

Правда, и в этот период ислам продолжает господствовать в духовной жизни татарского общества, но он уже не мог приостановить процесс секуляризации культуры, проникновения светского знания. 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 второй половины XIX в. (Х.Фаизханов, Ш.Марджани, К.Насыри), будучи мусульманами, не могли обойти стороной в своих философских построениях про-

блему религии. Особенность взглядов Фаизханова и Насыри состоит в том, что в их мировоззрении светское начало преобладает над религиозным, является доминирующим, определяющим суть их мировоззрения. В отличие от вышеназванных просветителей, у Марджани религиозный и светский пласты мировоззрения взаимодополняют друг друга.

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

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

Ярким примером такого отношения к русской культуре может служить отрывок из биографии Фаизханова из «Вафийат ал-аслаф» Марджани. «Когда Хусаин б. Фаизхан, — пишет Марджани, — приехал в Казань, он пришел к Исмаилу б. Муса в дом его зятя Абд ар-Рашида б. Йусуфа и рассказал о своих планах относительно руководства медресе и организации обучения в нем. Исмаил б. Муса категоричес-



Х.Фаизханов

ки отверг все это, потому что предусматривалась необходимость изучения русского языка, и дошел до того, что заявил, что изучение русского языка — запретное дело.

Хусаин б. Фаизхан объяснил ему, что это всего лишь средство получить разрешение от правительства, цель же — возрождение утраченных и позабытых наук. К тому же существует большая потребность и даже необходимость в изучении русского языка, ибо вся наша деятельность связана с Русским государством... Рассказывают, что пророк — мир ему — сказал: «Ищите знаний, хотя бы и в Китае». А Китай — это страна, в которой не поднималось знамя ислама, не доходили туда ни в прошлом, ни теперь рассказы о пророке и не читали никогда китайцам стихи Корана. Поэтому знания, которые там можно искать, — рациональные и их может перенять у китайцев тот, кто знает их язык, говорит на нем и читает их книги. Хадис указывает на допустимость изучения их языка при необходимости. Ведь сказал пророк — мир ему — «Мудрость для правоверного — заблудившаяся верблюдица, которую он ищет повсюду»³⁹⁵.

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

Татарское общество этого периода развития, чтобы выжить в условиях формирования новых буржуазных отношений, нуждалось в новых людях, которые должны были иметь светское образование. Впервые эта мысль прозвучала в творчестве Х. Фаизханова, Ш. Марджани и К. Насыри. Татарские просветители 60 — 80-х годов (Х. Фаизханов,

Ш. Марджани и К. Насыри) создают произведения гуманистического звучания, центральная проблема которых — человек со всеми его интересами, нуждами, чаяниями и мечтами о светлом будущем.

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

Согласно одной из современных трактовок, которой придерживается и автор этих строк, Просвещение свойственно странам, проходящим стадию, аналогичную пройденной западноевропейскими странами в XVIII в. в канун Великой французской революции³⁹⁶. 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. Хотя объективно просветительство — идеология буржуазная, но по форме это надклассовая идеология, ориентированная на выражение общечеловеческих идеалов.

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

Просветители намеревались развеять мифы (выступали против любых предрассудков) и с помощью научных знаний полностью изменить человеческое воображение. Они верили в культ Разума, который призван обеспечить прогресс человечества и подразумевает защиту научного познания, как орудия преобразования мира и постепенного

³⁹⁵ Марджани Ш. Вафйат ал-аслаф. — Т.6. — Л.247.

³⁹⁶ Пустарнаков В.Ф. Идеология Просвещения в культуре народов СССР // Методологические проблемы изучения истории общественной мысли (на материале народов РСФСР). — Казань, 1990. — С.14—15.

улучшения условий жизни людей; это и критика суеверий, воплощенных в религии, и защита деизма (также и материализма), борьба против тирании и угнетения.

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

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

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

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

§ 1. Просветительские взгляды Х.Фаизханова

Хусаин Фаизханов родился в деревне Сабачай (Собачий остров) Курмышского уезда Симбирской губернии (ныне д. Красная Горка Пильнинского района Нижегородской гу-

бернии). Сначала он обучался в родной деревне, затем в д. Бараска у Абд ар-Рахима ал-Бараскави.

Далее молодой Хусаин отправляется в Казань, где сначала обучается в медресе Мухаммад ал-Карима б. Мухаммад ар-Рахима ат-Таканиши — имама, хатиба и мударриса 2-й Казанской мечети, затем у Баймурада б. Мухаррама 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, но не отличались особой эрудицией, придерживались схоластических методов в обучении³⁹⁷.

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

Однако обучение у Марджани было недолгим (около четырех лет). Фаизханов с его помощью устанавливает контакты с преподавателями и учеными Казанского университета, такими, как А.Казембек, И.Березин и другие. Общение с русскими учеными помогает ему овладеть в совершенстве русским языком, посредством которого Фаизханов знакомится с современными науками. В 40 — 50-х гг. многие известные ученые-востоковеды — 19 человек — из Казани переезжают в Петербург, и центр востоковедения постепенно перемещается в столицу³⁹⁸. Во многом поэтому в 1853 — 54 гг. Фаизханов отправляется в «Северную Пальмиру», надеясь повысить свой уровень ученого-востоковеда и таким образом принести больше пользы татарскому народу.

Несмотря на хлопоты А.Казембека — декана Восточного факультета, которого Фаизханов хорошо знал еще по Казани, ему вначале не удается получить место преподавателя университета. Только после настоятельного обращения студентов в «верха» в 1858 г. Фаизханов получает возмож-

³⁹⁷ Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар. — 2 т. — 67—73, 102—103 б.

³⁹⁸ Общественно-политическая мысль в Поволжье в XIX — начале XX вв. — Казань, 1977. — С.138.

ность преподавать тюркские языки (татарский и турецкий), без жалования. Он также преподает арабский язык.

В 1860 г. Фаизханову наконец назначают жалование. Правда, жить ему оставалось совсем немного — шесть лет: материальная неустроенность, годы мытарств в Петербурге сказались на здоровье Хусаина. Но эти годы были годами плодотворной работы татарского ученого во многих областях востоковедения, педагогической деятельности³⁹⁹.

Русские востоковеды высоко ценили Фаизханова как ученого. «Под руководством Казем-бека в Казани, затем академика Дорна и Вельяминова-Зернова в Петербурге, — писал В.В. Григорьев, — усвоил он [Фаизханов] себе ученые приемы и отчасти критический взгляд европейцев, а это при основательных познаниях его в арабском языке и татарской начитанности, и при уме и способностях, данных природою, сделало его одним из полезнейших преподавателей в факультете, тем более что при означенных достоинствах отличался он еще в высшей степени усердием в работе и желанием приносить пользу всем, кто бы ни обращался к нему по специальности»⁴⁰⁰.

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

Чем же прославился как ученый и как общественный деятель Фаизханов?

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

В 1858 г. Фаизханов отправляется в Москву в архив Министерства иностранных дел, чтобы списать тексты средневековых тюркоязычных дипломатических документов. По результатам этой поездки Академия наук ходатайствует об избрании Фаизханова членом Общества археологии, действительным членом которого он становится в 1860 г.

В том же 1858 г. Фаизханов совершает научные командировки в г. Касимов и Оренбургский край, где знакомится с известным казахским деятелем культуры Ибрахимом Алтынсариним. В 1863 г. он вторично посетил Касимов. По окончании этих командировок Фаизханов написал небольшую по объему статью «Три надгробных болгарских надписи», выступив с одноименным докладом перед учеными Общества археологии. Источником этой статьи послужили три надгробных надписи, выявленные лично Фаизхановым в селениях Оренбуржья Тархан и Уран. Эта статья была издана в «Известиях Общества археологии» и ознаменовала новый этап в исследовании болгарской эпиграфики⁴⁰¹.

На протяжении всей своей научной деятельности Фаизханов занимался перепиской и описанием восточных рукописей. И в этой области востоковедения, предполагающей высокую квалификацию ученого, он оставил после себя наследие. Фаизханов составил картотеку арабских рукописей Азиатского музея. Его карточки описанных рукописей были частично использованы академиком В.Р. Розеном при составлении каталога арабских рукописей Азиатского музея⁴⁰². Своими познаниями в этой области науки он делился и со студентами. В 1863 — 64 учебном году Фаизханов прочитал курс лекций по каллиграфии на Восточном факультете. Один из первых исследователей творчества Фаизханова, наряду с Марджани, Р. Фахретдинов обращает внимание на то, что татарский ученый выполняет обязанности помощника петербургских ориенталистов и что некоторые сочинения востоковедов изданы без упоминания его имени⁴⁰³. Современный ученый Миркасим Усманов подробно освещает эту проблему. Он доказывает, что при написании, сборе материала известного труда «Материалы по истории Крымского ханства» под редакцией В.В. Вельяминова-Зернова принимал непосредственное участие Фаизханов. Хотя его фамилия и не стоит на титуль-

³⁹⁹ Фейз-Ханов Хусейн. Три надгробных болгарских надписи// Известия имп. Русского археолог. об-ва. — 1863. — Вып. 5. — Т. IV.

⁴⁰² Библиографический словарь отечественных тюркологов. Дооктябрьский период. — М., 1974. — С. 277.

⁴⁰³ Фэхреддин Р. Асар. — 2 т. — 14 к. — 435 б.

³⁹⁹ Усманов М. Заветная мечта Хусаина Фаизханова. — С. 20—49.

⁴⁰⁰ Григорьев В. В. Императорский С.-Петербургский университет в течение первых пятидесяти лет его существования. — СПб., 1870. — С. 267.

ном листе рядом с фамилией В.В.Вельяминова-Зернова, однако справа на татарском языке напечатано, что книга написана при попечении Вельяминова-Зернова и при помощи Хусаина Фаизханова⁴⁰⁴.

Как свидетельствует действительный член Императорского археологического общества Н.И.Веселовский, Вельяминов-Зернов использовал материалы, собранные Фаизхановым в Касимове при составлении еще одного своего труда — «Исследования о касимовских царях и царевичах», «составляющего одно из самых крупных явлений в нашей литературе по востоковедению»⁴⁰⁵.

Фаизханов занимался и сравнительной лингвистикой. Его материалы по казахскому, татарскому языкам включены в двухтомный «Сравнительный словарь турецко-татарских наречий» Л.З.Будагова (1812 — 1878). Например, сказания о Кокетай-хане, две поэмы Г.Кандалыя⁴⁰⁶. Д.А.Хвольсон также использовал рукописные копии, сделанные Фаизхановым в своем критическом издании рукописных сочинений⁴⁰⁷.

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

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

В то же самое время Фаизханов общался не только с русскими учеными. Он находился в приятельских отношениях с кумыкским просветителем Магомед-эфенди Османовым (1840 — 1904), переписывался с казахским просветителем Ч.Валихановым (1835 — 1865) и А.Алтынсариним

(1841 — 1889), налаживал связи с известным узбекским деятелем Алимом Юнусовым, был в близких отношениях с известным татарским педагогом М.Махмудовым (1824 — 1891).

Особо следует сказать о взаимоотношениях Фаизханова и Марджани. Переписка Фаизханова и Марджани является основным источником, подтверждающим просветительский характер Фаизханова. Р.Фахретдинов опубликовал письма Фаизханова к Марджани⁴⁰⁸. А что касается писем Марджани к своему ученику, то значительная часть их находится в Уфе, в личном архиве Р.Фахретдинова⁴⁰⁹.

Письма наглядно иллюстрируют эволюцию мировоззрения Фаизханова. В начале переписки взаимоотношения Фаизханова и Марджани не выходят за рамки ученика и учителя. Вскоре уже это взаимоотношения коллег-ученых: творческий обмен планами, взаимные советы. Вот что пишет о переезде своего ученика в столицу Марджани: «Я был не только против его [Фаизханова] поездки в Петербург, но и уговаривал его отправиться куда-либо в другое место. Однако воля божья — это судьба predetermined. Аллах Всевышний — через посредство него многое сделал для меня и дал мне его в помощь в моих важных предприятиях»⁴¹⁰.

Марджани получает возможность через своего ученика получить доступ к восточным источникам, уже известным европейской науке, в свою очередь Фаизханов обогащается арабо-мусульманской философией и теологией в трактовке Марджани. В частности, взгляды Фаизханова на калам аналогичны идеям Марджани. Фаизханов также считал, что калам возник в первые века ислама и что авторитеты религии ненавидели его и порицали. Только позднее некоторые религиозные ученые «пришли к выводу о допустимости калама и чтения книг о нем из-за необходимости охранять мусульманские догматы от смешения с нововведениями». «Сейчас же, — считает татарский ученый, — сторонники калама безвредны». Фаизханов видит больший вред от деятельности миссионеров, чем от мутакаллимов, т.к. последние, согласно его взглядам, — мусульмане, со всеми вытекающими отсюда последствиями⁴¹¹.

Фаизханов выступал связующим звеном между Марджани и русской, европейской наукой и культурой. Он был

⁴⁰⁴ Усманов М. Заветная мечта Хусаина Фаизханова. — С.58.

⁴⁰⁵ Веселовский Н.И. История Императорского Русского Археологического общества за первое пятидесятилетие его существования. 1846 — 1896. — СПб., 1900. — С.246—247, 298.

⁴⁰⁶ Усманов М. Заветная мечта Хусаина Фаизханова. — С.101—102.

⁴⁰⁷ Там же. — С.107.

⁴⁰⁸ Фәхредин Р. Хөсәен Фәизхан//Шура. — 1916. — № 15—19. — 329 — 332, 353 — 354, 376 — 378, 401 — 402, 425 — 428, 549 — 551 б.

⁴⁰⁹ Архив УИЯЛИ БФАН СССР. — Ф.7. — Опись 1. — Д.12, 14.

⁴¹⁰ Марджани Ш. Вафйат ал-аслаф. — Т.6. — Л.250а.

⁴¹¹ Там же. — Л.249.

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

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

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

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

Фаизханов одним из первых татарских просветителей осознал необходимость усвоения современных достижений русской и западноевропейской культуры, не отказываясь от мусульманских ценностей. Для практического достижения этой высокой цели он составил «Школьную реформу», фактически ставшую прообразом татарского новометодного медресе конца XIX в.

§ 2. Просветительские аспекты мировоззрения Ш. Марджани

На втором этапе (70 — 80-е годы XIX в.) просветительские тенденции в мировоззрении Марджани начинают преобладать над религиозно-реформаторскими. Правда, он не бросает занятия по религии, исследования по мусульманской теологии. В отдельных трудах ученый продолжает утверждать мысль о вынесении иджтихада и о религиозной догматике⁴¹². Но в его творчестве уже происходит смещение акцента в сторону просветительской идеологии. В 70 — 80-е гг. творчество и деятельность Марджани сливается с татарским просветительским движением.

Из каких же элементов складывались просветительские пласты мировоззрения Марджани? 70 — 80-е годы XIX в. — это время близкого знакомства Марджани с русской культурой, учеными-востоковедами Казанского университета. Марджани хорошо знал профессора И.Ф.Готвальда, академика В.В.Радлова, профессора А.Казембека, первого востоковеда среди женщин О.С.Лебедеву и многих других русских ученых⁴¹³. Через своего ученика Х.Фаизханова он устанавливает сотрудничество с В.Вельяминовым-Зерновым и шейхом ат-Тантави — известными петербургскими востоковедами⁴¹⁴. Однако далеко не со всеми учеными отношения Марджани были одинаковы. Например, И.Ф.Готвальд, будучи внешне в приятельских отношениях с Марджани, препятствовал тем не менее изданию его книг⁴¹⁵. Многим импонировало то, что Марджани прекрасно владел восточными языками, обладал обширными познаниями в области восточной культуры. Поэтому иностранными учеными, посещавшими Казань, профессор Готвальд знакомил с Марджани как с представителем татарских ученых. В 1873 г. Казань посетил посол из Кашгарии, который побывал в библиотеке и типографии Казанского университета. Посол останавливается в Татарской слободе у Марджани⁴¹⁶. Марджани в

⁴¹² 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-ханафийа. — Казань, 1888 и др.

⁴¹³ Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани как историк. — Казань, 1981. — С.53—54.

⁴¹⁴ Фәхредин Р. Хөсәен Фәезхан//Шура. — 1914. — № 14. — 329 б.; № 16. — 378 б.

⁴¹⁵ Нафигов Р.И. Марджани на страницах русской периодики (сообщение)//Материалы научной конференции, посвященной 170-летию со дня рождения Ш.Марджани. — Казань, 1988.

⁴¹⁶ Камско-Волжская газета. — 1873, 16 сент. — № 108.

марте 1876 года принял у себя дома Ф. Финша и всемирно известного ученого, автора труда «Жизнь животных» А. Брема, вместе с сопровождавшим их в городе В. Радловым. Брем говорил с Марджани по-арабски, удивив и своего собеседника и еще более — шакирдов медресе⁴¹⁷.

В 1877 г. в Казани проходит IV Всероссийский съезд Петербургского общества археологии, на который съезжаются около 300 ученых из многих городов России и из-за ее пределов. 13 августа на съезде академик В. В. Радлов прочитал на русском языке доклад Марджани по истории Булгара и Казани⁴¹⁸. В 1884 г. этот доклад на татарском и русском языках был опубликован в материалах съезда⁴¹⁹. Марджани первым из мусульманских ученых участвовал в подготовке и проведении этого съезда. Его фигура в белой чалме и зеленом чапане часто привлекала внимание русских ученых на заседаниях Общества археологии.

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

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

тока, дает немало сведений о жизнедеятельности философов.

К «Вафийат ал-аслаф» Марджани написал введение — «Мукаддима», которое было издано⁴²⁰. Ученый описывает историю зарождения наук на Востоке, дает их классификацию, подкрепляя ее ссылками на видных деятелей мусульманской культуры, рассматривает основные религиозные школы в исламе. По сути это не только исторический, но и мировоззренческий труд, посвященный различным аспектам и проблемам духовной культуры Востока.

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

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

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

⁴¹⁷ Казанский биржевой листок. — 1880. — 20 марта. — № 23.

⁴¹⁸ Мәржани. — Казан, 1915. — 472 б.

⁴¹⁹ Труды IV археологического съезда в России. — Казань, 1884. — Т. 1. — Отд. 2. — С. 40—58.

⁴²⁰ Марджани Ш. Мукаддима. — Казань, 1883. На араб. яз.

Умственный просветительский горизонт Марджани многократно расширили его путешествия 80-х годов по России и странам Ближнего и Среднего Востока. В поисках материала для исторических исследований Марджани посещал древние развалины Булгара, татарские, русские, чувашские, мордовские села. 31 августа 1880 г. он из Казани отправляется в паломничество⁴²¹. Путь ученого пролегает через Нижний Новгород, Москву, Курск, Киев, Одессу. Из Одессы Марджани на пароходе отплывает в страны Ближнего и Среднего Востока. Он посещает Стамбул, Измир, Александрию, Каир, Суэц и другие центры мусульманской культуры.

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

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

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

На это я ему ответил: — Наши шакирды и ученые знают арабский язык. И мы исходим из того, чтобы наши книги были доступны другим мусульманским народам, которые в большинстве своем знают арабский! Он согласился с моими доводами. При расставании он, будучи удовлетворенным

прошедшей встречей, сказал, что хочет продолжить наше знакомство, и пригласил меня снова навестить его»⁴²². Во время путешествия Марджани работает в библиотеках. В Стамбуле знакомится с автором сборника «Чагатайские и османские языки» Кудратуллой ал-Кандузи и с известным ученым Ахмадом Джаудат-пашой, снимает копии с надписей мечети Султана Селима. В Каире навещает ученого Махмуд-бека ал-Фаллаки, снимает копии с надписей стен мечети Мухаммада Али-паши.

В то время многие ученые Востока уже знали книги, написанные Марджани. Об этом говорил мекканский ученый Ахмад ал-Куньяви, у которого побывал татарский ученый⁴²³.

Имя Марджани становится известным не только на Востоке, но и в Европе, Америке. Марджани... два раза снимался на фото (один раз для американского консула, а другой по просьбе издателя энциклопедического словаря в Лондоне)⁴²⁴. Путешествие Марджани по странам Ближнего и Среднего Востока стало своеобразным путешествием по истории духовной культуры мусульманского Востока. Путешествие долгое, продолжительное. Оно охватывает историю, которая начинается с древности и продолжается вплоть до второй половины XIX в. Это путешествие не для удовлетворения любознательности читателей, оно служит поиску истины, извлечению смысла из различных религиозных и философских систем, их «перелицовыванию» исходя из своих познаний и потребностей времени.

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

Ф.Энгельс о деятельности просветителей писал: «Никаких внешних авторитетов какого бы то ни было рода они не признавали. Религия, понимание природы, общества, государственный строй — все было подвергнуто самой беспощадной критике; все должно было предстать перед судом разума и либо оправдать свое существование, либо отказаться от него. Мыслящий рассудок стал единственным мерилом всего существующего»⁴²⁵. Данная оценка просветителей Энгельсом во многом относится и к деятельности Марджани. Нельзя, правда, сказать, что Марджани стал

⁴²¹ Рихлат ал-Мәржани/Р.Фәхреддин ред.— Казан, 1898.

⁴²² Рихлат ал-Мәржани.— 8 б.

⁴²³ Там же.— 4, 5, 12, 13, 23 б.

⁴²⁴ Валидов Дж. Очерк истории образованности...— С.42—43.

⁴²⁵ Энгельс Ф. Анти-Дюринг: Введение//Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения.— 2-е изд.— Т.20.— С.16.

столь же последовательным рационалистом, как представители классического западноевропейского Просвещения. Рационализм Марджани еще во многом не вышел за рамки теологического рационализма. Но в определенной мере рационализм стал чертой его мировоззрения и признаком его просветительства.

Религиозное свободомыслие Марджани не доходило до прямого отвержения мусульманской догматики. Но тем не менее консервативно настроенные муллы в достаточной степени осознали угрозу его метода устоям религии. И совершенно не случайно в рапорте в декабре 1887 г. муфтию М. Султанову 32 татарских муллы утверждали, что Марджани является мутазилистом⁴²⁶, то есть рационалистом в религии. Рационалистом по преимуществу Марджани выступал также в сфере науки и философии.

Высоко оценивая научные знания, Марджани считал их не противоречащими религиозному знанию, а сосуществующими наряду с ним. Он пытался решить проблему соотношения веры и знания не за счет дискредитации знания, как делало большинство религиозных ученых и мударрисов того времени, а пытаясь установить между верой и знанием своего рода мирное сосуществование.

Марджани доказывает необходимость пропаганды научных знаний и овладение ими татарским населением. Он полагал, что популяризация науки, изучение светских наук определяет движение общества вперед, в то время как религия ведет к нравственному совершенствованию общества. Наука, по его определению, есть абсолютное совершенство, принадлежащее достоинствам обладателя истины⁴²⁷.

Просветительские идеи Марджани в 70 — 80-е годы XIX в. охватывали самые различные стороны обновления общественной жизни татарского народа. Они включают мысли о необходимости получения татарским населением светского образования, усвоения прогрессивного наследия прошлого (античной, арабо-мусульманской мысли) и настоящего (русской и западноевропейской культуры). Его заботят и вопросы воспитания национального самосознания татарского народа, беспокоит его благосостояние, социально-экономическое и политическое положение. Сильна вражда Марджани к средневековым формам жизни татарского общества. Выдвигая на первый план разум как крите-

рий истины и считая просвещение самым мощным орудием прогресса, ученый пытался выволить свой народ из «спячки». Критика схоластики, средневековых форм обучения, воспитания, жизнедеятельности пронизывает все творчество Марджани.

Как и многие западноевропейские и русские просветители, Марджани отдал дань концепции «просвещенного монарха». Он полагал, что во избежание взаимных ссор между людьми, кровопролития, всеобщего хаоса, анархии и произвола, во имя защиты от посягательств на чужое добро нужен сильный человек, правитель, облеченный большими правами, но мудрый и просвещенный. К числу таких правителей Марджани относил, например, Узбек-хана, которого считал «добродетельным человеком, много сделавшим такого, что привело страну к миру, ее прочности и благополучию»⁴²⁸.

Из русских князей и царей Марджани выделял основателя Москвы Юрия Долгорукого, Ивана III, много сделавшего для создания московского централизованного государства, и особенно Петра I, который, по его мнению, «вывел страну из состояния варварства и приобщил ее к европейской культуре»⁴²⁹. Уже тот факт, что татарский ученый позитивно отнесся к реформаторской деятельности Петра I, говорит о том, что он оценивал Петра I с просветительских позиций.

Учение о человеке — центральный пункт всякого зрелого просветительства. Если под этим углом рассмотреть мировоззрение Марджани последнего периода его жизни и деятельности, то мы увидим, что татарский мыслитель прошел весьма значительный отрезок на пути к зрелому просветительскому антропоцентризму. Жесткому теоцентризму и провиденциализму традиционного ислама Марджани противопоставляет просветительскую концепцию природы человека. Так он считает, что все народы наделены одинаковыми способностями для изучения наук, искусств, и эти способности заложены в них от природы; «тяга к наукам и искусствам, — считает он, — присуща человеческой природе еще со времени возникновения цивилизации»⁴³⁰.

Сильная антропоцентрическая тенденция в мировоззрении Марджани предопределила его гуманизм. Он с сочувствием описывал в своих трудах тяжелое положение про-

⁴²⁶ Юсупов М. Х. Шигабутдин Марджани как историк. — С. 69.

⁴²⁷ Марджани Ш. Мукаддима. — С. 301.

⁴²⁸ Мәржани Ш. Мөстафәд әл-әхбар... — 1 т. — 101—103 б.

⁴²⁹ Марджани Ш. Вафийәт әл-әслаф... — Т. 6. — Л. 102.

⁴³⁰ Марджани Ш. Мукаддима. — С. 298—299.

стого народа, осуждал злоупотребления при взимании налогов, при наборе в рекруты, несправедливость судебных властей. Особенно его возмущали такие вопиющие факты, как содержание будущего рекрута под стражей, заковывание в кандалы, пытки в судах⁴³¹.

У Марджани было много учеников. Среди них упоминавшийся уже Х. Фаизханов и М. Рамзи. Были и такие, как Камал ад-дин б. Сайф ад-дин и Абу Бакр б. Яхуд, в разные годы преподававшие восточную философию в Каире, в «Ал-Азхаре»⁴³². Многие выпускники Марджани преподавали в Средней Азии. Например, Убайдаллах б. Рахматаллах — в Бухаре, Бурхан ад-дин аш-Шабкави и Сафиаллах б. Абдаллах — в казахских селениях⁴³³.

Один из учеников 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 ремесла и просвещение. Для науки и знания нет национальных границ и нет особого языка!»⁴³⁴.

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

§ 3. Просветительские взгляды К. Насыри

Абделькаюм Абданнасир Насыри родился 2(14) февраля 1825 года в д. Верхние Ширданы Свияжского уезда Казанской губернии (ныне с. Малые Ширданы Зеленодольского района Татарстана). Его отец и дед были людьми образованными, известными своей ученостью в крае. Каюм На-

⁴³¹ Мәржани Ш. Мөстафәд әл-ахбар... — 2т. — 6, 11 б.

⁴³² Мәржани. — Казан, 1915. — 115, 117 б.

⁴³³ Мәржани. — 116, 118 б.

⁴³⁴ Мәржани. — 528 б.

сыри вспоминает о своем деде: «Дед Хусейн прожил недолгую жизнь, но, занимаясь исследованиями в области синтаксиса и грамматики, оставил ряд научных трудов, такие, как «Шарх мелла», «Мисбах», «Сариф хаван», «Ава-мил». Эти книги в употреблении можно встретить и сейчас... Долгое время мелла Хусейн был имамом в Ширданах».



К. Насыри

Он высоко оценивает и деятельность своего отца Абд ан-Насира: «Мелла Абд ан-Насир был широкообразованным человеком, одаренным, деятельным, обладал тонким и глубоким умом, хорошо знал русский язык. Не будет преувеличением сказать, что он был одним из самых просвещенных людей своего времени... К этому периоду [последние годы жизни] относятся несколько его собственных трактатов на арабском языке. В одном из них он опровергает распространяемое тогда мнение о том, что эпоха свободы высказывания мысли человеком исчерпала себя... Он постоянно прививал своим детям навыки пытливого, творческого труда... Есть еще один трактат, где он выступает против необоснованности отказа в наших краях от намаза «ясту» [пятой молитвы после захода солнца] в летнее время и доказывает его необходимость в связи с долгими закатами солнца, предшествующими полному наступлению темноты»⁴³⁵. Юному Насыри повезло: он вырос в семье ученых, где почиталось знание, образованность, стремление к вынесению собственного суждения. Среда во многом повлияла на формирование мировоззрения Насыри.

Детские годы он провел в родной деревне. Первоначальное образование получил у своего отца. В 1841 г. Каюма привезли в Казань и отдали в 5-е медресе, где он учился до 1855 г. Здесь он изучал арабский, персидский и турецкий языки, в совершенстве овладел литературным татарским и втайне от других учил русский. Насыри выделялся среди

⁴³⁵ Насыри К. Избранные произведения. — Казань, 1977. — С. 50—52.

других учеников усердием, любознательностью и стремлением к получению новых знаний.

В 1855 г. Насыри предложили должность преподавателя татарского языка в Казанском духовном училище. С этого времени началась педагогическая деятельность будущего ученого. Позднее он стал преподавать татарский язык в Казанской духовной семинарии.

Стремясь повысить свой интеллектуальный уровень, Насыри поступает в Казанский университет на правах вольнослушателя. В это время уже начинает формироваться собственная позиция Насыри-просветителя, посвятившего всю свою жизнь служению татарскому народу, вызволению его из оков средневековья и приобщению к сокровищницам современной науки и культуры.

С 1871 г. Насыри начинает издавать ежегодный календарь, выходивший систематически в течение двадцати четырех лет. Он полностью посвящает свое время научно-пропагандистской, литературной работе. Жил он в то время очень бедно — на средства, получаемые от частных уроков, переводов татарских документов на русский язык и от продажи своих книг, которых едва хватало на жизнь. Все заработки Насыри уходили на печатание собственных сочинений. Он был вынужден заниматься реализацией книг, выступая одновременно и издателем почти всех своих сочинений. Поскольку в то время издательское дело было неприбыльным, Насыри не получал больших доходов от своей работы⁴³⁶. Он был первым сочинителем и распространителем книг по современным естественным и гуманитарным наукам среди татарского населения.

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

В 1859 г. Насыри написал свое первое произведение «Маджму ал-ахбар» («Сборник статей»). Его первым печатным трудом был учебник «Нахв китабы» («Книга по синтак-

сису»), увидевший свет в 1860 г. В том же году он издал научно-популярное сочинение для школьников и лиц, занимающихся самообразованием, — «Буш вакыт» («На досуге»).

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

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

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

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

Насыри является одним из первых исследователей эпиграфических памятников периода Казанского ханства, расположенных в современном Татарстане: эпитафии сел Ай-

⁴³⁶ Выдающийся просветитель-демократ Каюм Насыри. — Казань, 1976. — С. 175.

дарово, Бакырчи, Васюково, Кутушево, Молвино, Нурлаты; Шигали в современной Чувашии. Прочтение ученым подобных эпитафий дает более полное представление о территории Казанского ханства XVI в.

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

Делая упор на необходимость овладения современными европейскими ценностями, Насыри не забывает и о Востоке. Он стремился приобщить татар к лучшим достижениям духовной культуры Востока. Насыри перевел на татарский язык с турецкого 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.

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

Религия в мировоззрении Насыри занимает определенное место, но светский пласт в его мировоззрении намного превышает религиозный. Будучи мусульманином, он выде-

лял в религии обрядово-этические нормы ислама, отводя науке первенствующее положение.

Насыри, как и все просветители, отводил разуму перво-степенное значение в практической и духовной человеческой деятельности. «Все вещи имеют предел, — утверждал он, — лишь разум беспределен»⁴³⁷. «То, что мы называем разумом, — считает Насыри, — находится в мозгу», представляющем из себя «орган мышления и чувственных восприятий»⁴³⁸. Причем 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»⁴³⁹. Татарский просветитель ум ставил выше религии (необходимо учитывать среду и время его нижеследующего высказывания): «Если с кем-либо придется беседовать, то не думай о том, какую религию он исповедует, а обрати внимание на его ум. Ибо его религия нужна ему, а ум — тебе и ему»⁴⁴⁰. Насыри был одним из пропагандистов гелиоцентрической теории. Ученый пишет о Солнечной системе, Законе всемирного тяготения, причинах лунного и солнечного затмения, доводя таким образом до татарского народа последние достижения естествознания⁴⁴¹.

Татарский ученый отвергает кораническое утверждение о бессмертии души, существующей независимо от человеческого тела. Он пишет: «Нет в человеке двух натур, душа от тела неотделима»⁴⁴². Ученый утверждает, что представление о душе — баснословие, пережиток дикости доисламских верований⁴⁴³.

Насыри придерживается материалистического объяснения психической деятельности человека. Он излагает основы физиологии и анатомии человека, объясняет функции человеческого мозга как органа сознания. Ученый полага-

⁴³⁷ Насыри К. Кырык бакча. — Казан, 1902. — 3 б.

⁴³⁸ Насыри К. Мөнәфигы әгъза вә кануны сыйхәт. — Казан, 1893. — 42, 61 б.

⁴³⁹ Насыри К. Фаваких ал-джуласа. — Казан, 1884. — 64 б.

⁴⁴⁰ Насыри Каюм. 1825 — 1945. — С. 23.

⁴⁴¹ Насыри К. Буш вакыт. — Казан, 1868.

⁴⁴² Насыри К. Кырык бакча. — Казан, 1902.

⁴⁴³ Григорьев В. В. Поверья и обряды казанских татар // Записки императорского русского географического общества. — СПб., 1880. — Т. VI. — С. 247—270.

ет, что нет сознания вне деятельности мозга, что умственная деятельность человека зависит от нормального функционирования мозга⁴⁴⁴.

Основные свои мировоззренческо-религиозные взгляды Насыри изложил в «Фаваких ал-джуласа» («Плоды собеседников»)⁴⁴⁵, сокращенный вариант которого известен под названием «Кырык бакча» («Сорок садов»)⁴⁴⁶. У некоторых современных авторов название книги Насыри выглядит как «Фэвакиһел жөләсә фил әдәбият», что является не только ошибкой, но и своеобразным подтягиванием жанра произведения к литературному⁴⁴⁷.

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

В начале каждой главы «Фаваких ал-джуласа» приводятся изречения авторитетов античности и арабо-мусульманского Востока по различным вопросам жизнедеятельности человека. Например, в главе о «знании, мудрости, адабе» 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).

Насыри считает, что его книга посвящена тому, как правильно вести интеллектуальную беседу, используя адаб и другие арабские науки. Он называет эту науку наукой о беседе («илм мухадара»), отмечая, что в подобном жанре была написана «Калила и Димна»⁴⁴⁸.

⁴⁴⁴ Насыри К. Мөнәфиғы әгъза вә кануны сыйхәт. — Казан, 1893.

⁴⁴⁵ Насыри К. Фаваких ал-джуласа. — Казан, 1884.

⁴⁴⁶ Насыри К. Кырык бакча. — Казан, 1880.

⁴⁴⁷ Гайнуллин М. Х. Татарская литература и публицистика. — Казань, 1983. — С. 281; Хайруллин А. Н. Фэвакиһел жөләсә фил әдәбият // Мирас. — 1995. — № 1, 2.

⁴⁴⁸ Насыри К. Фаваких ал-джуласа. — 2 б.

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

В качестве примера остановимся на одном из разделов книги, посвященном разуму человека. «Как известно, разум [как ступень умозрительного восприятия человека], — пишет татарский ученый, — проходит две стадии. Первая стадия та, при которой разум не воспринимает ни добавления, ни убавления [вещи и предметы в покое, в природном, естественном состоянии]. Разум на этой ступени [восприятия] называют естественным разумом. Вторая ступень связана с опытом и называется [восприятием] разума, основанном на опыте. На этой ступени разум воспринимает и убавления и добавления... Например, если познаешь некое событие через опыт, то получишь более верное представление об этом событии»⁴⁴⁹.

Подобные взгляды Насыри формально сходны с суждениями Ибн Сины о ступенях разума, описанных в «Книге о знании» в части «Физика». Ибн Сина делит ступени умозрительного восприятия души человека на три стадии — ма-

⁴⁴⁹ Насыри К. Фаваких ал-джуласа. — Казан, 1884. — 594 б.

териальный разум, разум по опыту и действующий разум⁴⁵⁰. Ибн Сина дает более полное толкование процесса умозрительного восприятия души человека, при существенном отличии от суждений Насыри — последний в процессе умозрительного познания обходился без «души» человека. Но Насыри перерабатывал суждения арабо-мусульманских мыслителей в соответствии с требованиями знания Нового времени, вкладывая в понятие «разум» новый, просветительский смысл.

Насыри также пишет о строении Вселенной, о закономерностях и причинности явлений природы. Этот мир, согласно его взглядам, является миром причинных отношений. В нем каждое явление связано с определенной причиной, и поэтому, чтобы добиться успеха в своей деятельности, человек должен выяснить причины явлений и сообразовывать свою деятельность с ними⁴⁵¹.

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

§ 4. Просветители об этногенезе татарского народа

Татарские просветители — Х. Фаизханов, Ш. Марджани и К. Насыри большое внимание в своем творчестве отводили проблеме этногенеза татарского народа. Это обстоятельство было вызвано рядом объективных причин.

Вторая половина 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 тождества казанских татар с чингизидами.

На страницах русской печати второй половины 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 племен, живших в тех местах до Батыя и покоренных Батыем, как были покорены и русские»⁴⁵².

Таким образом само время диктовало необходимость толкования этой проблемы и со стороны татарских ученых-просветителей. В первых рядах движения за изучение прошлого, истории татарского народа стояли авторитетнейшие фигуры — Фаизханов, Марджани и Насыри. Осознав веление времени, они взяли на себя выполнение этой нелегкой задачи, которая была сопряжена со многими трудностями как научного, так и социального характера.

Кто такие татары? Какова этимология этого слова?

Многие аспекты этих вопросов остаются спорными в науке и до сегодняшнего времени. Тем не менее уже во второй половине XIX в. татарские просветители создали собственные концепции происхождения татарского народа.

Одним из пионеров, разрабатывавших проблему этногенеза татарского народа, был Фаизханов.

Обращение к истории татарского народа — одна из сторон его просветительской деятельности. Фаизханов исследует этногенез болгаро-татарского народа в контексте тюркоязычных народов. Он собрал материал по истории татар и тюрков, но не успел его опубликовать. Об этом в 1863 г. Фаизханов писал в письме к Чокану Валиханову: «Нынешним летом намереваюсь опубликовать вместе краткую историю (около 10 листов) тюрков и татар вообще и по Казанской ис-

⁴⁵⁰ Ибн Сина. Избранные философские сочинения. — М., 1980. — С. 217.

⁴⁵¹ Насыри К. Фаваких ал-джуласа. — Казан, 1884. — 93 б.

⁴⁵² Чернышевский Н. Г. Избранные философские сочинения. — М., 1951. — Т. 3. — С. 245—246.

тории в частности»⁴⁵³. По-видимому, эти его исследования в основном использовал Марджани при написании «Мустафада ал-ахбара» и «Вафият ал-аслафа», на что указывает и Ш.Шараф — в архиве Марджани хранилось до 200 страниц текста по истории, написанного Фаизхановым⁴⁵⁴. До сих пор эти его исследования остаются не востребованными наукой.

Фаизханов относился к исторической науке не только как к науке, фиксирующей те или иные события прошлого, а как к науке, призванной учитывать и общественно-социологические факторы. Многие выводы о методологии науки, места науки в обществе он почерпнул из «Мукаддимы» Ибн Халдуна (XV в.), которую Фаизханов достал для временного пользования и послал Марджани; последний использовал ее при написании одноименной «Мукаддимы» («Введения») к своему шеститомному труду «Вафият ал-аслаф»⁴⁵⁵.

В отношении Фаизханова к исследовательской методике исторической науки преломились, наложившись друг на друга, его взгляды на необходимость изучения русского языка, современных наук и взгляды на необходимость заимствования лучших социологических достижений арабомусульманской мысли. Естественно, часть выводов Ибн Халдуна он отверг как не выдержавшую испытания временем. Овладев современной методикой исторической науки, Фаизханов создал собственную концепцию происхождения татарского народа.

Письма к Марджани и оставшаяся неопубликованной вышеуказанная статья позволяют в общем виде представить отношение Фаизханова к проблеме этногенеза татарского народа. Согласно его взглядам, состав населения Волжской Булгарии был многокомпонентным. В него входили кипчакоязычные пришельцы, занимая в нем господствующее положение, и чуваша (тюркизированные финны — Фаизханов). Он считал, что в сложении казанских татар — потомков волжских булгар — принимали участие как чуваша, так и кипчаки, тем самым признавая родство татар и чув-

вашей и не соглашаясь с официальной в то время концепцией о татаро-монгольском происхождении казанских татар и идя вразрез с позже высказанной концепцией болгарского происхождения только чувашей (Н.И.Ашмарин делал выводы исходя только из лингвистики). Некоторые современные исследования по этой проблеме подтверждают точку зрения Фаизханова⁴⁵⁶.

Изучение истории своего народа было одним из проявлений гуманистическо-просветительских устремлений Марджани. Он был первым татарским историком (исторический труд Фаизханова остался в рукописи), который обратился к проблеме этногенеза татарского народа. Обладая обширными познаниями в области различных культур народов мусульманского Востока, он всесторонне исследовал эту проблему и написал «Мустафада ал-ахбар» («Кладезь сведений»), посвященный истории Волжской Булгарии и Казанского ханства. В нем демонстрируется преемственность культуры Волжской Булгарии и Казанского ханства и на основании письменных источников, данных археологии и этнографии научно обосновывается происхождение поволжских татар от булгар.

Это сочинение Марджани было первым историческим трудом в татарской общественной мысли, в котором ученый показал, что этноним «татары» принадлежал части монголов, а после XVI в. им стали называться жители Казанского края (булгары), что не соответствовало, согласно его взглядам, исторической правде. Поэтому Марджани употребляет нисбу «татары» только применительно к крымским татарам. Однако он не призывает отказываться от этнонима «татары», а наоборот, подчеркивает, что татары являются прежде всего татарами. «Некоторые [из наших соплеменников] считают пороком называться татарин, 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?»⁴⁵⁷

Марджани, с помощью Фаизханова, был в курсе русской, западноевропейской методики научного исследова-

⁴⁵³ Маргулан Э.Х. Шоканнын жанадан ашылган досы — Хусаин Фаизханов жэне онын Петербордан жазган хатлары [Вновь выявленный друг Чокана — Хусаин Фаизханов и его петербургские письма] // Изв. АН Каз. ССР. Серия общественных наук. — 1965. — Вып.3. — С.22.

⁴⁵⁴ Марджани. — Казан, 1915. — 114 б.

⁴⁵⁵ Марджани Ш. Мукаддима. — Казань, 1883.

⁴⁵⁶ Ахметьянов Р.Г. Сравнительное исследование татарского и чувашского языков. — М., 1978.

⁴⁵⁷ Марджани Ш. Местафад ал-ахбар. — 1т. — 4 б.

ния. Хотя он в своей «Мукаддима» относил жанр истории (тарих) к традиционным наукам, в отличие от Ибн Халдуна (философские науки), во многом Марджани пошел дальше своего предшественника.

Истории как науке он отводит роль не только фиксатора прошлых событий, а пишет о том, что история должна давать оценку 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 событиям⁴⁵⁸, то есть Марджани обращает внимание на социальный аспект исторических явлений. Во многом данное обстоятельство позволило ему создать оригинальную концепцию происхождения татарского народа, которая имеет своих сторонников и в наше время.

Доказывая преемственность культуры Волжской Булгарии и Казанского ханства, Марджани призывает татарский народ к усвоению своего культурного наследия, тем самым выступая за пробуждение национального самосознания, за осознание им своего национального единства. При этом Марджани, как и все просветители, не ограничивал себя узкими рамками национального самосознания, стремясь приобщить татарский народ к достижениям и ценностям мировой культуры.

Большое внимание исследованию истории татарского народа, его происхождению и формированию уделял Каюм Насыри. «Из книг, написанных 100 — 150 лет назад, — писал он, — видно, что жители тех времен любили называть себя булгарами и из поколения в поколение не забывали об этом»⁴⁵⁹. Ученый писал о булгарской основе татарского этноса, добавляя, что заметную роль в его формировании играли другие народы края: чуваша, частично мари и мордва.

Знавший достаточно хорошо русские и восточные источники по этой проблеме, Насыри располагал документальными данными в виде исторических преданий и повествований, которые собирал в деревнях бывшего Свияжского и Цивильского уездов Казанской губернии. В результате он сделал вывод о булгарском происхождении таких сел

Горной стороны Казанского края, как Азелей, Бакырчи, Бурнашево, Бурундуки, Васюково, Верхние (Малые) Ширданы, Курмашево, Мамадыш, Молвино. Эти данные ученого подтвердились экспедиционными исследованиями многих современных археологов.

Насыри не призывал отказываться от этнонима «татары», а выдвинул и обосновал идею принадлежности своих соотечественников к единой татарской нации⁴⁶⁰ и писал, что «народ наш и нация татарская»⁴⁶¹.

Насыри дает первое толкование сущности татарской нации. К признакам татарской нации он относит следующие: происхождение («народ тюркского племени»), общность территории («татары, живущие в Сибири, Оренбургской, Казанской и других губерниях правой стороны Волги и в Астраханской губернии»), общность государства («живущие в России»), культуры («имеют свою литературу») и языка (название «среднее или татарское, на котором говорят народы тюркского племени, мы обычно называем татарским языком»)⁴⁶².

Из вышеуказанных признаков он особо выделяет четвертый признак — язык, считая татарский язык наиболее красивым и «чистым» из тюркских языков.

Концепции Фаизханова, Марджани и Насыри по этногенезу татарского народа, не отличаясь по сути, взаимодополняя друг друга, оказывали воздействие не только на татарское общество, но и проникали в русскую научную среду. Видный русский востоковед Н. Ф. Катанов писал о книге «Мустафадал-ахбар» Марджани: «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»⁴⁶³.

⁴⁶⁰ Насыри К. Календарь 1885. — Казан, 1884. — 34 — 36 б.

⁴⁶¹ Насыри К. Ләһжәи татари. — Казан, 1895. — 1 ж. — 3 б.

⁴⁶² Насыри К. Краткая татарская грамматика, изложенная в примерах. — Казань, 1860. — С. 1—11.

⁴⁶³ Известия Общества археологии, истории и этнографии при КГУ. — Казань, 1898. — Вып. 4. — Т. XIV. — С. 470.

⁴⁵⁸ Марджани Ш. Мукаддима. — С. 265.

⁴⁵⁹ Насыри К. Материалы научных сессий, посвященных 120-летию со дня рождения. — Казань, 1948. — С. 102.

Татарские просветители, как и передовые русские ученые, в целом объективно подходили к освещению этой проблемы. Их деятельность на этом поприще оказала большое воздействие на пробуждение национального самосознания татарского народа, осознание им национального единства. Взгляды Фаизханова, Марджани и Насыри на этногенез татарской нации — один из важных компонентов их творчества именно как просветителей.

§ 5. Деятельность татарских просветителей по открытию светской школы и органов печати

Получению татарским населением светского образования Фаизханов, Марджани и Насыри уделяли первостепенное внимание. Они понимали, что без овладения современными знаниями татарский народ не встанет вровень с русским, европейскими народами. Татарские просветители, осознав необходимость открытия медресе, в котором бы преподавались науки Нового времени, создали собственные проекты подобного медресе. Если у Фаизханова проект светского учреждения для татар остался лишь на бумаге, не воплотившись в действительности, то Марджани и в особенности Насыри во многом преуспели во внедрении новых методов в татарскую среду. Они подготовили почву для джадидского медресе, были предшественниками новометодного («усул ал-джадид») образования, во главе угла которого стоял звуковой метод обучения, в противовес кадимистскому — «зубрежке».

Фаизханов первым из татарских просветителей, воочию убедившись в преимуществе системы европейского обучения, приходит к мысли о необходимости перенесения европейских методов образования на татарскую почву. Зимой 1862 — 63 гг. он пишет специальную работу «Ислах ал-мадарис» («Школьная реформа»), которая так и осталась неизданной⁴⁶⁴. Основные разделы «Школьной реформы» Фаизханов изложил в письме к Марджани и почти то же пересказано Марджани в биографии Фаизханова в «Вафийат ал-аслаф». Рассмотрим эти источники подробнее, имея в виду

⁴⁶⁴ Усманов М.А. Автографы Марджани на полях подлинника проекта Фаизханова о школьной реформе // Марджани: ученый, мыслитель, просветитель. — Казань, 1990. — С.119—129.

главные положения реформы медресе, изложенные Фаизхановым.

В «Школьной реформе» Фаизханов призывает к открытию совершенно нового медресе, в котором должны изучаться как современные науки, так и мусульманская теология. «В Казани, — пишет татарский ученый, — откроется одно большое медресе, оснащенное всем необходимым. За счет казны будут воспитываться 60 — 70 шакирдов, помимо этого будут приниматься и вольнослушатели. Кроме прохождения всех предметов, изучаемых в гимназиях, будут преподаваться мусульманская юриспруденция и арабская филология. Европейским языкам, географии, медицине и естествознанию обучаются на русском языке, а остальным предметам на тюркском»⁴⁶⁵.

Выбор Казани в качестве предполагаемого местонахождения медресе Фаизханов объясняет следующими факторами: «Такое медресе должно находиться в Казани, ибо здесь сосредоточены ученые 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, согласно Фаизханову, «то, поскольку там будет меньше богатых людей и ученых-мусульман, возникнет потребность приглашать ученых со стороны, а это чревато затратами»⁴⁶⁶.

Необходимость изучения русского языка в медресе он объясняет следующими 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 определенной 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»⁴⁶⁷.

Далее Фаизханов более подробно описывает деление

⁴⁶⁵ Усманов М.А. Заветная мечта Хусайна Фаизханова. — С.129.

⁴⁶⁶ Марджани Ш. Вафийат ал-аслаф. — Т.6. — Л.246а, б.

⁴⁶⁷ Там же.

медресе на классы, изучаемые предметы, выдвигая своеобразную концепцию образования, включающую как европейские методы обучения, так и традиционные мусульманские. «В медресе будет десять классов. В первых трех классах все учащиеся изучают тюркский, персидский, арабский и русский языки, кроме того, проходят географию, некоторые [разделы] геометрии, правочтение [арабского письма]. Затем класс делится на две группы, из которых одна изучает тафсир и хадисы, риторику и стилистику. Кроме того, изучая по традиционной мусульманской методике естествознание, математику, проходят, по крайней мере на уровне фельдшеров, латинский и медицину. Потому что муллы, обладающие знаниями в области медицины, могли бы принести много пользы своему народу, также и сами извлекали бы выгоду. Муллы, достигшие такого уровня, освобождались бы от налогов и солдатской службы».

«Что касается второго отделения, — продолжает Фаизханов, — то там будет чисто гимназийское обучение. Вышедшие оттуда шакирды будут иметь право на поступление в университет. После выхода из университета эти шакирды, сердца которых озарены лучом ислама, а сами воспитаны в духе мусульманского благочестия, могли бы оказать большую услугу мусульманам.

Шакирды, обучавшиеся в духовном отделении, могли бы стать муллами без приговора прихода и экзамена в Духовном собрании»⁴⁶⁸.

Зная, что на подобное новометодное медресе будет сложно получить разрешение от царского правительства, не заинтересованного в поднятии культурного уровня инородцев (в данном случае татар), и то, что продолжает проводиться с помощью таких людей, как Ильминский, миссионерская политика, Фаизханов опасался, что может сложиться ситуация, когда русское правительство само откроет школы, где будет проводиться угодная им политика. «Известно, что государство намерено открыть школы подобного образца. Если это произойдет, мы ничего не сможем сделать. Их управление будет вестись таким образом, что не принесет никакой пользы мусульманам, не будет способствовать возрождению их наук, сохранению их чести и воз-

вращению 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 все руководство и обучение. У учащихся не возникнет желание читать мусульманские книги, и у них может сложиться представление, что ислам чужд этим наукам и знаниям, в особенности если они будут слышать намеки на это от своих преподавателей во время уроков и бесед»⁴⁶⁹.

Относительно открытия подобного медресе Фаизханов советовался с Марджани (об этом свидетельствуют пометки Марджани на полях подлинника рукописи Фаизханова), а также с русскими учеными, которые эту идею поддерживали. Он надеялся начать кампанию по открытию медресе как в Петербурге, имея в виду себя и поддержку петербургских ученых, так и в Казани — со стороны Марджани. Однако в Казани Фаизханов большой поддержки не получил. Особенно рьяно выступал против идеи нового медресе, критикуя заявление Фаизханова о необходимости изучения русского языка имам села Кышкар Исмаил б. Муса. «Хусаин б. Фаизхан объяснил ему, — пишет Марджани, — что это всего лишь средство получить разрешение от правительства, цель же — возрождение утраченных и забытых наук. К тому же существует большая потребность и даже необходимость в изучении русского языка, ибо вся наша деятельность связана с русским государством»⁴⁷⁰.

Однако не найдя логических ответов на доводы Фаизханова, внешне согласившись с ним, Исмаил ал-Кышкар и усердствовал в распространении различных слухов и небылиц, порочащих идею Фаизханова.

Резкой критике со стороны консервативных мулл подвергался не только Фаизханов, но и Марджани. Атмосфера в Казани вокруг идеи нового медресе сложилась тяжелая, трудная. Духовенство города не поддержало устремления Фаизханова, а Марджани был «одним в поле воином».

⁴⁶⁸ Усманов М.А. Заветная мечта Хусаина Фаизханова. — С.129 — 130.

⁴⁶⁹ Марджани Ш. Вафийат ал-аслаф. — Т.6. — Л.247а, б.

⁴⁷⁰ Там же.

Марджани не только поддержал начинание Фаизханова, но и вел занятия в своем медресе по-новому, вкладывая в это слово тот же смысл, что и его ученик, — новый метод, заимствование современных европейских наук.

Татарское общество 60-х годов, в особенности большая часть мусульманского духовенства, еще не было готовым к принятию подобных, кардинально изменяющих жизнь татарской общины проектов. Необходимо было время 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 — и то подвергался большим нападкам). А завистников, таких, как Исмаил ал-Кышкари, у людей уровня Фаизханова, Курсави, Утыз-Имяни, Марджани всегда хватало.

Другая просветительская идея, связанная с открытием медресе, — основание первой татарской газеты и журнала, была также выдвинута Фаизхановым. В 1864 г. П.И. Пашино, друживший с Х. Фаизхановым, по инициативе последнего обратился в Главное управление по делам печати по поводу открытия татарской газеты, в чем ему было отказано. После чего в 1864 г. по просьбе Фаизханова И.Г. Нофаль подает прошение об открытии газеты «Восток» в Петербурге на татарском, русском, арабском языках. В чем ему было также отказано⁴⁷¹.

Фаизханов был одним из горячих сторонников пропаганды через печать всевозможных знаний, событий. Он пишет: «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, четкими буквами, без опечаток, качественной краской. Это даст изрядную сумму на удовлетворение потребностей медресе»⁴⁷². Таким путем Фаизханов «убивал двух зайцев»: с одной стороны, издание мусульманских книг — пропаганда арабо-мусульманской культуры, с другой — печатание книг должно дать прибыль, которую следует тратить на нужды медресе.

⁴⁷¹ Выдающийся просветитель-демократ Каюм Насыри. — Казань, 1976. — С. 181—182.

⁴⁷² Марджани Ш. Вафият ал-аслаф. — Т. 6. — Л. 247а, б.

Педагогическая работа Марджани — одна из страниц его просветительской деятельности, в широком смысле слова.

2 февраля 1870 г. издается распоряжение об изучении татарами русского языка в медресе, открываемых после 1870 г.⁴⁷³ Многие жители Казани были недовольны этим указом. Происходили споры и между учеными и теологами. Большая часть татарских мулл считала, что изучение русского языка противоречит устоям шариата, является греховным занятием. Противоположную точку зрения выражали теологи, во главе которых стоял Марджани.

Татарский мыслитель ратовал за изучение русского языка, светских наук, прибегая к традиционному авторитету веры. Необходимость изучения татарами русского языка Марджани обосновывал ссылкой на шариат. «Ислам, — доказывал он, — не противоречит изучению различных языков, которые дают возможность получать знания»⁴⁷⁴. «Необходимо народу, находящемуся под владычеством [другого народа], знать три вещи: его язык, письменность и законы, касающиеся распоряжения собственностью»⁴⁷⁵.

13 сентября 1876 г. в Казани открылась Татарская учительская школа с восьмилетним обучением. Школа готовила учителей начальных классов из татар. Преподавание велось на русском языке, исключая урок шариата. Марджани первым из татарского духовенства согласился на предложение инспектора школы В. Радлова преподавать в ней вероучение. На открытии школы он выступил с приветственной речью, в которой призывал татар к обучению в этой школе⁴⁷⁶. В течение девяти лет Марджани преподавал в Татарской учительской школе, входил в педагогический совет. Однако в результате разногласий с инспектором и некоторыми учителями вынужден был оставить преподавание.

В чем же разошелся Марджани с Радловым и его сторонниками?

Татарский ученый полагал, что, прежде чем поступить в Татарскую учительскую школу, необходимо пройти обу-

⁴⁷³ Мәржани. — Казан, 1915. — 126 б.

⁴⁷⁴ Там же. — 321 б.

⁴⁷⁵ Марджани Ш. Мукаддима. — Казань, 1883. — С. 390.

⁴⁷⁶ Мәржани. — Казан, 1915. — 130—131 б.

чение в мектебе или медресе⁴⁷⁷. Сначала эти устремления Марджани выполнялись⁴⁷⁸. Впоследствии в школу стали принимать учеников из русско-татарских училищ, фактически не связанных с татарской культурой. Не согласный с таким положением дел, Марджани вынужден был уйти из школы. Но тем не менее за эту деятельность консервативные круги мусульманского духовенства называли Марджани миссионером, вероотступником.

В своем медресе Марджани многие занятия вел по собственной программе⁴⁷⁹. Одним из принципов его педагогической концепции стало стремление научить своих питомцев мыслить самостоятельно, что коренным образом отличало его метод преподавания от господствовавшего в традиционной мусульманской школе догматизма и авторитаризма.

Значительно преуспел во внедрении новых методов обучения в татарскую среду Насыри.

В 1871 г. по предложению и под протекцией В.Радлова ученый участвовал, а фактически был единственным, кто взял на себя все хлопоты по открытию светской начальной школы для детей-татар с преподаванием русского языка. Он считал овладение русским языком решающим условием приобщения татарского народа к достижениям русской и европейской культуры. Подобное начинание было делом нелегким в условиях того времени — наличия консервативных сил как среди татар, так и среди русских.

Насыри впоследствии писал: «Наш учитель [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 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»⁴⁸⁰.

⁴⁷⁷ Мәржани. — Казан, 1915. — 133 б.

⁴⁷⁸ Там же. — 134 б.

⁴⁷⁹ Муслими Г. Мәржани // Шура. — 1916. — № 15. — 124—125 б.

⁴⁸⁰ Насыри К. Избранные произведения. — С. 79.

Насыри приходилось самому заниматься поиском помещения, учеников для школы. Но его усилия часто разбивались о действия Радлова, проверки, замечания, советы которого только отпугивали детей-мусульман и их родителей. В результате Насыри приходилось несколько раз набирать новую группу учеников.

О том, какими качествами должен обладать инспектор, критикуя деятельность Радлова, он писал следующее: «Думается, что инспектором следовало быть кому-нибудь из россиян [В.Радлов был по происхождению и воспитанию немцем]. Потому что россиянин, выросший с мусульманами на одной земле, на одних хлебах, лучше знает их нравы и обычаи. Он лучше разберется 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 мало»⁴⁸¹. В 1876 году, в результате разногласий с В.Радловым, Насыри прекратил работу в школе.

Насыри одним из первых татарских просветителей, наряду с Фаизхановым, выдвинул идею открытия газеты на татарском языке. В декабре 1862 г. он вместе с М.Яхиным — содержателем литографии, пишет прошение на имя военного губернатора Казани об открытии газеты «Тан йолдызы» («Утренняя звезда»). Среди инициаторов открытия газеты упоминается М.Махмутов — преподаватель татарского языка гимназии. Им в просьбе было отказано.

Все свои начинания татарские просветители — и в этом они отдавали себе отчет — не могли претворить в жизнь без государственных органов, местных властей. Они не предлагали изменить действительность путем революционных мер, выступлений, делая упор на постепенном культурно-просветительском развитии татарского народа, втягивании его в орбиту современной западной цивилизации. При этом они верили в личность просвещенного монарха и исходили из необходимости иметь дело с властями, уповая на монар-

⁴⁸¹ Насыри К. Избранные произведения. — С. 78—79.

ха как на властителя, во многом не строя иллюзий в его отношении.

Особенно большую роль татарские просветители отводили светскому образованию. Тем самым они решали свою главную историческую задачу: сохраняя национальную идентичность татарского народа, старались приобщить его к высшим ценностям западноевропейской культуры и цивилизации, в том числе в сфере философии.

Поскольку татарское население второй половины XIX в. большая его часть, было лишено органов печати, играющих одну из решающих ролей в пропаганде знаний, постольку первые татарские просветители боролись за открытие газет и журналов на татарском языке.



ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Татарская философская мысль конца XVIII — XIX вв., с одной стороны, продолжила традиции арабо-мусульманской, общетюркской и татарской общественно-философской мысли, с другой — традиции западноевропейской и русской философии. Это двойственное влияние характеризуется двумя эпохами — средневековьем и Новым временем.

Для татарской духовной культуры средневековье приходится на IX — третью четверть XVIII в. Это время формирования и развития собственно татарской философской мысли. Средневековая татарская философская мысль имеет свои особенности. Главные из них следующие:

Общественно-философская мысль Поволжья, Приуралья, части Средней Азии и Кавказа в IX — XVI вв. образует единое культурное поле, в котором этническое начало переплетается с мусульманским. Подобный этноконфессиональный синкретизм позволяет считать многих средневековых мыслителей, таких, как Ю.Баласагуни, А.Ясеви, Ашик-паша, С.Сараи, в равной степени общими классиками тюрко-татарской, тюрко-узбекской, тюрко-азербайджанской, тюрко-казахской и тюрко-киргизской духовной культуры.

Другая особенность татарской философской мысли средневековья — ее социально-этическая и в некоторой степени собственно философская направленность, сформировавшиеся под непосредственным влиянием арабо-мусульманской философии и тюркской общественно-философской мысли как составной ее части.

Несмотря на то, что арабо-мусульманская философия уже к XIII в. окончательно утрачивает особое положение в мировой культуре, для татарской духовной культуры она продолжает оказывать цивилизаторское воздействие вплоть до середины XVI в. Вместе с тем с середины XVI — третьей четверти XVIII вв. ислам, арабо-мусульманская культура выполняли охранительную функцию, позволяя сохранить татарский этнос и его духовную культуру. Средневековая татарская философская мысль явилась одним из

компонентов формирования татарской философии конца XVIII — XIX вв.

Конец XVIII — начало XIX вв. — эпоха, предшествующая Новому времени для татарской духовной культуры. Это время начала цивилизаторского влияния русской, западноевропейской культуры на татарскую культуру, время начала секуляризации татарского общества, появления татар-первопроходцев, связанных с европейским образованием (семья Хальфиных, Кукляшев), и личностей из среды мусульман, осознающих необходимость реформы религии (А.Утыз-Имяни, А.Курсави).

Эпоха Нового времени для татарской духовной культуры приходится на вторую половину XIX в., когда происходит непосредственное знакомство интеллектуальной элиты татар 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.Фаизханов, Ш.Марджани и К.Насыри.

Татарская философская мысль Нового времени имеет три составляющих начала: консервативное «ортодоксальное» направление традиционализма, религиозное реформаторство и просветительство. Деятельность одних (А.Утыз-Имяни, А.Курсави) автор квалифицирует как религиозно-реформаторскую, других (Х.Фаизханов, К.Насыри) как просветительскую. Творчество Ш.Марджани автор относит как к религиозному реформаторству, так и просветительству, считая его мировоззрение синкретичным. В монографии впервые татарское религиозное реформаторство конца XVIII — XIX вв. рассмотрено в эволюции, и определено два этапа его функционирования: раннее религиозное реформаторство рубежа XVIII — XIX вв. (Утыз-Имяни и Курсави) и религиозное реформаторство второй половины XIX в. (Марджани и его последователи).

Первые татарские религиозные реформаторы — А.Утыз-Имяни и А.Курсави были пионерами в критике традиционализма в исламе, противопоставляя оппонентам свой метод — «открытие дверей иджитхада». При чем реформаторство Курсави было более радикальным: он выступил с концепцией «открытия дверей абсолютного иджитхада».

Призывая к обращению к источникам времени пророка Мухаммада как идеальному для мусульман, реформаторы тем не менее отрицали сочинения многих мусульманских теологов средневековья. Такой подход: против любых сред-

невековых новшеств, но за рационализм в исламе — «открытие дверей иджитхада» ставит Утыз-Имяни и Курсави в ряды первых татарских религиозных реформаторов, стремившихся изменить духовную жизнь татарского народа в соответствии с современными требованиями времени. Реформаторские идеи Утыз-Имяни и Курсави не были развиты их непосредственными последователями. Общество не выдвинуло из своей среды личностей, способных продолжить дело первых религиозных реформаторов, в то же время прослойка интеллектуалов общества была еще не готова поддержать новаторские идеи религиозных реформаторов.

Только во второй половине XIX в. эстафету первых татарских религиозных реформаторов принял Шихаб ад-дин Марджани. Реформаторство этого периода было качественно иным. Время диктовало необходимость овладения татарским населением знанием Нового времени. Поэтому Марджани выступал за согласование религии с наукой, за изучение светских наук, обосновывал свои идеи концепцией «открытия дверей иджитхада». Свои религиозно-реформаторские идеи он подкреплял прекрасным знанием ислама и авторитетом духовного служителя, призывая татарский народ к принятию новой жизни.

Автор этих строк впервые рассмотрел татарскую религиозную философию конца XVIII — XIX вв. как метафизическую часть религиозного реформаторства. В ходе анализа выделено два течения татарской религиозно-философской мысли: критика калама — спекулятивная теология Курсави и Марджани и теологическая мысль с принятием морально-этических норм суфизма — Утыз-Имяни. Впервые привлекаются религиозно-философские источники, написанные на арабском языке.

Культурно-просветительская деятельность семьи Хальфиных, Вагапова, Кукляшева — предыстория татарского просветительства. Это время открытия 1-й Казанской гимназии (1758 г.), университета (1804 г.), в стенах которых татары впервые получают возможность получить светское образование. Первые татары-преподаватели, во главе которых стояли Хальфины, Вагапов и Кукляшев, сыграли большую роль в становлении татарского просветительского движения второй половины XIX в. в Казанском крае.

Татарское просветительство, в полном смысле этого историко-философского понятия являясь составной частью татарской философской мысли Нового времени, возникло во второй половине XIX 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 были Х.Фаизханов, Ш.Марджани и К.Насыри. Их творчество, не различаясь по сути, имеет свои особенности. Просветительское направление Фаизханова и Насыри было типологически более сходным с классическими образцами западноевропейского и русского Просвещения, чем направление Марджани, так как они испытывали особенно сильное влияние русской и западноевропейской культуры. Тем не менее направление Марджани занимало ведущее положение в татарской просветительской мысли, так как оно более соответствовало реалиям татарского общества и пользовалось большим успехом у населения.

Значение наследия Фаизханова, Марджани и Насыри для татарской культуры велико и неопределимо. Их творческая деятельность свидетельствует о бескорыстном служении своему народу, который они пытались приобщить к современным достижениям цивилизации и культурным ценностям прошлого, западноевропейской, русской и восточной культуры.

Фаизханов, Марджани и Насыри стали предвестниками джадидского движения в России. Именно они заложили его основу — реформу преподавания в медресе, необходимость пропаганды знаний Нового времени через периодическую печать, усвоение татарским народом передовых достижений мировой культуры и науки. Они, будучи преподавателями, не только стремились поднять культурный уровень татарского народа, но и выполняли цивилизаторскую миссию по отношению ко многим тюркским народам России. Так, Фаизханов некоторое время учил детей в Бухаре, а его учитель Марджани более восьми лет преподавал в Бухаре (семь лет) и Самарканде. Педагогическую деятельность татарских просветителей среди тюркских народов Средней Азии наследовали их ученики. В их ряду особое место принадлежит выпускникам медресе Марджани. Татарская молодежь, воспитанная Фаизхановым, Марджани и Насыри, в начале XX в. играла просветительскую роль по отношению к народам Средней Азии.

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»⁴⁸².

Если татарское религиозное реформаторство как направление оформилось во многом под влиянием восточных традиций, то просветительство — благодаря западным, русским, формируя татарскую философскую мысль Нового времени. Татарская философия конца XVIII — XIX вв. оформилась в самобытную философскую мысль — наиболее интеллектуальную область духовной культуры народа, что свидетельствует о достаточно высоком для своего места и времени развитии татарской культуры эпохи Нового времени.

Исследование татарской философской мысли конца XVIII — XIX вв. в данной монографии выявляет перспективные направления в этой области, которые ученым предстоит осветить в ближайшем будущем.

Со всей очевидностью можно констатировать, что особенно актуальной остается задача по расширению источниковедческой базы религиозно-философских рукописных сочинений татарских мыслителей конца XVIII — XIX вв. В первую очередь следует ввести в научный оборот труд Х.Фаизханова «Ислах ал-мадарис» («Школьная реформа») и «Сайф сарим» («Острый меч») А.Утыз-Имяни. До настоящего времени философские произведения татарских мыслителей конца XVIII — XIX вв., написанные на арабском языке, не переведены на современный татарский и русский языки, что не дает полной картины развития татарской философской мысли.

Жизнедеятельность татарских мыслителей конца XVIII — XIX вв., а именно А.Утыз-Имяни, А.Курсави, Х.Фаизханова, Ш.Марджани и К.Насыри, навсегда останется крупным вкладом в историю не только татарской, но и всей философской мысли России



⁴⁸² Кудаш С. Яшьлек эзләре буйлап. — Казан, 1964. — 8 б.



ОБ АВТОРЕ

Юзеев Айдар Нилович родился в 1958 г. в г. Казани.

В 1980 г. окончил восточный факультет Ленинградского госуниверситета. С 1980 г. работает в Институте языка, литературы и истории им. Г.Ибрагимова АН Татарстана (с 1996 г. — в Институте истории АНТ).

В 1981 — 1983 гг. проходил службу в рядах Советской Армии в качестве переводчика арабского языка. С 1986 по 1989 гг. — аспирант сектора Востока Института философии АН СССР (Москва).

В 1990 г. в Институте философии защитил кандидатскую диссертацию на тему «Мировоззрение Ш.Марджани (1818 — 1889) и арабо-мусульманская философия», в 1998 г. — докторскую диссертацию «Татарская философская мысль конца XVIII — XIX вв.». С 1999 г. — член Союза писателей Татарстана.

В настоящее время А.Н.Юзеев является ведущим научным сотрудником Института истории АНТ. Область научных интересов ученого — исследование татарской общественно-философской мысли и изучение проблем ислама. А.Н.Юзеев — автор нескольких десятков статей и четырех монографий, среди которых «Шихаб ад-дин Марджани: мыслитель, религиозный реформатор, просветитель» (Казань, 1997); Марджани Ш. Вафийат ал-аслаф ва тахият ал-ахлаф/Пер., комм. А.Н.Юзеева (Казань, 1999).

ОГЛАВЛЕНИЕ

Ибрагим Т.К. Новое осмысление философского наследия	3
Введение	6
ГЛАВА I. Теоретические и мировоззренческие предпосылки формирования татарской философской мысли конца XVIII — XIX вв.	38
§ 1. Татарская средневековая общественно-философская мысль X — третьей четверти XVIII вв.	42
§ 2. Ислам в духовной культуре татарского народа (IX — XVIII вв.).	50
§ 3. Влияние западной цивилизации на становление татарской философии Нового времени.	61
ГЛАВА II. Татарское религиозное реформаторство.	70
§ 1. Типологическое сходство и различие татарского религиозного реформаторства, западной реформации и арабо-мусульманского реформаторства	72
§ 2. Татарское религиозное реформаторство конца XVIII — начала XIX вв.: раннереформаторский период (А.Утыз-Имяни, А.Курсави)	82
§ 3. Татарское религиозное реформаторство второй половины XIX в.	102
ГЛАВА III. Татарская религиозная философия конца XVIII — XIX вв.	112
§ 1. Калам в трудах А.Курсави и Ш.Марджани	112
§ 2. А.Утыз-Имяни и суфизм	136
ГЛАВА IV. Татарское просветительство XIX в.	144
§ 1. Просветительские взгляды Х.Фаизханова	148
§ 2. Просветительские аспекты мировоззрения Ш.Марджани	155
§ 3. Просветительские взгляды К.Насыри	162
§ 4. Просветители об этногенезе татарского народа	170
§ 5. Деятельность татарских просветителей по открытию светской школы и органов печати	176
Заключение	185
Об авторе	190

Научно-популярное издание

Юзеев Айдар Нилович

**ТАТАРСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ
КОНЦА XVIII — XIX ВВ.**

Редактор *Б.Л.Хамидуллин*

Художественный редактор *Р.Г.Шамсутдинов*

Художник *А.П.Иванов*

Техническое редактирование и компьютерная верстка

А.С.Гаиззяновой

Корректоры *Н.И.Максимова, А.Г.Хамитова*

Лицензия на издательскую деятельность № 0201
от 22.08.97г.

Оригинал-макет подписан в печать 30.10.2000.

Формат 84×108^{1/32}. Бумага офсетная №1.

Гарнитура «Балтика». Печать офсетная.

Усл. печ. л. 10,08 + форзац 0,21. Усл. кр.-отт. 10,92.

Уч.-изд. л. 11,18 + форзац 0,36.

Тираж 2000 экз. Заказ Э-445.

Татарское книжное издательство.

420503. Казань, ул. Баумана, 19

<http://www.tatarstan.ru/books/>

E-mail: tki@books.kazan.ru

Государственное унитарное предприятие
издательско-полиграфический комплекс «Идел-Пресс».
420066. г. Казань, ул. Декабристов, 2

23-40
Gory

