



26.00.01 Теология

УДК 930.85

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-1-161-178

А. Н. Юзеев

Казанский филиал Российского университета правосудия, г. Казань

ТАТАРСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ (НОВОЕ И НОВЕЙШЕЕ ВРЕМЯ — КОНЕЦ XVIII — ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XX В.)

ЮЗЕЕВ Айдар Нилович —

зав. каф. социально-гуманитарных дисциплин РГУП,

д-р филос. наук, проф.

Казанский филиал Российского

государственного университета правосудия,

(420088, Россия, Республика Татарстан,

г. Казань, 2-я Азинская ул., д. 7а).

E-mail: youzeev@yandex.ru.

Аннотация. Новое и Новейшее время в татарской общественно-философской мысли связано с такими ее течениями, как религиозное реформаторство, просветительство, социализм, либерализм и либеральная теология. Татарское религиозное реформаторство прошло в своем развитии два этапа: этап становления, отраженный в творчестве первых реформаторов А. Утыз-Имяни и А. Курсави, и реформаторство Нового и Новейшего времени, связанное с наследием Ш. Марджани, Р. Фахраддина, М. Биги и З. Камали. Татарское просветительство также претерпело в своем развитии два этапа: просветительство XIX века, представленное Х. Фаизханом, Ш. Марджани и К. Насыри и просветительство начала XX в. — к его сторонникам относятся Р. Фахраддин, М. Биги и Г. Тукай. В начале XX века появляются новые течения: либерализм (С. Максуди, Ю. Акчура), теологический либерализм (М. Биги, И. Гаспринский) и социализм (Г. Исхаки — начальный этап, М. Вахитов, Г. Ибрагимов).

Ключевые слова: татарская философия, религиозное реформаторство, просветительство, социализм, либерализм, либеральная теология.

Для цитирования: Юзеев А. Н. Татарская философия: общее и особенное (Новое и Новейшее время — конец XVIII — первая половина XX в.) // Ислам в современном мире. 2020; 1: 161–178;

DOI: 10.22311/2074-1529-2020-16-1-161-178

Статья поступила в редакцию: 11.01.2020

Статья принята к публикации: 01.03.2020

На протяжении многих столетий, вплоть до второй половины XVIII в., духовную культуру татарского народа и его религиозно-философскую мысль определяла мусульманская цивилизация. Новое время (конец XVIII — первая половина XIX в.) вызвало к жизни иные ориентиры, когда татарская духовная культура подверглась цивилизаторскому воздействию культуры западной, в том числе русской, ставшей определяющей в формировании татарской просветительской и общественно-философской мысли. Теперь перед татарской культурой стояла задача адаптировать научные достижения западной цивилизации к мусульманским ценностям.

Прежде всего необходимо было приспособить религию к современной действительности, поскольку она занимала значительное место в духовной культуре татарского народа, на протяжении веков была одной из основных духовных ценностей. Именно татары, являясь одним из многочисленных мусульманских этносов России, оказались у истоков религиозного реформаторства, которое прошло в своем развитии два этапа. Первый представлен творчеством теолога, поэта А. Утыз-Имяни (1754–1834) и теолога-реформатора А. Курсави (1776–1812). Вторым этапом, пришедшим на Новое и Новейшее время, связан с именами реформаторов-просветителей Ш. Марджани (1818–1889), Р. Фахраддина (1859–1936) и реформаторов-либеральных теологов М. Биги (1875–1949) и З. Камали (1873–1942).

Главная идея татарского религиозного реформаторства, как и мусульманского в целом — это концепция «открытия дверей иджтихада», то есть вынесения самостоятельного суждения по вопросам общественно-правовой жизни мусульман. При этом реформаторы обращались к раннему исламу, фактически отказавшись от многих средневековых традиционалистских сочинений, на которых основывали свои взгляды традиционалисты, составляющие большинство татарских теологов. Поэтому выступление первых татарских реформаторов с новаторскими

идеями было сопряжено со многими трудностями, которые им чинили традиционалисты-теологи. Религиозные реформаторы осознали, что татарское общество должно идти в ногу со временем, которое требовало освоения научных достижений, совершенствования образования и получения знаний, соответствующих уровню развития современной науки. Идейнными вдохновителями начального этапа татарского религиозного реформаторства были А. Утыз-Имяни и А. Курсави. Их реформаторские взгляды, не различаясь по сути, имели и отличительные особенности. Так, А. Курсави выступал за «абсолютный иджтихад», предполагающий толкование основных канонов религии в свете современности в зависимости от компетентности того или иного теолога, в то время как А. Утыз-Имяни исповедовал обращение к концепции «открытия дверей иджтихада» в рамках своего мазхаба — правовой школы.

Татарское религиозное реформаторство второй половины XIX — XX в. — новый этап в развитии татарского религиозного реформаторства, который характеризуется все большей открытостью татарского общества к восприятию новейших научных достижений, естественно требовавших оценки с позиций религии. Тем не менее главные принципы религиозного реформаторства не меняются. Это — возврат к «золотому» веку ислама, вынесение иджтихада. Важная особенность системы взглядов татарских религиозных реформаторов этого периода — сочетание различных мировоззренческих пластов, образующих некое единство. Ш. Марджани, Р. Фахраддин, М. Биги (начальный этап творчества) и З. Камали (начальный этап творчества) — религиозные реформаторы и просветители одновременно; два последних — еще и либеральные теологи.

Возврат к временам Мухаммада Ш. Марджани мыслил как «обновление» веры, причем использовал именно этот термин (араб. — *тадждид*). В «Мукаддима» («Введение») он писал, что обновление (*тадждид*) духовной жизни мусульман начинается с правления Умара б. Абд ал-Азиза (717–720 гг.). Этот процесс длился на протяжении веков и нашел отражение в фикхе, хадисах, тафсире, философии, языке, основах религии. В качестве доказательства своего тезиса об обновлении религии Марджани приводит хадис: «Из слов Пророка — да благословит его Аллах и да приветствует — следует, что Аллах посылает общине мусульман в начале каждого века того, кто обновляет ей веру»¹. Он называет имена наиболее видных, по его мнению, личностей, внесших значительный вклад в поступательное развитие общества. Например, в X–XI вв. он выделяет среди ханафитов — Абу Бакра Мухаммада б. Мусы ал-Хорезми, из шафитов — Ахмада б. Мухаммада ал-Исфараини,

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

из маликитов — Абдалваххаба б. Али ат-Тамими ал-Багдади, из ханбалитов — Хусайна б. Али б. Хамида, среди имамитов — Абу-л-Хасана Мухаммад б. Хусайна ал-Алави, из чтецов Корана — Мухаммада б. Хусайна ал-Куфи, из хадисоведов — Мухаммада б. Абдаллаха ан-Нишапури, из суфиев — Али б. Ахмада б. Джафара ал-Бистами, известного как ал-Хиркани, из факихов — Мухаммада б. ат-Тайиба ал-Багдади, известного как Ибн ал-Бакиллани, среди философов — Ибн Сину¹. Выделяя наиболее видных ученых-мужей каждого столетия, специалистов в различных областях духовной культуры, Марджани утверждает преемственность концепции «открытия дверей иджтихада» (начиная с VII по XIX в.). В суннитском исламе после XII в., делает он вывод, «двери иджтихада не закрывались».

Это течение стремилось, оставаясь на принципах ислама, заимствовать все лучшее из западноевропейской и русской культуры. Через последнюю наряду с турецкой культурой и происходило главным образом проникновение новых знаний и современных достижений науки. В начале XX в. необходимость соответствия религии современной действительности реформаторы-просветители обосновывали, обращаясь к *иджме* — консенсусу авторитетов различных слоев татарского общества (в начальный период — консенсусу общины).

Р. Фахраддин, продолжая традиции Марджани, становится одним из ведущих идеологов татарского религиозного реформаторства. Избавление от современных общественных пороков он связывал с очищением ислама от позднейших наслоений, с творческим толкованием Корана и Сунны Пророка (хадисов) — основных источников мусульманской догматики. Доказывал, что ислам «золотого века», времени пророка Мухаммада и праведных халифов, не только не противоречит современной действительности, а наоборот, предполагает необходимость толкования догматов религии в соответствии со знанием Нового времени.

В мусульманском государстве, согласно Р. Фахраддину, законы должны основываться на традиционном суннитском праве, источниками которого являются Коран и Сунна. Если в них нет явных совпадений, то доказательством для принятия решений может служить *иджма* (консенсус авторитетов ислама) и *кийас* (суждение по аналогии). Он полагал, что *иджма* выносится по определенному вопросу, касающемуся гражданских прав (*муаммалат*). В зависимости от времени последняя *иджма* отрицает предыдущую, поскольку противоречит первой². При этом, по Р. Фахраддину, в наше время *иджма* может выноситься не только *муджтахидами*, но и светскими учеными людьми: руководителями

¹ Марджани Ш. Мукаддима. С. 289–290.

² Фахраддин Р. Дини ва иджтимаи масалалар. Оренбург, 1914. Б. 4–5, 66–67.

различных благотворительных обществ, военными главами и другими руководителями обществ, адвокатами, докторами, инженерами, торговцами, редакторами и писателями, трудящимися. Все они могут быть выбраны в Собрание по вынесению иджмы¹.

В наше время, утверждает Р. Фахраддин, в государстве существует парламент, представители которого составляют законы, а те законы, которые не обосновываются Кораном и Сунной, должны приниматься на Собрании (меджлисе), где выносятся иджма. Поэтому в мусульманских странах Собрание, где выносятся иджма, должно находиться под защитой халифа. Мусульманские государства должны будут использовать эти иджмы, принятые Собранием. Если члены парламента избираются представителями различных наций, то те, кто выносит иджмы, должны избираться мусульманами (Р. Фахраддин, видимо, пишет это применительно к России). В независимых мусульманских странах может быть создан Государственный совет («Шура даулат»), где выносятся иджма². Совет (Шура), принимающий правовые решения, превращается в совещательный орган мусульманской общины Нового времени и должен отражать реальное положение дел в экономике и духовной жизни общества и представлять собой союз различных социальных слоев общества. Основной закон должна отражать Конституция, основанная на Коране и Сунне, а парламент и Совет должны согласовывать свои действия в соответствии с основными источниками мусульманского права³.

Р. Фахраддин также пишет о проблеме *иджтихада* — вынесения самостоятельного решения по общественно-правовой жизни мусульман — и полагает, что время для вынесения *иджтихада* не прошло. Но в отличие от *иджмы* — законотворческого права — *иджтихад* касается решений одного человека и потому не имеет юридической силы. Таким образом, Р. Фахраддин как религиозный реформатор обосновывал совместимость науки и разума, не противоречащих шариату, а составляющих его сущность, кроме того, он придавал большое значение *иджме*, предлагая собственное практическое применение этого понятия в современной ему российской действительности.

Другой известный татарский религиозный реформатор начала XX в. — Муса Биги впервые обнародовал свои религиозно-реформаторские взгляды, всколыхнувшие часть мусульманского мира, далеко за пределами России, опубликовав в 1911 г. сочинение «*Рахмат илахия борханнары*» («Доказательства божественной милости») ⁴. Биги в новой

¹ Фахраддин Р. Дини ва иджтимаи масалалар. Б. 63–64.

² Там же. Б. 67.

³ Там же. Б. 67–69.

⁴ Биги М. Рахмат илахия борханнары. Оренбург, 1911.

социокультурной ситуации, сложившейся в татарском обществе начала XX века, вызволил из «небытия» эту сложную богословскую тему. Он решал проблему веры и знания в русле самой веры, выдвинув в своей книге положение о «всеобщности божественной милости». Эта его идея вызвала широкий резонанс как в российской прессе, так и в турецкой. Вслед за первой книгой в том же году вышло ее продолжение «*Инсанларның акыйда илахияларына бер назар*» («Взгляд на верования людей в божество»)¹.

Татарский реформатор, в отличие от своих предшественников, выступил как наиболее радикальный мыслитель, полагая, что Аллах настолько всемилостив, что наказания может и не быть или же наказание в Аду не является бесконечным, а его продолжительность зависит от Бога, а Он рано или поздно простит за грехи всех, как верующих, так и неверующих, и вообще, на том свете может спастись все человечество.

Истина, по Биги, должна утверждаться не страхом перед Адом, а рациональными доказательствами, изложенными в Коране. Он не открывал нечто новое в теологии, однако призывал при решении любого вопроса руководствоваться разумом, толковать некоторые места Корана, если они не соответствуют духу времени, иносказательно, а не следовать букве Текста, как это делали большинство традиционалистов того времени. Для мусульман, полагал Биги, насущно необходимо породить принцип всеобщности божественной милости, который свидетельствует о неизбежности спасения всех народов мира.

Он выступил с этой концепцией в то время, когда насущно необходимо было не разъединять мусульманские народы России с русским народом, а наоборот найти пути сближения и уменьшить значение практики *такфира* — нетерпимости традиционалистов из среды мусульман ко всякому неверному, немусульманскому. М. Биги не пытался выделить ислам как лучшую религию (к этой мысли человек должен прийти сам), он толерантно относился ко всем вероисповеданиям. Своей концепцией всеобщности божественной милости Биги выступил против традиционных устоев татарского общества, значительную часть которого составляли фанатики-традиционалисты, понимавшие Коран и Сунну буквально, и показал, что с помощью соответствующего знания основных источников религии можно пояснить многие религиозные проблемы, стоящие перед татарским обществом в начале XX в.

Тогда же, в начале XX в., одним из лидеров татарского религиозного реформаторства становится Зиаддин Камали. Свои новаторские взгляды на мусульманское образование Камали изложил в «*Пруграм*

¹ Биги М. *Инсанларның акыйда илахияларына бер назар*. Оренбург, 1911.

макатиб диния» («Программа религиозных школ»)¹. Он выступал за специализацию преподавателей по отдельным дисциплинам; введение специально разработанных преподавателями программ для различных ступеней образования, предусматривающих экзаменационный контроль за учебной *шакирдов* (четыре уровня — начальный, средний, подготовительный и высший); за участие учащихся в разработке правил внутреннего распорядка; за перевод руководства учебным процессом в ведение педагогических советов по примеру системы образования в Турции и Египте. Камали пришел к выводу о необходимости открытия медресе высшей ступени образования для подготовки педагогических кадров для низшей и средней ступеней образования. Его медресе «Галия» в Уфе становится одним из передовых учебных заведений, программа которого включала изучение светских дисциплин — 71,8%. Камали пропагандирует свои реформаторские идеи среди населения, ведет кружки по изучению религии и демонстрирует свой перевод Корана на татарский язык.

Он считает, что ислам установил всеобъемлющий закон, согласно которому образование вошло в обязанность (*фард*) для мусульманина. З. Камали полагает, что для процветания государства необходимо приводить законы религии в соответствие с действительностью, отмечая, что мусульманские ученые дали решение этой проблемы в формуле: «решения изменяются с течением времени»². При этом он полагает, что шариат тоже будет развиваться с течением времени и потому, возможно, ислам в результате постоянной работы по согласованию с требованием времени станет двигателем прогресса.

Камали пытается решить проблему веры и знания, отдавая приоритет вере, полагая, что Коран обосновал все законы мироздания. Задача реформатора-теолога состоит в том, чтобы найти и растолковать аяты Корана, в которых содержатся многие современные научные истины. Главной причиной отставания мусульман от мировой цивилизации он считает отход большей их части от законов, которые были установлены четырнадцать веков назад, в счастливый век ислама. В дальнейшем реформаторское движение привело к европеизации жизни татарского общества при сохранении основных мусульманских ценностей.

Татарское просветительство прошло в своем развитии два этапа: просветительство XIX века, представленное Х. Фаизханом (1823–1866), Ш. Марджани (1818–1889) и К. Насыри (1825–1902) и просветительство начала XX века — Р. Фахраддином (1859–1936), М. Биги (1875–1949) и Г. Тукаем (1886–1914).

¹ Камали З. Пруграм макатиб диния. Уфа, 1906.

² Камали З. Фальсафа итикадия. Уфа, 1910. Ч. 1. Б. 121.

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

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

Татарские просветители воспевали разум и научное знание, хотя не столь последовательно, как западные философы. Воспитанные на теологическом мировоззрении, они впоследствии смогли освободиться от многих традиционалистских толкований религии, во многом заимствуя идеи арабо-мусульманской философии и примеряя их к современной действительности. При этом, несмотря на то, что татарские просветители XIX века и пропагандировали знание Нового времени, они «не поднялись» до отрицания метафизики, оставшись верными некоторым принципам средневековой арабо-мусульманской философии.

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

Одной из особенностей татарского просветительского движения было обращение к проблеме этногенеза татарского народа. Большое внимание в своем творчестве ей уделяли Х. Фаизхан, Ш. Марджани и К. Насыри. Это обстоятельство было вызвано рядом объективных причин.

Вторая половина XIX века — наступление эпохи Нового времени для татарской духовной культуры. 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.

Само время диктовало необходимость исследования этой проблемы и со стороны татарских ученых-просветителей. В первых рядах

движения за изучение прошлого, истории татарского народа стояли Х. Фаизхан, Ш. Марджани и К. Насыри. Осознав веление времени, они взяли на себя выполнение этой нелегкой задачи, которая была сопряжена со многими трудностями как научного, так и социального характера. Уже во второй половине XIX в. татарские просветители предложили собственные концепции происхождения татарского народа.

Татарские просветители стояли в авангарде использования в письменных сочинениях татарского языка в противовес арабскому — языку Корана, что предполагало столкновение патриотического чувства с мусульманским космополитизмом. Так, Х. Фаизхан писал свои произведения на тюркском/старотатарском языке; Ш. Марджани — как на тюркском/старотатарском, так и арабском языке, К. Насыри — на тюркском/старотатарском и татарском языках. Они первыми заговорили о правах нации в том же духе, что и о правах человека. Патриотизм — это производное от более широкого понятия гуманности, человечности. Поэтому в своих сочинениях они призывали к искоренению фанатизма и консерватизма в религиозной жизни, уважению людей, исповедующих иную религию, справедливости как одной из основных общественных добродетелей.

Получению татарским населением светского образования первые татарские просветители — Х. Фаизхан, Ш. Марджани и К. Насыри — уделяли первостепенное внимание. Они понимали, что без овладения современными знаниями татарский народ не встанет вровень с русским, европейскими народами. Татарские просветители, осознав необходимость открытия медресе, в котором бы преподавались науки Нового времени, создали собственные проекты подобного учебного заведения. Они подготовили почву для джадидского медресе, были предшественниками новометодного (*усул ал-джадид*) образования, в основе которого стоял звуковой метод обучения в противовес кадимистскому — «зубрежке».

Для татарского просветительства была характерна борьба против любых форм косности и традиционализма в общественной жизни и вступление на путь прогресса, в то время как большей части татарского общества были присущи средневековые, патриархальные отношения в быту, которые, согласно просветительским идеалам, необходимо было изменить с помощью распространения научных знаний и приобщения к современным достижениям русской и западноевропейской культуры.

Просветительская философия самым тесным образом связана с политикой, моралью, юриспруденцией, практикой общественной жизни. И именно эти социальные категории определяют суть философской части Просвещения. В определенной степени это свойственно и татарскому просветительству.

Если в XIX в. татарская философская мысль развивалась в основном в трех направлениях — религиозное реформаторство, консерватизм (традиционализм) и просветительство, то в начале XX в. наряду с религиозным реформаторством, которое перекрещивалось с просветительством, образуя реформаторско-просветительское направление (Р. Фахраддин, М. Биги — начальный этап) и консерватизмом (С. Баязитов (1877–1937), Ш. Мухаммади), зрелым просветительством (Г. Тукай), появляются новые течения — либерализм (С. Максуди (1878–1957), Ю. Акчура (1876–1935)), теологический либерализм (М. Биги, И. Гаспринский (1851–1914)) и социализм (Г. Исхаки (1878–1954) — начальный этап, М. Вахитов (1885–1918), Г. Ибрагимов (1887–1938)), которые развиваются под влиянием русской (западноевропейской) общественно-философской мысли. Джадидизм как культурно-идеологическое движение, сутью которого является реформа образования в медресе, идея обучения по новому звуковому методу, является лишь частью вышеназванных течений. Эти направления татарской общественно-философской мысли образовали теоретическую основу татарского национального движения в первой четверти XX века.

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

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

С. Шакулова). Диплом Женевского университета получили С. Сыртланова, М. Габдрахманова¹.

Татары, обладая значительным духовным потенциалом, стояли в авангарде политической жизни мусульман России: активно участвовали в выборах в Государственную думу, в деятельности различных общественных организаций, политических партий, проведении первых мусульманских съездов России, создали собственные органы печати. Так, в 1905–1907 гг. на татарском языке легально выходили 33 издания (21 газета и 12 журналов)².

В условиях небывалой демократизации общественной жизни интеллектуальная элита татар направила всю энергию не только на просвещение своего народа, приобщение его к сокровищницам мировой цивилизации, но и на обретение татарами суверенных прав в составе России. Одна часть национальной элиты выступала за права татарского народа, исповедуя демократические принципы парламентаризма, — во главе этого движения стоял С. Максуди. Другая — Г. Исхаки (в начале своей деятельности), М. Вахитов, М. Султангалеев, Г. Ибрагимов — придерживалась взглядов социалистов и выступала за революционное изменение общества.

На передний план развития татарского общества выходят проблема происхождения татарского народа и женский вопрос. Проблема этногенеза становится ключевой, поскольку для обретения любой формы самостоятельности в России необходимо было показать, что государственность присуща татарам «испокон веков». Кто такие татары и какое место они занимают в жизни Российского государства? Эти вопросы требовали скорейшего ответа, поскольку касались всех татар России. Политическая элита татар пыталась ответить на них в своих сочинениях, публицистике, в общественно-политической деятельности.

Новое наблюдалось и в семейном укладе: женщины выступали за равноправие с мужчинами в семейном быту, за открытие школ для девушек, участие в общественно-политической жизни. Женский вопрос вышел на первый план, так как без образованной женщины, социальные функции которой все более расширяются, поступательное развитие татарского общества становилось невозможным. А поскольку семейная жизнь татарской женщины регламентировалась исламом, необходимо было религиозное обоснование изменений в ее современном статусе. В российском обществе женская проблема начала освещаться в произведениях татарских писателей еще в конце XIX в., тогда как на

¹ *Амирханов Р. У.* Татарская дореволюционная пресса (в контексте «Восток — Запад»). Казань, 2002. С. 13.

² *Амирханов Р. У.* Татарская демократическая печать (1905–1907). М., 1988. С. 10.

мусульманском Востоке женский вопрос был подвергнут анализу значительно позже в двух произведениях египетского писателя Касима Амина — «*Тахрир ал-мар'а*» («Освобождение женщины», 1899) и «*Ал-мар'а ал-джадида*» («Новая женщина», 1901), переводы которых на татарский язык были выполнены и опубликованы соответственно З. Кадыри (1909) и А. Буби (1914–1916). Египетский писатель, показывая униженное положение женщины в мусульманском обществе, оправдывал ислам, поскольку считал, что всему виной низкий культурный уровень общества. Он выступал за изменение социального статуса женщины, необходимость получения девушками образования, но в отличие от татарских просветителей не отрицал многоженства, выступая за главенствующее право мужчины на развод.

И. Гаспринский на страницах газеты «Тарджиман» уделял женскому вопросу значительное место. Он полагал, что предоставление женщинам широких возможностей для получения образования и повышения культуры является одним из необходимых условий прогресса нации, так как женщина выступает первым воспитателем детей. В 1908 году И. Гаспринский учредил даже специальную газету «Алим нисван» («Мир женщин»), редактором которой стала его дочь Шафика. Правда, газета просуществовала недолго — до 1910 года.

Обновление затронуло и татарскую литературу. Появились жанры, похожие на западноевропейские и русские: роман, повесть. Родились драматургия, театр. Обновился и литературный татарский язык: средневековый литературный язык трансформировался в современный, доступный каждому. Были созданы литературные произведения, в которых женский вопрос занимает центральное место. Так, в повести Мусы Акъегет-Заде «*Хисаметдин мелла*» (1886) и драме Абдрахмана Ильяси «Несчастливая девушка» (1887) самой актуальной становится проблема согласия девушки на брак, вопреки мусульманским традициям самостоятельно выбирающей себе спутника жизни. Уже в этих сочинениях рисуются образы женщин, защищающих свои права и борющихся с устаревшими порядками и предрассудками. Женский вопрос поднимал в своих сочинениях «*Олуф, яки Гүзэлкыз Хадичэ*» («Тысячи, или Красавица Хадича», 1887), «*Гонаһе кабаир*» («Великие грехи», 1890) Захир Биги, представляя образ образованной и воспитанной женщины в качестве идеала женщины-мусульманки. Ф. Карими в «*Салих бабайның ойләнүе*» («Женитьба деда Салиха», 1899), Ф. Амирхан в «*Татар кызы*» («Татарская девушка»), Г. Исхаки в «*Зулейхе*» (1912) отстаивали свободу женщин в социальном, религиозном и политическом плане, говорили о необходимости признания их человеческого достоинства и права.

Предстояло преодолеть еще много преград для достижения настоящего равноправия женщин-мусульманок во всех областях жизни

российского общества. Поэтому женскую проблему не могли обойти стороной в своем творчестве татарские просветители Р. Фахраддин, М. Биги и Г. Тукай.

Татарские просветители выступали за рационализацию знания человека, за интеллектуальную личность, связывали поступательное развитие татарского общества с необходимостью внедрения в его жизнь знания Нового времени. Они понимали, что в развитии духовной культуры татарского народа особую роль играет русская культура. Татарские просветители стремились поднять культурный уровень своего народа до уровня русской культуры и изменить общественное сознание, сформировавшееся на традиции, обращенное в прошлое, привить ему новые понятия, ориентированные на будущее. Просветителям необходимо было преодолеть присущую восточному обществу инерцию общинного сознания, являющегося основой различных форм традиционализма и авторитаризма, и заменить его представлением о самоценности и социальной значимости индивида.

Татарское просветительство начала XX века имеет свои особенности, связанные главным образом с социально-экономической и политической действительностью того времени. Социально-экономическая жизнь татарского общества на рубеже XIX–XX вв. определялась общими условиями социально-экономического и политического развития Российской империи. В это время появляются торговые дома, учрежденные в форме товариществ, созданные различными группами татарских предпринимателей с целью концентрации национального капитала для осуществления программ, призванных обеспечить удовлетворение экономических и духовных нужд татарского народа. Татарской буржуазии необходимо было завоевать политическое, гражданское и религиозное равноправие с русской буржуазией, что обусловило ее оппозиционность царскому правительству и поддержку национального движения.

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

Социализм как одно из направлений татарской общественно-философской мысли начала XX в. был наиболее популярным течением в период между тремя российскими революциями с его социальными, коллективистскими программами, касающимися всех слоев многонационального населения России. Широкие массы населения воспринимали идеалы социализма как символ всенародной борьбы, идейное оружие в борьбе за справедливый общественный строй без эксплуатации

и угнетения наций. И это было естественным явлением для политической жизни периода революции 1905–1907 гг. В сознании татарского населения понятие «социализм» ассоциировалось со светлым будущим, где не будет ни бедных, ни богатых, и не связывалось с различными его сторонниками от разных фракций и партий — большевиками, меньшевиками и эсерами, напротив, за ним виделось некое целостное, единое учение. Тем более что социалисты — социал-демократы (большевики, меньшевики) и социалисты-революционеры (эсеры) — временно объединялись в политической борьбе против самодержавия, поскольку были против монархии, видели в государстве гаранта, устанавливающего права и свободы. Даже известные татарские писатели — общественные деятели Г. Тукай и Ф. Амирхан (1886–1926) воспринимали социалистические идеалы прежде всего как торжество человеческого разума над силами реакции, представляли социалистическое общество как общество высокого уровня развития науки, техники, расцвета культуры, гармонически развитой личности. Так, Г. Тукай писал: «Путь социалистов — это и моя дорога, справедливая, прямая»¹. Мировоззренческая позиция Г. Тукай и его единомышленников в отношении социализма была не научно-материалистическая, а скорее, утопическая.

Татарские социалисты — это и лагерь эсеров (Г. Исхаки, Ф. Туктаров (1880–1938) и Ш. Мухамедьяров (1884–1967)), так называемых «тангистов», публиковавшихся в газете «Таң йолдызы» («Утренняя звезда», 1906), не признававших ведущей роли пролетариата и его партии в революционной борьбе, выступавших за общинное землевладение, насильственную конфискацию земли у помещиков, восьмичасовой рабочий день, повышение зарплаты, и большевики во главе с Х. Ямашевым (1882–1912), стоявшие на позициях научного коммунизма, прозванные «уралчилар», поскольку группировались вокруг газеты «Урал», которая была создана при Казанском комитете РСДРП в 1907 г., просуществовала недолго и была разгромлена полицией в апреле того же года. В 1912 г. после смерти Х. Ямашева движение большевиков сходит с политической арены татарского общества². Вновь татары, поддерживавшие большевиков, появляются на политической арене во время Февральской и Октябрьской революций 1917 г. Это были М. Вахитов и М. Султангалиев (1892–1940) с идеями исламского социализма, а также Г. Ибрагимов. Их союз с большевиками был вызван главным образом надеждой на осуществление национальной идеи — провозглашение суверенитета татарского народа. На этом тернистом пути они один за другим сошли с дистанции, став в одночасье ненужными

¹ Тукай Г. Избранное: в 2 т. Казань, 1960. Т. 1. С. 23.

² Фахрутдинов Р. Р. Татарский либерализм в конце XIX — начале XX века (очерки политической истории). Казань, 1998. С. 55.

большевикам, поскольку выполнили свою миссию на определенном этапе исторического развития.

Татарский либерализм начал формироваться лишь в начале XX в. под влиянием русского либерализма и наиболее известных его представителей П. Н. Милюкова (1859–1943), П. Б. Струве (1870–1944). Особенность русского либерализма, берущего начало с 50-х годов XIX в., состояла в том, что политическая составляющая в нем постепенно соединилась с экономической, ему была также свойственна синкретичность, то есть соединение либеральных идей с другими направлениями (демократией, просветительством). Зрелое либеральное движение в России отмечено лишь с начала XX в., времени формирования либеральных партий. Либералы стремились изменить в европейском духе политическую систему в России, ограничить самодержавие законом, ввести в стране правовой порядок, сделать Россию правовым государством и добивались от правительства свободы печати, слова и собраний, защиты прав личности.

Среди татар идеи либерализма стали распространяться в постклассической форме лишь в начале XX в., со времени Первой русской революции 1905–1907 гг. Татарский либерализм имел по сравнению с постклассическим типом западного, русского либерализма как схожие черты, так и свои особенности, связанные с политико-экономическим положением татар в составе России, но формировался в основном под влиянием русского либерализма. Сущность татарского либерализма больше проявилась в политической и философской сферах, чем в экономической. Татарские либералы провозгласили суверенитет нации как центральную идею либерального конституционализма, противопоставив ее суверенитету народа. Феодальному мировоззрению они противопоставили принцип классического либерализма: «свобода во всем — в религии, в философии, в литературе, в политике». Татарские либералы стали приверженцами стихийно складывающегося общественного порядка, эволюционного развития общества в результате равновесия социальных сил. Они выступали за равные права всех религий и наций в Российской империи, за то, чтобы мусульмане обладали равными правами с христианами. По мнению либералов, сохраняя культуру, язык, религию, татары смогут сохранить свою нацию и идентичность, и стать вровень с русским народом. Главными представителями идей либерализма в татарской философии были С. Максуди и Ю. Акчура.

Разновидностью либерализма, оформившегося в Западной Европе, являлся теологический либерализм, характеризовавшийся новым религиозным сознанием начала XIX в. В России теологический либерализм не получил большого распространения. Хотя известны работы прозванного «новым Лютером» профессора Московской, а затем Казанской духовной академии А. М. Бухарева (1822–1871), ратовавшего

за религиозное раскрепощение, считавшего необходимым преодолеть разрыв между передовой частью общества и церковью; известны богословские идеи начала XX в. Льва Толстого (1828–1910) и христианская философия Владимира Соловьева (1853–1900), дающие повод говорить о либеральной теологии в России. Ярким представителем татарской либеральной теологии были М. Биги и З. Камали.

Таким образом, автор пришел к следующим выводам: во-первых, татарское религиозно-реформаторское движение возникло на рубеже XVIII–XIX вв. и предшествовало просветительскому направлению, которое оформляется со второй половины XIX в.; во-вторых, начиная со второй половины XIX века татарское религиозное реформаторство и просветительство сосуществуют одновременно как два относительно самостоятельных направления татарской философской мысли, но в ряде случаев они перекрещивались (Ш. Марджани был одновременно и религиозный реформатор и просветитель); в-третьих, татарская философская мысль начала XX в. характеризуется реформаторско-просветительским направлением и общественно-политической направленностью (социализм, либерализм и консерватизм), джадидизм является лишь частью вышеназванных движений.

Литература

Марджани Ш. Мукаддима. Казань: Тип. Г. М. Вячеслава, 1883. 411 с.
Фахраддин Р. Дини ва иджтимаи масалалар. Оренбург: Каримов тип., 1914. 208 б.

Биги М. Рахмат илахия борханнары. Оренбург: Каримов тип., 1911. 97 б.

Биги М. Инсанларның акыйда илахияларына бер назар. Оренбург: Каримов тип., 1911. 25 б.

Камали З. Пруграм макатиб диния. Уфа, 1906. 18 б.

Камали З. Фальсафа итикадия. Ч. 1. Уфа, 1910. 330 б.

Амирханов Р. У. Татарская дореволюционная пресса (в контексте «Восток — Запад»). Казань: Таткнигоиздат, 2002. 240 с.

Амирханов Р. У. Татарская демократическая печать (1905–1907). М.: Наука, 1988. 188 с.

Тукай Г. Избранное: в 2 т. Т. 1. Казань: Таткнигоиздат, 1960. 343 с.

Фахрутдинов Р. Р. Татарский либерализм в конце XIX — начале XX века (очерки политической истории). Казань: Таткнигоиздат, 1998. 127 с.

References

- Marjani Sh. (1883). *Muqaddima* [The Introduction]. Kazan: Tip. G. M. Vyacheslava. 411 s.
- Fahraddin R. (1914). *Dini va ijtimai masalalar* [Religious and Social Problems]. Orenburg. 208 b.
- Bigi M. (1911). *Rahmat ilahiya borhanlari* [Evidence of Divine Mercy]. Orenburg: Karimov tip. 97 b.
- Bigi M. (1911). *Insanlarnin aqida ilahiyalarina ber nazar* [A Look at People's Religious Beliefs]. Orenburg: Karimov tip. 25 b.
- Kamali Z. (1906). *Program makatib diniya* [Program of Religious Schools]. Ufa, 18 b.
- Kamali Z. (1910). *Falsafa i'tiqadiya* [Philosophy of Religious Doctrine]. Vol. 1. Ufa, 330 b.
- Amirhanov R. U. (1988). *Tatarskaya demokraticeskaya pechat' (1905–1907)* [The Tatar Democratic Press (1905–1907)]. Moscow: Nauka. 188 s.
- Amirhanov R. U. (2002). *Tatarskaya dorevolyutsionnaya pressa (v kontekste «Vostok–Zapad»)* [The Tatar Pre-Revolutionary Press (in the Context of the “East–West” Problem)]. Kazan: Tatknigoizdat. 240 s.
- Tukai G. (1960). *Izbrannoe: v 2 t.* [Selected Works: In 2 vols.]. T. 1. Kazan: Tatknigoizdat. 343 s.
- Fakhrutdinov R. R. (1998). *Tatarskiy liberalism v kontse XIX — nachale XX veka. Ocherki politicheskoi istorii* [The Tatar Liberalism of the Late XIX — Early XX century (Essays on Political History)]. Kazan: Tatknigoizdat. 127 s.

THE MODERN TATAR PHILOSOPHY: GENERAL AND PARTICULAR TRAITS

Abstract. The paper deals with the history of Tatar thought, including ideas of religious reformists, Enlightenment, socialist, liberal thinkers as well as liberal theologians during the Early Modern Age and later contemporary period up to the 20th century. It is revealed, Tatar religious reformation could be separated into two big periods: first, the stage of emergence, (the works of the first reformers A. Utyz-Imyani and A. Kursavi), and second, the later real reformation, which is associated with the legacy of Sh. Marjani, R. Fakhraddin, M. Bigi and Z. Kamali. Tatar Enlightenment also developed in two periods: the Enlightenment of the 19th century, represented by H. Faizkhan, Sh. Marjani and Q. Nasyri and the Enlightenment of the early 20th century, i. e. doctrines of R. Fakhraddin, M. Bigi and G. Tukai. Moreover, at the beginning of the 20th century there emerged some new trends: liberalism (S. Maqsudi, Yu. Akchura), theological liberalism (M. Bigi, I. Gasprinsky) and socialism (the early stage of G. Iskhaki's activity, M. Vakhitov and G. Ibragimov).

Keywords: Tatar philosophy, religious reformation, Enlightenment, socialism, liberalism, Liberal theology.

Aidar N. YUZEEV,

D. Sci. (Philos.), professor, head of the Department of Social Sciences and Humanities, Kazan branch of Russian State University of Justice
(7a, 2 Azinskaya Str., Kazan, Republic of Tatarstan, 420088, Russian Federation).
E-mail: youzeev@yandex.ru

