

РАФИК МУХАМЕТШИН

**ИСЛАМ В ТАТАРСКОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ  
МЫСЛИ НАЧАЛА XX ВЕКА**

Издательство «Иман»  
Казань 2000

УДК 225.5  
ББК 86.38  
М-80

Р.М.Мухаметшин. Ислам в татарской общественной мысли начала XX века. Казань: Иман, 2000. – 160 с.

Книга посвящена определению историко-методологических предпосылок исследования ислама в истории татар, выявлению основных перемен в общественном сознании народа в начале XX века, определению основных проблем татарского религиозного реформаторства.

Книга адресована ученым, преподавателям, студентам высших учебных заведений, всем, кто интересуется историей татарской общественной мысли.

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Современные исследователи истории и культуры татар единокорны в том, что ислам сыграл огромную роль в духовной жизни народа. Тем не менее, еще рано утверждать, что выработаны четкие методологические подходы изучения религиозного фактора в истории и культуре, не говоря уже о фундаментальных исследованиях. Можно сказать, что сегодня идет процесс выявления новых источников, предпринимаются различные попытки их осмысления. Поэтому наличие «белых пятен», теоретические разногласия сегодня вполне естественны.

Не является исключением и начало XX века. Хотя, ради справедливости, нужно признать, что этот период является наиболее изученным, чем более ранние этапы. Тем не менее, многие основополагающие понятия, дающие возможность определить характер и роль ислама в татарском обществе начала XX века, не разработаны. За многими учеными до сих пор тянется шлейф марксистской идеологии. Такие явления как мусульманское реформаторство, джадидизм, кадимизм сегодня требуют углубленного и, самое главное, комплексного исследования.

Данная книга, конечно, не ставит целью ликвидацию всех «белых пятен» в исламоведческих исследованиях. Автор прекрасно понимает, что эта задача требует совместных усилий и времени. Я думаю, что мы еще не одно десятилетие будем выявлять и анализировать богатейшее духовное наследие начала XX века. Актуальность проблем, которые рассматриваются в книге, мне кажется, ни у кого не вызывают сомнений. Автор по ним излагает свое видение и надеется, что читатель найдет в книге что-нибудь полезное и интересное.

## **ГЛАВА 1. Ислам и проблема формирования религиозных традиций у татар: историко-методологические предпосылки исследования**

### **§ 1. Распространение ислама в Среднем Поволжье и становление его как государственной религии**

Ислам в Среднем Поволжье имеет многовековую историю. Ее изучение представляет не только научный интерес, поскольку анализ процессов, происходящих в мусульманской умме современного Татарстана, тем более их прогнозирование, требует знания региональных особенностей ислама. Это знание дает возможность выявить специфику проявления общих закономерностей функционирования ислама в конкретных условиях. Нужно отметить, что сегодня необходимость изучения истории ислама в регионах значительно возросла. Дело в том, что исламское возрождение, начавшееся с распространения универсальных религиозных ценностей и интенсивного строительства культовых учреждений, сегодня вступает в новую стадию, которая требует корректировки и уточнения целей и задач с учетом многих факторов. Религиозная ситуация, сложившаяся осенью 1999 г. в Дагестане и Чечне, и попытки спроецировать ее на всю мусульманскую умму России наглядно показали необходимость конкретно-исторического подхода в осмыслении роли исламского фактора в стране.

Исследователи ислама обращают внимание на то, что несмотря на преобладающее чувство духовного единства, мусульмане сохранили многие изначально присущие им национальные и региональные элементы. Тем не менее, говоря о всевозможных «вариантах» ислама, в первую очередь, следует исходить из его универсального характера, отсутствия национальной замкнутости или жесткой привязки к определенному периоду. Как отметил известный исламовед Г.Э.фон Грюнебаум, «не физическое господство, а культурная мощь нового учения, не возникновение его в определенном географическом и интеллектуальном регионе, но имманентный ему универсализм были решающими факторами его развития»<sup>1</sup>. Этот универсализм обусловлен относительной терпимостью ислама, допус-

кающего разные точки зрения и интегрировавшего в себя необычайное множество разнообразных национальных и региональных элементов. Ислам формировался как «система застывшего плюрализма, ограниченного широкими рамками признания Корана, общих элементов обрядности и права»<sup>2</sup>, сохраняющая свое единство, не пренебрегая определенными различиями.

В Поволжье, в первую очередь среди татар, ислам, безусловно, имел свои особенности. Даже географическое расположение этого региона уже предполагает нюансы в совершении некоторых мусульманских обрядов. Так, ибн Фадлан, секретарь посольства Багдадского халифа Джафара аль-Муктадира, приехав летом 922 г. в Волжскую Булгарию с удивлением обнаружил невозможность совершения пятикратного намаза по классическим канонам, поскольку в короткие летние ночи последний намаз (Ясту) булгары-мусульмане вынуждены были совмещать с предпоследним (Ахшам)<sup>3</sup>.

Позднее для татарских ученых канон пятикратного намаза стал одной из самых сложных богословских проблем. Споры, развернувшиеся вокруг ее продолжались в течение многих веков. О ней писали уже болгарские богословы<sup>4</sup>. Свою версию решения этой проблемы предложил татарский поэт из Астрахани Хаджи-Тархани Шерифи в своей книге «Зафер-наме-и Вилайет-и Казан» в 1550 году.: «Булгарский вилайет, из-за чересчур близости к Северному полюсу, в конце мая и начале июня не имеет времени одного намаза из пяти, то есть намаза ясту. Потому что заря нис подобна зареву в присутствии двух имамов... чуть раньше перед ее (зари) исчезновением... настает время утреннего намаза... По этой причине для этого народа намаз ясту необязателен»<sup>5</sup>. И в конце XVIII - начале XIX вв. эта проблема не теряет своей актуальности. Скорее обрастает еще более изощренными богословскими толкованиями. Так, известный татарский богослов Абденаср Курсави (1776-1812) в своем знаменитом трактате «ал-Иршад ли'л-ибад» уделил значительное внимание проблеме ночной молитвы (ясту). Как считает немецкий ученый Михаэль Кемпер, «аргументация Курсави свидетельствовала, что он, обосновывая свое решение, опирался исключительно на Коран и обычаи Про-

рока, как первоисточники ислама, игнорируя отсталую ханафитскую правовую литературу, в которой особое внимание обращалось вопросам божественного культа при любых возможных и воображаемых обстоятельствах»<sup>6</sup>. Поэтому «он пришел к выводу, что ни в Коране, ни в Сунне нет ничего, что позволяет освободить мусульман от пяти обязательных ежедневных молитв. В качестве решения он предложил совместить ночную молитву с одной из четырех других»<sup>7</sup>. Оппоненты А.Курсави, среди которых были известные татарские богословы Габдрахим Утыз-Имяни (1754-1834) и Ишнияз бин Ширнияз (умер в 1790 г.), автор известного богословского трактата «Гакаид Булгарийа» (1780) «из осторожности и страха перед Богом отменили обязательную ночную молитву при отсутствии полной темноты»<sup>8</sup>. При этом они «ссылались на канонические труды ханифитского фикха, которые сравнивали между собой и в конце концов выбирали одно из решений, предложенных юриспруденцией»<sup>9</sup>. Как видим, проблема, возникшая в связи с географическими особенностями региона, имеет сложные богословские аспекты, что в какой-то степени стимулировало развитие религиозной мысли. Не случайно, и позднее, во второй половине XIX - начале XX вв. эта проблема стала предметом серьезных богословских исследований таких крупных татарских мыслителей как Ш. Марджани (1818-1899), Муса Бигиев (1875-1949) и др.

Но основные особенности, безусловно, были обусловлены негеографическими факторами. Они формировались уже в процессе проникновения ислама в регион и его утверждения и распространения среди татар. При этом, в первую очередь, нужно исходить из того, что распространение ислама в Восточной Европе, в том числе и в Поволжье, не является только фактором расширения территориальных рамок мусульманского мира. Это, в первую очередь, продолжение формирования универсального религиозного сообщества и переход его в иное качественное состояние. Исламская цивилизация в процессе расширения своих границ вышла за пределы и горизонты арабоязычного мира. Правда, этот процесс начинался уже и раньше. До проникновения в Поволжье ислам вбирал в себя достижения ирано-индийских, тюрк-

ских (в Средней Азии) культурных ареалов, и мусульмане уже жили как бы в условиях общей культуры. Поэтому распространение ислама в тюркском мире можно рассматривать как проявление дальнейшей культурной и духовной экспансии. Ислам канонизировал некоторые традиции, но при этом на таком огромном пространстве не могло быть и речи о всеобъемлющей унификации жизни мусульман. Мусульманская община вынуждена была признать немало местных доисламских обычаев и обрядов. Таким образом, проникновение ислама в Поволжье не сводилось не только к противостоянию местного язычества и новой религии. Хотя оно, безусловно, было. Как считают Г. Давлетшин и Ф. Хузин «борьба язычества и ислама, как и во всех средневековых государствах, была ожесточенной. Ислам с первых же дней проникновения начал активно бороться против языческих культов...»<sup>10</sup>. Ибн Фадлан обратил внимание на то, что болгарский правитель Джафар ибн-Абдаллах для распространения ислама среди своих подданных был готов идти на самые радикальные меры: «Воистину, могучий и великий Аллах даровал мне ислам и верховную власть правителя правоверных, и я, раб Аллаха, обязан исполнить возложенное на меня дело. И кто мне будет противиться в этом, того я поражу мечом»<sup>11</sup>. Борьба с язычеством и его последствиями продолжалась еще не одно столетие. Так, по словам Р. Амирханова «в начале XIII века в Болгарии была актуальна задача борьбы с язычеством, которое, возможно, и играло роль идеологической оппозиции исламу, как отражение социальных и межплеменных противоречий разнородного по этническому составу, культурно-экономическому развитию населения этой страны»<sup>12</sup>. При этом борьба с язычеством имела и другую сторону: можно предположить, что местное болгарское население стремилось не столько сохранить веру своих предков, сколько добиться признания исламом своего культурного наследия. Универсализм ислама позволил ему впитывать в себя здоровые местные традиции, если они, конечно, принципиально не противоречили основным канонам религии и соответствовали требованиям своего времени. Булгары же Поволжья уже к IX веку вплотную подошли к монотеизму, идеологические основы болгарского общества уже

не были исключительно языческими.

Таким образом, можно сказать, что благодаря определенной трансформации в тюркском мире мусульманская цивилизация определила новые границы своей восприимчивости и творческий потенциал в новой для себя среде.

Не упрощая сложный и длительный процесс распространения ислама в Поволжье, можно сказать, что в целом оно произошло мирным путем. Начало этого процесса Ш.Марджани связывает с периодом правления халифа Мамуна (813 – 833)<sup>13</sup>. Р. Фахрутдинов допускает возможность еще более ранней датировки: через хазарских тюрков, во времена Абд-аль-малика бине Мардана (годы правления 685 – 705)<sup>14</sup>. Некоторые новейшие археологические открытия в Подонье, где жили болгары до их переселения на Среднюю Волгу, также свидетельствуют о довольно ранней мусульманизации населения. «Вероятно, они были обращены в ислам еще после событий 737 года, когда арабский полководец Мерван в результате успешных военных походов на хазарские земли вынудил кагана и его подданных принять новую религию. Не исключено, таким образом, что часть болгар, пришедших на Среднюю Волгу в конце IX - начале X века в результате второй мощной волны переселений, была уже в значительной степени мусульманизована»<sup>15</sup>.

Опираясь на источники и исследования, можно выделить два главных фактора распространения ислама в поволжском регионе: деятельность арабских миссионеров и многолетние торгово-экономические и культурные взаимоотношения с восточными странами, в первую очередь, с Ираном и Средней Азией, которые в VII-VIII веках стали составной частью формирующейся мусульманской цивилизации.

Определяющим, безусловно, был второй фактор. Распространение ислама шло постепенно, но довольно интенсивно - в рамках сложившихся за долгие годы традиционных форм взаимоотношений между булгарами и Востоком. Этот процесс был вполне закономерным хотя бы потому, что болгарское общество уже было готово к переходу к иному качественному состоянию. Как считает Р. Фахрутдинов, в своем культурном и интеллектуальном раз-



вители Волжская Булгария уступала разве что Ирану и Греции. Принятие ислама сопровождалось кардинальными изменениями в идеологической и культурной жизни булгарского общества. При этом, поднявшись на более высокую ступень своего развития, оно не только не потеряло самобытность, но и получило импульс для его дальнейшего развития и совершенствования. Тем не менее, этот процесс был сложным и неоднозначным. Как обратил внимание И.Л. Измайлов, «на первых порах он (ислам – Р.М.), видимо, конкурировал в среде знати с христианством (православными были первые ханы Великой Болгарии в Подонье - Органа, Кубрат и его сыновья) и иудаизмом (центром его распространения в Поволжье с начала VIII в. становится Хазария)»<sup>16</sup>. Как обратил внимание еще в 20-е годы известный татарский историк Г. Губайдуллин (Г. Газиз), «Благодаря проникновению в Среднюю Азию в VIII в. ислама, тюркские народы сблизилась с арабской культурой. В результате чего среди тюрков распространилась исламская идеология, тюркский язык стал третьим языком исламской культуры, тюркские государства стали монархиями, основанными на исламской идеологии. Таким образом, вместо старой идеологии тюрков, бывших шаманистами и язычниками, в их среду стали проникать, с одной стороны, буддизм, с другой - остатки зороастризма, с третьей - учения несторианства и манихейства, а у тюрков Поволжья в одно время и иудейская идеология, и, наконец, - учение ислама»<sup>17</sup>. Правда, мне кажется, Г. Губайдуллин, преувеличивая влияние социального фактора и доисламских верований, делает не совсем верный вывод: «Любое учение или религия, попав в ту или иную экономическую среду, всегда меняется с учетом соответствующей обстановки; это один из неизменных законов истории. Поэтому ислам, проникнув в тюркский мир, хотя и сохранил название, тем не менее вынужден был сменить свою сущность. Процесс взаимовлияния и слияния различных учений в тюркском обществе в течение веков не прошел бесследно. И буддизм, и зороастризм, и нетрадиционное христианство, как вода, впитывающаяся в песок, разлились в *тюркском исламе* (выделено мною – Р.М.)»<sup>18</sup>. Эта точка зрения, имеющая хождение и сегодня, недооценивающая универсальную восприимчивость

ислама и преувеличивающая роль тюркского компонента в общественном сознании татар-мусульман, отнюдь не способствует выявлению общих закономерностей распространения ислама в регионе и его особенностей. Так, Г. Гильманов, автор-составитель сборника татарских мифов, считает, что «после принятия новой религии тюрки не сразу отказались от своих языческих обрядов, верований, даже наоборот, пытались их приспособить к обрядам ислама. Иногда было и обратное влияние: некоторые исламские обряды приспособлялись к языческим... Таким образом, возник новый – *булгарский вариант ислама* (выделено мною – Р.М.). Он от религиозных школ Мекки-Медины и Бухары отличался своей народностью и естественностью»<sup>19</sup>.

Тем не менее, уже на начальной стадии распространения ислама в Среднем Поволжье можно обозначить некоторые его особенности. В первую очередь, необходимо подчеркнуть, что ислам в регион проникает через Среднюю Азию. На это обратили внимание многие исследователи. Так, известный востоковед В.А. Гордлевский считает, что «Среднеазиатские купцы завозили на Волгу сперва ислам, а потом, конечно, и учения, распространенные в Средней Азии, или вернее: по дорожке, проложенной купцами, пробиралась в Поволжье и религиозная пропаганда»<sup>20</sup>. А.П. Ковалевский, автор развернутой статьи к путевым заметкам ибн-Фадлана, также отмечает, что «ислам, несомненно, проник в эту страну (Волжскую Булгарию. - Р.М.) уже давно (до приезда ибн-Фадлана в 922 г. - Р.М.), именно из Средней Азии, благодаря торговым связям»<sup>21</sup>. Это означало, что мусульманские традиции и учения богословских школ (в том числе и ханафитского мазхаба) постепенно распространялись и в Среднем Поволжье. В связи с этим на одно немаловажное обстоятельство обратил внимание И.Л. Измайлов, утверждая, что «этот факт нашел отражение даже в официальной болгарской историографической традиции. В ее древнейшем варианте, сохранившемся в труде арабского купца и дипломата из Андалусии Абу Хамида аль-Гарнати, сообщается, что ислам был принят эмиром болгар после его излечения одним факихом из Бухары»<sup>22</sup>. В других, более поздних версиях, дошедших до нас в преданиях, псевдоисторических сочинениях этот

сюжет излагается более подробно и распространение ислама в Булгарии приписывает трем сахабам (сподвижникам) пророка Мухаммада. Наиболее распространенная версия изложена в книге автора XVIII в. Муслими «Таварихы Болгария», где он подробно описывает, как в 9 г. по хиджре (631/32) для распространения и обучения истинной религии пророк сам лично отправляет в Булгарию трех сахабов (Габдрахмана бин Зубаира, Зубаира бин Джагда и Тальха бин Усмана)<sup>23</sup>. Они в течение трех лет в городе Болгар «обучали основам религии и канонам шариата, отстроили Соборную мечеть. Народ познакомили с Кораном, читали пятничные и праздничные молитвы (намаз) ... Открыли медресе»<sup>24</sup>. Через три года два сахаба вернулись в Медину, а Зубаир бин Джагда остался в Булгарии, женился на дочери хана - Туйбике и, прожив с ней двадцать лет, умер в городе Болгар. У ученых нет сомнения в том, что этот сюжет носит легендарный характер. Не случайно, еще в XIX в. Ш. Марджани подверг жесткой критике историческую достоверность этой книги<sup>25</sup>. Дело в данном случае, конечно, не в исторической ценности этих преданий и сочинений, а в том, что «ни одна официальная болгарская традиция не упоминает в связи с принятием новой религии багдадских халифов. И это не случайно. Сами болгары четко и недвусмысленно указывают, откуда пришел ислам в Поволжье, и какие религиозные связи оставались для болгар актуальными на протяжении многих веков - Средняя Азия и Бухара»<sup>26</sup>.

На это обстоятельство, естественно, обратил внимание ибн-Фадлан и пытался внести определенные коррективы в выполнение некоторых религиозных обрядов. Так, правителю Булгар он высказал свое недовольство по поводу того, что «...муэдзин, призывая к молитве, икаму, то есть часть азана, произнес дважды. А это при дворе халифа не принято»<sup>27</sup>. Причиной обращения к правителю Волжской Булгарии по данному вопросу стало то, что посольству багдадского халифа «предстояла ответственная, в конечном счете, политическая задача - ввести в Булгарском царстве не только ислам, но и багдадские мусульманские обряды в противовес среднеазиатским»<sup>28</sup>. Булгарский правитель Джафар ибн-Абдаллах в данном вопросе, принимал решение скорее по поли-

тическим, нежели религиозным соображениям, потому что на средневековом мусульманском Востоке очень часто «принадлежность к тому или иному мазхабу в некоторых условиях прямо означало поддерживать то или иное правительство, поскольку различные мусульманские правительства играли большую роль в смене мазхабов»<sup>29</sup>. Это означает, что правитель вполне мог сделать выбор в пользу багдадского халифа. Тем более это был только начальный этап исламизации государства.

Если иметь в виду и то, что уже при ибн-Фадлане был создан такой прецедент, связанный с вышеназванной икамой, когда «царь сказал муэдзину: исполняй так, как он (ибн-Фадлан. - М.Р.) говорит тебе, и не противоречь ему»<sup>30</sup>, то вполне был вероятен и другой поворот событий в духовной (и политической) жизни Волжской Булгарии. Но, по словам А.П. Ковалевского «царь отказывается принять ...багдадский мусульманский обряд и остается при среднеазиатском. Это объясняется тем, что введение единичной или удвоенной икамы влекло за собой принятие также всей системы обрядов шафиитского или ханафитского толков. Между тем для царства болгар сохранение ханафитского обряда было необходимо ввиду уже установившихся тесных торговых и культурных связей со странами Средней Азии»<sup>31</sup>.

В этой связи необходимо обратить внимание на то, что точка зрения, особенно широко представленная в научно-популярной и учебной литературе и связывающая официальное принятие ислама в Волжской Булгарии с приездом посольства из Багдада, не основывается на серьезных аргументах. Дело, в данном случае, безусловно, в другом: «С этого времени Булгария как государство, можно сказать, оформилась окончательно на политической карте мира. И в этом смысле приезд посольства сыграл роль официального дипломатического признания нового исламского государства»<sup>32</sup>.

Итак, конец IX - начало X вв. для Волжской Булгарии стал периодом становления не только государственности, но и религиозно-правовой системы. Но если иметь в виду то, что до конца X века во всем мусульманском мире судьи пользовались значительной свободой в выборе решения по вопросам, не регламентированным Кораном, сунной, индивидуальными или единогласны-

ми решениями сподвижников Пророка и «в решении одних дел применяли выводы одного толка, а при рассмотрении других прибегали к нормам, предлагавшимся сторонниками другой школы права»<sup>33</sup>, можно сделать вывод о том, что этот процесс не закончился только массовым и официальным принятием ислама в данном государстве. Ханафитский мазхаб с относительной терпимостью к инакомыслию и широким использованием местного обычного права, сложившегося у разных народов в доисламский период (адат), возможно не способствовал ускорению завершения этого процесса. В данном случае нельзя не согласиться с мнением Г.Э. фон Грюнебаума о том, что «в известном смысле закон следует рассматривать скорее как символ мусульманской идентификации и силу, связывающую всех мусульман, чем как практическое оружие повседневной юридической практики»<sup>34</sup>.

В Золотой Орде в религиозно-правовой сфере ситуация своей политизированностью и формально-структурной незавершенностью в какой-то степени была схожей с болгарским периодом. Сохранившиеся источники и исследования ученых позволяют предположить, что канонизация выводов основных школ мусульманского права, которая в исламском мире практически завершилась в XI веке, в этом государстве, скорее всего, не произошла, ибо задачей религиозно-политического руководства здесь стало не столько утверждение истинной веры, сколько достижение порядка, мира и благополучия в стране. И одно из важнейших следствий этого - относительная терпимость ислама, в котором допускались разные точки зрения, если они не навязываются силой и борьба из-за них не ведет к дезинтеграции общества. В Золотой Орде это проявлялось и в отношении ислама к другим религиям и в отношении к внутримусульманским различиям. Как считает Чарльз Дж. Гальперин, «монголы Золотой Орды не жили в религиозно враждебном окружении, религиозное различие не создавало реальной угрозы для их гегемонии или общественного порядка. У них не было причины ни насаждать единую веру, ни поддерживать веротерпимость... Тюркизация и принятие ислама не угрожали кочевническому образу жизни, лежавшему в основе военных возможностей Золотой Орды»<sup>35</sup>. Действительно, монго-

лы «не пытались навязывать покоренным народам свое верование - шаманизм. Чингизхан и его ближайшие потомки, несмотря на свои личные симпатии и антипатии как бы уравнивали представителей различных церквей, тем самым держа их на одинаковом от себя расстоянии»<sup>36</sup>. В столице Золотой Орды жили ученые-богословы разных мазхабов (шафииты, маликиты), различные суфийские общины<sup>37</sup>. Определяющую роль здесь скорее сыграл политический, чем религиозный фактор. М. Усманов, опираясь на авторитетное мнение В. Бартольда, совершенно справедливо обратил внимание, что это было «своеобразие «религиозной тактики» ранних Чингизидов, как проявление целеустремленной политики, призванной искать союзников в лице князей различных церквей и вероучений»<sup>38</sup>. Лишь при могущественном Узбеке (годы правления 1312-1342), вступившем на престол язычником, удалось осуществить исламизацию страны. Тем не менее стратегическая линия в отношении к религии, определившаяся уже на стадии становления Золотой Орды, полностью себя не исчерпала и после Узбека. Не было полностью изжито влияние старых верований, причем не только в гуще народных масс, но и среди высшей аристократии, в том числе и самих Джучидов»<sup>39</sup>.

Подлинное укрепление позиций самого ислама и мусульманского духовенства, начавшееся в середине XIV столетия, завершилось с образованием самостоятельных татарских ханств - Астраханского, Казанского, Крымского и др. В Среднем Поволжье только с образованием Казанского ханства «век иджтихада»<sup>\*</sup> окончательно сменился «веком таклида»<sup>\*\*</sup>, что означало установление правовых приоритетов одной из признанных школ мусульманского права – ханафитского мазхаба. В Казанском хан-

---

\* Способность и право компетентного правоведа самостоятельно интерпретировать мусульманские законы, решать спорные религиозные, а иногда и политические вопросы на основе Корана и сунны.

\*\* Приверженность традиционному исламскому образу жизни и мышления, означавшая, что в случае молчания Корана и сунны судьи потеряли право выносить решения на основе собственного правосознания и отныне должны были строго следовать одной из признанных школ мусульманского права.

стве сложилась разветвленная система мусульманского духовенства. М.Г. Худяков практически впервые в 1923 г. попытался описать социально-политическую и правовую иерархию духовенства: «Мусульманскому духовенству принадлежало почетное место в государстве. На должность главы духовенства всегда избиралось лицо, принадлежавшее к числу сеидов<sup>40</sup>, то есть потомков пророка Мухаммеда... К числу лиц духовного звания принадлежали шейхи, муллы, имамы, дервиши, хаджи, хафизы, данишменды, а также шейх-задэ и мулла-задэ... Все эти лица принадлежали к сословию духовенства и имели право участвовать в курултае»<sup>41</sup>.

М. Худяков отмечает, что «глава духовенства считался после хана первым лицом в государстве и в моменты междуцарствия он, в силу своего высокого положения, обычно становился во главе временного правительства»<sup>42</sup>. Это свидетельствует о том, что в Казанском ханстве религиозная сфера уже слилась с государственной и социальной, религиозные проблемы общества не являлись делом особой замкнутой группы профессионалов. В решении этих проблем социально-политические соображения играли изначально большую роль. Наличие в государстве многочисленной профессионально подготовленной прослойки духовенства дает возможность говорить о том, что оно, безусловно, стремилось адаптировать религиозно-правовую систему ханафитского мазхаба к местным условиям и потребностям государства. Это вполне естественно, поскольку, по мнению правоведов, консолидация правовой системы в рамках мусульманской цивилизации в целом, в принципе, невозможна, тем более она не способна к сглаживанию религиозных различий. В Казанском ханстве, находящемся довольно далеко от основных центров мусульманской цивилизации, истинной основой фикха могла стать иджма, согласно мнению правоведов, способное придать религиозному праву гибкость и узаконить региональные различия. На это намекал и М. Худяков, утверждавший, что «одну из самых светлых сторон в общественной жизни Казанского ханства составляла полная веротерпимость, которая находилась в тесном соответствии с торговым характером городского населения, с традициями Волжско-Камской Болгарии, а также государственным и общественным строем

Сарайского ханства (имеется в виду Золотая Орда. - М.Р.)... В знак того, что в Казанском ханстве обращение жителей в мусульманство совершилось мирным путем, мулла во время молитвы (хутбе) в мечетях Казанского края стоит, опираясь на посох странника, а не на меч воина, как в Туркестане, где обращение жителей в мусульманство было совершено огнем и мечом»<sup>43</sup>. Нужно иметь в виду и то, что в Казанском ханстве сама мусульманско-правовая доктрина относилась к государству как к институту, наделенному одновременно религиозными и светскими полномочиями. А это означало, что свободное применение юридических санкций за те или иные правонарушения, ответственность за которые не установлена Кораном или сунной, являлось «светским» делом и обязанностью государства. Поэтому деятельность государства по реализации религиозных норм и норм мусульманского права могла выступать как в качестве института политической надстройки, так и части религиозной системы. Тем более, само высшее духовенство Казанского ханства принимало самое активное участие в «светских» деяниях своего государства. М. Худяков считает, что «главы духовенства... стояли формально во главе государства, ...принимали активное участие в государственной деятельности, совершая поездки в качестве послов за границу, в Москву»<sup>44</sup>.

Итак, ислам будучи в течение X – первой половины XVI вв. государственной религией и официальной идеологией трех различных государственных образований, развивался не столько в контексте абстрактных мусульманских доктрин, сколько в рамках тех социально-экономических и политических условий, которые складывались в этих государствах.

## **§ 2. Ислам в Российской империи. Поиск путей обновления**

Особенности ислама в Поволжье и впредь обуславливались той политической ситуацией, в которой оказался северный форпост мусульманской цивилизации. Во второй половине XVI века татары потеряли свою государственность, и, соответственно, традиционные политические и религиозные институты.

Падение Казанского ханства нарушило естественный ход жиз-



ни татарского общества. Потеря государственности стала трагедией для народа. Она усугублялась еще и тем, что социально-экономическая экспансия Москвы сопровождалась откровенными и грубыми религиозными притеснениями. Царь Федор Иоаннович, сын Ивана Грозного издает указ, в соответствии с которым полагалось «все мечети пометать и вконец их извести»<sup>45</sup>. В 1555 году в Казани учреждается кафедра архиепископа для обращения жителей края, в первую очередь татар, в христианство.

Это вызывает недовольство во всех слоях населения. Оно не могло не принимать религиозную форму, которая была традиционной и единственно доступной для народа формой осознания своего угнетенного положения. Господство иноверческой Руси и внедрение новых институтов управления воспринимались массами как прямая угроза традиционному образу жизни, национальной культуре. К XVII веку противостояние стало настолько очевидным, что определенные политические силы даже пытались его использовать в борьбе за российскую корону. Так, Лжедмитрий II в 1609 году, потеряв все шансы на победу в этой борьбе, заявил: «Последняя моя надежда - это татары и турки»<sup>46</sup>. Сами же татары прибегали ко всем возможным формам противодействия: от пассивного неприятия до активного вооруженного сопротивления и обращения за помощью к другим государствам. По данным Г. Губайдуллина, в 1660 году татары и башкиры посылали своих представителей в Турцию и Крым с просьбой о помощи. Свою просьбу они обосновывали тем, что «были приверженцами одной религии. Сейчас, находясь под властью русских, начали отходить от своей религии»<sup>47</sup>.

Можно сказать, что «колониальное завоевание усиливало приверженность угнетенных народов доколониальным духовным, прежде всего религиозным традициям как символу былой независимости. А это, в свою очередь, способствовало не только сохранению религии как неотъемлемой части социальной психологии масс, но и перенесению в новые условия средневековых религиозных социально- политических учений и форм борьбы»<sup>48</sup>. При этом убеждение в своей принадлежности к «мусульманскому миру» у татар с самого начала переплеталось с формирующимся

осознанием этнической общности в рамках определенных географических границ. В отличие от многих мусульманских народов этот процесс начался у татар раньше и имел свои особенности.

Можно выделить ряд факторов тесного переплетения религиозного и этнического в общественном сознании татар. Во-первых, преимущественно мирная исламизация региона, растянувшаяся на ряд десятилетий, а возможно, и на целый век.

В Поволжье проводниками ислама стали миссионеры-мусульмане (и не только арабы), торговые колонии мусульманских купцов и т. д. Представления об исламе татары не всегда получали из первых рук, что не оставалось без последствий. Одно из них - разная степень проникновения ислама в духовный мир и быт своих приверженцев в разных местностях. Доисламский этнический пласт в общественном сознании татар, скорее всего, был значительно более развитым, чем у других народов мусульманского мира. На это обратил внимание известный политический деятель Юсуф Акчура. В своей работе «Три вида политики» (1904) он, как представляется, совершенно справедливо, отметил, что в исламе «под влиянием этнического фактора и различных событий, политическое единство, сформированное религией, частично было нарушено»<sup>49</sup>. По словам Ю. Акчуры, это было особенно характерно для тюркских народов, «так как эти народы, несмотря на силу ислама в сфере наставления на правильный путь, объединения и наглядного убеждения, частично сохранили национальные чувства и пристрастия...»<sup>50</sup>.

Второй фактор связан с особенностями восприятия ислама в различных слоях татарского общества, каждый из которых обладает своей шкалой духовных и культурных ценностей и по-разному оценивает соотношение этнического и конфессионального. Религиозная психология сельского населения (а татарское население в XVI – XVIII вв. было в основном сельским)<sup>51</sup> и городских низов, как правило, принимает форму «народного» ислама, соединяющего в себе исламские постулаты с некоторыми обычаями и этническими особенностями. Эта проблема, скорее всего, беспокоила татарское духовенство, которое пыталось, если и не искоренить этот пласт, то, по крайней мере, свести его до безопас-

ного для ислама минимума в общественном сознании.

Такая тенденция наглядно прослеживается в поэме Г. Утыз-Имяни «Подарки эпохе» (XVIII в.). Правда, он рассматривает проблему несколько в ином ключе. Утыз-Имяни говорит о бидгат, то есть недозволенных новшествах в религиозной догматике, которые мешают татарам оздоровлять общественную жизнь<sup>52</sup>. Перечисленные им 14 «новшеств» свидетельствуют не только о нарушениях традиционной религиозной догматики, но и о функционировании ислама среди татар именно в форме «народного» ислама.

Слой же феодальной аристократии и интеллектуалов, которые, как правило, являются носителями систематизированного, теоретически организованного религиозного знания, так называемого книжного ислама, у татар в этот период был очень незначительным. Дело в том, что феодальная верхушка в основном была ликвидирована еще в 50-60-е годы XVI века во время народных выступлений<sup>53</sup>. Та часть, которая переходила на службу к русскому царю, постепенно растворилась в соответствующих слоях русского общества. Разрушение мечетей, закрытие учебных заведений, преследование служителей культа, отсутствие какой-либо системы народного образования привело к резкому сокращению, говоря современным языком, интеллигенции. Сумевшие выжить и адаптироваться к новым условиям могли реализовать себя только в рамках своей религиозной общины.

Тем не менее, татары для сохранения основ традиционного общества пытались использовать те структуры, которые не поддавались сиюминутному разрушению и были прочно вплетены в духовную жизнь народа. Татарские этнографы обратили внимание, что роль такого древнего общественного института как *джиен* в XVI-XVIII вв. несколько усилилась. Возникнув как определенный тип общественно-территориальной единицы и как форма древней родовой общины джиены постепенно превратились в сельскую общину. Г. Хисамутдинов считает, что «в период обострения классовых противоречий... эти древние институты управления обнаруживали свои прежние демократические тенденции. В такое время они, как правило, превращались в органы народной

власти»<sup>54</sup>. Сельская община имела свою довольно четкую структуру. Во главе каждой общины стояла группа стариков-аксакалов, обладавших большим жизненным опытом, пользовавшихся авторитетом у населения. Решения совета старейших являлись обязательными для всех членов общины. Кроме совета старейшин и общего собрания, во главе каждого селения стояло еще одно лицо – *абыз* (буквально «старейший», «просвещенный»). «Абызы являлись постоянными представителями местной власти и обладали определенными функциями управления. Как известно по данным XVI-XVIII вв., обязанности абыза выполняли люди, отличавшиеся своими личными качествами и заслугами... Во всех спорных случаях, возникавших между отдельными людьми и семьями, население деревни обращалось за советом к абызам»<sup>55</sup>. Характерны в этом отношении «прелестные письма» Разина. Одна из этих прокламаций была адресована Разиным «Казанским посадским басурманам и абызам начальным... и всем абызам, и всем слободским и уездным басурманам»<sup>56</sup>. Они выполняли и функции духовенства. Так, путешественники Паллас и Гмелин обратили внимание, что на церемонии «принятия татарами... присяги на верность (царю)... текст был растолкован на их родном языке абызом..., а по выслушании его с толкованиями, они целовали Коран, который в раскрытом виде предлагал им абыз»<sup>57</sup>.

Таким образом, можно сказать, что институт абызничества совместно с джиенно-общинными порядками выполняли функции органов самоуправления. Не случайно, после создания Духовного управления мусульман в 1788, абызы развернули активную деятельность против этого органа, совершенно справедливо считая, что он направлен на разрушение социальных и религиозных структур татар за счет установления контроля за деятельностью духовенства. Джиены и абызничество, в силу внешних и внутренних причин, к началу XIX века потеряли свое былое значение. Абызы были заменены официально зарегистрированными в Духовном управлении представителями духовенства, джиены продолжали бытовать исключительно как народные празднества, вызывавшие бурные протесты у духовенства, усмотревшего в них грубейшие нарушения канонов шариата<sup>58</sup>.

Рассматривая проблему использования внутренних потенциальных возможностей татарского общества в XVI-XVIII вв., нельзя не упомянуть и о суфизме, который в этот период значительно усилил свои позиции среди татар. У исследователей не вызывает сомнения тезис о том, что суфизм в Среднее Поволжье проник очень рано, практически одновременно с исламом<sup>59</sup>. До сих пор не до конца выяснены причины быстрого распространения суфийских братств в этом регионе. Но применительно к XVI-XVIII вв. можно сказать, что в этот период суфизм способствовал сплочению мусульманской уммы перед лицом внешней опасности и внутренней нестабильности. С одной стороны, это было связано с возрождением в татарской литературе суфийских традиций Ахмеда Йасави, направленных «на противопоставление в ней насилию и жестокости враждебного мира внутренних ресурсов личности, ее духовного богатства. С этой точки зрения за внешней социальной пассивностью учения А. Йасави скрывается очень сильная, не зависящая от внешних условий, черпающая свои силы в человеческой психике, идеологическая сторона, помогавшая мусульманину переносить нашествия, разорения, унижения, но оставаться самим собой... В XVII в. в условиях политики насильственной христианизации народов Поволжья и искоренения мусульманства как главного идеологического препятствия этой политике, со всей остротой встал вопрос о выживании татарского народа... В мобилизации духовных сил народа на самосохранение идеи йасавизма, получившие, в частности, яркое воплощение в хикметах М. Кулья, сыграли важную, еще не оцененную по достоинству роль»<sup>60</sup>. С другой, - с укреплением социально-политической позиции суфийских братств. Например, В. Гордлевский писал, что «в XVII в. у поволжских татар укрепилась мистическая поэзия и ишаны; было и два больших теккэ»<sup>61</sup>. Священная Бухара для татар всегда (до второй половины XIX века) была источником мусульманской правоверной учености и оттуда шел непрерывный поток «ишанов», представителей суфизма. Несомненно, что до учреждения Магометанского духовного собрания ишаны поддерживали связь между мусульманами; они организовали жизнь мусульманских общин. Они могли играть и политическую роль»<sup>62</sup>. Он

предполагает, что братство накшбандийа могло принимать участие и в крестьянских выступлениях XVIII века<sup>63</sup>. Признав спорность этого тезиса, можно предположить, что суфизм не столько служил идеологической базой выступлений, сколько обеспечивал его внешней формальной структурой. В рамках такой структуры легко можно было обеспечивать и поддерживать жесткую дисциплину, основу которой составлял принцип беспрекословного подчинения послушника-мюрида наставнику-шейху. Конечно, в России, в условиях кризиса традиционных ценностей, суфийские братства, скорее всего были далеки от того, чтобы брать под свой контроль ситуацию в обществе. Тем не менее, суфизм частично заполнил идеологический, идейно-политический и социально-структурный вакуум, который образовался в татарском обществе в XVI-XVIII веках..

Таким образом, можно сказать, что ислам в татарском обществе в XVI-XVIII вв. обеспечивал определенную стабильность. Не избавляя общество от потрясений, ислам способствовал его регенерации, сохранению в нем элементов социальной структуры и продлению культурной традиции. Религия в татарском обществе обнаружила высокую способность к выживанию, беря на себя в немалой степени функции социальной интеграции, роль поборника и стража «правопорядка». Сохранившиеся религиозные институты обеспечивали единение и примирение социально и политически разнородных элементов и делали возможным самоорганизацию татарского общества.

Вместе с тем, во второй половине XVIII в. уже стало ясно, что общество, располагающее только религиозной организацией, лишено возможности полноценного развития. Универсалистские функции ислама, первоначально способствовавшие стабилизации общественной жизни, со временем становились составной частью механизма стагнации. Абсолютизация религиозного компонента в многогранном процессе интеграции привела к резкому ограничению возможностей развития в культурной, идеологической и других сферах жизни общества. Ситуация усугублялась еще и тем, что в XVI-XVIII вв. интегрирующая и универсализующая роль ислама не могла быть полной и безусловной в силу многих при-

чин. Постоянно заявляли о своих особых интересах этнические и национальные группы, социальные слои, стремившиеся истолковать достигнутое единство в свою пользу, добиться большей свободы действий, что способствовало формированию «малых» традиций или усилению «народной религии», которая находилась в неустойчивом равновесии с классическими канонами ислама, деформируя его универсалистские ориентации и внося в общественное сознание мифологизированные государственно-этнические культы. Характеризуя ситуацию начала XIX в., известный татарский публицист Закир Кадыри в 1913 г. писал, что «лет 50 назад у русских мусульман не было никакого особого мировоззрения. Корану и хадисам в медресе почти не обучали. Все были убеждены в низости, невежественности своего поколения и грубости своего языка. Арабизм, поклонение потомству пророка (кураишизм), бухарские дервиши и хаджи Туркестана занимали у них самое священное место. Все доброе и святое ждали лишь от умерших святых. Мозги их были отравлены пустыми сказками и бреднями. Верованиям и исповеданиям они обучали по старинным книгам, основанным на древнегреческой мифологии. Одним словом, в XIX в. не было ни мектебе, ни медресе, ни литературы»<sup>64</sup>.

Об этом наглядно свидетельствуют народные выступления под руководством Батырши и муллы Мурата в 50-60-е гг. XVIII в. Так, мулла Мурат провозглашает идею возрождения «истинной» религии, в которой, как предполагается, содержится план «царства Божия на земле», разрешены все социальные конфликты, воплощены идеи общего блага, единства и равенства. Он считал, что для этого необходимо «обновление сего древнего света» и что в обновленном мире «каждое дело на мудрости основано будет». При этом он «имеет и об обновлении веры намерение»<sup>65</sup>. Мулла Мурат утверждал, что лучшим средством объединения народов для освободительной борьбы является создание новой религии из всего лучшего, что есть во всех мировых религиях<sup>66</sup>.

Ко второй половине XVIII века в татарском обществе складываются условия для интенсивного развития факторов, определивших направление всей дальнейшей его экономической, общественной и интеллектуальной эволюции. В социально-экономическом плане речь

идет о зарождении и консолидации элементов капиталистического уклада; социальном расслоении общества, формировании национальной, в первую очередь, торговой буржуазии. Нельзя не заметить, что татарская торговая буржуазия формировалась интенсивнее, чем российская, используя все возможные (в том числе и неофициальные) пути экономического и социального самоутверждения<sup>67</sup>.

Наряду с объективными и общеизвестными условиями формирования национальной буржуазии, пожалуй, нужно выделить еще одно, имеющее глубокие исторические корни. Казанское ханство, как и другие восточно-феодальные государства<sup>68</sup>, уже имело систему развитых денежных и торговых отношений, значительные накопления традиционных видов капитала - купеческого и ссудноростовщического. Если Европе и России предстоял переход от натурально-потребительского хозяйства к товарно-денежному, то татарам достаточно было сохранить уже сложившиеся формы экономических отношений. Видимо, эти традиции не до конца были утрачены и в последующие века. По крайней мере, в XVII веке у татар существовала целая социальная прослойка «торговых служилых татар»<sup>69</sup>. Эту мысль подтверждает и замечание Г. Губайдуллина о том, что социальную базу татарской торговой буржуазии составляли практически все слои татарского общества: феодальная аристократия, служилые, ясачные крестьяне и ремесленники. В соответствующих условиях экономические отношения, имеющие в обществе глубокие корни, быстро возродились. Экономических В результате промышленность и посредническое предпринимательство у татар выростали преимущественно на почве торгово-ростовщического и торгово-помещичьего капитала<sup>70</sup>.

Некоторые аспекты этого процесса нашли своеобразное отражение в материалах Уложенной комиссии 1766 года, где обсуждались указы и законопроекты. Много дискуссий вызвало обсуждение вопросов, связанных с торговой деятельностью. По мнению русских депутатов торговая деятельность татар, особенно на Востоке, стала наносить урон русским купцам: они заняли лучшие лавки, которые прежде принадлежали русским купцам, и «...сбывают товары свои азиатцам с немалым успехом и с большою выгодой...», а русские купцы вынуждены отдавать свои то-



вары «...означенным татарам по низким ценам, а иногда и с убытком»<sup>71</sup>. На заседаниях комиссии звучали требования запретить торговлю крестьянам, а особенно «иноверцам», имея в виду, в первую очередь, татар, которые ею активно занимались. Пытаясь оспорить право татар на торговлю, некоторые депутаты утверждали, что они занимаются ею в ущерб своим земледельческим занятиям<sup>72</sup>. В свою очередь татарские депутаты доказывали необходимость свободы в торговой деятельности. При этом они апеллировали к прошлому своего народа, говорили о традиционности своих торговых занятий<sup>73</sup>.

При этом нужно иметь в виду и то, что российское правительство, особенно при Екатерине II, уже осознало, что татарское общество, функционирующее в основном на универсалистских связях ислама, оставалось довольно серьезным потенциальным очагом сепаратизма внутри России. Поэтому необходимо было выработать более эффективные, чем насильственная христианизация, механизмы вовлечения татарского общества в российскую государственную систему. Первым шагом в этом направлении стали предпринятые правительством меры, направленные на установление контроля над татарским духовенством, особенно по ограничению их деятельности в области мусульманского правосудия, например, в шариатских судах, которые к этому периоду имели широкое распространение и нарастающее влияние<sup>74</sup>. Так, в 1735 г. высокопоставленные чиновники, имеющие непосредственное отношение к управлению Поволжьем и Приуральем, в рапорте на имя императрицы Анны Иоанновны обратили внимание на то, что деятельность мусульманского духовенства, в основном выходцев из казанских татар, фактически неподконтрольна местным органам власти, их верность российской короне сомнительна, поскольку «утверждают и распространяют закон свой..., умножили самовольно мечетей и школ, сколько никогда не бывало»<sup>75</sup>. Указ Анны Иоанновны от 11 февраля 1736 г. был подготовлен с учетом этих замечаний. По утверждению Д. Азаматова «высшее мусульманское духовенство... теперь находилось под влиянием местной администрации»<sup>76</sup>. Но кардинальные изменения национальной и религиозной политики произошли только при

императрице Екатерине II.

В 1788 году было создано Духовное управление мусульман. Предполагалось, что оно будет контролировать деятельность татарского духовенства в интересах царизма. Возможно, в условиях традиционного мусульманского общества предполагаемый союз государства с духовенством стал бы эффективной формой воздействия на массовое сознание. Но время было упущено: XVIII век уже создал определенные предпосылки для размывания традиционной (средневековой) целостности религиозного мировоззрения и усиления светских элементов в общественной мысли. Зарождающаяся национальная буржуазия нуждалась в новой идеологии, которая, безусловно, не могла развиваться в рамках старой идеологической системы. В этом плане небезынтересны мысли, высказанные представителями татарской торговой буржуазии в конце XVIII века. Обосновывая необходимость экономической независимости, они отмечали, что свобода является основополагающим принципом не только в экономической деятельности, но и в других сферах жизни любого человека<sup>77</sup>. Эти идеи, хотя и не имели еще под собой реальной почвы, в некоторой степени определили тенденции развития общественной мысли.

Однако попытки царизма использовать новые, более изощренные методы в национальной политике, не прошли бесследно для татарского общества. «Великодушное» разрешение Екатерины II строить мечети привело к неожиданным для правительства результатам. Интенсивное строительство мечетей и открытие при них мектебов и медресе в конце XVIII - начале XIX вв.<sup>78</sup> татары использовали для создания независимой от официальной идеологии системы народного образования. Со временем она стала мощной интеллектуальной базой для распространения новых идей и обновления социальной базы национально-освободительного движения среди татар.

XVIII век наметил поворот татарского общества на путь современного развития, но общественное сознание развивалось в тесной связи с традиционными исламскими представлениями и идеями. С другой стороны, структурные изменения в обществе, связанные с проникновением буржуазных отношений в Россию, обусловили

общее направление социально-экономического развития по капиталистическому пути, что в свою очередь повлекло существенные изменения в массовом сознании. Общественная и философская мысль конца XVIII - начала XIX веков отражала именно эту двойственность общественного сознания. Она возникла как результат взаимодействия двух направлений - понимания необходимости радикальных идейных изменений и сохранения мощного консервативного пласта - силы традиций, ислама. В этих условиях новые взгляды, концепции и нормы могли быть осмыслены только сквозь призму ислама в привычных для народа образах и понятиях. Поэтому не случайно, что религиозно-политическая реакция ислама в татарском обществе в начале XIX в. приняла две главные формы: тенденции возрожденчества и религиозный реформизм. До середины XVIII в. этим двум направлениям предшествовали массовые народные движения, которые в татарском обществе были пронизаны «царистскими иллюзиями» и идеализацией общинной демократии (у Батырши) или мессианскими и теократическими представлениями, упованиями на харизматического лидера, способного установить «царство справедливости» (у муллы Мурата).

Возрожденческие тенденции в общественной мысли были обусловлены стремлением вернуть татарское общество к той истинной вере, от которой оно отошло. Сторонники этой тенденции акцентировали внимание на правовых аспектах решения возникающих вопросов. Они ссылались на канонические труды ханафитского фикха, которые сравнивали между собой и в конце концов выбирали одно из решений, предложенных юриспруденцией. Этот метод хорошо продемонстрирован в работах по религиозному праву Абу ар-Рахима Утыз-Имяни<sup>79</sup>, который был уверен в том, что ислам является единственным и истинным источником возрождения татарского общества при условии его правильного восприятия и очищения от вековых наслоений и новшеств, достойных порицания (*бид'а*). При этом, признавая необходимость иджтихада, они опирались на «*усул аль-фикх*», т.е. иджтихад, на аналогии (*кьяс*). Такой подход предполагал возрождение ислама с опорой на традиционные ценности, сформированного в рамках ханафитского мазхаба и изложенного в трудах его крупнейших

представителей. Но татарское общество нуждалось не только в религиозно-нравственном возрождении, но и социально-экономическом обновлении. Ему необходимы были более смелые и гибкие идеи, способные возродить мусульманское общество и предложить пути его всестороннего обновления.

Г. Курсави, Ш. Марджани явились основоположниками этого нового движения у татар. Известный ученый А. Беннигсен писал о татарских религиозных реформаторах, что «они были одними из первых мусульманских мыслителей, много раньше арабов, турок, иранцев или индусов объявившими о праве каждого верующего искать в Коране и Хадисах ответы на все вопросы политического, социального и религиозного порядка. Их влияние на развитие реформаторского движения не только в России, но и во всем мусульманском мире было совершенно исключительным по важности. Именно благодаря их деятельности, плохо известной на Западе и игнорируемой самими мусульманскими историками, ислам перестал быть препятствием к прогрессу, и был очищен путь к реформам в других областях: языка, просвещения и политической организации»<sup>80</sup>.

Главное достижение татарских религиозных реформаторов первой половины XIX в. – это модернизация религиозно-мировоззренческой и этико-ценностной проблематики в плане приближения ее к «мирским» запросам современности.

По выражению А. Беннигсена, татарские религиозные реформаторы «пытались разрешить проблему интеллектуальной отсталости ислама возвращением к интеллектуальному либерализму»<sup>81</sup>. Но новаторские идеи татарских мыслителей относительно богословия не могли сами по себе оказывать какое-либо заметное воздействие на массовое сознание. Дело в том, что приверженность вере у основных социальных групп проявляется не столько на мировоззренческом уровне, сколько на уровне социально-психологических стандартов, сформировавшихся под влиянием религиозной традиции. Религиозная вера у них в основном не осознанная, догматику они знают поверхностно, следуя установленным обычаям. В известной мере это относится и к интеллигенции, которой трудно было вырваться за рамки сложившихся при-

вычек, отвергнуть традиции, освященные исламом.

Не случайно реформированные Г. Курсави и другими мыслителями еще в конце XVIII – начале XIX веков доктрины практически до конца XIX века оставались достоянием лишь небольшой части богословов и интеллектуалов. Они не могли войти в массовое сознание из-за отсутствия соответствующих идеологических институтов. Вплоть до 80-х годов XIX века для пропаганды этих идей не было каких-либо средств массовой информации. Медресе, где преподавали в основном выпускники среднеазиатских учебных заведений, в которых «научная мысль... застыла в своей клерикальной и схоластической исключительности»<sup>82</sup>, также не могли выполнить эту функцию. Только с появлением новометодных (джадидистских) медресе и первых периодических изданий (как «Тарджеман» И. Гаспринского, 1883 г.) возникли предпосылки для доведения религиозно-реформистских идей до массового сознания.

Джадидизм, определявший одну из основных тенденций татарской общественной мысли второй половины XIX - начала XX вв., служил именно этим целям. Возникший как реформа системы религиозного образования, он изначально был призван выполнять более широкие задачи, выходящие далеко за пределы этой системы: татарское общество нуждалось в новой системе мироощущения, в новых ценностных ориентирах. Старая мусульманская школа давала знания, состоявшие из религиозных и моральных ценностей, которые считались вечными и самодостаточными. Другим формам знания, даже тем, которые были бы полезны в практических целях, в старых медресе уделяли мало внимания. Джадидские учебные заведения призваны были прилагать большие усилия к тому, чтобы навести мосты между современным (в том числе и западным) знанием и мусульманской культурой, внедрить современные науки в систему мусульманских знаний. Это означало внедрение элементов светской модели мировосприятия, основанной на принципах рациональности, универсальности и объективности. Безусловно, такой подход вызвал ожесточенные споры среди татарской интеллигенции, поскольку речь шла об использовании двух культурных концепций познания. Сторонники старого метода (кадимисты) резко выступали против джадидизма, видя в нем угрозу

мусульманской культуре и мировоззрению.

В этот период религиозный реформизм подтвердил высокую степень гибкости ислама, приспособляемости к новым условиям. Он расшатывал основы устаревшего мировоззрения, подрывал господство догм и схоластики, традиционные нормы отношений между людьми утрачивали силу универсального и абсолютного регулятора. Общественное сознание оставалось религиозным. До начала XX века ему не было альтернативы в виде самостоятельной идеологии.

Религиозный реформизм XIX столетия служил своеобразным переходом от прежних стереотипов массового сознания к современным формам политического мышления. Перенесение центра тяжести с чисто богословских проблем на вопросы социальные и политические предполагало новые подходы к их постановке, более высокий уровень мышления.

Тем не менее, новые подходы не выходили за пределы религиозного мировоззрения. По утверждению, например, Закира Кадыри, А.Курсави, позднее Ш.Марджани доказывали, что «основа ислама не в проповеди, не в фикхе, не в риторике, а в Коране и хадисах»<sup>83</sup>. Путь к исправлению общества один из первых татарских религиозных реформаторов Г. Курсави видел в искоренении бид'а, возврате к чистым истокам веры - Корану и Сунне и возрождении права иджтихада. Но при этом необходимо обратить внимание и на то, что, по мнению Г. Курсави, «не приказаны нам иджтихад и личное мнение в основах религии»<sup>84</sup>, т.е. он подчеркивает, что иджтихад должен применяться только относительно правовых норм. «Человеческий разум не способен постичь божественные тайны и претензии на иджтихад в основах веры - тяжкий грех, равный куфру. Таким образом, ограничивая применение иджтихада вопросами социально-правового характера, реформатор переносит акцент с богословских проблем на общественные, нацеливает мусульманина на деятельное, активное отношение к жизни»<sup>85</sup>.

Татарские религиозные реформаторы, особенно во второй половине XIX века, все больше внимания уделяли национальной проблематике (например, К.Насыри активно обращается к проблемам народного творчества, литературного языка, этнографии

народа; Ш.Марджани впервые предлагает научную концепцию происхождения татарского народа), но при этом «приспосабливались» к массовому сознанию. Только так они могли надеяться на отклик во всех сословиях.

Формирование идеологии национально-освободительного движения начиналось с обращения к национальной культуре и возрождения интереса к национальному языку, с воскрешения памяти о былом величии народа, его «золотом веке», с воспитания чувства патриотизма и формирования национального самосознания. Они выдвигались в качестве основного фактора складывания нации.

При анализе сложных процессов эволюции общественного сознания у татар в начале XX века следует иметь в виду, что ислам оставался важнейшим элементом мировоззрения и определял не только морально-этические, но и общественно-политические представления значительной части населения. Развитие общественной мысли шло в условиях если не безусловной религиозности, то полной, порой неосознанной подчиненности людей, особенно в деревне, системе обычаев, укладу жизни, сложившимся под влиянием ислама. С одной стороны, в обществе усиливается поляризация политических сил, особенно после российской революции 1905-1907 годов, с другой - обращаясь к массовому сознанию, эти политические силы должны были учитывать исламский фактор. Даже татарские большевики, несмотря на то, что их политические цели предполагали создание атеистического общества, воздерживались от критики ислама, заранее зная, что это приведет к полной потере и без того немногочисленных сторонников. Левые эсеры стремились ограничить влияние религии на политику и общественную жизнь, оставив за ней лишь сферу морали и культуры. Например, Г.Исхаки и Ф.Туктаров на III съезде партии «Иттифак» выступили за создание общества распространения культуры, просвещения и защиты религии. По их мнению, оно не должно было быть политическим<sup>86</sup>.

Пожалуй, только партия «Иттифак» заложила в свои программные документы религиозные (преимущественно морально-этические) установки как органическую часть националистической доктрины и программы, как воплощение духовных особенностей на-

ции, ее культурной целостности. Один из ее идеологов Ю. Акчура писал, что «мы находим нужным, взяв себе программу, близкую программе левого центра, и, основывая ее на принципе нации и ислама, организовать особую политическую партию»<sup>87</sup>. Еще в 1904 году, за несколько лет до создания партии, он однозначно высказался за формулу «Религия и нация - едины». Выгода такого тандема, по его мнению, была обоюдной, поскольку «...главная тенденция развития, которая просматривается в современной истории - это тенденция развития этносов... Религии все более и более переносят свою деятельность из общественной сферы в личную жизнь человека... Вследствие этого религии могут сохранить свое политическое и общественное значение, лишь объединяясь с этносами, помогая и даже служа им»<sup>88</sup>.

Таким образом, в политических движениях начала XX века элементы национальной идеологии и ислама сочетаются в самых разных формах. Компромисс, найденный партией «Иттифак», для того времени был оптимальным.

### **§ 3. Ислам в годы советской власти и проблемы мусульманского возрождения в постсоветском обществе**

Октябрьские события 1917 года внесли кардинальные изменения в общественную жизнь народов страны. Обещанные большевиками свободы оказались на поверку пропагандистским трюком. Если еще в первые годы советской власти отношение к исламу было относительно спокойным, то в конце 1920-х годов государство развернуло активную борьбу и против него. «Вакуфы были секвестированы, суды шариата закрыты, сеть религиозных школ, как традиционалистских, так и «новометодных» (джадидистских) практически больше не существовала, из более 20 тысяч мечетей и еще большего числа мулл осталось совсем немного»<sup>89</sup>. Большевикизм взял курс на интернационализацию общества. Возникший духовный вакуум он небезуспешно заполнял своей идеологией.

Настойчиво внедряемые в общественное сознание понятия «социалистический интернационализм», «советский народ», «социалистический образ жизни», безусловно, атрофировали нацио-



нальное самосознание. Веками складывавшиеся духовные ценности народа постепенно утрачивались, либо оттеснялись в ограниченную сферу семейно-бытовых обычаев и обрядов. В условиях массовой атеизации ислам полностью утрачивает свое значение социокультурного комплекса и существует только как форма соблюдения определенных религиозных обрядов.

Верующие практически потеряли связь с институциональной религиозной организацией и официальной религиозной идеологией. Немногочисленные же мечети пытались только сохранить религиозную обрядность, в минимальной степени знакомя с религиозным мировоззрением. Ислам переместился на бытовой и обрядовый уровень. Но именно эта сфера оказалась практически недосягаемой для официальной идеологии. Попытки создать систему новых советских обычаев и обрядов оказались также безуспешными. Так, по утверждению американского социолога У. Флетчера «среди мусульман, которые составляют почти 15 процентов всего населения страны, религия и культура настолько тождественны, что было бы наивным предположить, будто какая-то часть населения осознанно нерелигиозна», поэтому «весьма правдоподобна точка зрения, согласно которой 60 процентов мусульманского населения в 1980-е годы были верующими»<sup>90</sup>. Правда, по данным социологических исследований 1980 года, 43,5 процента респондентов свою причастность к исламу связывали с соблюдением определенных обрядов<sup>91</sup>.

Все эти процессы шли на фоне общей «деинтеллектуализации» ислама. В условиях отсутствия системы религиозного образования, ограниченности количества действующих мечетей, официальная религиозная структура во главе с ДУМЕС не смогла полностью удовлетворять культовые потребности верующих. Если в 1917 году в Казанской губернии было 1152 мечети, то в 1952 году количество зарегистрированных мечетей по всей стране снизилось до 351, а к концу хрущевской антирелигиозной кампании - к началу 1965 года - до 305<sup>92</sup>. А в 1988 году в Татарстане сохранилось всего 19 зарегистрированных мусульманских общин. Поэтому стихийное формирование института неофициальных священнослужителей (неофициальных мулл), знающих Коран и способ-

ных совершить необходимые культовые ритуалы, вполне объяснимо. Если в начале 1964 года было зарегистрировано 395 мулл, то не менее чем 2346 незарегистрированных служителей мусульманского культа были известны представителям Совета по делам религий<sup>93</sup>. Не имея элементарной богословской подготовки, эти муллы, однако, сохраняли позиции ислама на бытовом и обрядовом уровне. При этом ислам «архаизировался», терял многие выработанные веками позиции.

И все же многолетние усилия большевиков по атеизации мусульман не увенчались успехом. По результатам этносоциологических исследований, проведенных в республике в 60-е годы, верующими себя считали всего лишь 17,9 процента опрошенных. Считающих же себя атеистами оказалось еще меньше - 15,8 процента<sup>94</sup>. В этом можно видеть «завидную устойчивость ислама как формы общественного сознания, его способность адаптироваться к изменяющимся социальным и политическим условиям благодаря перенесению центра тяжести на те компоненты религиозного комплекса, которые более созвучны происходящим в обществе трансформациям»<sup>95</sup>.

В литературе последних лет очень много внимания уделяется проблеме «исламского бума» или «исламского ренессанса» (правда, больше разговоров вокруг предполагаемых последствий этого явления, чем о его содержании и формах проявления). Проблема, безусловно, заслуживает внимания. Статистические данные и результаты социологических исследований подтверждают правомерность такой постановки вопроса. На сегодняшний день в Татарстане зарегистрировано более 800 мусульманских общин. По результатам исследований 1990-1991 годов 67 процентов респондентов - татар, проживающих в различных регионах России, считают себя мусульманами. Религиозность молодежи приближается к религиозности стариков<sup>96</sup>. По Татарстану можно назвать более или менее религиозными 64,5 процента опрошенных студентов (20 процентов отнесли себя к верующим и 44,4 процента - к колеблющимся). Среди специалистов с высшим образованием 20,4 процента верующих и 31,7 - колеблющихся<sup>97</sup>.

Однако статистика - это только внешняя сторона явления. Яв-

ляются ли количественные показатели свидетельством перехода в иное качественное состояние? Однозначного ответа нет. Статистика же говорит и о явлениях иного плана. Оказывается, для подавляющего большинства людей источник религиозных взглядов и верований - средства массовой информации и художественная литература и только для 9 процентов респондентов - непосредственные религиозные источники. Нельзя не согласиться с выводом о том, что нынешняя религиозность «в значительной степени оказывается следствием логики развития светской культуры и идеологии, результатом спонтанных духовных поисков и устремлений людей». Неслучайно исследователи обращают внимание на аморфность, анархичность и стихийный экуменизм религиозного возрождения в России<sup>98</sup>.

О проблемах исламского возрождения говорит и анализ деятельности официальных религиозных структур. Сфера их практической деятельности не выходит за рамки религиозной общины. Она сконцентрирована вокруг удовлетворения культовых потребностей верующих. На это направлены строительство мечетей, открытие религиозных учебных заведений<sup>99</sup>. Содержание выпускаемой религиозной литературы в основном ограничивается описанием религиозных обрядов и ритуалов.

В конце 80-х годов в обществе стали возникать условия для возрождения национального движения. Создание Татарского общественного центра, партии «Иттифак» выявило наличие в обществе политических сил, готовых приступить к переосмыслению национальных проблем. Однако жизнь показала, что это намного сложнее, чем предполагалось.

Что же касается религиозного фактора, то сегодня более чем ясно, что в стабилизации общественно-политической обстановки, формировании национального самосознания он должен играть заметную роль. Это осознано всеми слоями общества и общественно-политическими движениями. В то же время нет четкого понимания реальной ситуации, задач, форм и путей дальнейшего развития общественного сознания.

Становление социально необходимой идеологии, направленной на восстановление и укрепление национального самосознания, ду-

ховного самоопределения народа, требует обращения к традициям. Сегодня уже прошел этап «мифологизации прошлого» или «детской болезни», необходимый для обретения уверенности в себе и сбалансированности мировосприятия. Но в то же время в обществе нет однозначности в оценке духовного наследия прошлого, поскольку в нем присутствуют разные уровни сознания и разные мировоззренческие ориентации<sup>100</sup>. Отношение к религии, попытки использовать религиозный фактор в определенных политических целях наглядно свидетельствуют об этом. Сейчас наметилось два подхода к проблеме. Их условно можно обозначить как неотрадиционалистское и реформаторское. Официальные религиозные структуры воспринимают и пропагандируют ислам как комплекс символов веры (неизменных форм религиозного мышления, обрядов, ритуалов) и свод канонов социального и семейно-бытового регулирования. Допуская осовременивание отдельных положений шариата, они отстаивают целостность и завершенность всех традиционных, канонизированных исламских норм.

Духу неотрадиционализма соответствует подготовка мусульманских священнослужителей региона в учебных заведениях мусульманского Востока (включая Бухару и Ташкент). Иных типов религиозных учебных заведений на Востоке нет и не было. Медресе, которые открываются в регионе, работая по программам этих учебных заведений, используя их же педагогические кадры, не могут не продолжать ту же богословскую линию. К сожалению, традиции джадидистских учебных заведений, отражавших особенности национальной культуры и религиозного сознания татар, полностью утрачены. Неотрадиционализм имеет значительную социальную почву на селе и в определенных слоях городского населения.

В то же время очевидно, что в условиях отсутствия полноценной государственности, в поликонфессиональной среде такой подход к исламу непродуктивен. Он не дает возможности эффективно использовать религию в национальном движении. Скорее всего поэтому национальной интеллигенции, значительной части городского населения ближе реформаторская линия, восходящая к джадидизму. В данном случае главное внимание уделяется не догматическим и институциональным сторонам ислама, а этичес-

кой системе, обращенной лицом к социально полезной деятельности. С незабываемости божественного правопорядка акценты смещаются в сторону морального совершенствования человека и общества. Такое понимание религии, безусловно, является более гибким и открывает более широкие перспективы для ее участия в решении национальных проблем.

Однако между двумя подходами нет непреодолимой пропасти. Точки соприкосновения могут и должны быть найдены. Это необходимо для достижения национального единства, консолидации общества. Уроки начала XX века не должны пройти даром. Проблема требует углубленного анализа и внимания всех общественных сил.

## **ГЛАВА II. Ислам в татарской общественной мысли начала XX века**

### **§ 1. Основные перемены в общественном сознании**

Татарская общественная мысль начала XX века во всей совокупности проблематики различных течений и направлений имела общую нацеленность на формирование национальной идеологии и определение основных идей национально-освободительного движения, национального самосознания. Этот период ознаменовался выходом на общественную арену новых сил, качественным изменением общественного сознания: на базе религиозного реформаторства, просветительства и либеральных идей формировались основные направления общественной мысли, которые образовали теоретическую основу последовавшего мощного подъема национального движения среди татар по пути прогресса и стремления стать активными творцами своей истории. Именно в этот период были серьезно поколеблены основы традиционного мировоззрения, заложены основы секуляризации теоретической мысли. Эти тенденции особенно отчетливо проявились после революции 1905-1907 годов, когда широкое распространение получили периодические издания, светское образование, пробудился интерес к достижениям современной науки и техники, появилась

возможность создавать политические партии и объединения, относительно свободно выражать свои политические взгляды.

В освоении многих теорий и идей, обретающих в этот период решающее значение для татарской общественной мысли, огромную роль сыграло печатное слово. Так, уже в 1905-1907 гг. на татарском языке легально выходили 33 издания (21 газета и 12 журналов)<sup>101</sup>. В России после 1906 года ежегодно издавалось около 8000 книг общим тиражом 5,6 миллион экземпляров<sup>102</sup>. Безусловно, в данном случае необходимо обратить внимание не только на количественные показатели, но и на те тенденции, которые наметились в печатной продукции на татарском языке. Так, в циркуляре, разосланном губернаторам Российской империи, отмечалось, что «за последнее время в татарской литературе замечаются совершенно новые веяния, грозящие расшатать весь многовековой уклад жизни 14-миллионного мусульманского населения русского мусульманства и дающие возможность предполагать о готовящемся в жизни сего населения серьезного перелома»<sup>103</sup>. При этом нельзя не обратить внимание и на то, что к началу XX века доля светской литературы увеличилась до 83-85%, а по тиражу до 70-75% от общего количества<sup>104</sup>. Газеты и журналы знакомили татарского читателя с новейшими течениями философской и социологической мысли, литературной жизнью Запада и России. Пресса развертывала перед читателем все перипетии борьбы между старым и новым, практически став мощным средством формирования общественного сознания. М.Н.Пинегин, казанский инспектор по делам печати, обратил внимание, что «татарская масса не лишена, конечно, способности к восприятию новых идей, она доходит до неё через школы, через молодых мулл и едва ли не главным образом, через татарские газеты и журналы, проникающие в самую гущу населения, 80 процентов которого по-своему грамотны»<sup>105</sup>.

Роль татарских учебных заведений, сыгравших и на предыдущих этапах развития общества определяющую роль в формировании общественного сознания, в новых условиях возросла еще больше. Не случайно, в центре внимания оказалась задача просвещения народа, без чего и не мыслилась возможность дальнейшего прогресса общества и нации. Поэтому вполне естественно,

что 779 медресе, 8117 мектебов России, где получали образование 267476 учащихся<sup>106</sup>, оказались в эпицентре довольно жесткой идеологической борьбы за умы подрастающего поколения. Но и в этой сфере наметились довольно определенные тенденции. Так, к 1910 году до 90% всех мектебов и медресе Казанской губернии примкнули к звуковому методу<sup>107</sup>, тем самым отдав предпочтение не только новой системе образования, но и идеологии национального обновления общества. Как отмечалось в циркуляре губернаторам России еще в 1900 году, сторонники нового метода «призывают татарское население России к образованию, к приобретению практических познаний как в области ремесел и промышленности, так и в изучении иностранных языков, дабы оно (население - Р.М.) было культурно и богато»<sup>108</sup>.

В художественной культуре начала XX века также отчетливо проявляло себя растущее самосознание. В этот период возник широкий интерес к наследию прошлого, к национальным корням, духовным и религиозно-этическим традициям. Одновременно изучались и осмысливались литературные и культурно-политические взаимосвязи с Западом и Востоком. На страницах периодической печати развернулись дискуссии вокруг трактовки культурного наследия прошлого и отношения к проблеме «Запад-Восток» и западной цивилизации в широком плане. В связи с этим особое значение приобрели вопросы политической организации общества. Недовольство условиями существования народа пробуждало у татарской интеллигенции особый интерес к проблемам государственной власти. Идеи свободы, конституционализма и парламентаризма получили в начале XX века широкое распространение. Пытаясь решить вопросы общественного бытия, татарские мыслители проявили сознательное стремление к усвоению достижений западной культуры и европейских форм политического устройства. В конституции и парламенте большинство представителей татарской интеллигенции видело политический рычаг, могущий повернуть Россию на путь прогресса, что, в свою очередь, дало бы возможность использовать более реальные пути для политического переустройства татарского общества. Эти тенденции в общественной мысли, ставящие во главу угла проблему

синтеза элементов традиционной и европейской культур, не снимали противостояния между старым и новым во всех сферах идеологической жизни, наоборот, борьба между старым и новым в общественном сознании приобрела необыкновенную остроту, потому что в противоборство вступали едва ли не все полярные силы, опирающиеся на институты, критерии, поведенческие установки традиционного и современного общества. Эта борьба породила многие парадоксы в татарском обществе, сложные мировоззренческие и нравственные коллизии, социальные потрясения, ибо перемены, порождавшие новые понятия и новые представления, одновременно действовали и в обратном направлении, создавая определенную почву для сохранения традиционалистских тенденций. Дело в том, что общественная мысль обращалась к западным идеям и ценностям в поисках решения проблем, связанных с современными аспектами политической, экономической, социальной и культурной сфер жизни, а к традиционному прошлому - в поисках опоры для национальной самоидентификации.

Общественное сознание в татарском обществе формировалось не без значительного влияния социально-экономических факторов. Поэтому вполне естественно, что для татарской общественной мысли начала XX века характерны попытки осмысления этих факторов. В этот период значительно возрос интерес и к теоретическим проблемам экономики. Татарские мыслители пытались выявить общие тенденции развития экономических отношений с учетом их национальной специфики. Журнал «Икътисад» (1908-1913), ставший первым профессиональным экономическим изданием на татарском языке, много внимания уделял освещению различных экономических теорий, научной оценке ситуации в этой области, путей и форм получения выгод и прибыли, ликвидации бедности в татарском обществе. Трактовки, предложенные журналом, интересны тем, что в них предпринимаются попытки освещения экономических проблем с учетом этноконфессиональных особенностей татар. Неслучайно, журнал, объясняя предмет и объект исследования экономики, подчеркивает, что это «Наука, изучающая формы хозяйствования, показывающая пути благополучного существования отдельной нации, народа, государства. Она



делится на экономическую политику и политическую экономию. Первая объясняет причины изменения в экономике, вторая - правила изменений экономических отношений»<sup>109</sup>.

В своей программной статье журнал также подчеркивает, что «он все проблемы рассматривает через каноны ислама»<sup>110</sup>, поскольку «ислам - экономическая религия»<sup>111</sup>, подкрепляя свои мысли хадисами пророка Мухаммада, такими как «заботящийся о своем экономическом положении не станет бедным»<sup>112</sup> и др. Это, по мнению главного редактора журнала Ф. Муртазина, в первую очередь, подчеркивает взаимосвязь и взаимодополняемость экономики и религии<sup>113</sup>. В связи с этим журнал, сравнивая экономическую концепцию К. Маркса с учением о закяте, доказывает бесспорное преимущество закята в решении проблем благополучия общества: «Европейцы в любом случае примут закята и этим решат проблемы казны и бюджета»<sup>114</sup>.

Соглашаясь с социал-демократами, журнал приводит их высказывания о необходимости кардинального переосмысления марксистского учения<sup>115</sup>. Небезынтересными с точки зрения теоретического осмысления и практического применения в татарском обществе являются высказывания, связанные с совершенствованием производства и повышением производительности труда. Журнал выделяет пять условий, которые должны способствовать этому процессу: 1) свободный труд; 2) частная собственность на средства производства; 3) профессиональный уровень работников; 4) разделение труда; 5) объединение усилий<sup>116</sup>.

Раскрывая различные аспекты этих условий, журнал всячески подчеркивает их значимость и для татар. Так, наличие монополий в различных отраслях промышленности рассматривается как фактор, сдерживающий свободное предпринимательство<sup>117</sup>. Касаясь проблемы профессиональной подготовки кадров, журнал обращает внимание на её актуальность для татарских рабочих, которые в отличие от западноевропейских «проявляют себя разве что в сфере неквалифицированного труда»<sup>118</sup>. Журнал подчеркивает, что повышать квалификацию татарских рабочих необходимо одновременно с реализацией их права на труд, соблюдение которого является одним из принципов ислама<sup>119</sup>.

В реализации последнего немаловажным является и учет интересов семьи, махалли, своей нации и государства<sup>120</sup>. В контексте вышеназванных проблем, журнал рассматривает и вопрос бедности и богатства нации. Позиция журнала в этом вопросе интересна тем, что она, избегая упрощенных идеологических оценок, пытается выявить внутренние экономические механизмы данного явления. Отличая, что «причин бедности много, но главная причина - незнание законов экономики и неумение пользоваться ими... Есть две обязанности, которые должны выполняться каждой нацией, населением любого государства: первая - каждая нация и каждое правительство должны беречь свое богатство, вторая - они должны уметь его умножать»<sup>121</sup>. Выводы журнала в этом плане для татар неутешительны: «наши российские мусульмане пользуются ли этими законами экономики?... Нет, поэтому бедность нации естественна и объяснима»<sup>122</sup>. Подчеркивая общетеоретический характер этих причин, журнал анализирует и другие возможные причины бедности: нарушение равновесия между производством и потреблением<sup>123</sup>, изменение демографических процессов<sup>124</sup> и др. Журнал предпринимает попытки определения путей выхода из бедственного положения: «Для этого необходимо обратить внимание на следующее: 1) в руках нации необходимо сохранить такие виды богатства как земля, вода, леса и как можно больше стремиться быть их хозяевами; 2) то, что имеется в руках у нации, необходимо использовать в ее интересах, а также изучать пути использования природы. Иначе польза от них будет тем, кто умеет пользоваться ими; 3) просвещение и обучением ремеслам. И наш Пророк сказал: «Ремесло – путь к избавлению от бедности»; 4) развитие различных видов торговли; 5) улучшение существующих способов земледелия»<sup>125</sup>.

Общетеоретические аспекты сохранения и умножения национального богатства, борьбы против бедности, по утверждению многих авторов журнала, совершенно не противоречат канонам ислама. Даже наоборот, уже в самом исламе заложены меры, не допускающие бедности как социального явления. Среди них главный редактор журнала Ф. Муртазин, автор серии статей «Нищета и ислам» выделяет такие: «любой здоровый совершеннолетний чело-

век должен заниматься своим делом. Таким необязательно давать садака (подавание)»<sup>126</sup>. Довольно подробно рассматривая нравственно-личностные аспекты этой проблемы (о долге детей перед родителями, родителей, близких родственников и т.д.), автор обратил внимание и на то, что в канонах ислама много внимания обращается на необходимость создания благотворительных обществ»<sup>127</sup>.

В целом, можно сказать, что журнал «Икътисад» является своеобразным отражением новых тенденций в татарской общественной мысли начала XX века. Акцентируя внимание на теоретических вопросах экономики, журнал исходил из насущных проблем татарского общества. Неслучайно, хотя и в программной статье и подчеркивалось, что «журнал не ограничивает себя точкой зрения какой-либо партии, в каждом деле, в каждой мысли он будет придерживаться центризма и всё будет рассматривать с точки зрения экономики»<sup>128</sup>, тем не менее он намеревался «ознакомить мусульман с состоянием дел в экономике, вооружить их научными знаниями в области торговли, агрономии, промыслов и промышленности и показать экономические пути использования национального богатства»<sup>129</sup>. Правда, нельзя не обратить внимание на то, что в журнале практически не встречаются ссылки на «татар», на «татарское общество», тем не менее все теоретические вопросы рассматриваются в контексте общеисламских ценностей, и вся проблематика журнала имеет довольно четко выраженный национальный оттенок. Рассмотрение путей увеличения и сохранения национального богатства, критика монополий и защита частной собственности, свобода предпринимательства, акцентирование внимания на подготовке высококвалифицированных кадров и на создании общественных и благотворительных организаций, способных в какой-то степени аккумулировать и, соответственно, разумно распределять хотя бы часть принадлежащего народу национального богатства и др., во многом свидетельствуют о том, что журнал сумел собрать вокруг себя представителей татарской интеллигенции, довольно четко представлявших характер процессов, происходивших в татарском обществе. Действительно, многие проблемы, которые обсуждались авторами журнала, были в центре внимания и всей татарской интеллигенции. Так, вопросы

создания мусульманских благотворительных обществ, о необходимости которых так много писал «Икътисад», имели не только экономическую, но и политическую подоплеку, поэтому можно было встретить разные точки зрения, иногда и противоположные.

На первый взгляд, в татарском обществе не должно было быть идеологических разногласий по поводу благотворительных обществ, поскольку, как совершенно справедливо отмечает Р.Р. Салихов, «со времен падения Казанского ханства, в условиях, когда российская государственная казна совершенно игнорировала интересы инородческого населения края, благотворительность являлась для татар единственным источником финансирования их социальных, духовных и просветительских нужд»<sup>130</sup>.

Но постепенно, к концу XIX в., идея концентрации национального благотворительного капитала под эгидой благотворительных обществ, приобретает и иное воплощение. Формирующаяся национальная буржуазия эти организации использовала наряду с их основным назначением для создания культурно-просветительских заведений, новометодных медресе, способных формировать для нее идеологическую опору. Не случайно, казанский губернатор в 1912 г. обратил внимание, что попечители махалли являются «зачастую инициаторами реформы конфессиональной школы на новометодных началах»<sup>131</sup>. Консервативно настроенную часть татарского общества такие изменения в деятельности благотворительных обществ, конечно, не устраивали. Их точку зрения довольно четко сформулировал журнал «Дин ва магишат»: «Реформаторы открыли... разные общества под названием «мусульманские общества благотворительности...» Они тратят деньги на открытие мектебов для того, чтобы учить народ грамоте, арифметике... Общества отдают предпочтение тем мектебам, где обучение идет по звуковому методу, но они в то же время категорически не дают денег старым мектебам, и таким образом стараются уничтожить эти последние... Если теперь спросят у детей, какие главные основы ислама, то они отвечают, что не знают, так как этому их не учили... А в конце концов разбивают в пух и прах слова «благотворительность» и «мусульманское» и остается для них только одно слово «общество»<sup>132</sup>.

Также бурно обсуждалась проблема бедности, которая подробно освещалась на страницах журнала «Икътисад». Правда, в данном случае больше споров вызвал не социальный аспект, а его богословская трактовка. З. Камали, например, в своей книге «Религиозные устройства» условием правоверности мусульманина считал его материальное благополучие<sup>133</sup>.

Знаменитый, но признанный не всеми мусульманскими правоведами хадис о том, что бедность является хвалой для человека, он объяснял как потребность в милосердии Аллаха. М. Бигиев считал, что «бедность в особом значении не является неверием (куфр)»<sup>134</sup>. Тем не менее усмотреть социально-политическую подоплёку таких подходов несложно.

Социальные аспекты функционирования общества также интересовали татарских мыслителей. Так, известный татарский юрист Ш. Мухаммедьяров, подчеркивая значимость деления общества на классы, обратил внимание на то, что «как показывает история любого народа, он делится на три-четыре класса»<sup>135</sup>. Но одновременно татарские мыслители подчеркивали их специфику в условиях татарского общества. В воззвании к мусульманам, принятом на заседании исполкома Всероссийского мусульманского Совета в июне 1917 года, отмечается, что «общественная дифференциация, а следовательно, и классовая борьба как результат ее не играет еще в многомиллионном мусульманском мире той роли, какую она играет среди европейских народов. Вот почему Всероссийский мусульманский съезд, состоявший из 900 делегатов, представителей всех слоев мусульманского населения различных окраин и народностей, не распался на составные части ни в классовом, ни в ином отношении, а сохранил единство»<sup>136</sup>. Первый Всероссийский мусульманский съезд (1-11 мая 1917 года) обратил внимание на то, что у мусульманских народов «ничтожное количество представителей капитала и представителей крупного землевладения; наш пролетариат только стал образовываться. Классовая дифференциация в мусульманской среде слаба. В этом наш плюс и в этом наш минус. Классовая дифференциация ведет к интенсивной политической жизни и в этом ее плюс, но она ослабляет общий напор нации – в этом ее минус. Ослабим же минус

и усилим плюсом»<sup>137</sup>. Г. Газиз утверждает, что «наш век является эпохой национальных отношений и классовой борьбы»<sup>138</sup>. Дж. Валиди же считает, что «сегодня практически во всех государствах политика строится на национальных принципах. Политика и национальное теснейшим образом связаны между собой»<sup>139</sup>. Правда, в понимании этого вопроса среди мыслителей единства взглядов не наблюдалось. Ф. Карими, например, был уверен в том, что «народы делятся на разные классы, и они имеют разные экономические интересы. Но среди людей одной нации или одной веры идейная близость и духовное родство настолько сильны, что все материальные интересы, которые имеются в мире, не способны их преодолеть. Правда, классовый интерес вполне естественен. Российским мусульманам пока нельзя игнорировать это единство и ориентироваться только на классовые интересы. По мере формирования самостоятельных наций и окончательного их становления настанет время определения своего отношения к классовым интересам. Но пока этого делать нельзя»<sup>140</sup>. Тем самым Ф. Карими, как и многие представители татарской интеллигенции, признает приоритет национальных интересов. С этой точки зрения он критикует Г. Исхаки, Ф. Туктарова, Ш. Мухамедьярова за то, что они, подражая русским социалистам, призывают крестьян и рабочих к классовой борьбе, а не довольствуются распространением знаний и передовых идей Западной Европы в области организации экономики, использования научных достижений соответственно духу ислама. Ю. Акчура в этом вопросе подчеркивает несколько иной аспект. Он считает, что «в каждом обществе есть социальная потребность в противостоянии классов. Они не могут находиться в состоянии социального равновесия»<sup>141</sup>, поэтому, по мнению Ю. Акчуры, «над Россией витает дух революционных выступлений, которые закономерно приводят к революциям»<sup>142</sup>.

Как уже отмечалось, в начале XX века на общественную арену вышли новые силы, произошли качественные изменения в общественном сознании. На базе просветительства, религиозного реформаторства, джадидизма и других либеральных течений формировались основные направления общественной мысли. Это был период осознания новыми социальными силами национальных

идей, политизации религиозной и радикализации политической мысли.

Начало XX века в татарской общественной мысли открыло целое направление политического радикализма, который выступал в различных проявлениях: от революционного демократизма и позднего народничества (эсеров) до марксизма (большевиков и меньшевиков). Хотя эти направления в научной литературе и рассмотрены довольно обстоятельно (правда, в основном, со значительными идеологическими перекосами в пользу большевизма)<sup>143</sup>, необходимо обратить внимание на некоторые принципиальные методологические моменты. Во-первых, нужно иметь в виду, что они представляли собой преимущественно движение интеллигенции. Во-вторых, несмотря на кажущуюся цельность восприятия социального идеала, они имели довольно расплывчатую идейно-философскую ориентацию, абсолютизировали необходимость обоснования и пропаганды революционных идеалов. Поэтому с полным основанием можно говорить о мировоззренческом синкретизме и констатировать, что в философском отношении эти направления так и не поднялись выше просветительской идеологии XVIII-XIX вв. На это обращают внимание и исследователи, утверждающие о том, что «теоретической базой в историческом развитии революционно-демократической идеологии вообще и татарской в частности явилась рационалистическая философия и гуманистическая культура Просвещения»<sup>144</sup>. Поэтому политический радикализм в татарской общественной мысли, не имея собственной философской опоры, довольно свободно эволюционировал то вправо, то влево. Это мы видим на примере татарских эсеров - «тангистов», Г.Ибрагимова и многих других мыслителей начала XX века. Что касается судеб марксизма в татарском обществе, то можно сказать, что политизированное сознание немногочисленных татарских марксистов не несло в себе никакого заряда самобытного философского творчества и лишь пользовалось готовыми философскими системами, безуспешно пытаясь поставить их на службу идеологии. Как считает А.А. Рорлих, татарские большевики и их соратники, «несмотря на свою непрерывную пропаганду», не имели большого успеха.

Конечно, это еще не означает, что татарская общественная мысль начала XX века не разделяла новые идеи, получившие большое распространение в этот период, в том числе и идеи социализма. В связи с этим большой интерес представляют высказывания Заки Валиди, относящиеся к 1910-м годам, которые во многом характерны для одной из тенденций в татарской общественной мысли начала XX века: «Мне по душе были мысли о необходимости критического изучения исторических событий нашего века, о вреде теократизма, о важности национального принципа в истории... иной подход к жизни и сегодняшним научным исследованиям безнадежно устарел... Познакомившись с работами социал-демократа Плеханова («О материалистическом понимании истории» и «К вопросу о роли личности в истории»), я увидел, что исключительно полезно изучение истории с точки зрения экономики... Прочтя Плеханова, я загорелся идеей социализма, к которой и прежде был склонен!... Но, тем не менее, я полностью разделял... точку зрения, что материализм есть метод исследования истории и идеология, присущая странам Запада с развитой промышленностью, а потому на Востоке применять материалистический метод очень трудно»<sup>145</sup>. Возможно поэтому идеи социализма татарской национальной интеллигенцией воспринимались, в первую очередь, не как сугубо классовая идеология пролетариата, а как часть идейного комплекса национального движения, поэтому основные представления о социализме были основаны на постулате об органической связи социальных принципов с национальными ценностями. Дж. Валиди по этому поводу отмечает, что «социализм, укрепивший в последнее время свои позиции в Европе, не имеет непосредственного отношения к национальному. Его основной целью является разрушение основ капитализма, эксплуатации и ликвидация классов этим же путем. Тем не менее он создает новые условия для развития национального языка, национальной школы, открывает новые возможности для прогресса в национальной сфере»<sup>146</sup>. Признание социализма «национального» типа предполагало соединение политических, социальных, национальных и религиозных аспектов. Исламу в осмыслении нового общественного идеала отводилась особая роль, по-



скольку, по мнению многих татарских мыслителей, его принципы изначально соответствовали социалистическим идеалам. Ф. Карими по этому поводу отмечает, что «в Европе богатство изо дня в день попадает в одни и те же руки, число бедных растет», тем самым расширяется социально-экономическая база для распространения социализма. «Но для мусульман, если они осмысленно соблюдают основы своей религии, нет опасности в том, что социализм реально проникает в их среду. Потому что такие основополагающие принципы ислама, как равенство, справедливость, милосердие являются основными принципами социализма и демократизма»<sup>147</sup>. Одновременно Ф.Карими предостерегает и от слепого подражания русским социалистам<sup>148</sup>. Эта точка зрения была довольно распространенной среди татарской интеллигенции, даже такие представители радикального крыла общественной мысли как Г.Тукай, Ф.Амирхан свои представления о социализме связывали с религией. По этому поводу Г.Тукай писал: «Пока не рухнет капиталистическая система, не установится социалистический строй и капитал не перестанет быть завесой истины, я не вижу никакого смысла в том, чтобы считаться мусульманином. Я хочу сказать, что тот, кто в душе доволен этой действительностью, тот и не правоверный, и не мусульманин, и не человек»<sup>149</sup>.

Как видим, социально-экономические изменения в начале XX века, особенно революция 1905-1907 годов ускорили развитие политического сознания татар, способствовали зарождению и укреплению в них национального самосознания и приверженности демократическим принципам. Ориентация татарской общественной мысли более, чем когда-либо определяется соотношением и взаимодействием национальных и интернациональных факторов на основе унаследованного от прошлого своеобразного комплекса идей и поведенческих установок. Татарская общественная мысль вырабатывает свое отношение к национальному культурному наследию и традициям, а также к инациональным ценностям. Для нее характерно соединение разноречивых и противоречивых идей, отражающих движение по пути обновления общества, которое, в свою очередь, ускоряло процесс секуляризации

общественной мысли. В общественном сознании можно констатировать ослабление влияния религии. Но при этом нужно иметь в виду, что общественное сознание всегда в немалой степени зависит от унаследованных от прежних эпох представлений, культурных ценностей, традиций. Общество использует идейный материал прошлого как основу при осмысливании жизненной обстановки, привлекая его в поддержку своих идейных позиций.

## **§ 2. Ислам и проблемы национального развития**

Нерешенность многих общих для всего татарского общества проблем, доставшихся ему от прошлых веков, определила некоторые особенности этого процесса. Дело в том, что изменения в общественной мысли проявились не столько в появлении в ней новых течений, сколько в изменении, расширении и углублении известных еще с конца XVIII-XIX вв. направлений, взглядов и концепций (религиозного реформаторства, просветительства, проблем «Запад-Восток», самобытности национальной культуры и т. д.). Но при этом нельзя не обратить внимание и на то, что в начале XX в. традиционные религиозно-просветительские формы регуляции татарского общества утрачивают прежнее значение и тогда в нем усиливаются тенденции собственно национальной интеграции. Поэтому преобладающей формой политической мысли становился национализм. В редакционной статье журнала «Ан» в 1913 году это объяснялось тем, что «национальный вопрос является одним из основных, возможно одной из самых важных проблем современности. Народы, которые заинтересованы в своем существовании, в науке, литературе и философии серьезно занимаются этой проблемой, его возрастающая мощь на каждом шагу напоминает о себе и в таких практических сферах как право и экономика. Этот вопрос, связанный с поисками истины во всей духовной сфере и практической жизни, у нас также возник исторически и вполне естественным путем, как только мы встали на путь пробуждения. Во всех сферах жизни - в научной и практической - он уже требует пристального внимания»<sup>150</sup>. Носителями и выразителями национализма выступили прежде всего современно об-

разованные слои общества. Не случайно среди теоретиков национализма у татар оказались Ю.Акчура и С.Максуди, получившие высшее светское образование в Сорбонне, Г.Газиз, окончивший историческое отделение Казанского университета и др.

Безусловно, в условиях довольно интенсивного распространения национализма в татарском обществе, многие века развивавшемся как составная часть мусульманской цивилизации, возникли проблемы принципиального характера, связанные с переосмыслением роли и места ислама в жизни общества. Действительно, практически до середины XIX века, у татар почти не было другой силы, способной вдохновлять и направлять национально-освободительное движение, кроме ислама и лидеров, чьи взгляды формировались преимущественно под его влиянием (например, Мурад-мулла, Батырша и т.д.). Но несмотря на это, процесс формирования и распространения национальной идеологии, в своей основе секулярной, шел довольно быстро, поскольку вытекал из внутренних потребностей общества. При этом, во-первых, видимо, нужно иметь в виду, что национализм, являвшийся одной из форм татарской общественной мысли начала XX века, обладает еще и этнической природой. Этническое сознание у татар сформировалось гораздо раньше, чем в странах классического Востока. Во-вторых, на уровне общественного сознания, ислам практически всегда имел невычлененную национальную идею. Поэтому в начале XX века в татарском обществе национализм довольно быстро соединяется с исламом, который способствует укреплению позиции религии и одновременно усиливает иммунитет национальной культуры против воздействия на неё иных культур. Правда, нельзя сказать, что эти особенности полностью и автоматически сняли все проблемы, касающиеся идеологических процессов в обществе. Необходимо было приложить значительные интеллектуальные усилия для более четкого определения соотношения ислама и национализма в общественной жизни.

Большинство представителей татарской интеллигенции исходило из того, что ислам является составной частью национальной культуры, морально-этической основой общества, созидательной силой народа, его духовной энергией. Ю. Акчура, например, счи-

тал, что «ислам - одна из тех религий, которая придает большое значение политическим и общественным делам»<sup>151</sup>. Но, «чтобы допустить в своем лоне формирование наций», «он должен видоизменяться»<sup>152</sup>. «Религии, отказываясь от общественных функций, занимаются тем, что исполняют роль предводителя, указывающего правильный путь сердцам, становятся лишь добросовестным посредником между творцом и его созданиями. Вследствие этого религии могут сохранить свое политическое и общественное значение, лишь объединяясь с этносами, помогая и даже служа им»<sup>153</sup>. Г. Газиз считает, что привязывание религии к нации, к национальной идее, требует заметной «национализации» ее догматики, символики и ритуалов, поскольку «ислам в борьбе с господствующей политической системой за сохранение нации, будучи национальной религией тюрко-татар, стал могучей силой... Мектебе и медресе, открывавшиеся под знаменем религиозного воспитания, выполняли роль защитников национального языка, стали учреждениями, формирующими национальную культуру и литературу, преподаватели, обучающие в них, возглавили процесс «национального пробуждения» и, наконец, всех тюрко-татар России объединил исламизм»<sup>154</sup>. Дж. Валиди считает, что, «мы - татары, в течение многих веков, среди чужих и сильных наций, не распались и не потерялись, сохранились как единая нация только благодаря религии и под её сенью»<sup>155</sup>. Правда, по мнению Дж. Валиди, в понятие «нация» в разное время вкладывали разный смысл. Появление современной ему трактовки этого термина, как он считает, связано с формированием у татар в XIX в. новой интеллигенции<sup>156</sup>. Правда, и до этого понятие нации «было знакомо всякому, обучавшемуся в школе и знающему «Иман шарты». Но тогда под ним подразумевалась «нация» пророка Ибрагима»<sup>157</sup>. Ахмедхади Максуди довольно четко различает эти явления, отмечая, что «раньше в литературе обсуждали проблему идентичности религии и нации. Сегодня уже признается их самостоятельное значение. Если первое трактуется в смысле Шариата, являющегося сводом общественных канонов, то второе - как народы, происходившие из одного рода и говорящие на одном языке»<sup>158</sup>. Но при этом он признает, что «религия и нация должны помогать друг другу, и охранять друг друга»<sup>159</sup>.

Признав тесную взаимосвязь ислама с национальными проблемами, нужно было более четко определить место религии в системе новых идеологических отношений. Правда, это было не так просто, поскольку, как было уже сказано выше, в религиозных универсалиях всегда можно выделить те аспекты, которые служили бы национальным интересам. Даже более того, исламские ценности иногда преподносились как национальные универсалии. Например, в политическом плане идея солидарности единоверцев и сплоченности уммы, заключенная в исламе, преподносилась как символ солидарности и сплочения нации. Будучи основой традиционного мусульманского общества, ислам в начале XX века воспринимается как символ национальной самобытности.

Безусловно, эта взаимообусловленность не является попыткой размывания границ между ними. Просто различные общественно-политические силы и идеологические течения в исламе выделяли те аспекты, которые их устраивали. В начале XX века татарское общество нуждалось в исламе в первую очередь как в своде морально-этических норм, как в символе идейных комплексов, основанных на религиозно-культурных ценностях. По этому поводу Ю. Акчура писал, что «главная тенденция развития, которая просматривается в современной истории - это тенденция развития этносов. Религии как таковые постепенно теряют свое значение и силу. Религии все более переносят свою деятельность из общественной среды в личную сферу жизни человека. В обществе свобода совести начинает занимать место, ранее принадлежавшее всем религиям»<sup>160</sup>. По словам Ю. Акчуры, и в тюркском мире «в последние годы под влиянием европейских идей национальный и этнический фанатизм, который, несмотря на все свои старания, ислам не смог полностью искоренить, хоть и в небольшой степени, но начал поднимать голову»<sup>161</sup>. Дж. Валиди отмечает, что «дальнейшее пробуждение национального сознания под воздействием национальной литературы, национального искусства и национальной культуры, дальнейшее совершенствование национальных интересов под воздействием национальной экономики и национальной политики приводит к ослаблению объединяющей роли религии среди этих наций»<sup>162</sup>. Хотя Дж. Валиди считает роль

и место религии в жизни все еще неоспоримо значительными, он полагает, что в обществе появилась сила, способная соперничать с ней. Это «разум и самостоятельная мысль»<sup>163</sup>. Г. Исхаки, также признавая консолидирующую роль ислама в общественной жизни, все-таки критерием создания не только политической партии, но и более массового общественно-политического движения татар считает не религиозный фактор, а политические и экономические интересы<sup>164</sup>. Но при этом он убежден в том, что «все прекрасные традиции воспитания присущие исламу, у нас должны сохраняться. Поскольку мы и к европеизации тянемся через свою тюркскую сущность, через прекрасную нравственность ислама, то в будущем мы будем стремиться к тому, чтобы стать культурной ветвью тюрко-мусульманского народа»<sup>165</sup>. Дж. Валиди по этому поводу заметил, что «религия и по сей день продолжает играть огромную роль в делах нации и государства. Она своим духовным содержанием приобретает определенную социальную функцию». Эта функция религии приобретает особое значение и смысл для угнетенных наций, поскольку «они, находясь в подчинении чужой нации, в основном, существуют под крылом своих религий и благодаря им консолидируются. В связи с тем, что религия по существу является делом убеждения и совести, правительства и государства господствующей нации не могут предпринять против нее какие-либо серьезные меры притеснения. Угнетенные нации, пользуясь этой свободой, под сенью религии восстанавливают школы, возрождают литературы и разные общественные организации и, таким образом, используют религию в интересах нации»<sup>166</sup>. Такая постановка проблемы не просто конкретизировала место религии в жизни общества, но и заострила внимание на тех вопросах, которые волновали татарскую интеллигенцию и требовали нового теоретического осмысления многих серьезных проблем своего времени. Это касалось, в первую очередь, трактовки самого понятия «нация». Не останавливаясь на этом специально, подчеркнем лишь, что практически все представители татарской общественной мысли исходили из того, что национализм складывался как форма общественного сознания угнетенной нации, отражая специфические условия этого зависимого существо-

вания. Поэтому не случайно, цели и задачи национального движения определялись исходя из интересов угнетенной нации. Г. Газиз считает, что «в мире есть две разновидности нации: нация господствующая и нация угнетенная»<sup>167</sup>. С. Максуди также подчеркивает необходимость выделения нации господствующей и угнетенной, поскольку, по его мнению, это связано с осмыслением серьезных социально-политических, общественных и духовных проблем общества. «Господствующие, независимые нации идею национализма понимают как форму навязывания языка, культуры и образа жизни своей нации угнетенным нациям... У независимых наций национализм всегда бывает агрессивным. Они горят желанием заставить других быть похожими на себя. Угнетенные же нации совершенно по-другому понимают национальную идею: это форма сохранения языка, обычаев, обрядов, традиционного образа жизни своих отцов и прадедов»<sup>168</sup>. Здесь С. Максуди подошел к пониманию двойственной природы национализма. Он считал, что прогрессивные черты национализма стираются по мере того, как разрешаются общенациональные и общедемократические проблемы. Поэтому национализм у независимых наций «это агрессия и с общечеловеческой точки зрения не имеет никакого смысла», а у угнетенных наций эта идея «с точки зрения изучения общественных законов и по отношению к другим нациям безвредная, с точки зрения поставленных целей - заслуживающая уважения идея»<sup>169</sup>. Эти два вида национализма, по словам С. Максуди, «уже давно открыто противоборствующие в Европе, в России, существуя издавна в завуалированной форме, после завоевания некоторых политических свобод также вышли на политическую арену»<sup>170</sup>.

Выделение двух видов национализма во многом служило и отправной точкой и методологической основой для понимания самой нации. Та мысль, которая была высказана Г. Газизом, пожалуй, является наиболее типичной для татарской интеллигенции начала XX века. Он писал, что угнетенная нация является истинной нацией, поскольку господствующая нация в большинстве случаев воспринимается как «государство»<sup>171</sup>.

В татарской общественной мысли начала XX века проблемы

нации, национального возрождения народа, действительно, были актуальными и обсуждались довольно бурно. Появились такие теоретические исследования как «Миллэт вә миллият» («Нация и национальное») Дж. Валиди (Оренбург, 1914), «Миллэтчелекнен бөгъзе әсаслары» («Некоторые принципы национализма») Г. Газиз (Казань, 1918). Журнал «Аң» в 1913-1914 года опубликовал ответы известных татарских деятелей на свою анкету «Что вы понимаете под нацией», журнал «Шура» на своих страницах в 1912-1913 годах развернул бурное обсуждение проблемы «Мы - кто?». В центре внимания татарской интеллигенции сказались и вопросы национальной литературы, языка и народного образования. Много внимания уделялось проблеме самобытности национальной культуры в контексте «Восток-Запад» и т.д. Это вполне естественно, поскольку татарская интеллигенция должна была уяснить для себя основы национального бытия, осознать свое место в системе мировых отношений. Какие бы проблемы ни поднимались в татарском обществе, они преломлялись через национальное мировосприятие, поэтому необходимо было определить роль и место национализма в общественной жизни. Но сложность этой проблемы заключалась в том, что, с одной стороны, национализм должен был выражать истинные национальные чаяния народа, определить пути решения накопившихся национальных проблем. А с другой стороны – избегать противопоставления себя существующей социально-политической системе России и господствующей идеологии. Прекрасно понимая невозможность сочетания этих непримиримых требований, татарская интеллигенция пыталась затушевать идеологическое значение национализма, трактуя его, в первую очередь, как идею, основанную на общности языка, истории, культуры, психического склада, чувстве этнического родства, нацеленную на обновление общества, его модернизацию, ликвидацию отсталости, изучение национальной истории и культуры, переосмысление традиционного наследия в системе мировой культуры. Одновременно он воспринимался как более гармоничный и менее болезненный в социальном и культурном плане путь развития татарского народа. Тем не менее татарская интеллигенция прекрасно понимала, что национализм –



именно та политическая сила, которая способна решить проблему создания самостоятельной этнической общности сложившейся государственно-политической структуры России. Национализм для татар становится средством самозащиты и сплочения не в хозяйственно-экономическом, политическом, а прежде всего личностном отношениях. Он должен был обеспечить единство нации вопреки её хозяйственной и территориальной разобщенности.

Поэтому развитие национального движения и создание политических организаций как основной формы, в которой проявляется само существование нации и ее единство, стало очень актуальным в начале XX века. При этом имелось в виду, что субъективные и эмоциональные проявления социальной активности способствуют преодолению прежних различий, равнодушия и отчужденности между индивидами, группами и территориями. То, что политико-идеологическое единство нации является результатом не просто пробуждения «национального духа», но – его идейного и организационного оформления, практического участия партий националов в политической деятельности и во власти, – татарская интеллигенция понимала уже во второй половине XIX века. Однако это стало возможным только после революций 1905-1917 гг. Деятельность партии «Иттифак аль-муслимин», мусульманских фракций в Государственных Думах России, многочисленные съезды мусульманских народов между тремя революциями в какой-то степени проливают свет на эту проблему.

Эти политические организации и движения, выступавшие под эгидой единства мусульман России, одновременно ставили несколько важных задач: объединение мусульманских народов России, пробуждение национального самосознания этих народов, решение национальных и политических проблем, которые являются общими для мусульман России, в первую очередь, для тюркских народов. Но при этом нужно иметь в виду, что в России, где мусульманское население разнородно в этническом отношении, политические движения не ставили задачи создания полиэтнических общностей. Интенсивная политизация общественной жизни мусульманских народов России подчас обгоняла этническую консолидацию, возможно, в какой-то степени ослабляла ее,

но отнюдь не вытесняла. Об этом наглядно свидетельствует то, что содержание национализма татарские мыслители начала XX века, в первую очередь, связывали с такими сторонами национальной жизни как общность территории, этническая характеристика, язык, психический склад, обычаи и т.д.

Рассмотрение этнического самосознания как составной части национализма дало татарской интеллигенции возможность избежать многих крайностей в понимании этого явления. По крайней мере, в татарском обществе практически не наблюдалось ни абсолютизации политического единства мусульманских и тюркских народов, ни выпячивания их этнических различий, которые могли привести к межэтническим противоречиям. Поэтому идеи пантюркизма и панисламизма, которые активно муссировались в официальных кругах России как якобы присущие мусульманским народам, в первую очередь, татарам, на самом деле не имели под собой какой-либо серьезной идейно-политической почвы. В силу этого татарская интеллигенция очень остро реагировала на многочисленные обвинения в распространении панисламизма: вопрос бурно обсуждался и на страницах периодической печати, и в официальных заявлениях депутатов мусульманских фракций в Государственных Думах и т.д. Дж. Валиди по этому поводу писал, что он отрицательно относится «к мысли о том, что в будущем мусульмане могут объединиться. Им для этого не только с политических, но и с литературных и национальных соображений нет ни малейших возможностей. Они (мусульмане - Р.М.) в процессе формирования собственных экономических интересов и национального сознания отдаляются друг от друга, и поэтому, будут развиваться независимо... Лозунг, провозглашающий единство, больше имеет этический аспект, нежели другой. Действительность же намного сложнее»<sup>172</sup>. Не отрицая того, что единство в мусульманском мире все-таки было, Дж. Валиди подчеркивает его исторически преходящий характер: «Сила, которая держала мусульманский мир в единстве, это - отсутствие движения мысли, развития науки, застой в умах и здравомыслии»<sup>173</sup>. Ахмедхадди Максуди в статье «Панисламизм в Англии» также отмечает, что «в действительности панисламизм, т.е. объединение мусуль-

ман в политическом отношении, а равно усердие и старание их на этом пути, никогда не существовал»<sup>174</sup>. При этом он подчеркивает, что «панисламизм, выдумала Англия, боясь собственного воображения»<sup>175</sup>. Одновременно он особо подчеркивает, что «подобных принципов (как панисламизм) у русских мусульман, любящих свою родину и преданных своему государству, нет»<sup>176</sup>. Среди публикаций следует отметить и выступление Садри Максуди на заседании Государственной Думы 13 марта 1912 года, где он довольно обстоятельно раскрыл причины возникновения идеологической шумихи вокруг панисламизма и ее возможные и уже реальные последствия для татарского общества. При этом он особо подчеркивает, что между русским государством и национальной жизнью мусульман «нет ничего, что могло бы противоречить друг другу. Как граждане России, мы всегда активно будем участвовать в общественной жизни. Но дайте нам спокойно жить среди своего народа и в своих семьях по-своему, сохраняя национальный дух, идущий от наших дедов и прадедов»<sup>177</sup>. Показательно, что А. и С. Максуди и другие представители татарской интеллигенции национальное развитие рассматривают в контексте таких понятий как «родина» и «патриотизм». Действительно, для татар, потерявших свою государственность еще в 1552 году и сохранивших в своей исторической памяти эту идею, данная проблема была очень актуальной. В истории татарской общественной мысли этот вопрос поднимался и трактовался по-разному. До конца XVIII в. он рассматривался в традиции исламской «уммы» - как единство всех мусульман независимо от языка, расовой, этнической принадлежности или места проживания.

Начиная с середины XIX века постепенно произошло секуляризация понятия родины и оно приобретает этноконфессиональное и политическое содержание. В начале XX века татарская интеллигенция исходила, в основном, из того, что родиной можно обозначить место, откуда родом человек, где его исторические корни, где обеспечены его права, и по отношению к которой он, в свою очередь, несет определенные обязательства. Поэтому словосочетание «татаро-мусульмане Российской империи» во многом передает смысл и значение этого понятия. Действительно,

живя в составе Российской империи, татары в решении своих насущных проблем не могли абстрагироваться от этой действительности, хотя бы они этого или нет, вынуждены были с ней считаться и исходить из нее.

До революции 1905-1907 годов свои этнополитические взаимоотношения с Россией татары открыто не обсуждали, поскольку это было равносильно признанию потери своей государственности и своего бесправного политического положения. Правда, эта проблема впервые была поставлена еще Ш. Марджани, поскольку в середине XIX века политико-правовое положение татар нуждалось не только в конфессиональном, но и в этнополитическом осмыслении. А такой подход уже предполагает постановку проблемы «Татары – Россия». В начале XX века, наоборот, политическая сторона вопроса вышла на первый план, а в послереволюционный период были сильны надежды и ожидания демократических свобод, а понятие «родина» наполнилось новым гражданственным содержанием, подразумевающим единство политических прав и обязанностей, что было принципиально новым для татарской общественной мысли. Действительно, на манифест Николая II 1905 года татары возлагали большие надежды. Газета «Казан мухбире» по этому поводу заметила, что «закон от 17 октября радикально изменит структуру нашего государства»<sup>178</sup>. Здесь имелось в виду, что признание России родиной предполагало обретение татарами равных со всеми народами, проживающими на ее территории, политических и других прав. Эта идея красной нитью проходит практически во всех документах и заявлениях политических и общественных организаций татар начала XX века. Первый всероссийский съезд мусульман в своей резолюции от 15 августа 1900 года по этому поводу заявил, что «... прогрессивная часть мусульман, разделяя идеалы передового русского общества, действует в смысле установления в стране правового порядка на началах участия свободно избранных народных представителей в законодательстве и управлении Государством.

Сознавая, что достижение указанных целей возможно при пользовании мусульманами одинаково равными с русским населением правами, прогрессивная часть мусульман всеми законны-

ми средствами действует в смысле отмены всех изъятий и ограничений, которые установлены в отношении мусульман действующими узаконениями, правительственными распоряжениями и административной практикой, и полного уравнивания мусульман с населением Русского Государства во всех правах – политических, гражданских и религиозных»<sup>179</sup>.

Достижение равноправного положения всех народов России уже предполагало постановку и решение другой проблемы: какой политической строй способен на деле обеспечить это равноправие, поскольку всем было ясно, что монархия не может в цивилизованной форме решать национальные вопросы. О перспективах дальнейшего политического обустройства России высказывались разные, порой совершенно противоположные точки зрения. Это вполне естественно, поскольку при этом учитывались не только национальные, но и социально-экономические и классовые интересы. Мусульманская фракция во второй Государственной Думе в своей программе, например, записала что «наиболее соответствующей формой государственного устройства России, при нынешних условиях, фракция признает конституционную парламентскую монархию, в которой высшая государственная власть принадлежит монарху, ограниченному в своих правах Конституцией, и народу, в лице его представителей, действующих на основании той же конституции»<sup>180</sup>. Г. Исхаки в 1917 году, выступая на первом съезде мусульман, в своем докладе по этому поводу заявил, что в России «должна быть установлена демократическая (народная) республика, обеспечивающая каждому региону, каждой области территориальную автономию в широком смысле»<sup>181</sup>. По мнению Г. Газиза, для того, чтобы «на нашей общей родине – России не допустить кровопролития, не оставить места для повторных национальных восстаний, чтобы позволить угнетенным нациям приблизиться к равным нациям, безусловно, необходимо стремиться установить в России народную республику!»<sup>182</sup>. На страницах татарской периодической печати встречались и другие точки зрения. Например, газета «Вақыт» опубликовала статью «Национализм и кадеты», где отмечалось, что «поскольку мы, националисты, какой бы режим не установился в Рос-

сии, будь монархия, конституционная монархия, республика, мы будем в оппозиции»<sup>183</sup>. Правда, эту позицию нельзя признать типичной для татарского общества начала XX века. Признание России своей родиной отнюдь не снимало проблемы самостоятельной национальной государственности. Эта идея из-за отсутствия других возможностей поддерживалась на уровне исторического сознания посредством публикаций многочисленных трудов по истории татар и их предков с древнейших времен, при этом очень много внимания уделялось освещению истории государственности начиная с тюркских каганатов.

Прекрасно понимая, что решение проблем национально-государственного строительства для татар связано с демократизацией всей политической системы России, татарская интеллигенция пыталась предложить новую для России модель обновления российской государственности на плюралистических принципах, давно уже знакомую Западу. Эта модель, в условиях России впервые предложенная И. Гаспринским, ставила русских и мусульман на позиции формального равенства, и, естественно, стимулировала поиски более цивилизованных подходов решения национального вопроса в России.

В связи с этим Г. Газиз отметил, что в современных условиях закономерностью развития государств является то, что они постепенно приобретают «полинациональный характер»<sup>184</sup>. «Как бы в ответ на это, история породила правительства в форме федерации или, в худшем случае, в виде автономий покоренных нации. Такое решение вопроса дает возможность не нарушать естественное историческое, экономическое развитие правительств, позволит сохранить совершенно естественное, не подверженное ассимиляции, состояние наций, реализовать прекрасные идеи прогресса национальных культур, совершить шаг вперед на пути объединения всего человечества, сохраняя при этом целостность наций и не разрушая дружбу между ними»<sup>185</sup>. За этими идеями, высказанными не только Г. Газизом, стояли попытки не только воспринять идеалы западно-европейской цивилизации, но и содержательно их развить, придав им новый смысл, использовать в условиях России. Как совершенно справедливо отметил известный исла-

мовед М.А.Батунский, «усиливающееся тяготение российско-мусульманских модернистов к западно-либеральным нормам и институтам, во всяком случае к тем из них, которые обосновывали и гарантировали реальность демократических принципов в сферах межнациональных и межрелигиозных отношений, вносило новую тенденцию в динамику общеимперской идеологии... Таким образом, возникла комбинация мусульманских националистических и религиозных идей, способная не только к обороне, но и к наступлению в сфере идеологии и политической культуры Российской империи»<sup>186</sup>.

### § 3. Религиозно-мировоззренческие искания

Общественное сознание всегда в немалой степени зависит от унаследованных прежних представлений, культурных ценностей, традиций. Общество использует идейный материал прошлого как основу при осмысливании жизненной обстановки, привлекая его в поддержку своих идейных позиций. Рассматривая развитие татарской общественной мысли начала XX века, необходимо учитывать своеобразие, придаваемое ей исламом, который был не только системой религиозных догм, но во многом – системой норм частной и общественной жизни татар, накладывающей сильный отпечаток на их мировоззрение. По существу и в начале XX века вся борьба между «старым» и «новым» была постоянным вторжением в сферу традиционных взглядов и моральных устоев, основанных на религиозных принципах, в ходе этой борьбы проявлялось отношение к самому исламу. Поэтому идейно-политические течения, связанные с осмыслением роли ислама в духовной жизни общества в начале XX века, представляют огромный интерес. Татарская религиозная мысль этого периода должна была ставить и пытаться решать не менее актуальные проблемы, которые она рассматривала в конце XVIII-XIX вв.

Одной из особенностей религиозной мысли начала XX века стало перенесение центра тяжести с чисто богословских проблем на проблемы социальные и политические. Новый подход татарского религиозного реформизма проявлялся именно в постановке этих

проблем. Его представители осознали, что татарскому обществу необходимо современное видение мира и стремились привести традиционные мировоззренческие системы в соответствие с требованиями эпохи. В новой ситуации интерес к религиозно-мировоззренческим проблемам попадал в возрастающую зависимость от формирования государственно-правовых и социально-экономических доктрин. Эта тенденция не могла не выявить ограниченности традиционных принципов осмысления основ общественно-политической жизни. Поиски ответов на усложняющиеся запросы жизни вынуждали вносить кардинальные изменения в свое представление о месте и роли ислама в жизни общества, использовать в религиозной идеологии заимствования из светских учений. Поэтому не случайно, как уже отмечалось, в начале XX века в татарском обществе ислам играл немалую роль в формировании национальной идеологии и в национальной интеграции населения. Также не случайно, что татарские идеологи национализма старались связать его с религией, усматривая в ней важное средство утверждения национального единства. Закир Кадыри даже пытался выявить определенную закономерность в том, что «везде и во всех веках национальное движение сопровождается культурным подъемом. Если в одном месте зажигается луч культуры, то вслед за ним является и свет национальности. Культурность и цивилизация везде, без исключения появляются после каких-либо религиозных движений. Так было в Европе и на Востоке... Среди русских тюрко-татар национальное движение возникло тем же естественным путем»<sup>187</sup>. Конкретизируя характер этих процессов у татар, З. Кадыри отмечает, что «эту эпоху национального движения мы провели следующим образом: в начале XIX столетия Европа стала быстро шагать вперед по пути к прогрессу... В то время мы были, как бы мертвыми: у нас не было ни просвещения, ни национального самосознания... Когда мусульманский мир находился в сладкой дремоте, среди русских мусульман появился Абд-ан-Наср Курсави... Он говорил: «вы не истинные и правоверные мусульмане. Вы отступили от Корана Аллаха и преданий Пророка...». Этот голос стал блестящим в темноте невежества. Пользуясь этим светом, многие обновили свою религию, свою веру. Мысль, выраженная впервые Курсави, явилась первым



камнем основания культуры и идеи национальности у русских мусульман. Этот подъем духа вызвал на свет Марджани, Насыри...»<sup>188</sup>.

М.Бигиев, рассматривая внутренние закономерности функционирования, отмечает, что «политическая жизнь нации не похожа на естественную жизнь человека. Политическая жизнь нации, ее прогресс и упадок зависят от воли нации. В то же время, как человеческая жизнь подчинена естественным законам, политическая жизнь нации подчинена социальным законам, волевым факторам»<sup>189</sup>. Но М.Бигиев перспективы развития нации не связывает с социальным фактором, поскольку, «несмотря на большую силу этих идей в современном обществе, они также кажутся мне слишком поверхностными. Подобно тому, как в средние века господство религиозных идей было болезненно и в конце концов пало, также и современные социальные понятия болезненны, и несомненно наступит день, когда они уступят место другим идеям»<sup>190</sup>. Только ислам, аккумулирующий в себе естественные законы природы и общества, по словам М.Бигиева, имеет перспективу: «подобно тому, как человечество, подчиненное сначала законам природы, впоследствии само подчинило себе эти законы, и мусульманство... займет в конце концов центр господства в культурном мире»<sup>191</sup>.

Для национализма религия была необходима как важнейший инструмент обновления общества, как основа внутренней веры и комплекс этических предписаний. Для татарской национальной идеологии ислам был воплощением социальной общности татар, созидательных сил народа, его духовной энергии, культуры и одной из основ национального бытия. Неслучайно все, что было направлено на обновление татарского общества, включая и религиозно-мировоззренческие искания, рассматривалось как единое целое: «борьба с ложными понятиями в исламе, желание доказать, что ислам есть религия божественная и общественно-научная, возникновение женского вопроса и новых способов обучения и воспитания, национальная культура, национальная история, решение политических, общественных и научных вопросов, - все это, сделанное в весьма короткое время, есть наши национальные дела»<sup>192</sup>. Возможно поэтому, татарские религиозные реформаторы начала XX века, в отличие от своих предшественников, стре-

мились к формированию системы взглядов на социальную структуру современного татарского общества и России, на характер ее внутренних связей и механизма функционирования. При этом религиозные мыслители обращались и к традиционным представлениям, и к новым научным положениям, и к опыту западно-европейской цивилизации. Также не случайно и то, что практически все религиозные реформаторы принимали активное участие в политической жизни мусульманских народов России, в общественных и политических организациях. В своих публикациях они поднимали самые актуальные проблемы социально-экономического развития татар и России в целом.

Сущность и особенности татарской религиозно-реформаторской мысли начала XX века довольно четко проявляются в новом осмыслении проблемы соотношения веры и разума, религии и науки, таклида и иджитхада и др. Как уже отмечалось, разработка «исламского рационализма» XVIII-XIX вв. велась преимущественно в рамках догматики: татарские мыслители осуждали таклид, противопоставляли ему иджитхад, доказывали, что ислам – религия, призывающая руководствоваться здравым смыслом, способствующая свободе и возвышению разума и т.д.

Проблемой, которая стала ключевой для интеллигенции в начале XX века, стало выявление причин застоя в обществе и определение путей выхода из него. Не случайно, что она стала центральной и в татарской религиозной мысли начала XX века, поскольку и причины застоя, и пути его преодоления мыслители связывали прямо и непосредственно с исламом. Х.Атласи, например, обратил внимание, что «основной причиной, погубившей мусульманство, явилось фаталистическое возлагание всех надежд и упований на судьбу и волю Аллаха и полнейшее пренебрежение самостоятельностью, ...к гибели ведет и возлагание надежды на одни лишь молитвы без малейшего проявления деятельной инициативы. Фактически, это несомненно так, но голова мусульманина, отставшего на несколько веков от культурного человечества в понимании всего полезного и важного в мире, не может усвоить себе истинного значения вопросов к молитве, о судьбе и о воле Аллаха. Суеверия унизили ислам и ослабили нас, и мы, руководствуясь святым сти-

хом Корана «воздаянием за зло должно быть подобное же зло», - обязаны истреблять все эти суеверия»<sup>193</sup>. Х.Атласи поднимает очень злободневную для татарского общества проблему религиозного невежества. Ее довольно обстоятельно рассмотрел Гатаулла Баязитов, который в последнее десятилетие XIX века выпустил несколько книг по различным аспектам бытования ислама не только в татарском обществе, но и в иноверческом окружении: ислам и прогресс, отношение к иноверцам, ислам и наука и т.д. Он считает, что нет «какого-нибудь тормоза к культурному развитию, препятствия, мешающего мусульманину стать в ряд культурных европейцев. Мы смело можем утверждать, что Коран, Шариат могут идти рядом со всеми благоразумными реформами»<sup>194</sup>. Но при этом он подчеркивает, что «несмотря на благоприятие учения Ислама о совместимости его со всеми разумными гражданскими реформами, признанными потребностью времени, мы, к сожалению, не можем констатировать такого удачного разрешения вопроса»<sup>195</sup>. Нет сомнения в том, продолжает Г.Баязитов, что враги ислама не могли «извне» подорвать его основы. Но нашлись силы, которые сумели подорвать его «изнутри», «и XIII и XIV вв., по прекращении Аббасидских халифов, по чисто внешним, посторонним влияниям, мусульмане круто отвернулись от пути Аббасидских халифов, отключились от истинного духа Ислама, которым так славно держалась вся аббасидская история»<sup>196</sup>. Поэтому, считает Г.Баязитов, сегодняшний ислам превратился в оторванное от науки догматическое учение, в котором нет места логике, рациональному осмыслению и философскому анализу общественных реалий. Ислам, утверждает он, в прошлом «подвижное учение», вооруженное логикой, «мудростью», достижениями науки и искусства, отстал от времени.

Эта проблема обсуждалась и другими религиозными деятелями. Если Г.Баязитов выделил только одну из причин такого положения ислама - наслоение в нем косных традиций, пережитков, то другая причина - обучение исламу и его распространение через отставшие от времени «исламские дисциплины» (религиозно-комментаторская, богословская литература и проч.) - довольно бурно обсуждалась всей татарской интеллигенцией, поскольку имела прямое и непосредственное отношение к проблеме рефор-

мы системы народного образования и джадидизму в целом.

Проблема очищения религии от чуждых ей наслоений в теоретическом плане является довольно сложной. Попытка ее методологического осмысления была предпринята Зией Камали. Он считал, что религия «подвержена прогрессу... Если рассматривать выход религий на историческую арену, несмотря на их божественное происхождение, они несут человечеству изменения и великие реформы»<sup>197</sup>. Но, по его мнению, это не касается ее содержания. Рассмотрение религии в контексте социально-культурного развития, безусловно, предполагает необходимость отделения её постоянного «содержания» от изменчивой «формы». Иначе возникает опасность, что новые поколения верующих не смогут разобраться, где основа (религиозные принципы), а где временные наслоения (культ), и ошибочно сочтут второе неотъемлемой частью первого. Такой подход позволял не только З.Камали, но и другим татарским мыслителям определить объект «возрождения» (религиозные каноны, суть которых неизменна, вечна и постигается вне связи с историческим контекстом) и объект реформации (система догматов, привнесенных в религию в ходе ее исторического развития). З.Камали, будучи мударрисом медресе «Галия», прекрасно понимал, что трудности в изучении и толковании ислама возникают из-за того, что те, кто занимается преподаванием исламских дисциплин, в большинстве своем не знакомы с новейшими достижениями науки. М.Бигиев, подчеркивая, что его самой главной целью «является очищение мусульманства от невежественной схоластики, возвышение священного шариата над всеми учениями и спасение Корана от забвения»<sup>198</sup>, в своей работе «Пост в длинные дни» уделил значительное внимание критике невежественных богословов и толкователей ислама. Это, безусловно, не просто критика отдельных представителей незначительной прослойки татарского духовенства, а определение путей преодоления тех препятствий, которые мешали достижению цели, которую перед собой поставил М. Бигиев. Эти представители духовенства, по его мнению, «восхваленную в аятах и хадисах смиренность толковали как слабость и инертность и насильственно повели мусульман по пути несчастья, бедности и рабства... Бла-

годаря слабости, унижение заняло место достоинства... Мало того, что они сочли основой веры вопрос о предопределении, не имеющем значения для веры, они своими ложными толкованиями отняли у сердец мусульман желание, у их рук – силу, у их ног – движение. Инертность, мать всех зол, они украсили выражениями вроде «подчинения божьим решениям» и указали на нее, как на основу веры... Они запретили нашим глазам созерцать красоту, нашим ушам слушать красивые звуки музыки, нашим рукам заниматься искусством. Этим они лишили наши сердца высоких чувств и изящных нравов»<sup>199</sup>. Такая точка зрения наглядно показала расширение роли рационального познания в обосновании веры и поведения, что способствовало преодолению слепого принятия прежних догм и предписаний, пересмотру отношения к священным текстам и их толкованию. Конечно, полномочия разума в суждениях М.Бигиева были ограничены задачей поддержания веры в ее конечных основаниях. Памятуя долгую традицию ограничения роли разума в исламе, хотя и выступая последовательно за ее расширение, М.Бигиев все-таки считал, что «подобно тому, как человечество, подчиненное сначала законам природы, впоследствии само подчинило себе эти законы, и мусульманство, которое под влиянием социальных законов на протяжении тринадцати столетий переходит из одного вида в другой, займет в конце концов центр господства в культурном мире»<sup>200</sup>. В данной ситуации важное значение приобретает обращение к самим священным текстам, а не только к комментариям на них. Поэтому необходимо было не слепое подражание религиозным авторитетам, а серьезное осмысление их наследия в контексте новых научных достижений. Не случайно М.Бигиев отметил, что «мы питаем глубокое уважение к богословским и юридическим книгам, составленным людьми учеными и к изложенным ими мнениям. Но мы на них смотрим не как на вечные путы, связывающие наши руки, наши ноги и наш ум, а только лишь как на научные сочинения, которыми при нужде мы можем питать свои умственные силы»<sup>201</sup>.

Высказанная М.Бигиевым точка зрения, безусловно, не была единственной в татарской богословской мысли. Представители татарского традиционализма и кадимизма придерживались совер-

шенно противоположной точки зрения. Так, Ишмухаммат Динмухамматов (Ишми-ишан) - идеолог и один из самых ярких представителей кадимизма писал: «чтобы восторжествовала истина, очень важно дать верное толкование и вывести верное решение из аятов Корана и высказываний Пророка. Но это возможно только опираясь на высказывания высокообразованных улемов и религиозных деятелей. В исламе нужно использовать мысли известных ученых и крупных деятелей сахаба. Необходимо опираться на такие книги как «Сахих Бухари», «Навадируль усул» и на другие сборники хадисов»<sup>202</sup>.

Татарские мыслители начала XX века прекрасно понимали, что проблема «рационализации» ислама имела разные аспекты, в том числе – опасность размывания основ самой религии. Поэтому выдвигалось требование очень серьезного подхода к проблеме разграничения сферы влияния разума и веры. Об этом наглядно свидетельствует развернувшийся на страницах тюркской периодической печати спор вокруг книг Мусы Бигиева «Доказательства милосердия Аллаха» (1911), «Взгляд на верование людей в бога» (1911), «Пост в длинные дни» (1910) и «Основы богословия» (1910). Сразу же после их появления эти книги вызвали споры среди российских мусульман по принципиальным вопросам. В 1913 г. дискуссия вышла на общетюркскую арену: газета «Танин» от имени константинопольского шейх-уль-исламата напечатала заметку о том, что содержание этих книг противоречит «догматам мусульманства, содержит ряд ересей и ложных положений, противоречащих явному смыслу священных текстов и стремящихся к подтверждению ошибочных взглядов на мусульманство, распространяемых некоторыми исследователями истории этой религии, и кроме того, включает в себе по адресу имамов и улемов-толкователей оскорбления и издевательства, свойственные только неверующим, из чего становится ясным, что автор этих сочинений задался целью ввести мусульман в заблуждение, – шейх-уль-ислам пригласил министерство внутренних дел распорядиться о том, чтобы вышеуказанные книги были конфискованы, где бы они не находились»<sup>203</sup>. Нужно признать, что среди противников М. Бигиева были не только представители ортодоксального консерватизма и кадимизма, но и религиозные реформаторы умеренного толка,

которых настораживали характерные для М. Бигиева высказывания типа «самой главной моей целью является очищение мусульманства от невежественной схоластики, возвышение священного шариата над всеми учениями и спасение Корана от забвения»<sup>204</sup>. Действительно, в высказываниях М. Бигиева довольно сложно уловить границы реформ в исламе: каких сфер они касаются, касаются ли основ самого ислама? Известный турецкий богослов Махмуд Асад, будучи в России, по поводу книг М.Бигиева высказал свое мнение, считая, что «Для нас особенно важной представляется юридическая сторона шариата. Мы должны приспособить закон к нашим современным потребностям и условиям жизни», тем самым подчеркивая бесполезность «догматической реформы», фигурирующей в высказываниях М.Бигиева<sup>205</sup>.

В связи с этим Махмуд Асад обратил особое внимание на то, что «мусульманству нужны реформы и самые широкие реформы, но они должны касаться не догмата и обрядов, а применения к жизни заповедей мусульманства. Одним словом, реформы нужны исключительно законодательные»<sup>206</sup>. Такая позиция устраивала основную часть прогрессивной мусульманской интеллигенции. Скорее всего, не случайно Риза Фахретдинов в журнале «Шура» перепечатал статью из египетской газеты «Аль-Муаяд», где приводится программное высказывание Джамалутдина аль-Афгани по данной проблеме: «Нет надобности пояснять, что под религиозным движением я подразумеваю реформу мусульманства. Реформа религии представляет собой не добавление к ней чего-нибудь не возвещанного Пророком и не уничтожение или изменение каким бы то ни было образом мусульманских основ, а устранение того, что позднее люди прибавили к религии, возврат религии к тому первичному содержанию, в котором она народилась в первый век мусульманства»<sup>207</sup>. Такой подход к реформе в исламе, кажущийся на первый взгляд, довольно определенным, тем не менее, имеет три аспекта: призыв возвратиться к Корану и Сунне или строго следовать им; утверждение права на иджтихад в противовес таклиду; подтверждение истинности и уникальности опыта Корана. Возможно поэтому и этот подход оставляет место для разных, иногда совершенно противоположных толкова-

ний. В данном случае можно согласиться с мнением современного суданского ученого А.А.Ан-Наима о том, что «и Джамал ал-Дин ал-Афгани, и Мухаммад Абду призывали инкорпорировать в ислам достижения современной философии и естественных наук, чтобы показать, что ислам не противоречит современности. Однако попытки основателей исламского модернизма достичь каких-то конкретных результатов в сфере публичного права не могут не вызвать разочарования... Но неопределенность и двусмысленность его (Абду - Р.М.) позиции привели к тому, что на него могли ссылаться люди самых разных взглядов. С одной стороны, его позиция позволяла оправдать свободное принятие западных идей и институтов вообще без учета исламских ценностей. С другой стороны, эта же позиция позволяла оправдать возврат к раннему шариатскому государству»<sup>208</sup>. Что касается точки зрения М. Бигиева, то его радикализм скорее всего проявляется не столько в попытках «догматической реформы», а в его широком понимании основы ислама. Он не сводит ее только к обрядам, а рассматривает как принцип справедливости и порядка: «по мере того, как прогрессирует человечество, мусульманство, которое представляет собой ничто иное как совокупность веры в истину, чистых нравов, основанных на принципе общего блага законов и освещающих пути счастья учений... Если когда-либо победит истина, то этим же самым победит мусульманское учение. Когда люди признают пользу таких добродетелей как чистота, справедливость и милость, то этим же самым мусульманские нравы будут приняты всеми людьми. И если в управлении будет господствовать принцип справедливости, а в законах сознание общей пользы, то подобный порядок явится господством мусульманского шариата»<sup>209</sup>.

Проблема реформы ислама и степени ее охвата сферы религиозных отношений и общественной жизни теснейшим образом была связана с трактовкой понятия «иджтихад». Эта тема не сходила со страниц татарской периодической печати. Риза Фахретдинов, подчеркивая наличие различных подходов к данной проблеме, обратил внимание, что «кое-кто говорит: «Врата иджтихада уже закрылись, следовательно, в дальнейшем муджтахидов быть не может». Некоторые заявляют: «Современные мусульмане должны



следовать одному из четырех известных мазхабов». Есть и такие, которые говорят: «Подчинение одному из четырех мазхабов является подчинением самому Посланнику Аллаха». Есть и такие, которые считают людей, занимающихся Кораном и Хадисами и тех, кто провозглашает, что «врата иджтихада не закрыты», – сумасшедшими, безбожниками и еретиками»<sup>210</sup>.

Показывая богословскую несостоятельность отрицания иджтихада, он подчеркивает: «поразительно, но после четвертого века хиджры в мире ислама стали считать, что невозможно появление из среды выпускников юридических факультетов исламских университетов ученых, подобных великим мудрецам древности. Когда до мусульман было доведено божественное откровение (вахий), что Посланник Аллаха является «Печатью пророков», то это положение стало одним из обязательных пунктов исламской веры. Но в Коране и Хадисах нет ни одного положения, которое гласило бы, что он является «Печатью муджтахидов». Можно ли в таком случае провозглашать имама аш-Шафи'и «Последним из муджтахидов?» И каким образом можно обосновать необходимость веры в то, что после четвертого века хиджры не будет муджтахидов, зная, что божественного откровения с таким значением ниспослано не было?»<sup>211</sup>. Поэтому Р.Фахретдинов считает, что «бесмысленен диспут мусульман о проблеме допустимости или запрещенности иджтихада», поскольку «под влиянием убеждения, что «иджтихад прекратился» в мире ислама умерли свободомыслие и гласность. Все, что бы ни делалось после этого правильного или ошибочного все это стало выражаться только лишь в сохранении архаичности и беспрестанного повторения древних догм. Религия ислама, низведенная для улучшения положения человечества и предполагающая постоянное обновление и реформирование, не имеет никакого отношения к традиции сохранения древностей»<sup>212</sup>. Габдулла Буби, мударрис известного новометодного медресе «Иж-Буби», автор нашумевшей книги «Прошло ли время иджтихада?», практически придерживаясь той же позиции, что и Р.Фахретдинов, считает, что отказ от иджтихада ведет к усилению невежества и фатализма, несущим обществу неисчислимы бедствия<sup>213</sup>, способствуют распространению таклида как образа

мышления, как метода познания окружающего мира: «кто бы мог представить, что ислам, основа которого состоит из разума и мышления и в каждом своем постановлении обращающийся к разуму и мышлению, от свободы иджитхада будет брошен в подчинение таклиду и, полностью разрушив Коран и сунну, на их место будут поставлены слова отдельных людей?»<sup>214</sup>. Поэтому для Г.Буби таклид – неприемлемый для ислама метод, поскольку им нарушается принцип обращения Всевышнего к человеческому разуму и мышлению: «бездумный таклид – дело кяфиров, человек, не знающий свою религию с доказательствами и принявший ее простым признанием, не является му’мином»<sup>215</sup>. Только при условии реализации принципа иджитхада – главного стимула общественного прогресса и только «тогда мы сможем призывать к исламу цивилизованные нации. Если же мы скажем им сегодня: «Вот наш Шариат, он таков – составление его уже завершено муджтахидами, и поскольку времена понимания Корана и сунны уже прошли, то вы их понять не сможете. Поэтому вы должны принять слова факихов, даже если они противоречат Корану и хадисам. Действуйте согласно им, не зирая на то, соответствуют ли они интересам времени или нет. Вот, мусульманство ваше состоит в этом, а все, что противоречит этому – заблуждение», – то появится ли у них симпатия к исламу? Согласятся ли они, отказавшись от своего разума и мышления, склониться перед словами старых факихов, считая себя невежами и глупцами? Если мы покажем свою религию в таких тесных рамках, в каких ее представляют люди таклида, мы не только иноземные цивилизованные народы к себе и к исламу не приблизим, но, не дай Бог, из своей же среды просвещенных людей от ислама отвратим»<sup>216</sup>.

Подчеркивая негативную роль таклида в истории ислама, М.Бигиев обратил внимание, что в начале XX века формируется новый тип таклида: «Если традиционный таклид представлял собой жертвоприношение Шариатом путем преклонения перед священностью мазхабов, то современный таклид стал отказом от ислама и принесением в жертву мусульманской уммы на фоне собственного самоуничтожения, возникшего из-за очарования величием западной цивилизации и ее политическими достижениями»<sup>217</sup>. При-

чины возникновения нового негативного явления он объясняет тем, что «были ослеплены блеском западной цивилизации, на фоне прогресса Запада наши мысли пришли в замешательство. Мы были словно пленены силой и мощью Запада... Любое явление и любое движение, имевшее там место, стало для нас священным. Мы отвергли все свое и возненавидели все, что было у нас. Для нас полностью потеряли священный статус наше самое дорогое состояние и самые лучшие стороны нашего бытия. И хотя мы не смогли последовать за Западом в том, что действительно было полезным, мы, тем не менее, стали подражать ему в большинстве не имеющих ценности и важности вещах. Мы не смогли перенять чего-то нового, но потеряли все то, что было у нас самих святого»<sup>218</sup>. В этой связи М.Бигиева беспокоит то, что новый таклид постепенно превращается в методологический принцип осмысления всей истории мусульманских народов: «Страсть к новому таклиду не ограничивалась лишь нашим общественным состоянием. Мы стали подражать западной мысли и своим мышлением и своей историей. Мы придали истории ислама тот же вид, какой имела история христианства. Так, в мире ислама возникли идеи религиозной реформации. В головах некоторых наших мыслителей возникли мысли о реформации по западному образцу. Они словно хотели, чтобы и ислам не был бы лишен чести иметь свое движение, подобное движению Мартина Лютера, которое стало гордостью христианства»<sup>219</sup>. Действительно, в мусульманской печати XIX-XX вв. довольно часто встречается упоминание Реформации и Мартина Лютера в связи с событиями, развернувшимися в исламском мире<sup>220</sup>. Например, известный представитель мусульманского реформизма Мухаммад Икбал писал по этому поводу: «Сегодня мы переживаем время, сходное со временем протестантской революции в Европе, и мы должны извлечь урок из лютеровского движения, учитывая его начало и исход»<sup>221</sup>. В таком же духе неоднократно писал и Р.Фахретдинов<sup>222</sup>. Но в данном случае М.Бигиев имел в виду другое: не проведение аналогии с европейской реформацией, а необдуманное следование всей мировоззренческой системе Запада: «Некоторые турецкие писатели стали считать ислам чем-то подобным протестантизму, возникшему в христи-

анском мире, и провозгласили... пророка Мухаммада... реформатором, подобным Мартину Лютеру. Таким образом получалось, что самое важное в исламе – это его протестантская сущность! Получалось, что главное достоинство Великого Законодателя в том, что он был подобен Лютеру!»<sup>223</sup>. Не исключая возможности проведения исторических параллелей, М. Бигиев пишет, что «поиск всего хорошего на путях подражания иноземцам является отвратительной низостью. Позорно и низко закреплять за исламом титул протестантизма, а за Великим Законодателем честь лютерства»<sup>224</sup>. Чтобы выйти из этого состояния считает М.Бигиев «необходимо свободомыслие и священный статус ислама»<sup>225</sup>.

Среди всех форм проявления таклида М.Бигиев особо выделяет следование какой-либо богословско-правовой школе - мазхабу: «по моему мнению, учение такой священной религии как ислам никаким образом не может быть ограничено узкими рамками мелких мазхабов. Ограничение ислама такими тесными границами, несомненно, является недостатком. В этом вопросе я, конечно же, отвергаю мазхабы»<sup>226</sup>». Дело, в данном случае, не в отрицании М. Бигиевым возможности разных подходов. Его не устраивала абсолютизация учения отдельного мазхаба, которая в свою очередь приводила к противостоянию представителей различных мазхабов и, в конечном счете, к расколу в мусульманской умме: «Ислам никогда не терпел убытка от разногласий. Все беды, обрушившиеся на него, происходили от призывов к объединению в рамках одного мазхаба, к единомыслию»<sup>227</sup>. Поэтому его критика была направлена не против самих мазхабов, тем более, их основоположников, а против современной их трактовки. Возникновение мазхабов он рассматривает как естественный процесс в развитии мусульманского права. Он считает, что основанные первыми имамами мазхабы ставили целью «...показать каждому члену уммы пути применения Корана и сунны Пророка во всех ситуациях соответственно времени и целесообразности... Это... большое наследство, оставленное нам непорочными предками... в качестве образца...»<sup>228</sup>.

К проблеме мазхабов обращались и другие татарские религиозные деятели. З. Камали, по своим богословским взглядам счи-

тавшийся одним из самых радикально мыслящих, по данному вопросу практически придерживался такой же позиции, что и М. Бигиев<sup>229</sup>. При этом он подчеркивал, что отдает предпочтение ханафитскому мазхабу, основатель которого Абу Ханифа доводил до последующих поколений правоверное мусульманское учение, исходящее от самого пророка Мухаммада<sup>230</sup>. Г. Буби также обратил внимание, что возникновение мазхабов означало свободу мысли и слова: «Между сподвижниками Пророка и великими имамами часто возникали разногласия по вопросам иджтихада, но ни один из них не обвинял другого в неверии и заблуждении и не считал его врагом»<sup>231</sup>. Но постепенно люди стали слепо подражать высказываниям древних, хотя и авторитетных факихов, не утруждая себя достоверными доказательствами их правоты, «из-за того, что каждая группа придерживалась руководства только одного имама, усилился фанатизм в мазхабах... эти разногласия стали... проклятием народов ислама»<sup>232</sup>.

Р.Фахретдинов, всегда отличавшийся своей основательностью и избегавший резких оценок и крайнего радикализма, также высказался по этому вопросу. Он доказывал, что возникновение мазхабов является проявлением обновленческой сущности ислама, иначе «не могли бы появиться такие великие деятели как имам Малик и имам Шафик, Суфиян Саури... и, тем более, сложиться правовые школы-мазхабы, как, например, мазхаб имама Абу Ханифы, являющегося совершенным образцом воплощения свободомыслия»<sup>233</sup>. В дальнейшем, следуя одному из четырех мазхабов, необходимо «как можно плотнее и усерднее следовать за Кораном и Сунной. Ибо каждый из основоположников известных четырех мазхабов запрещал следовать за собой, пока ищущий сам не находил и не узнавал доказательств. Это требование хорошо выражено в знаменитых словах Абу Ханифы: «Запрещено кому бы то ни было, кто не знает моего доказательства, выносить постановления – фетвы, ссылаясь на мои слова»<sup>234</sup>. Р.Фахретдинов считает, что нет причин для абсолютизации мазхабов и по другой причине, поскольку «когда речь идет о... мазхабах, то следует знать, что основателями их не являются Абу Ханифа и Шафик, Малик и Ибн Ханбаль. Упомянутые мазхабы основаны другими

людьми спустя много времени после смерти названных мыслителей. Поэтому... они не совсем бы согласились с тем, что к их именам привязываются такие мазхабы, что очень часто их именами спекулируют или прикрываются ими»<sup>235</sup>.

Воззрение на соотношение веры и разума было тесно связано с разработкой проблем, касавшихся религии и науки. Признание того, что «ислам призывает людей использовать хотя бы часть своих неограниченных возможностей, добиться цели и даже подняться до невообразимых высот. Основным направлением достижения этих дел он (ислам - Р.М.) указывает получение правильного образования, работу ума и мысли, неприятие бездействия»<sup>236</sup>, конечно, не снимало многие проблемы, которые возникают в связи с постановкой этого вопроса. Наиболее приемлемой для татарских мыслителей начала XX века стала идея разделения сфер религии и науки, недопустимости их вмешательства в дела друг друга. Теоретическое обоснование идеи непротиворечивости науки и религии в свое время было разработано в трудах Р. Декарта и И.Канта. Татарские религиозные реформаторы довольно часто обращались к идейному наследию этих философов. Р.Фахретдинов, например, в статье «Декарт» отмечает, что ему присущ новый взгляд на религию<sup>237</sup>. М.Бигиев, рассматривая основные направления философской мысли с древнейших времен, особо выделяет учение Канта, считая, что он является основоположником «чувственной философии». М.Бигиев в философии Канта, в первую очередь, выделяет его мысль о «невозможности определения сущности вещей умом и мыслями человека». М.Бигиев считает, что если спорить, «то наши споры, исходя из философии Канта, в рассмотрении сущности духа должны обозначить конкретное направление, и объектом спора мы можем считать только то, что открыто единичной научной практикой. Использование этого метода нас освобождает от спора о сущности духа и тем более, от таких глупостей как отрицание существования самого духа»<sup>238</sup>.

В татарской религиозной мысли много внимания уделялось религиозно-этическим проблемам. Будучи издавна актуальными, в начале XX века они приобретают несколько иной оттенок, поскольку именно в этой сфере ислам сумел полностью сохранить

свое непоколебимое положение. При этом татарские богословы исходили во-первых, из личностных толкований взаимоотношений человека и бога, что исключало любое посредничество, во-вторых, из принципа важности не только религиозного, но и общественного долга верующих, в-третьих, из осуждения тех устаревших морально-ценностных ориентиров, которые оказывались препятствием на пути современного развития.

По этой проблеме интересные мысли высказал Дж. Валиди. Он считает, что «в исламе можно выделить три составных части: вера, право, поклонение и нравственность»<sup>239</sup>. Касаясь последней, он отмечает, что «поклонение и нравственность имеют дело с сердцем человека... Светская наука и светская жизнь не должны противостоят принципам религиозной нравственности»<sup>240</sup>. Но при этом он подчеркивает, что «совокупность знаний и мыслей, присущих человеку, должна соответствовать нравственным ценностям, сохранившимся в его сердце. Только тогда возможно единство между мыслью и сердцем, между религией и жизнью»<sup>241</sup>. Иначе, по утверждению Дж. Валиди, неразвитая научная мысль может стать причиной сохранения устаревших нравственных ценностей<sup>242</sup>.

Безусловно, религиозная мысль начала XX века не могла функционировать как неизменная совокупность верований, ритуалов и отношений. Ей присуща социально-политическая и идеологическая разнородность течений и движений, возникающих в рамках религии или принимающих на себя ее атрибуты. Р. Фахретдинов по этому поводу отмечает, что «После встречи европейской культуры и исламского мира в мусульманском обществе началась эпоха обновления, и как ее результат возникло очень много различных направлений»<sup>243</sup>. Среди них он выделяет правые, левые и умеренные.

Правые, по утверждению Р. Фахретдинова, считают, что «в свое время только благодаря религии мусульмане стали великой уммой, но из-за допущенных ошибок опустились до такого состояния. Как и раньше, они увлекаются таклидом, все неудачи в светских делах объясняют отходом от религии»<sup>244</sup>. Левые утверждают, что «причиной нашей нынешней отсталости является религия. Хотя она в свое время объединила нас в единую умму, то сегодня, как в Евро-

пе, религия должна уступать свое место науке и разуму»<sup>245</sup>. Умеренные «признают пагубность отказа от религии, но одновременно понимают и то, что ее сохранить можно только при отказе от устаревших обычаев и привычек, при использовании достижений техники и науки, при единстве духовного и материального»<sup>246</sup>. Безусловно, такое деление условно из-за того, что между ними трудно провести последовательную идейную и социальную границу. Деление не охватывает и всех различий, существовавших в идеологическом и тем более массовом сознании. Но оно дает возможность выявить основные направления эволюции религиозной мысли и, что немаловажно, идейно-религиозные ориентиры прогрессивных татарских мыслителей, отдававших предпочтение умеренному крылу религиозной мысли.

### ПРИМЕЧАНИЯ

1 фон Грюнебаум Г.Э. Классический ислам. 600-1258. – М., 1988. – С. 13.

2 Журавский А.Б.. Своеобразие религиозной системы ислама // Вопросы философии. – 1993. – № 12. – С. 11.

3 Фәхрәтдинов Р. Болгар вә Казан төрекләре. – Казан. – 1993. – С. 70.

4 См.: Дәүләтшин Г. Тәрки-татар рухи мәдәният тарихы. – Казань, 1999. – С. 255-258.

5 Эхо веков // Гасырлар авазы. – 1995. – Май. – С. 87.

6 Михаэль Кемпер. Между Бухарой и Средней Волгой: Столкновение Абд ан-Насра ал-Курсави с улемами традиционалистами // Мир ислама. – 1999. – № 1/2. – С. 163; об этом более подробно см.: Габденасыйр Курсави. Кешеләрне тугры юлга күндерү (Ғлиршад лил гыйбад). – Казань, 1999. – С. 131-136.

7 Там же.

8 Там же.

9 Там же.

10 Давлетшин Г.М., Хузин Ф.Ш. Когда и как болгары приняли ислам? / Древние народы и города Поволжья. – Пенза, 1995. – С. 130.



11 Путешествие Ахмеда ибн-Фадлана на реку Итиль и принятие в Булгарии ислама // На стыке континентов и цивилизации... М., 1996. – С. 38.

12 Амирханов Р.М. Татарская социально-философская мысль средневековья (XIII - середина XVI вв.). Кн. I. – Казань, 1993. – С. 33.

13 Мәржәни Ш. Мөстәфадел – әхбар фи әхвали Казан вә Болгар. – Казан, 1989. – С. 54.

14 Фәхретдинов Р. Указ соч. – С. 24.

15 Давлетшин Г.М., Хузин Ф.Ш. Указ. соч. – С. 128-129.

16 Измайлов И. Проповедник на краю Ойкумены. Ахмед ибн-Фадлан и его путешествие на Волгу // Мусульмане. – 1999. – № 1 (2). – С. 29.

17 Газиз Г., Рәхим Г. Татар әдәбияты тарихы. – Казан, 1923. – Беренче жилд. Борынгы дәвер. – Б. 55.

18 Там же. - Б. 4.

19 Татар мифлары. - Казан, 1996. – I китап. – Б. 4.

20 Гордлевский В.А. Баха-уд-дин Накшбэнд Бухарский (К вопросу о наслоениях в исламе) // Памяти академика Ольденбургга. – М., 1934. – С. 164.

21 На стыке веков и континентов... – С. 65.

22 Измайлов И. Указ. соч. – С. 29.

23 Мөслими. Тәварихы Болгария (Болгари тарихы). Казан, 1999. – Б. 68.

24 Там же. – С. 69.

25 Мәржәни Ш. Мөстафадел – әхбар... – Б. 187-193.

26 Измайлов И. Указ. соч. – С. 29.

27 Там же. – С. 30.

28 Там же. – С. 58.

29 Наумкин В.В., Пиотровский М.Б. X-XII вв. В истории народов Ближнего и Среднего Востока – «эпоха трансформации»? // Мусульманский мир. 950-1150. – М., 1981. – С. 11.

30 На стыке континентов и цивилизаций... – С. 31.

31 Там же. – С. 68.

32 Измайлов И. Указ соч.. – С. 31.

33 Сюкияйнен Л.Р. Мусульманское право. – М., 1986. – С. 69.

34 фон Грюнебаум Г.Э. Основные черты арабо-мусульманс-

кой культуры. – М., 1981. – С. 31.

35 Гальперин Ч. Дж. Русь в составе Монгольской империи. / Татарстан. – 1995. – № 7/8. – С. 113.

36 Усманов М.А. Этапы исламизации Джучиева Улуса и мусульманское духовенство в татарских ханствах XIII-XVI веков // Духовенство и политическая жизнь на ближнем и среднем Востоке в период феодализма. – М., 1985. – С. 177.

37 Тизенгаузен Г.В. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. - СПб., 1884. – Т. 1. – С. 287, 310.

38 Усманов М.А. Указ. соч. – С. 177.

39 Там же. – С. 180.

40 О сеидах в Татарских ханствах см. интересное исследование Д.М. Исхакова «Сеиды в позднезолотоордынских татарских государствах». – Казань, 1997.

41 Худяков М. Очерки по истории Казанского ханства. – Казань, 1990. – С. 195-196.

42 Там же. – С. 196.

43 Там же. – С. 197.

44 Там же. – С. 196.

45 Там же. – С. 159.

46 Гобәйдуллин Г. Тарихи сәхифәләр ачылганда. – Казан, 1989. – Б. 173.

47 Там же. – С. 172.

48 Ислам в современной политике стран Востока. – М., 1986. – С. 36-37.

49 Акчура Ю. Три вида политики // Татарстан. – 1994. – № 9/10. – С. 132.

50 Там же.

51 См. Исхаков Д. Татар милләте оешу һәм милли аң үсеше / Мирас. – 1992. – № 1. – Б. 102.

52 Утыз-Имәни әл Болгари Г. Шигырьләр, поэмалар. – Казан, 1986. – Б. 89-93.

53 По данным Никоновской летописи, только во время восстания 1553-1557 гг. убито 1560 татарских князей и мурз. А. Курбский сообщает, что в эти годы была ликвидирована практически вся верхушка Казанского ханства / См. Гобәйдуллин Г. Указ. соч.

– С. 199-200.

54 Татары Среднего Поволжья и Приуралья. – М., 1967. – С. 209.

55 Там же. – С. 208.

56 Там же. – С. 210.

57 История Татарии в материалах и документах. – М., 1937. – С. 342.

58 Об этом более подробно см.: Татары Среднего Поволжья и Приуралья. – С. 225-227; Заһидуллин И. Жыеннар тарихыннан // Казан утлары. – 198., № . – Б. 174-176.

59 Об этом более подробно см.: Амирханов Р.М. Указ. соч. – С. 32-47; Татар әдәбияты тарихы. – Казан, 1984. – Т. 1. – Б. 356-366.

60 Амирханов Р.М. Указ. соч. – С. 44-45.

61 Обитель, приют для суфиев.

62 Гордлевский В.А. Указ. соч. – С. 165.

63 Там же.

64 Тормыш. – 1913. – № 33.

65 Цит. по кн.: Проблемы преемственности в татарской общественной мысли. – Казань, 1985. – С. 37-38.

66 См.: Там же.

67 Гобәйдуллин Г. Указ. соч. – С. 244-260.

68 Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного. – М., 1984. – С. 60.

69 Гобәйдуллин Г. Указ. соч. – С. 244.

70 Там же. – С. 250-260.

71 Сборник русского исторического общества. Т. 8. – СПб., 1903. – С. 291-292.

72 Там же. – С. 184.

73 Там же. – Т. 115. – С. 375.

74 Об этом см. более подробно: Азаматов Д.Д. Оренбургское Магометанское Духовное Собрание в конце XVIII-XIX вв. – Уфа, 1999. – С. 12-20.

75 Там же. – С. 16-17.

76 Там же. – С. 17.

77 Сборник Русского исторического общества. Т. 115. – С.

375.

78 Если в конце XVIII в. было всего 118 мечетей, то к 1860-м годам их стало уже 6763. – См.: Малов Е. О магометанских мечетях в России. – Казань, 1868. – С. 69.

79 Кемпер М. Указ. соч. – С. 163.

80 Беннигсен А. Мусульмане в СССР. – Париж, 1983. – С. 17.

81 Там же. – С. 17.

82 Валидов Д. Очерки истории образованности и литературы татар. – Лондон, 1981. – С. 26.

83 Тормыш. – 1913. – № 33.

84 Курсави Г. Кешеләрне тугры юлга күндерү. – Б. 18.

85 Идиятуллина Г. Габденнасыр Курсави / Курсави Г. Кешеләрне тугры юлга күндерү. – Б. 18.

86 См.: Ибрагимов Г. Соч. – Т. 7. – С. 411.

87 Аршаруни А., Гибадуллин Х. Очерки панисламизма и пантюркизма в России. – Лондон, 1980. – С. 55.

88 Акчура Ю. Указ. соч. – С. 31.

89 Рой Я. Ислам в Советском Союзе после Второй мировой войны // Ислам и этническая мобилизация: национальные движения в тюркском мире. – М., 1998. – С. 128.

90 Флетчер У. Советские верующие / См. в кн.: Бенигсен А. Ислам в СССР. – Казань, 1999. – С. 61.

91 Татары и Татарстан. – Казань, 1993. – С. 123.

92 Рой Я. Указ. соч. – С. 131.

93 Рой Я. Указ. соч. – С. 132.

94 Там же.

95 Сухопаров А. Советские мусульмане: между прошлым и будущим // Общественные науки и современность. – 1991. – № 6. – С. 110.

96 Воронцова Л.М., Филатов С.Б. Религиозность – демократичность – авторитарность // Полис. – 1993. – № 3. – С. 144.

97 Мусина Р.Н. Ислам среди городских татар: анализ современной ситуации. // В кн.: Исламо-христианское пограничье: итоги и перспективы изучения. – Казань, 1994. – С. 95.

98 Воронцова Л.М., Филатов С.Б. Указ. соч. – С. 147.

99 Об этом более подробно см.: Глава IV, § 1.

- 100 Об этом более подробно см.: Глава IV, § 2.
- 101 Амирханов Р.У. Татарская демократическая печать (1905-1907). – М., 1986. – С.10.
- 102 Каримуллин А.Г. Татарская книга начала XX века. Казань, 1974. – С. 21, 185.
- 103 Цит. по указ. соч.: Каримуллин А.Г. – С. 187-188.
- 104 Там же. – С. 291.
- 105 НА РТ, ф.420, д.258, л.5.
- 106 Цит. по кн.: Амирханов Р.У. Татарская демократическая печать. – С.82. (Данные на 1912 год).
- 107 Народное просвещение у татар в дооктябрьский период. – Казань, 1992. – С.
- 108 Цит. по указ. соч. А.Г.Каримуллина. – С. 187-188.
- 109 Икътисад. – 1908. – № 1. – С.2.
- 110 Там же. – С.1.
- 111 Там же. – 1909. – № 1. – С.1.
- 112 Там же.
- 113 Там же. – 1908. – № 1. – С.2.
- 114 Там же. – 1908. – № 4. – С.97.
- 115 Там же. – С.97-99.
- 116 Там же. – № 3. – С.79-80.
- 117 Там же. – 1909. – № 7. – С.198.
- 118 Там же. – 1908. – № 3. – С.79.
- 119 Там же. – 1910. – № 10. – С.258.
- 120 Там же. – С.290.
- 121 Там же. – 1908. – № 1. – С.8.
- 122 Там же.
- 123 Там же. – 1909. – № 10. – С.290.
- 124 Там же. – № 12. – С.357.
- 125 Там же. – 1908. – № 1. – С.10.
- 126 Там же. – 1909. – № 7. – С.193.
- 127 Там же. – С.195.
- 128 Там же. – 1908. – № 1. – С.1.
- 129 Там же.
- 130 Салихов Р.Р. Общественно-реформаторская деятельность татарской буржуазии города Казани во второй половине 19 - на-

чале 20 вв. – Канд. дисс. – Казань, 1998. – С.87.

131 НА РТ, ф.2, оп.2, д.8961, л.52. Об этом более подробно см.: Указ. дисс. Р.Р. Салихова. – С.134-149.

132 Цит. по: Мир ислама. – 1913. – Т.2. – Вып.9. – С.626.

133 Об этом более подробно см.: Камалов Т.Р. Зия Камали о вере и правочерности в исламе // Исламо-христианское пограничье: итоги и перспективы изучения. – Казань, 1994. – С.40-49.

134 Шура. – 1914. – № 4. – С.108.

135 Мөхөммөдьаров Ш. Алпавытлар заманы вө крөстияннөрне азат итү. – Оренбург, 1914. – Б.7.

136 Материалы и документы по истории общественно-политического движения среди татар (1905-1917 гг.). – Казань, 1992. – С.80.

137 Там же. – С.63.

138 Газиз Г. Миллиятне ничек аңлыйсыз? // Аң. – 1913. – № 22.

139 Валиди Ж. Татар әдәбиятенөң барышы. – Оренбург, 1912. – Б.23.

140 Кәрими Ф. Социализм вө ислам // Вақыт. – 1906. – 1 июнь. – № 31.

141 Акчүра И. Иске «Шураи өммөт» дө чыккан мөкаләлөрдөн. – Истанбул. – 1911. – Б.48.

142 Там же.

143 См. например: Нафигов Р.И. Формирование и развитие передовой татарской общественно-политической мысли. – Казань, 1964; Фасеев К.Ф. На путях пролетарского интернационализма. – Казань, 1971 и др.

144 Общественная и философская мысль в Татарии начала XX века. – М. 1991. – С.125.

145 Валиди З. Тоган. Воспоминания. – М., 1997. – С.65.

146 Валиди Ж. Милләт вө миллият. – Б.45.

147 Кәрими Ф. Социализм вө ислам // Вақыт. – 1906. – 1 июнь. – № 31.

148 Там же.

149 Тукай Г. Избранное в 2-х т. – Казань, 1961. – Т.2. – С.37-38.

150 Аң. – 1913. – N 21. – Б. 368.

151 Акчүра Ю. Три вида политики // Татарстан. – 1994. – № 9-

10. – С.132  
 152 Там же. – С. 134.  
 153 Там же. – С. 134.  
 154 Газиз Г. Милләтчелекнен бәгъзе әсаслары. – Казань, 1918.  
 – Б.15-16.  
 155 Вәлиди Ж. Милләт вә миллият. – Оренбург, 1914. – Б. 35-36.  
 156 Вәлиди. Кавем вә кабиләмез арасында // Шура. – 1912. –  
 № 1. – С.8.  
 157 Там же.  
 158 Максуди А. Дин вә милләт // Йолдыз. – 1913. – 17 декабрь.  
 159 Там же.  
 160 Татарстан. – 1994. – № 9-10. – С.134.  
 161 Там же. – С.133.  
 162 Вәлиди Ж. Милләт вә миллият. – Б.16.  
 163 Вәлиди Ж. Шәрәкътән – Гарәбкә. – Аң. – 1916. – № 2. – Б.36.  
 164 Г. Исхаки. Мәғрузә... – М., 1917. – Б.12.  
 165 Ил. – 1914. – № 32.  
 166 Вәлиди Ж. Милләт вә миллият. – Б.35-36.  
 167 Г. Газиз. Милләтчелекнен бәгъзе әсаслары. – Б.17.  
 168 С. Максуди. Ике төрле милләтчелек // Йолдыз. – 1913. – 1  
 ноябрь.  
 169 Там же.  
 170 Там же.  
 171 Аң. – 1913. – № 24. – С.432.  
 172 Вәлиди Ж. Шәрәкътән - Гарәбкә. – Аң. – 1916. – № 2. – Б.34.  
 173 Там же.  
 174 Йолдыз. – 1914. – 21 декабрь.  
 175 Там же.  
 176 Там же.  
 177 Йолдыз. – 1912.  
 178 Казан мөхбире. – 1905. – 10 ноябрь.  
 179 Политическая жизнь русских мусульман до февральской  
 революции (сборник материалов и документов). – Оксфорд, 1987.  
 – С.14-15.  
 180 Там же. – С.70-71.  
 181 Исхаки Г. Мәғрузә... – Б.14.

- 182 Газиз Г. Миләтчелекнен бәгъзе әсаслары. – Б.19-20.  
 183 Миләтчелек вә кадетлык // Вақыт. – 1907. – 9 май.  
 184 Газиз Г. Миләтчелекнен бәгъзе әсаслары. – Б.3.  
 185 Там же. – С.3-4.  
 186 Батунский М.А. Православие, ислам и проблемы модернизации в России на рубеже XIX-XX веков // Общественные науки и современность. – 1996. – №2. – С. 84.  
 187 Тормыш. – 1914. – № 29. – 9 февраля.  
 188 Там же. – 1914. – № 30. – 12 февраля.  
 189 Мир ислама. – 1913. – Т.2. – Вып.5. – С.331.  
 190 Там же. – С.333.  
 191 Там же. – С.339.  
 192 Тормыш. – 1914. – № 30. – 12 февраля.  
 193 Хади Атласи. 4444 // Сибиря. – 1913. – № 93. (Появление статьи под таким странным названием было связано с тем, что константинопольский шейх-уль-ислам опубликовал на арабском языке молитву о даровании победы турецкому оружию над балканской коалицией и дал распоряжение о распространении ее среди учеников начальных и средних школ, вменяя в обязанность каждому мальчику читать молитву 4444 раза: в целях обеспечения победы турецкой армии. Появление молитвы вызвало споры и среди российских мусульман, прогрессивная часть которых резко отрицательно реагировала на нее. Об этом см. более подробно: Мир ислама. – 1913. – Т.2, вып.2. – С. 65-77.  
 194 Баязитов А. Ислам и прогресс. – Спб, 1898. – С. 6.  
 195 Там же.  
 196 Там же.  
 197 Зыя Камали. Фәлсәфәи Исламия. – Б.57, 65-66.  
 198 Мир ислама. – 1913. – Т.2. – Вып. III. – С. 182.  
 199 Там же. – С. 182-183.  
 200 Там же. – Вып. V. – С. 339.  
 201 Там же. – Вып. III. – С.180.  
 202 Игътикатта ахыргы вақытта пәйда булган фикер-сүзләр темасына лекцияләр һәм фикер алышулар. Ишмөхәммәт Түктәри әсәрләреннән. – Казань, 2000. – Б.12.  
 203 Там же. – С. 171.



- 204 Там же. – С.182.
- 205 Там же. – Вып. IX. – С. 620.
- 206 Там же. – Вып. VII. – С. 480-481.
- 207 Шура. – 1913. – № 1. – С. 4.
- 208 Абдуллахи Ахмед Ан-Наим. На пути к исламской реформации. Гражданские свободы, права человека и международное право. – М., 1999. – С. 74-75.
- 209 Мир ислама. – 1913. – Т.2. – Вып.V. – С. 329.
- 210 Фәхретдинов Р. Дини вә ижтимагый мәсьәләләр. – Оренбург, 1914. – Б. 90.
- 211 Там же.
- 212 Там же.
- 213 Буби Г. Ижтиһад заманы монкарийзмы, түгелме? – Казань, 1909. – Б.5.
- 214 Там же. – С. 2.
- 215 Там же. – С. 8.
- 216 Там же. – С.7-8.
- 217 Ил. – 1913. – № 3.
- 218 Там же.
- 219 Там же.
- 220 Об этом более подробно см.: Ислам в современной политике стран Востока. – М., 1986. – С.35-44; Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике XIX-XX вв. – М., 1982. – С.16-29.
- 221 Цит. по указ. соч.: Степанянц М.Т. – С.22.
- 222 См., например: Ибне Тәймийя вә Лютер // Шура. – 1911. – № 13. – Б.396-398.
- 223 Иль. – 1913. – № 3.
- 224 Там же.
- 225 Там же.
- 226 Бигиев М. Халык назарына берничә мәсьәлә. – Казань, 1912.
- 227 Бөек мәвзугъларда уфак фикерләр. – Казань, 1914. – Б.14.
- 228 Иль. – 1913. – 22 октября.
- 229 Об этом более подробно см.: Указ. соч. Т.Р.Камалова. – С.44-46.

- 230 Камали З. Дини тәдбирләр. – Уфа, 1913. – Б.4.
- 231 Буби Г. Иҗтиһад заманы монкарийзмы, түгелме? – Б.3.
- 232 Там же. – С.4.
- 233 Фәхретдинов Р. Дини вә иҗтимагый мәсьәләләр. – Б.93.
- 234 Там же.
- 235 Там же. – С.94.
- 236 Фәхретдинов Р. Ислам дине... Мирас. – 1991. – № 1. – Б.60.
- 237 Фәхретдинов Р. Декарт // Шура. – 1915. – № 21. – Б.641.
- 238 Муса Бигиев. Гыйльме әхваль рух // Мирас. – 1993. – № 8. – Б.131.
- 239 Вәлиди Ж, Шәрыктән – Гарәбкә. – Аң. – 1996. – № 3. – Б.
- 240 Там же.
- 241 Там же.
- 242 Там же.
- 243 Фәхретдинов Р. Дини вә иҗтимагый мәсьәләләр. – Оренбург, 1914. – Б.132.
- 244 Там же. – С.133.
- 245 Там же.
- 246 Там же. – С.134.

## **СОДЕРЖАНИЕ**

### **ПРЕДИСЛОВИЕ**

#### **ГЛАВА I. Ислам и проблема формирования религиозных традиций у татар: историко-методологические предпосылки исследования**

- § 1. Распространение ислама в Среднем Поволжье и становление его как государственной религии
- § 2. Ислам в Российской империи. Поиск путей обновления
- § 3. Ислам в годы советской власти и проблемы мусульманского возрождения в постсоветском обществе

#### **ГЛАВА II. Ислам в татарской общественно-политической мысли начала XX века**

- § 1. Основные перемены в общественном сознании
- § 2. Ислам и проблемы национального развития
- § 3. Религиозно-мировоззренческие искания

Р.М.Мухаметшин

#### **Ислам в татарской общественной мысли начала XX века**

Подписано к печати 10.09.2000. Формат 60х90.16.  
Печать офсетная. Печатных листов 9,0.  
Заказ № ..... Тираж 200.  
Издательство «Иман». Казань, ул. К.Насыри, 27.  
Оригинал-макет Касимовой Д.Р.