

На правах рукописи

Хайрутдинов Айдар Гарифутдинович

**СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ
ТАТАРСКОГО МУСУЛЬМАНСКОГО РЕЛИГИОЗНОГО РЕФОРМАТОРСТВА
(На материалах творческого наследия
Мусы Джаруллаха Бигиева)**

Специальность 09.00.11 — социальная философия

**АВТОРЕФЕРАТ
диссертации на соискание ученой степени
кандидата философских наук**

Казань — 2004

Работа выполнена в отделе общественной мысли и исламоведения Института истории Академии наук
Республики Татарстан

Научный руководитель: доктор философских наук, профессор
заслуженный деятель наук РФ и РТ
АБДУЛЛИН ЯХЪЯ ГАБДУЛЛОВИЧ

Официальные оппоненты: доктор философских наук, профессор
БАЛТАНОВА ГУЛЬНАР РАВИЛЕВНА.

кандидат философских наук, доцент
ХАЗИЕВ АКЛИМ ХАТИПОВИЧ

Ведущая организация: Институт социально-экономических и
правовых наук АН РТ

Защита состоится “ 23 ” сентября 2004 г. в ____ ч. ____ мин. на заседании Диссертационного Совета Д
212.081.16 в Казанском государственном университете. Адрес: 420008, г. Казань, ул. Кремлевская, 18, корпус 2,
ауд. № 215.

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке им. Н.И.Лобачевского Казанского
государственного университета.

Автореферат разослан “ ____ ” августа 2004 г.

Ученый секретарь
Диссертационного Совета
кандидат философских наук,
доцент

ГИЗАТОВА Г.К.

I. Общая характеристика работы

Актуальность темы исследования. Современная философская наука, осмысливая состояние и перспективы дальнейшего развития человеческого сообщества, плодотворно исследует мировоззренческо-бытийный опыт различных культурных традиций. В русле этого процесса наука обращается к исследованию в том числе и мусульманской цивилизации. В трудах ряда западных и отечественных исследователей XX века (М.Букаи, Дж.Дрейпер, И.Ю.Крачковский, Н.И.Конрад, Р.Ландау, Дж.Маккей, М.Уотт, У.Читтик, Ф.Роузентал и др.) признан вклад исламского мира в общечеловеческую сокровищницу духовных, научных, культурных и нравственно-этических ценностей.

Одним из перспективных направлений научной работы в настоящее время является исследование феномена мусульманского религиозного сознания как базисного элемента исламского социального бытия, его эволюции и трансформации, что всегда представляло собой неиссякающий источник философской рефлексии. Особое значение приобретает в этом плане *социально-философский анализ* названного феномена, поскольку в последние годы не только российское, но и мировое сообщество столкнулось с многочисленными антисоциальными, а то и откровенно антигуманными действиями, являющимися, в той или иной степени, порождением религиозного сознания.

Перечисленные выше положения побуждают к дальнейшему изучению мусульманской реформаторской мысли, которая на протяжении всей своей истории развивала выдающиеся гуманистические традиции мыслителей исламского мира. Мусульманские религиозные реформаторы приложили максимум творческих усилий для обнаружения в исламском учении широких возможностей последовательного обновления и усовершенствования мировоззренческой парадигмы в соответствии с требованиями изменяющейся социо-культурной реальности, не отвергая при этом основополагающие духовные ценности. Философско-мировоззренческие находки мусульманских реформаторов представляют собой реальную идейную основу, на которой возможно построение будущего исламских народов, развивающихся в контексте мирового цивилизационного процесса. Следовательно, интерес и внимание, с которым современная социально-философская наука обращается к этой теме и связанной с ней проблематике вполне оправданы, целесообразны и созвучны с общемировыми тенденциями развития философской мысли.

Особую актуальность данная проблематика имеет в российском культурном пространстве, где мусульманские народы издавна проживают в иноконфессиональном окружении. Тем более, что российский ислам имеет богатые традиции религиозно-реформаторской мысли, которому присущ ярко выраженный социально-философский характер. В частности, в истории татарского народа существовал период культурно-цивилизационного возрождения на рубеже XIX-XX вв. Данный этап, характеризовавшийся сменой традиционного мировоззрения новым миропониманием, примечателен рациональным переосмыслением всех сторон человеческого бытия, в том числе и таких понятий, как религия, вера, нравственность, этический идеал, добродетель, а также осознанием подлинной сути исламского учения, открывавшего пути взаимопонимания между народами и утверждавшего в многоконфессиональном обществе принципы мира, добрососедства и сотрудничества. Именно в этот период философско-богословские труды татарских религиозных реформаторов (А.Максуди, Р.Фахреддин, З.Камали, М.Бигиев и др.) приобрели четко выраженное социально-философское звучание, выводя исламскую религию из состояния абстрактно-эзотерической оторванности от реалий общественного бытия.

Среди татарских религиозных реформаторов названного этапа особо следует выделить Мусу Джаруллаха Бигиева (1875-1949). Прославившись во всем мусульманском

мире (1) как оригинальный и смелый религиозный реформатор и философ-гуманист, воззрения которого звучат в духе лучших традиций мировой социально-философской мысли, он привлекал к себе внимание также российских и западных ориенталистов. Творчески развивая идеи выдающихся мыслителей исламского мира Ибн 'Араби, аль-Ма'ари, Джунайда, Бистами, Руми, Хафиза, Саади и др., а также своих предшественников-религиозных реформаторов Г.Утыз-Имяни, Г.Курсави, Ш.Марджани, Д.Афгани и М.'Абдо, он наиболее полно и последовательно выразил сам дух религиозного реформаторства. Впервые в истории ислама он перевел Коран на национальный (татарский) язык, предпринял меры по упрощению мусульманского культа, продолжив традиции, заложенные выдающимися мыслителями и зачинателями европейской Реформации. М.Бигиев радикально переосмыслил основные положения религиозной мифологии, которая, являясь основой мировоззрения его современников, сковывала дремлющие в человеке созидательные силы, обрекая его на бесцветную, апатичную жизнь в предвкушении райских блаженств в потустороннем мире. Он развивал идеал свободно мыслящего человека, социально активного индивидуума, адекватно оценивающего свое положение в мире и понимающего смысл своей жизни, строящего свое поведение и трудовую деятельность на принципиально новых мотивационных началах. Мыслитель обосновал свои идеи догматами исламской религии, рассматриваемой им как инструмент гармоничного обустройства личной, семейной, общественной и общечеловеческой жизни. Отстаивая исламские ценности, он подверг критике идеи К.Маркса, заявив следующее: "Общество, вопреки учению Карла Маркса, состоит не из двух антагонистических классов, а из сотрудничающих между собой и помогающих друг другу различных классов"(2).

М.Бигиев признавался современниками как выдающийся мыслитель-теолог, которого называли "мусульманским Лютером". Выдвигаемые им идеи вызвали широкий общественный резонанс в среде мусульман не только России, но и всего исламского мира. Творческое наследие М.Бигиева, одного из немногих ярких и оригинальных мыслителей татарского народа, является ценным материалом, демонстрирующим варианты решения как внутримусульманских, так и глобальных социально-политических и межцивилизационных проблем современной эпохи.

Таким образом, актуальность исследуемой темы определяется ее междисциплинарным и кроссхронологическим характером. Под междисциплинарностью автор понимает *социально-философский* анализ мусульманских *религиозно-реформаторских* воззрений. Упомянутый аспект исследования напрямую связан с межвременным характером работы, выражающимся в поиске идеологических оснований в решении существующих в *настоящее время* в российском и мировом сообществе специфических социально-политических проблем, посредством исследования творческого наследия выдающегося татарского религиозного реформатора и философа *первой половины XX* в. М.Бигиева с позиций социально-философской науки.

Степень изученности темы. Исследовательская работа по данной теме осуществлялась с учетом диалектического единства общего, единичного и особенного в мусульманском религиозном реформаторстве. В ходе работы были использованы специализированные исследования отечественных ученых (Н.И.Ворончанина, А.И.Ионова, Б.Г.Капустин, С.А.Кириллина, З.И.Левин, В.Г.Малушков, Л.Р.Полонская, М.Т.Степанянц, К.А.Хромова и др.), посвященные феномену зарубежного мусульманского религиозного реформаторства и труды, освещающие становление, эволюцию и социо-культурную реализацию религиозно-реформаторских представлений в татаро-мусульманском обществе (Я.Г.Абдуллин, Р.М.Амирханов, Г.Р.Балтанова, Р.М.Мухаметшин, Л.И.Тухватуллина, А.Н.Юзеев).

Об исследованиях, посвященных татарской мусульманской социально-философской мысли, сложившейся в рамках религиозно-реформаторских течений, следует сказать особо. Ведущие специалисты, работающие в этой области, признают, что общеполитическое наследие татарского народа до настоящего времени остается малоизученным (3), поскольку признание наукой арабо-мусульманской, а вместе с ней и татарской философии, традиционно разрабатывавшей теологические вопросы и проблематику, произошло лишь в 60-90-е годы XX в. (4) Работая в условиях жестких идеологических требований, предъявляемых к исследованиям в сфере татарской общественной мысли, специалисты были вынуждены концентрировать усилия на доказательстве “реакционности, ненаучности произведений, связанных с религией... ученые искали в творчестве... мыслителей атеистические мотивы, игнорируя исторически значимые философские идеи, выраженные в религиозной форме” (5). В результате, некоторые специалисты заявляли о полном отсутствии у татарского народа ярко выраженной, ясно сформулированной научно-философской и общественно-политической мысли до второй половины XIX века (6). Понятно, что в таких условиях не могло идти и речи об исследовании социально-философских аспектов татарского религиозного реформаторства.

Произошедшие в российской общественной жизни кардинальные социально-политические перемены привели к смещению акцентов в научных исследованиях. Российский ислам и его историческая эволюция стали объектом непредвзятого научного анализа. В отечественном исламоведении наметилась тенденция к появлению трудов, посвященных изучению различных аспектов этого феномена с новых методологических позиций (7). В них рассматривается широкий диапазон проблем, в которых социально-философская проблематика занимает либо главное место, либо исследуется наряду с другими вопросами.

Таким образом, в современных условиях возникли новые возможности для изучения татарской философской мысли, в том числе, и наследия тех мыслителей, к объективному исследованию которого ранее невозможно было приступить в силу существующих идеологических догм. Творчество М.Бигиева относилось к такой категории. По этой причине, первыми исследователями, поставившими цель изучения жизненного пути и идейного наследия татарского мыслителя, стали зарубежные ученые. Наиболее ранний труд, посвященный М.Бигиеву, был издан его современником татарским просветителем политэмигрантом А. Б.Таймасом в 1958 г. в Турции (8). Работа носит биографический характер. В ней повествуется о личностных качествах М.Бигиева и это является наиболее ценной стороной книги.

Еще одним исследованием жизненного пути и научного наследия М.Бигиева является работа современного турецкого ученого Мехмета Гёрмеца (9). Автор показал, насколько высоко оценивалась современниками роль М.Бигиева в мусульманской философской и богословской мысли первой половины XX в. Он привел оценки западных, которые называли М.Бигиева не иначе, как основоположником реформаторского движения среди мусульман России, способным повлиять на весь мусульманский мир. Данный труд, задуманный как научно-популярный очерк, дает возможность лишь поверхностно ознакомиться с жизнью, научной деятельностью и идеями одного из выдающихся мусульманских мыслителей первой половины XX в., а потому не может считаться специализированным научным исследованием, преследующим цель произвести подробный социально-философский анализ наследия М.Бигиева.

Плодотворной попыткой рассмотрения одной из граней наследия М.Бигиева, а именно — отношения татарского мыслителя к суфизму, — является статья французского исследователя Т.Зарконе (10).

В ходе исследования активно использовались газетно-журнальные публикации, появившиеся в русской и татарской периодической печати начала XX в. в качестве реакции на выступления М.Бигиева, а также критические труды, посвященные как опровержению идей татарского мыслителя, так их защите и поддержке (11).

В целом, социально-философские аспекты творчества М.Бигиева в перечисленных исследованиях почти не затрагивались, тогда как в современных условиях его идейное наследие представляет наибольший интерес благодаря своей ярко выраженной общественной направленности.

Источниковую базу исследования составляют труды и публикации М.Бигиева, изданные в татарской прессе, которые он создал в годы своей активной деятельности в России и СССР, в период с 1904 по 1923 гг. Лишь два из использованных в исследовании источников, относятся к трудам, которые М.Бигиев издал за границей (12).

Изложенное выше позволяет обозначить в качестве **объекта** данного исследования феномен татарского мусульманского религиозного реформаторства, как составной части общемусульманского реформационного процесса. **Предмет** исследования составляют социально-философские аспекты татарского религиозного реформаторства как общественного явления, позволяющего выявить основные закономерности изменения социально-философских представлений на этапе перехода от традиционного мировоззрения к миропониманию Нового времени. Исходя из вышеизложенного, данная работа преследует **цель** исследования творческого наследия М. Бигиева с позиций социально-философской науки, определения его типичных черт, новизны и особенностей на фоне татарского и общемусульманского религиозного реформаторства, а также определение степени его значимости и актуальности для решения комплекса существующих в настоящее время специфических общественных проблем.

Для достижения поставленной цели представляется необходимым решить ряд **задач**:

- рассмотреть социально-философскую проблематику мусульманского религиозного реформаторства;
- выявить специфику проблем человека и общества в татарском религиозном реформаторстве в контексте общемусульманского реформаторства;
- исследовать социально-философские аспекты религиозно-реформаторского наследия М.Бигиева;
- произвести аксеологический анализ воззрений татарского мыслителя в контексте актуальных проблем современной социально-политической ситуации и религиозно-мировоззренческой традиции.

Методологическим основаниям исследования присущ междисциплинарный характер, широко применяемый в настоящее время во всех отраслях науки. Данный подход обусловлен, прежде всего, невозможностью исследования такого сложного общественного явления как мусульманское религиозное реформаторство в рамках одного единственного методологического подхода.

Основополагающим методологическим приемом данного исследования является применение философского принципа диалектического восхождения от общего к единичному, а от него к особенному, а именно: к социально-философским аспектам религиозно-реформаторских представлений М.Бигиева. Это позволяет произвести последовательный анализ социально-философской составляющей данной проблемы, поскольку диалектический подход предоставляет возможность наиболее полно отразить на теоретическом уровне качественные изменения в религиозно-реформаторской мировоззренческой парадигме, вызванной трансформацией и ломкой традиционных структур мусульманского общества в условиях Нового времени.

Автор рассматривает также и марксистскую методологию в качестве одного из подходов, позволяющих адекватно оценить некоторые аспекты изучаемой проблематики. Например, Ф.Энгельс писал, что в историческом процессе определяющим моментом в конечном счете является производство и воспроизводство действительной жизни, хотя он и не отрицал роль таких факторов, как политика, право, философские теории, *религиозные воззрения и их дальнейшее развитие*, заявив: “Мы делаем нашу историю сами, но... мы делаем ее при весьма определенных предпосылках и условиях. Среди них экономические являются в конечном счете решающими”(13). Не менее значимым с методологических позиций видится и учение К.Маркса о “свободной индивидуальности”. Основоположник марксизма, говоря о развитии человека как внутреннем устремлении истории, признавал определяющей чертой личности будущего ее индивидуальную свободу (14). Данное положение перекликается с учением мусульманских религиозных реформаторов о “совершенном человеке”, обладающем всей полнотой осознанной свободы и ответственности.

Исследовательские установки данной научной работы формировались также с учетом идейного наследия западных ученых, к которому специалисты в ходе исследований социально-философского, историко-философского, религиоведческого и культурологического плана стали обращаться в последние десятилетия. Для решения задач, поставленных в настоящем исследовании было найдено целесообразным принять во внимание методологию исторических и социальных типов, концепцию рационализации действия как двигателя всемирно-исторического процесса (М.Вебер), учение о неоспоримой ценности и самодостаточности оригинальных культурных традиций и наличии определенной общечеловеческой цели развития (О.Шпенглер, А.Тойнби, К.Ясперс), а также гуманистические концепции западных (Т. де Шарден) и отечественных мыслителей (Н.Ф.Федоров, В.С.Соловьев, Н.А.Умов, В.И.Вернадский и др.), выдвинувших идею *активной эволюции* и грядущем единении всех народов, о синтезе науки, религии, философии и мистики.

Помимо этого автор опирался на общенаучные (системный и сравнительно-исторический) методы проведения исследований, позволяющие в междисциплинарном плане обобщить и типологизировать круг явлений, связанных с проблематикой научной работы.

Использование философских и общенаучных методов для реализации целей данной научной работы, оказалось необходимым, плодотворным, но недостаточным. Поэтому, наряду с перечисленными, автор использовал специальные методы исторических, религиоведческих, культурологических, юридических, ряда лингвистических, источниковедческих и других гуманитарных наук, обращение к которым было вызвано особенностями, присущими объекту и предмету исследования.

Таким образом, методология данной научной работы основывается на комплексе накопленных в социально-философской литературе принципов исследования реформаторских движений, религиозного мировоззрения и религиозно-философской мысли.

Научная новизна исследования заключается в следующем:

- выявлено, что религиозно-реформаторские течения мысли в мусульманском мире возникли еще в доколониальную эпоху вследствие осознания мыслителями объективных законов развития общества, вступающих в противоречие с прописанными канонами и общепринятыми традициями общественного бытия;

- установлено, что содержание философских представлений мусульманского религиозного реформаторства зависело от социальных условий двух этапов в развитии мусульманского общества — доколониального и колониального, и имело как общие, так и

специфические черты. Показано, что общим для обоих этапов является стремление к восстановлению истинного понимания догматов ислама, снимавшего противоречия между предписаниями религии и реалиями социальной действительности. Что касается различий, то если для доколониального этапа решение социальных проблем строилось на принципе разделенности исламского и неисламского мира, то на этапе колониально зависимого существования мусульманские реформаторы исходили из иной концепции человека и общества, заключавшейся в том, что исламское видение мира не противопоставлялось неисламскому, а вело к их разумному синтезу, в основе которого лежал критерий социального блага;

- показано, что мусульманское реформаторство в особых геополитических и этноисторических условиях существования татарского общества пришло к осознанию необходимости решения двуединой задачи — сохранения этноконфессиональной уникальности татарского народа и его всесторонней интеграции в жизнь российского общества, тем самым обозначив новый вектор развития социально-философских представлений мусульманского мира;

- в творчестве М.Бигиева выявлены новые для мусульманской общественной мысли социально-философские и этические аспекты. Понимание им ислама как синонима любого практического действия, ведущего к социальному благу (понимаемое мыслителем как материальное процветание и духовно-личностная реализация человека как основы общества) базировалось на его видении человека как существа осознанно свободного и ответственного за свои поступки, равного с себе подобными, независимо от этнических конфессиональных, половых, социальных, имущественных и иных различий между людьми. Общество, состоящее из таких индивидуумов, мирно, на условиях добрососедских отношений сосуществует с другими равными сообществами;

- выявлена основа новой модели общественного устройства будущего: трактуя исламское учение с реформаторских позиций, М.Бигиев разработал учение о социальном приоритете женщины, лейтмотивом которого является положение о том, что общество прогрессирует только в том случае, когда оно предоставляет максимум возможностей женщине для ее социо-культурной и личностной реализации;

- установлена общность социально-философских представлений М.Бигиева, сформировавшихся на духовных ценностях мусульманской цивилизации, с идеями западных и российских философов (А.Тойнби, К.Ясперс, Т. де Шарден, Н.Ф.Федоров, В.С.Соловьев, Н.А.Умов, В.И.Вернадский и др.), каждый из которых по своему проводил идею о развитии всего разнообразия человеческих культур в направлении грядущего духовно-сознательного единения. В связи с этим вводится понятие “идейного параллелизма”, являющегося одним из свидетельств становления общечеловеческого сознания—ноосферы.

Положения, выносимые на защиту:

- религиозно-реформаторские течения мусульманской общественной мысли, возникнув задолго до начала колониальной экспансии и дойдя до вершин своего развития в колониальную эпоху, имели характер «Ответа» на «Вызов»;

- особенности существования татарского мусульманского общества определили специфические черты религиозно-реформаторской мысли, которые заключались в осознании необходимости религиозного обоснования способов сохранения этно-культурной идентичности, социальной стабильности и добрососедских отношений с окружающими народами;

- М.Бигиев внес выдающийся вклад в татарское и, в целом, общемусульманское религиозное реформаторство. Его видение логики развития человеческого общества, раскрытие им новых граней отношений бога и человека в свете учения о всеохватности

божественного милосердия, предложения по реформе и социализации шариата, новый подход к решению проблемы места и роли женщины в обществе, его трактовка таких философских категорий, как время, вечность, бытие и смысл человеческой жизни основаны на приоритете земного бытия человека и общества, а не на этике пассивности и ожидании загробного блаженства, характерных для традиционных богословско-философских концепций;

- М.Бигиев способствовал осознанию массами того факта, что главной задачей религии является воспитание в человеке понимания его единства с другими людьми, человечеством в целом и природой, а понятие религиозности эквивалентно понятию социального действия, совершаемого с целью достижения общественного блага. Согласно социально-философской концепции М.Бигиева человечество вступило в эпоху зрелости, и по этой причине оно не нуждается в дальнейшем небесном наставлении, поскольку пришла пора осознания и воплощения им в жизнь свободы и личной ответственности за свою судьбу и судьбы всего мира.

Научно-практическая значимость. Научные результаты работы представляют собой информативный блок, создающий основу для дальнейшего изучения татарской социально-философской мысли в ее религиозно-реформаторском преломлении. Материалы настоящего исследования могут быть использованы на курсах по истории арабо-мусульманской философии и на лекциях по истории татарской общественной мысли.

Содержащиеся в работе положения и выводы могут способствовать также разрядке межконфессиональной напряженности, воплощению принципов мирного сосуществования и добрососедства между представителями различных этно-конфессиональных традиций, интеграции мусульманских народов в общечеловеческий цивилизационный процесс и др.

Апробация исследования. Основные идеи, положения и выводы данного научного исследования были представлены на нескольких научных и научно-практических конференциях: “Научно-практическая конференция, посвященная 1300-летию со дня рождения имама Абу Ханифы” (Казань, апрель, 1999 г.); “Риазэддин Фахретдинов: Наследие и современность” (Казань, ноябрь, 1999 г.); международный симпозиум “Муса Джаруллах Бигиев: Наследие и современность” (Казань, декабрь, 1999); научно-методическая конференция “Совершенствование учебно-воспитательной работы в мусульманских учебных заведениях” (Казань, февраль, 2000 г.), а также изложены в монографии и ряде научных публикаций. Помимо этого, впервые осуществлены перевод и издание ряда философско-богословских трудов с несуществующего ныне “мертвого” османского языка, на котором писал М.Бигиев, на татарский и русский языки.

Структура диссертации обусловлена рядом исследовательских задач, необходимых для достижения поставленной цели. Работа состоит из введения, двух глав, заключения и библиографии.

II. Основное содержание диссертации

Во введении обосновывается выбор темы диссертации, ее актуальность, рассматривается состояние ее научной разработанности, определяются цель и задачи исследования, методологические основы, научная новизна исследования и практическая значимость, описываются основные положения, выносимые на защиту, определяется структура диссертации.

В первой главе диссертации “**Религиозное реформаторство в мусульманском мире: Социально-философский аспект**” рассматриваются составные элементы формирования

религиозно-реформаторских течений общественной мысли на зарубежном исламском Востоке и в татарском мусульманском обществе. Проводится мысль о том, что религиозно-реформаторские идеи возникали в силу осознания некоторыми мыслителями объективно существующих законов развития общества. Понимание того, что эти законы не подчиняются субъективно интерпретированным и канонизированным религиозным уложениям, вызывало к жизни потребность “социализации” сакрального учения, выражавшейся в поиске такого понимания религиозных предписаний, которое устраняло бы противоречия между ними и реалиями общественной жизни. В этом свете рассмотрены действующие силы религиозно-реформаторского движения и его основные представители. Через призму социально-философской проблематики проанализированы их идейные воззрения, а также сходство, различия и эволюция религиозно-реформаторских представлений.

Первый параграф “Проблема человека и общества в религиозном реформаторстве в странах зарубежного мусульманского Востока” знакомит с социально-философскими представлениями мусульманских реформаторов. При этом автор считает, что при социально-философском осмыслении такого общественного явления как религиозное реформаторство в мусульманском мире целесообразно хронологически подразделять его на доколониальный (XIV- середина XIX вв.) и колониальный (середина XIX- первая половина XX вв.) периоды. Данный подход позволяет адекватно оценить сущностный план социально-философских представлений мусульманских религиозных реформаторов.

После двух-трех веков существования мусульманской цивилизации на смену свободомыслию, отличавшему первых теологов и духовных лидеров мусульман, разработавших школы исламского правотворчества-*мазхабы*, постепенно стали приходить косность и догматизм. Мусульманское общество было вынуждено ограничиться выполнением религиозных предписаний, принятых богословами в первые три-четыре века существования ислама, что и породило феномен *таклида*(15). Отказ от практики *иджтихада* (16) был вызван псевдорелигиозным обоснованием недопустимости всего нового, что объективно возникало в ходе развития общества. Таким образом, мусульманское общество в основе которого лежали религиозные постулаты, искаженно толкуемые схоластами, постепенно утратило способность идти в ногу с изменяющимися социальными условиями. Это стало причиной глубокого социально-политического и нравственно-этического кризиса, охватившего средневековое мусульманское общество. В результате возникла религиозно-реформаторская идейная реакция, ведущими представителями которой в доколониальную эпоху были наиболее трезво и критически мыслящие богословы, обладающие “социальным чутьем” и глубоким видением упадочных тенденций развития современного им социума. Идеи и деятельность суфийских мыслителей, выступавших как организованная сила в виде орденов, так и единолично так же рассматриваются как форма религиозного реформаторства.

Первое направление связано с деятельностью таких богословов, как Ибн Таймийа, аль-Джаузиди, Д.Суюти, В.Дехлеви, аш-Шаукани, ‘Абд аль-Ваххаб. Не отворачиваясь от тех явлений в общественной жизни, которые не соответствовали духу и сути религии они искали в арсенале ислама способы решения социальных проблем, и пришли к осознанию необходимости возрождения практики *иджтихада*, отказа от *таклида*, проповеди свободомыслия и самостоятельного духовного поиска. Принимая в качестве образца социального устройства и этического идеала мусульманский социум времен пророка и первых халифов, они ратовали за возрождение ислама в его первоизданной чистоте.

Другое направление религиозно-реформаторской мысли представлено суфийской реакцией на социальные проблемы мусульманского мира. Проповедуя концепцию “совершенного человека”, суфизм фокусировал внимание на духовно-нравственных

сторонах человеческого бытия и стремился раскрыть перед людьми эзотерический смысл Корана, божьего закона и обрядов. Суфизм выступал не только в качестве идейного оппонента официального политизированного и обмирщенного богословия, но и являлся реальной политической силой, нередко угрожавшей устоям государственности.

С наступлением колониальной эпохи социально-философские представления мусульманских религиозных реформаторов достигли вершин своего развития и разнообразия, синтезировав гуманистический потенциал исламского учения, суфийскую философию и прогрессивные достижения Запада. Для этой эпохи характерно так же и возникновение ряда сектантских движений, весьма радикально подошедших к решению социально-политических, экономических и нравственно-этических проблем того времени (бабизм в Иране, махдизм в Судане, ахмадия в Индии, ваисовское движение в Казанской губернии). Степень новизны, внесенной основоположниками этих течений в понимание исламской догматики, была столь высока и оригинальна, что привела к отторжению некоторых из них официальными исламскими институтами.

Религиозные реформаторы, сохранившие приверженность исламской традиции (Д.Афгани, М.'Абдо, К.Амин, М.Икбал), выступали за гармоничное сочетание духовно-нравственных ценностей традиционного общества с прогрессивными достижениями Запада. Они продолжали развивать теорию и практику иджтихада и последовательно выступали против таклида и любых форм схоластики и догматизма. Признавая особую значимость для мусульманского Востока проблемы соотношения веры и знания, разума науки и религии реформаторы считали, что отставание стран указанного региона во многом связано с негативной установкой господствовавшего религиозного догматизма в отношении к рациональному познанию, развитию естественных наук и техническому прогрессу. Обосновывая свои воззрения, они опирались на собственные трактовки религиозных источников, доказывая наличие в них комплекса средств трансформации мусульманского общества на новом витке исторического развития.

Второй параграф: “Специфика татарского религиозного реформаторства в конце XIX - начале XX вв.” посвящен рассмотрению основных социально-философских аспектов данного явления в татарской общественной мысли, выявлению его места в общемусульманском реформаторском процессе.

В отличие от зарубежного мусульманского религиозного реформаторства у татар подобные течения общественной мысли возникли лишь в колониальную эпоху. Татарское реформаторство посредством возрождения иджтихада и отрицания таклида пыталось решить те же социальные проблемы, что занимали их зарубежных единомышленников. Важно отметить, что татарские мыслители, разрабатывая свои социальные концепции, не ссылались лишь на авторитет религиозных реформаторов мусульманского Востока, а активно и плодотворно использовали свои религиозные знания, жизненный опыт, во многом исходя из региональной специфики. Философские разработки татарских религиозных реформаторов (А.Утыз-Имяни, А.Курсави, Ш.Марджани, Р.Фахретдинов, А.Максуди, З.Камали, М.Бигиев и др.) преследовали цель адаптации сознания соотечественников— мусульман к веяниям времени, устранения косности и застоя в их мировоззрении. Татарские религиозные реформаторы стремились освободить личность из пут устаревших средневековых представлений во имя пробуждения ее к активной и сознательной социально значимой деятельности, направленной как на самосовершенствование, так и на благо всего социума и человечества. Особенностью татарского религиозного реформаторства является то, что в рамках этого течения общественной мысли были предложены действенные методы трансформации представлений мусульманского общества о мире, жизни в поликонфессиональном обществе, о человеке, его сущности и смысле бытия. Это позволило

татарскому народу интегрироваться в российскую действительность, сохраняя при этом свое неповторимое этно-конфессиональное и культурное своеобразие.

Во второй главе диссертации **“Социально-философские аспекты религиозно-реформаторского наследия Мусы Бигиева”** исследуются те положения социально-философской проблематики, которые нашли теоретическое и практическое выражение в творчестве М.Бигиева. Анализ наследия этого мыслителя показал, что в нем отражена большая часть явлений, составляющих основу феномена религиозного реформаторства: перевод Священных писаний на национальные языки, упрощение и рационализация религиозного культа, возрождение свободомыслия, переосмысление основных религиозных догматов, рационализация и актуализация права и др.

Первый параграф “Всеохватность божественного милосердия как основа новой мировоззренческой парадигмы общества в трактовке М.Бигиева” посвящен рассмотрению одного из важнейших аргументов татарского философа в пользу концепции о грядущем всемирном культурном и духовном единении человечества под сенью единой истины. Философский вопрос о соотношении Бога и мира, о смысле человеческой жизни, об общечеловеческом этическом идеале был решен М.Бигиевым на материале исламских источников, однако, так или иначе, затрагивает в его трактовке и культуры, выросшие как на авраамической (иудаизм, католицизм, православие, протестантизм), так и на иных (буддизм, индуизм, даосизм и др.) культурных традициях.

Предлагая собственное толкование божественного милосердия, как охватывающего всех без исключения людей на земле, М.Бигиев выступил против укоренившегося в татарском общественном сознании чувства исключительности и духовного превосходства мусульман-татар над христианами-русскими. М.Бигиев разрушил противоречащее духу ислама ложное учение о богоизбранности по этноконфессиональному признаку и превосходстве мусульман над другими народами, подвергнув коренной переоценке смысл таких понятий, как “ислам”, “мусульманин”, “верующий”, заявив, что любой представитель человеческого рода, действующий во имя социального блага, — исполняет Божью волю, а потому — достоин рая. Разрушая господствовавшие в массовом сознании архаичные догмы о возмездии, ожидающем всех немусульман, М.Бигиев способствовал возникновению новой высоконравственной философско-мировоззренческой традиции, в которой основополагающий элемент ислама — доктрина о единобожии — приобретал смысл общечеловеческого равенства, единства, солидарности и свободы. Учение о всеохватности божественного милосердия могло стать реальной основой для кардинального изменения качества отношений между Богом и человеком, от сковывавшего человека иррационального страха перед божественным гневом к доверию и свободе.

Учение М.Бигиева о всеохватности божественного милосердия и движении человечества к сознательно-духовному единению является, на наш взгляд, возникшей на исламской культурной платформе идейной параллелью разработанного выдающимися западными философами (А.Тойнби, К.Ясперс, Т. де Шарден) учения о “духе истории” и грядущем единении народов, синтезе науки, религии и мистики, и учения российских мыслителей-космистов (Н.Ф.Федоров, В.С.Соловьев, Н.А.Умов, В.И.Вернадский и др.) об *активной эволюции*, т.е. нового сознательного этапа развития мира, когда человечество направляет его в ту сторону, в которую диктует ему разум и нравственное чувство.

Во втором параграфе “Муса Бигиев о социообразующем потенциале ислама” рассматривается понимание мыслителем роли религии, веры, разума, права и философии в жизни социума.

Осмысливая современное ему состояние мусульманского мира и причины его отсталости от Запада, М.Бигиев пришел к осознанию *критерия общественного прогресса*,

как стремления к созданию максимума возможностей и условий развития и, соответственно, самореализации человека, его интеллектуальных и творческих сил, высвобождаемых “информационной революцией” от механических, рутинных функций (17). Применяя упомянутый критерий при анализе причин расцвета и упадка мусульманской цивилизации, М.Бигиев разработал концепцию о трех фундаментальных социообразующих институтах: религии, правовой системе и философско-мировоззренческой традиции. Эти социальные институты он считал неотъемлемыми предпосылками прогрессивного развития любой культурно-цивилизационной системы. М.Бигиев считал, что в период, когда мусульманское общество строилось на гармоничном сочетании этих основ, оно достигло вершин своего исторического развития. Последовавшее затем игнорирование этих элементов привело к застою и упадку мусульманской цивилизации.

М.Бигиев указал также и на другие причины стагнации исламской цивилизации: влияние неарабских культур покоренных народов, знакомство мусульман с древнегреческой философией и введение ее методов в ход развития мусульманской религиозно-философской мысли, возникновение схоластики, преследование свободомыслия, сопровождаемое практикой предания анафеме (*такфир*) и возникновение традиции безусловного следования предписаниям авторитетов древности (*таклид*), принижение социальной роли женщины и несоблюдение ее социальных и человеческих прав, духовная апатия и практическая пассивность мусульманских ученых и религиозных деятелей, их самоустранение от решения актуальных проблем мусульманского общества, крайняя косность мусульманской системы образования, и, наконец, *неотаклид* (18)

В качестве одной из причин упадка мусульманской цивилизации, М.Бигиев указал на роль “человеческого фактора” как внешнего, по отношению к исламу феномена. Он утверждал, что социальный застой мусульманского мира происходит не от недостатков ислама, а является следствием внутреннего, духовно-нравственного несовершенства человека, слабости или отсутствия у него подлинной веры. Однако, перечисляя способы исправления ситуации и возрождения величия исламской цивилизации, М.Бигиев обращал большее внимание на внешние по отношению к человеку явления, призывая восстановить высокий статус Корана, заветов пророка Мухаммада, авторитет разума и свободомыслия, жизнеспособный шариат, гарантию прав женщин, свободу образования, в то время как проблема самопознания, самовоспитания и самосовершенствования личности, на что обращала наибольшее внимание столь почитаемая им суфийская философская традиция и которую он считал одной из главных социообразующих сил, оставалась на втором плане. При этом, М.Бигиев, признавая ограниченность чувственного познания мира, высоко оценивал значимость суфийского озарения (*кашф*, *таджалли* или *тейосис* в западной традиции) как полноценного средства миропознания.

Третий параграф “Социально-философские аспекты реформирования мусульманской правовой системы в творчестве М.Бигиева” приводит образцы применения М.Бигиевым *иджтихада* в области исламской правовой традиции.

Предприняв теоретические и практические меры по реформированию системы мусульманского права, М.Бигиев одним из первых среди татарских религиозных реформаторов попытался соединить ценности исламских принципов правотворчества с прогрессивными достижениями западной правовой традиции. Основным мотивом деятельности М.Бигиева в реформировании мусульманского права была его рационализация и приведение его в такую форму, которая позволила бы решать насущные проблемы индивидуального и социального бытия на платформе богооткровенной истины. Кроме этого, М.Бигиев приблизился к пониманию права, как необходимого условия осуществления свободы граждан в обществе, выступив против традиционно существующего в

мусульманском мире понимания права, как орудия теократического, политического и физического произвола. М.Бигиев пришел к мысли о том, что критерием эффективности института законодательства является его способность приводить в равновесие общественные противоречия и решать социальные проблемы так, как это происходит в природе, которая удивительно гармонично уравнивает свои, иногда кажущиеся несовместимыми, элементы.

Одним их ключевых положений мусульманской правовой традиции был негласный запрет на перевод Корана с арабского языка. За всю историю мусульманской цивилизации не ставился вопрос о необходимости перевода Корана на язык какого-либо народа, исповедующего ислам. Духовные запросы верующих удовлетворялись священнослужителями, знавшими арабский язык и способными комментировать Коран и Сунну. При этом существовала строго регламентированная наука толкования Писания *тафсир*, со своими незыблемыми традициями и правилами. Богослужение во всех уголках мусульманского мира проводилось только на арабском языке. Иными словами, народные массы были лишены возможности знакомиться со священными текстами самостоятельно, без посредничества богословов и служителей культа, подобно тому, как это было в Европе до Реформации. По этой причине, выдающимся поступком М.Бигиева с точки зрения реформы правовой системы стал осуществленный им перевод Корана на татарский язык, который является первым опытом подобного рода в мусульманском мире. Традиционалисты расценили этот труд как вопиющее нарушение, идущее против всей исламской традиции, науки, основ религии и против Бога, сделав все от них зависящее для того, чтобы не позволить этому переводу появиться на свет. Факт перевода Корана со всей очевидностью доказывает существование типологического, содержательного сходства между европейской Реформацией и татарским религиозным реформаторством.

Преследуя цель воскрешения духа религии как предпосылки нравственно-этического совершенства индивидуума и условие социального прогресса, М.Бигиев попытался на основе собственной методологии правового урегулирования решить проблему культового поста в условиях Севера и Заполярья. Этот новаторский шаг реформатора, который он предпринял с целью сближения религии и человека, и сохранения его сил для социально значимого труда, представляет собой конкретное предложение по облегчению физического состояния верующих людей, которые и в наши дни вынуждены претерпевать бессмысленные физические страдания, соблюдая пост в условиях Полярного дня, белых ночей или длинных дней.

Четвертый параграф “Место и роль женщины в мусульманском обществе в представлении М.Бигиева” раскрывает то, как последовательно подводя философскую базу под предложенные им меры по возрождению мусульманского общества, М. Бигиев кардинально переосмыслил берущие начало в авраамической религиозной мифологии стереотипы (миф о сотворении женщины из ребра Адама и учение о “первородном грехе”, совершенном Евой), унижающие человеческое достоинство женщины и доказал ее первенство в социальной сфере. Одним из критериев прогрессивности общества М.Бигиев считал социальный статус женщины: чем он выше и почетнее, тем более гармонично развито и жизнеспособно общество, и, соответственно, наоборот.

Согласно утверждению М.Бигиева, выводимому им из аятов Корана, тезис о сотворении женщины из ребра мужчины есть только лишь образ, метафора, художественный ход, который подразумевает и указывает на утонченность и нежность женской природы, которая подобна тонкой, изящно изогнутой и хрупкой реберной кости. Говоря о “первородном грехе”, М.Бигиев отметил, что Коран категорически отвергает это обвинение в адрес женщины, говоря, что сатана соблазнил Адама и Еву одновременно. Так, Бог

ответственным за совершенный грех провозглашает не Еву, а Адама: “И послушался Адам Господа своего и сбился с пути” (Коран: сура “Та-Ха”, 121). М.Бигиев заявлял, что зная такие подробности, трудно найти какое-либо разумное обоснование для притеснения и унижения женщины как родоначальницы греха и виновницы падения человеческого рода.

Стремясь восстановить подлинное место женщины в обществе, М.Бигиев особое внимание уделял проблеме воспитания и нравственного облика женщины-мусульманки. Он был уверен в том, что благополучие мусульман в духовном и мирском плане зависит от воспитанности женщины, ибо хорошее воспитание, по его мнению, является основой человеческого достоинства и целомудрия. Именно воспитание, а не общепринятые в мусульманском мире покрывала и паранджа, есть лучшее средство сохранения достоинства и чести женщины. Мыслитель писал, что для невоспитанной женщины нет пользы от ношения накидок, скрывающих ее тело и лицо, поскольку ей неведома ценность целомудрия. М.Бигиев также указывал, что ислам не заставляет женщину скрывать свое лицо за складками одежды, придя к выводу о том, что главная опасность кроется не в ее открытости, а в отсутствии воспитания, что фатально для общества в целом. Призыв М.Бигиева к избавлению от нелепых традиций ношения мусульманскими женщинами покрывал, скрывающих их лицо, был продиктован стремлением мыслителя приобщить женскую половину общества к жизни социума, приблизить ее к радостям человеческого бытия, открыть перед ней горизонты осмысленной и одухотворенной жизни, проникнутой духом личной ответственности и сознательности.

Решая женский вопрос, М.Бигиев пришел к оптимальному сочетанию религиозных ценностей и прогрессивных достижений Запада в социальной интеграции женщин. Его учение о социальном приоритете женщины приводит к мысли о том, что общество призвано служить прежде всего личностно-социальной реализации женщины, как продолжительницы человеческого рода, создавая для нее максимум условий и возможностей.

В заключении диссертации подводятся итоги исследования и формулируются основные выводы.

По теме диссертации опубликованы следующие работы:

1. *Хъйретдин А.* Исламият цъм хатын-кыз / А. Хъйретдин // Сьенбикъ. — 1998. — №7. — С. 12-13, №8. — С 34-35.
2. *Хайрутдинов А.Г.* Последний татарский богослов. Жизнь и наследие Мусы Джаруллаха Бигиева / А.Г.Хайрутдинов. — Казань: Иман, 1999. — 138 с.
3. *Хайрутдинов А.Г.* Муса Бигиев об абсолютности Божьей милости / А.Г.Хайрутдинов // Мир Ислама. — 1999. — №1. — С. 171-186.
4. *Хайрутдинов А.Г.* Колониализм и развитие мусульманских реформаторских течений на рубеже XIX-XX вв. / А.Г.Хайрутдинов // Ислам в истории и культуре татарского народа. — Казань, 2000. — С.135-147.
5. *Хайрутдинов А.Г.* Наследие Мусы Джаруллаха Бигиева. Сборник документов и материалов. Вып. I / А.Г. Хайрутдинов. — Казань: Иман, 2000. — 71 с.
6. *Хайрутдинов А.Г.* Наследие Муса Джаруллаха Бигиева. Сборник документов и материалов. Вып. II / А.Г. Хайрутдинов. — Казань: Иман, 2000. — 90 с.
7. *Хайрутдинов А.Г.* Наследие Муса Джаруллаха Бигиева. Сборник документов и материалов. Вып. III / А.Г. Хайрутдинов. — Казань: Иман, 2000. — 52 с.
8. *Хъйретдинов А.Г.* Муса Бигиев — исламчылык идеологы / А.Г.Хъйретдинов // Муса Бигиев: Мирас цъм хъзерге заман. Халыкара фънни конференция материаллары. — Казан, 2000. — 54-63 б.
9. *Хъйретдинов А.* Муса Каруллац Бигиев цъм фикъцы мъзицъблъре / А. Хъйретдинов // Сборник материалов итоговых научных конференций молодых ученых и аспирантов

Института истории им.Ш.Марджани АН РТ за 2001-2002 г. — Казань: Изд-во института истории АНТ, 2002. — С. 270-279.

10. *Хайрутдинов А.Г.* Наследие Мусы Джаруллаха Бигиева. Сборник документов и материалов. Вып.IV. / А.Г.Хайрутдинов. — Казань: Издательство Института истории АНТ, 2003. — 72 с.

11. *Хҗиретдин А.Г.* Муса Каруллац Бигиев хакында гыйльми хҗбһрлһрем. Фһнни докладлар кыентыгы / А.Г. Хҗиретдин. — Казан: Алма-Лит, 2003. — 90 б.

Библиографический список:

1. См.: *Gormez M.* Musa Carullah Bigief. — Ankara: Turkiye Diyanet Vakfi, 1992. — 228 s.
2. *Бигиев М.* Ислам миллһтлһренһ дини, һдһби, сһяси мһсьһлһлһр, тһдбирлһр хакында. — Берлин: Kavianu, 1923. — С. 23. (араб. графика).
3. См.: *Амирханов Р.М.* Тюрко-татарская философская мысль средневековья (XIII-XVI вв.). — Казань: Изд-во “Мастер-Лайн”, 2001. — С.11; *Юзеев А.Н.* Татарская философская мысль конца XVIII-XIX веков (эволюция, основные направления и представители): Автореф. дисс. ... д-ра. филос. наук. — М., 1998. — С.3-4;
4. См.: *Юзеев А.Н.* Татарская философская мысль конца XVIII-XIX вв. — Казань: Татар.кн.изд-во, 2001. — С.7.
5. *Юзеев А.Н.* Указ.соч. — С.7.
6. См.: *Фасеев К.Ф.* Из истории татарской передовой общественной мысли. — Казань, 1955. — С. 23.
7. См.: *Абдуллин Я.Г.* Татарская просветительская мысль. — Казань, 1976. — 319 с.; *Амирханов Р.М.* Татарская социально-философская мысль средневековья XIII- сер. XVI века. Кн.1. — 124 с.; Кн.2. — 111 с. — Казань, 1993; его же: Тюрко-татарская философская мысль средневековья (XIII-XVI вв.). — Казань, 2001. — 262 с.; *Ланда Р.Г.* Ислам в истории России. — М.: Изд. фирма Восточная литература, 1995. — 312 с.; *Юзеев А.Н.* Татарская философская мысль конца XVIII-XIX вв. — Казань, 2001. — 192 с.; *Мухаметшин Р.М.* Татары и ислам в XX веке (Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана). — Казань, 2003. — 303 с.; *Тухватуллина Л.И.* Проблема человека в трудах татарских богословов: конец XIX — начало XX веков. — Казань, 2003. — 207 с.
8. Названная работа переиздана в Казани в 1997 г. См.: *Таймас Г.-Б.* Муса Ярулла Биги: Тормышы, эшчһнлеге вһ һсһрлһре /Тльрек теленһн тһрк. А.Кһримуллин. «Татар дин һеллһре» сериясе. — Казан: Иман, 1997. — 55 б.
9. См.: *Gormez M.* Указ. соч.
10. См.: *Зарконе Т.* Суфизм в татарском мире в начале XX века (Муса Ярулла Бигиев и один из полемических аспектов этой проблемы) // Ислам в татарском мире. История и современность. — Казань, 1996 г. — С.117-133.
11. См.: *Фахреддин Р.* Рһхмһт илация мһсьһлһсе. — Оренбург: Вақыт, 1910. — 16 с.; *Нһкат гомуминһн юклығы, яхуд хольднеһ һбһдияты.* — Оренбург: Дин ва магишат, 1910. — 64 с.; *Sabri M.* Yeny Islam myctehidlerinin qiymmet ilmiyesi (Цит. по: *Gurmez M.* Указ. соч. — С. 155 s.); *Bediuzzaman S. N.* Lem’alar. Lem’a 28. (Цит. по.: *Gurmez M.* Указ.соч. — С.161) и др.
12. См.: *Бигиев М.* Указ.соч.; его же: Корьһн кһрим аять кһримһлһренеһ нурлары хозурында хатын. — Берлин: Zonna, 1933. — 110 с.
13. *Энгельс Ф.* Письма об историческом материализме. 1890-1894. — М., 1989. — С.5-6.
14. См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. — Т.46. — Ч.I. — С.100-101.

15. *Таклид* (“следование”, “подражание”) — в широком смысле, практика беспрекословного следования установлениям авторитетных богословов древности, приоритет традиции, препятствовавший социальному прогрессу.

16. *Иджтихад* (“усердствование”, “большое старание”) — деятельность богослова в изучении и решении вопросов богословско-правового комплекса, система принципов, аргументов, методов и приемов, используемых им при этом. В более широком смысле означает самостоятельный поиск человеком истины, выбор стратегии и тактики жизнедеятельности на основе рационального синтеза канонов ислама и требований жизненных реалий.

17. См.: *Нестеренко Ю.Л.* Формационный принцип и логика современного исторического процесса // Социальная философия в конце XX века / под ред. К.Х.Момджяна. — М.: Изд-во МГУ, 1991. — С. 126.

18. *Неотаклид* (*яһа тһкълид*) — термин впервые введен М.Бигиевым. Им он обозначил практику заимствования мусульманскими обществами достижений западной цивилизации без критического осмысления их ценности, вследствие чего на Востоке укоренялось далеко не лучшее из того, что мог дать мусульманскому миру Запад.