

УДК 297.17

История ислама в России в актуальных текстах татарских религиозных авторитетов

Д. Р. Гильмутдинов,

Центр исламоведческих исследований
АН РТ,
г. Казань, Республика Татарстан,
Российская Федерация

The history of Islam in Russia in modern texts of Tatar religious authorities

D. R. Gilmutdinov,

Center for Islamic Studies, the Academy
of Sciences of the Republic of Tatarstan,
Kazan, the Republic of Tatarstan,
the Russian Federation

Аннотация

В представленной публикации предпринята попытка проследить динамику развития мусульманской общины в дореволюционный период с точки зрения мировоззренческих и практических предпочтений лидеров волго-уральских единоверцев. Основой повествования является социальная история в труде видного татарского историка и богослова Шигабутдина Марджани, который связывал появление образованности и богословской традиции с фактами легализации ислама в империи в виде создания Оренбургского магометанского духовного собрания. С этого момента можно проследить эволюцию мировоззренческих и религиозных предпочтений лидеров общины – муфтиев и крупных богословов. Основу «нового богословия» Нового времени составили труды «исламского фундаменталиста», османского богослова Мухаммада Биргиви и его продолжателей, которые, наряду с Кораном и пророческими историями, на протяжении первой половины XIX в. были практически единственными опубликованными богословскими трактатами по исламу в России. Первый муфтий своими реформами и фетвами задал некие тренды в жанровом и авторском измерении. Формирование нового мирового исламского центра происходило в сложных условиях. Существование «муфтията» не зафиксировано в вероучительных книгах. Необходимо было доказывать важность своей деятельности единоверцам. Конечно, многие мусульмане ожидали большего от работы муфтиев, а также других общественных учреждений и лиц, однако ограниченность полномочий, образования, общей эрудиции не давала воспользоваться созданным институтом в полной мере. В целом институционализация ислама в вероучительном смысле была одним из успешных проектов центральной власти. Наличие муфтията способствовало тому, что строгость в «акыде» (вероучении) и «фикхе» (поклонении) дополнялась более свободной формой повседневности и межличностных отношений (муамалат).

Abstract

This publication attempts to trace the dynamics of Muslim community development during the pre-revolutionary period in terms of the worldview and practical preferences of the leaders of the Volga-Urals Muslims. The methodological basis of the paper is the social history described in the work of the prominent Tatar historian and theologian Shigabutdin Mardzhani, who linked the establishment of education and theological tradition with the legalization of Islam in the Empire in the form of the Orenburg Muslim

Spiritual Assembly (OMSA). From that point on, the evolution of the worldview and the religious preferences of the community's leaders – muftis and prominent theologians could be traced. The works of the “Islamic fundamentalist”, the Ottoman theologian Muhammad Birgivi, and his successors formed the foundation of the “new theology” of the modern period, which were basically the only published theological treatises on Islam along with the Quran and the prophetic stories in the first half of the 19th century. The first mufti with his reforms and fatwas set certain trends in terms of genre and authors. The formation of the new world Islamic center took place under trying circumstances. The existence of the muftiyat was not described in books of creed. The importance of its activity had to be proven to brothers in faith. Most Muslims expected more from this new authority, as well as from other public institutions and persons, but the limited authority, religious education and general erudition prevented using the created institution to the fullest. In general, the institutionalization of Islam in terms of creed was one of the successful projects of the central government. Due to the existence of the muftiyat, the discipline in “aqidah” (doctrine) and “fiqh” (worship) was complemented by a freer form of mundanity and interpersonal relations (“muamalat”).

Ключевые слова

Волго-уральские мусульмане, ислам в Российской империи, Курсави, Марджани, медресе, Оренбургское магометанское духовное собрание (ОМДС), муфтий, акыда, «Акаид ан-Насафия».

Keywords

The Volga-Ural Muslims, Islam in the Russian Empire, Qursawi, Mardzhani, madrasah, the Orenburg Muslim Spiritual Assembly (OMSA), mufti, aqidah, “Aqaid an-Nasafiya”.

III. Марджани использует несколько принципов отсчета начальной точки развития исламского знания и образования в России. С одной стороны, о наличии известных медресе в крупных аулах свидетельствует авторская рукопись в виде богословского труда с датой написания, то есть наличие медресе констатируется по педагогической деятельности выдающихся имамов-богословов (например, Юнуса Иваная из деревни Уры (ориентировочно до и во время правления Петра Первого)). По приведенным же им в «Мустафад ал-ахбар...» фактическим данным можно сделать вывод о том, что крупные имамы с множеством шакирдов (что вслед за Марджани мы будем приравнивать к существованию крупного образовательного центра) появляются одновременно («плюс-минус» 10-20 лет) с созданием Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС)¹ в 1788 г. Первым же, кто основал медресе в Казани, Марджани называет третьего по счету имама 8 прихода Новотатарской слободы Казани Хамида б. Муртазу, здоровье которого он фиксирует даже в 1809 г.² Хронологический отсчет улемов (которым посвящена отдельная глава) также начинается с учителя деда первого муфтия Муртазы б. Кутлугуша ас-Семити. Думается что это обдуманная методология самого III. Марджани – он явно хотел продемонстрировать тесную связь мусульманской образованности со структурированием сословия духовенства и формальной легализацией ислама в империи. Кроме того, как известно, сам Марджани был за участие мусульман в деятельности Российского государства и даже сам прочил себя на должность муфтия. Таким образом, создание муфтията приводит к некой систематизации в исламском мировоззрении, появлению очевидного «образа ислама»³. Это время совпало с деятельностью продолжателей обновленческой традиции имама Раббани в Средней Азии Ниязкулы Туркмани и Файзхана Кабули. Самый выдающийся из учеников первого из них Абдуннасыр Курсави консультировал первого муфтия по религиозным вопросам. Кроме того, легитимация ислама совпала по времени с началом книгопечатания на арабской графике. Первый муфтий начал практику использования этого механизма по распространению и унификации знания. Описываемые ниже книги, опубликованные муфтием в начале XIX в., перепечатывались ежегодно или один раз в несколько лет на протяжении почти столетия в Казани. К ним иногда присоединялись лишь Коран и его отдельные части и пророческие истории.

Марджани пишет, что главным произведением, по которому преподавал Курсави, было «Возрождение религиозных наук» (Ихья ульум ад-дин) Абу Хамида ал-Газали⁴. На наш взгляд, труд Газали был опорой для всех последующих богословских сочинений, это эпоним исламского богословия в целом. Величие Газали в сохранении ортодоксальности, «исламскости», что было очень понятно существовавшим в чуждой среде татарским улемам. «Ихья» влиял как непосредственно (например, вдохновил золотоордынского богослова Махмуда Булгари на написание «Нахдж ал-Фарадис»), так и косвенно (например, через произведение османского автора Мухаммада Биргиви «Тарика Мухаммадия», очень популярного среди татар-мусульман)⁵. Однако «Ихья», на наш взгляд, олицетворяет собой некую научную дискуссию, полемичность, подходящую скорее кратким богословским памфлетам (рисаля), нежели источникам объективной информации, олицетворяемой словарями, учебными пособиями медресе, фетвами и наставлениями муфтиев. Это энциклопедия ислама, но не настольный справочник «каждого мусульманина», который должен предоставлять некий стандарт, «пакет знаний».

В состав последнего входил изучаемый в старых мектебах «Иман шарты» (который был напечатан первым муфтием среди других книг, описываемых далее) в 1802 г., по которому вместе с азбукой начиналось изучаться и содержание веры. Шакирд зазубривал слова единобожия и дуа (мольбы) на разные случаи жизни. Легализация ислама в России связана с идеей упрощения религии. Среди татар начинает распространяться жанр кратких брошюр по основам ислама. Второй печатной книгой первого муфтия является «Пиркули китабы» (или «Завещание имама Биргиви»), которую можно назвать одним из первых катехизисов ислама у ханафитов. Опираясь на хадис «Поиск знаний является обязанностью мусульманина и мусульманки», один из главных ханафитских факихов ас-Сарахси (XI в.) использовал термин «ильми халь», подразумевая под ним обязательную сумму, минимум знаний, без которых не обойтись мусульманину⁶. В дальнейшем продолжатель имама Биргиви Мехмед Кадизаде утверждал, что ограничение только обязанностью каждого ограничит «иджитхад», отменит необходимость искать дополнительные знания. Таким образом, он написал свой собственный «ильми халь»⁷. Вопрос об ограничении знаний (а значит и самого ислама и соответствия ему) был особенно актуален для живущих на мировой периферии татар. Именно он является главной проблемой татарского богословия. Она по-разному формулировалась: в виде сравнения с «Дар ал-харб», «такфира» (обвинении в неверии) соседей и сородичей, неограниченного «иджитхада», соотношения «веры и действий» или достаточного «минимума» религии и т. д. У татар образцы этого жанра – это формирование целостного представления об исламе с помощью некоей схемы-конспекта. Для нас вероучительные тексты на территории Российской империи – это исламские приоритеты руководителей мусульман, отношение улемов к преподаваемым классическим текстам, образцы «высокого» богословия или труды, характеризующие эпоху в богословском измерении и все остальные публикуемые произведения, демонстрирующие разные авторские «образы ислама», транслируемые на общество и абсорбируемые последним. Исходя из специфики взятой темы, а также отсутствия четкого жанрового формата некоторых богословских текстов мы предлагаем следующую структуру корпуса вероучительных текстов: официальные («институтовские») документы (от фетв первого, инструкций последующих и «катехизисов» советских муфтиев до фетвотворческой деятельности Совета улемов ДУМ РФ), учебники в медресе, образцы «экспертного» богословия, иногда доходящие до уровня учебников и самые распространенные тексты богословия «публичной сферы» в жанрах, близких к вышеупомянутым.

Религиозные вероучительные тексты отражают шкалу приоритетов татар-мусульман. В первое время муфтий структурировал ислам для огромной массы духовенства.

В дальнейшем, с началом «печатного капитализма» и появлением потребности в новых пособиях для реформированных медресе, возникают краткие «ильми халь», написанные имамами и преподавателями для шакирдов реформированных медресе. В советское время муфтий вновь берет на себя исключительную функцию по созданию «образа ислама» для широких масс и, наконец, в 90-е гг. вновь появляются брошюры об исламе для народа, простых мусульман⁸, написанные учеными и первыми общественными деятелями мусульманской общины.

Первый муфтий Мухаметжан Хусаинов является выразителем не только «лица» большинства имамов своего времени, но и носителем трендов, действовавших вплоть до смены режима в 1917 г. Еще в Бухаре, подобно Курсави, он выступил против местных ученых за халяльность хлеба, выпеченного при помощи брожения («на горечи пива или вина»)⁹. Став муфтием, он также выпускал много фетв. Марджани приводит две любопытные фетвы о дозволенности пользования услугами банков¹⁰ (при необходимости и на благо мечетей) об исправлении направления на кыйблу в мечетях¹¹. В приложении к выпущенной им книге «Устувани китабы» представлены еще две его фетвы. Первая представляет собой формулу обновления никаха, а вторая – обновления веры (имана). Все они написаны на персидском языке. Несмотря на то, что они, по мнению Ш. Марджани, были низкого богословского качества¹², можно согласиться с Р. Фахретдином, подчеркнувшим в статье о нем сложность и важность фетвотворческой работы, которую начал проводить первый муфтий. Основной пафос деятельности М. Хусаинова – защита легитимности российской власти и ее политики, основываясь на ханафитском мазхабе, борьба с альтернативными религиозными центрами (хотя сам он был «детищем» бухарских медресе) и другими мазхабами. Р. Фахретдин пишет, что первый муфтий учился у Мухаммада б. Али ад-Дагестани¹³ и в Бухаре общался с Файзханом Кабули. В дневниковых записях муфтий крайне негативно относится к кавказскому шейху Мансуру, называя его мятежником и лжепророком¹⁴.

Ш. Марджани пишет, что М. Хусаинов первым в империи через субкомментарий (хашию) османского богослова Шамсутдина Хаяли (середина XV в.) на главный матн (текст) по богословию (акыде) у татар «Шарх акаид ан-Насафия» Садеддина Тафтазани (XIV в.) сделал его самым популярным у татар «учебником» по акыде¹⁵. После этого новшества толкования данного комментария, по-видимому, стали главными источниками для изучения акыды (вероучения). Один из учеников Курсави Надыр б. Исхак в своих глоссах (хашии) на написанном его учителем «Шарх акаид ал-кадим» делает не менее 50 ссылок на субкомментарии Хаяли (тогда как на сам «Шарх» Тафтазани – 20), упоминая таких авторов, как Кара Кемал, мулла Касым, мулла Ахмад, Ильяс, Рамазан (все относятся к XVI в.) и, по-видимому, самого известного из них – Абдулхакима Сиялкути (сер. XVII в.) (на последнего только три раза). О влиянии Курсави свидетельствует использование отсылок на имама Газали (10 из 12 ссылок относятся к «Ихьяи улюм ад-дин» и имама Али ал-Кари (конец XVI в.) (общее количество отсылок не менее 35). То есть в глоссах Надыра б. Исхака уже чувствуется попытка выйти за пределы серьезно ушедшего от базового текста «ал-Акаид ан-Насафия» и усложнившего его Хаяли. Али ал-Кари делал комментарий напрямую на Тафтазани. По сути в дальнейшем, в своих комментариях на «Шарх акаид ан-Насафия» Курсави и Марджани вернулись к первоначальному матну имама Насафи. Вместо пространных грамматических и философских размышлений они объясняли четкие постулаты религии.

«Институтовские» бумаги

Первый муфтий был сторонником бухарского образования. Однако труды османских ученых тоже начинают им активно использоваться. Это заметно по списку книг,

которые в начале XIX в. были напечатаны в открытой в Казани типографии с восточным шрифтом для верующих мусульман. По акыде и фикху это были представители ортодоксальных ханафитов Мухаммад Биргиви («Пиркули китабы», «Рисалии Пир Али» или «Васыятнамэ») и Мухаммад Устувани (Устувани китабы), причем последняя, по-видимому, напечатана в прошлом единственный раз и только в типографии Казанского университета. На наш взгляд, опубликованные в Казани книги были выбраны и отредактированы либо самим муфтием, либо с его одобрения (так как они дополнялись прикладными примечаниями и личными фетвами муфтия). Первое практически лишено практических вопросов. Даются общие сведения о вере и опасностях совершения грехов (вследствие потакания органам чувств) и впадения в неверие. Присутствует описание намаза, однако акцент сделан на предохранение от ошибок. Кульминацией и «изюминкой» памфлета является структурирование 54 обязательных предписаний (фардов) для каждого верующего. Большинство из них касается вопросов этикета и аскетизма. «Устувани китабы», которая была третьей «публикацией» муфтия М. Хусаинова, дополняет эту брошюру ритуальной практикой. В тексте «Устувани» много ошибок. Однако общее представление о своем времени этот источник дает. Это книга по фикху, представляющая собой конспект лекций известного османского проповедника и продолжателя М. Биргиви, предположительно выполненный его учениками. В ней декларируется использование 96 классических произведений по фикху. Из них удалось идентифицировать не многим более 70. Здесь, наряду со сборниками хадисов, фетв и тафсирами, основное место, естественно, занимают произведения факихов разного времени, дающие возможность понять распространенность тех или иных трудов в Османском государстве. По акыде идет ссылка на два труда – один представляет ашаритскую школу (Комментарий на «Джавхара ат-таухид» Ибрахима Лакани), а другой – комментарий самого раннего матна по акыде ханафитов «Шарх ат-тахавия». По фикху же преобладание ханафитской школы более заметно. Около половины трудов из Центральной Азии. В основном это хашии (толкования комментариев) от позднего средневековья. Многие труды непосредственно связаны с монгольским завоеванием державы Хорезмшахов – есть труды, написанные выходцами (или беженцами) оттуда в Анатолии («Джавахири ал-фикх» Тахира б. Саяма ал-Хорезми (XV в.) или «Кунийя ал-фатава» и «Хави сагир» сына золотоордынского хана Берке Наджмаддина аз-Захиди (XIII в.)). Много книг периода завоевания монголами: «Фатава захирия» Захируддина Мухаммада Бухари (XIII в.), «Тухфат ал-мулюк» Зайнутдина ар-Рази, «Хулясат ал-фатава» Тахира б. Ахмада Бухари (XIII в.) и др. Последние две были популярны среди татар¹⁶. Больше одной использованы книги имама Газали, Абу Лайса и М. Биргиви. По содержанию можно отметить несколько моментов. Видно, что все упомянутые книги проанализированы досконально, так как даются указания в каких из них каких пунктов нет, то есть в книге упоминается «максимум» положений по каждой из тем, начиная от ритуального очищения (тахарата). Османская специфика выражена в том, что главным источником взглядов является «Мултака ал-абхур» Ибрахима Халляби (XVI в.) с комментарием, которая преподавалась в Османских медресе. В целом, данный текст отражает взгляды М. Биргиви и порожденного им движения Кадизадеи. Есть одна ссылка на «Фетвы» Ибн Таймийи. Автор запрещает посещение мавзолеев святых, пожатие рук всем джамаатом после намаза, азан с минарета, певучее произношение сур и даже дуа после намаза, поднятие рук и «протирание глаз» после дуа. Подчеркивается важность совершения коллективного намаза, но оно объявляется только общепринятой «сунной». Концентрация на изображении живого существа во время намаза может испортить молитву. Она также ставится под сомнения из-за нечеткого таджвида, если слово примет другое значение (например, если в суре «Курайш» при смягчении буквы «с» слова «сайф» значение поменяется с «лета»

на «меч»). Не рекомендуется для чтения намаза одевать желтую и красную одежду. В государстве неверных можно не перечитывать пропущенные намазы. Религия и «миалат» (нация) объявляются синонимами. Обязательным признается произнесение «тахията» в последнем сидении (кууде) в намазе (без него намаз становится испорчен). Говорить, что опираешься в религии на то, как исповедовали ислам твои ближайшие предки – неверие (куфр). Однако одновременно подчеркиваются ханафитские элементы: произносить «амин» после «Фатихи» необходимо про себя, громкие зикры в мечети объявляются «бид'атом» (нововведением). Из условий пятничного намаза перечисляется городская среда или подчиненность определенному городу и наличие правителя (либо его представителя), однако намаз не должен проводиться во дворце из-за ограниченности доступа.

Данные строгие предписания и общий пафос на борьбу с «куфром», «бид'атом», «ширком» и «риддой» (выходом из ислама) сохранился у определенной категории татарских имамов через Курсави и его наследие до сегодняшнего времени. Первый муфтий в данном смысле напоминает представителей «Саф ислам», лидеров мусульманской общественности периода распада Советского Союза. Приветствовалось все, что ассоциировалось с исламом – чем жестче, тем правильней. Однако одновременно этот дух сопровождался отсутствием деталей и точности в понимании фикха. Подобный же дух исходит и из известной поэмы «Субат ал-ажизин» Суфи Аллахйара, также изданной муфтием М. Хусаиновым. Она говорит об укреплении веры (имана) и опасностях, которые могут привести к ее ослаблению.

Дед первого муфтия был причиной появления новых книг и по грамматике арабского языка¹⁷. По морфологии (сарфу) арабского языка «аз-Зинджани» была заменена на персоязычный «Бидан»¹⁸ с комментарием «Шарх Абдулла». А книгу по синтаксису (наху) «Мисбах» с комментарием заменил на книгу «Авамил» аль-Джурджани на персидском с арабским комментарием «ал-Каваид»¹⁹. В начале XX в. Мурад Рамзи пишет, что эти книги до сих пор использовались в «кадимистских» медресе. Кроме того, они еще и переводились, и переиздавались. Что же это была за реформа? Книга «Бидан» похожа (по структуре) на книгу «аз-Зинджани». Скорее всего, это ее переложение на персидский. Книга «Мисбах» по синтаксису, написанная Абу-л-Фатхом Бурханудином Наср б. Абу-л-Мукаррам ал-Мутарризиди ал-Хорезми (1143-1213 г.), это дополненная двумя другими книгами по грамматике книга Абу-л-Кахира ал-Джурджани «Авамил». Альтернативный ал-Хорезми комментарий на «Авамил» сделал и автор «Пиркули китабы» имам Биргиви. Может быть это тоже является причиной реформы. Отец муфтия Мансур б. Абдрахман тоже сделал на нее комментарий «Таракибе Мансурия» (Структура слов Мансура). Однако и прежние книги изредка переиздавались. «Аз-Зинджани» изредка продолжала использоваться. Потомок устаза (учителя) Мансура ал-Бурундуки Муртазы б. Котлугуша ас-Семити имам д. Ашыт²⁰ Абдунасыр б. Сайфулмалик составил «Мухтасар» (сокращение) «аз-Зинджани»²¹. Итак, при первом муфтии был укомплектован некий «тюркский» пакет базовых текстов, в которых присутствующая у Газали глава о «сладости» исламского поклонения была опущена как вариативная. Остался список обязанностей, «цементирующий» возможными ошибками и отклонениями. Это был явный «кадимизм», однако опора на произведения имама Биргиви, его продолжателей и комментаторов сделала его упрощенным и четким, что, по мнению некоторых исламоведов, соответствовало экономическим запросам татарской буржуазии²². От кадимизма и «бабаизма» (советской формы «кадимизма») этот ислам отличает борьба с «таклидом» и четкость выполнения ритуальной практики.

Если первый муфтий был склонен к высказыванию по вопросам фикха, то второй (Абдуссалям б. Абдрахим) – по вопросам нравственности²³. Он отличался талантом

проповедника: по воспоминаниям во время проповедей часто по его бороде текли слезы, что также было заметно и по прихожанам²⁴. Подобный талант доказывает одно из его писем в виде наставления, где он приказывает ахунам, мухтасибам и улемам во время праздничных и пятничных проповедей призывать прихожан к выполнению только дел, не противоречащих шариату, так как цель этой жизни – поклонение²⁵. Марджани приводит курьезные моменты его преподавания фикха по книгам «Мухтасар ал-Кудури» и его шарху «Хулясат ад-Далаял». Однако во время одного из уроков он попросил время на обдумывание вопроса, когда один из шакирдов спросил про взаимосвязь потери сознания и порчи омовения. Марджани пишет, что по воспоминаниям шакирдов, транслируемая им на уроках информация не задерживалась в голове и, возвратившись после каникул, они из пройденного материала ничего не помнили²⁶. Из одного из писем, приводимых Р. Фахретдином, можно узнать, что второй муфтий самолично переписал очень популярную у татар книгу по грамматике арабского языка «Шарх мулла Джамии» и его толкование, сделанное Абдулгафуром²⁷. Также он писал, что переписывает пятую тетрадь из книги по ханафитскому фикху «Мухит Борхани»²⁸. Он разделял интерес предшественника к грамматике арабского языка, в частности к книгам «Ихья» имама Газали, «Мактубат» имама Раббани и ссылался на комментарий к «Тарике Мухаммадии» (написанного имамом Биргиви) Абу Саида ал-Хадими, что говорит о том, что он интересовался трендами на «новое богословие», а не средневековые комментарии. В конфликте по поводу времени Ураза-байрама он опирался на опубликованный «русский календарь»²⁹. Его оппоненты из Каргалы же приводили примеры из средневековых текстов по фикху «Хулясат ал-фатава», «Казыйхан» и «Фатава Хиндия»³⁰. Во время конфликта между первым и будущим вторым муфтиями М. Хусаинов обвинял А. Абдрахима в неправильном вычислении кыйблы мечети. Последний же в виде оправдания пишет, что в империи нет лучше его знающего как измерять кыйблу³¹. Он «не сильно заморачивался» об этом: действовал по принципу «ма байна магрибайн»³², то «на глаз»³³. Муфтий неплохо знал сиру, что видно по поэме «Тарджемаи Абдусалам муфти» – в одном из писем он упоминает «Раузат ас-сафа» персидского историка Мирхонда. В 30-е гг. мусульмане «открывают» для себя медицинскую специальность. В Казанском университете появляются студенты-мусульмане. С этим связано и увлечение вторым муфтием этой наукой³⁴.

Интерес к ахляку (нравственности) и медицине был углублен третьим муфтием Абдулвахидом б. Сулайманом. Сохранилась рукопись, содержащая три произведения муфтия. Первое представляет собой словарь природных лекарственных веществ. Его основным источником, по-видимому, была книга Ибн Сины «Шифа». В рукописи большое внимание уделяется борьбе с разводами путем снижения потворства природным инстинктам как со стороны мужчин, так и со стороны женщин. О важности этой темы для муфтия свидетельствует то, что он разработал Правила семейно-брачных отношений (1841 г.)³⁵. Также он одной своей фетвой подтвердил право невесты на публичное выражение своего отношения к браку³⁶, а другой – постановил отдельной группе башкир до никаха продемонстрировать справку об отсутствии заразных болезней «чтобы после никаха муж не развелся с женой по причине отсутствия к ней желания»³⁷. То есть они тоже, на наш взгляд, были нацелены на борьбу с возможными будущими разводами³⁸. Второе произведение углубляет наши сведения об этом муфтии в направлении эзотерической медицины, то есть при помощи борьбы с джиннами. Оно написано на фарси, опирается на знания «мудрецов» Галена³⁹, Лукмана Хакима и других. Третье произведение про пользу продуктов, предоставляемых животными, и полезных для человеческого здоровья. Выходец из нижегородских мишарей Абдулвахид б. Сулайман боролся с «невежеством» шейхов Каргалы⁴⁰. Из религиозных книг средневековым фетвам он противопоставлял суфийскую мистику (в виде книги

Исмаила Хаккы Эрзурумлы «Магрифатнамэ»). После него до первого избранного муфтия А. Баруди «институтское» богословие, по-видимому, было «заморожено». Четвертый и пятый муфтии С. Тевкелев и М. Султанов не имели религиозного образования. Первый жаловался на отсутствие квалифицированных кадров казыев⁴¹. Муфтиятское богословие было заменено анализом муфтиями государственного законодательства. Можно лишь добавить, что предпоследний из досоветских лидеров общины Мухаммадьяр Султанов в своих записках о хадже проявляет познания в исламской истории и обряде, сире и истории пророков. Однако, опубликованные на русском языке в журнале «Землеведение» в 1901 г. они вряд ли могли быть нацелены на мусульманскую общественность империи. Муфтий М. Султанов берет на себя роль публичного лидера мусульман и, делая обращения в 1894 г. к ахунам и имамам, в 1896 г. к духовенству, в 1897 г. ко всем должностям связанным с функционированием махалли и медресе, он призывает быть «верными народу», то есть в этих опубликованных и разосланных по мечетям воззваниях впервые в риторике всплывает простая масса верующих мусульман⁴².

Итак, «институтские» бумаги конструировали важные рамки официально-го вероучения. Их динамику можно проследить условно с шагом в одно поколение (20-25 лет). Пробел, отсутствие компетенции в период С. Тевкелева и М. Султанова, выразился во взятии этой роли крупными богословами-реформаторами (в первую очередь, Марджани), что спровоцировало появление массовой негативной реакции большинства духовенства, что, в свою очередь, могло вылиться в появление идеологии «секуляризации», «джадидизма».

Муфтии-ученые

«Разморозку» целесообразно начать с первого избранного муфтия А. Баруди. Он был некой «лакмусовой бумагой» мусульманского образования в самый доступный для изучения период истории ислама. Был имамом, десятилетиями возглавлял крупнейшее и динамично развивающееся медресе, написал по «основам ислама» десятки кратких пособий. В это же время в своем журнале выделил рубрику по ответам на животрепещущие богословские вопросы. В бытность муфтием написал объемистые дневники, где отразил свои взгляды на классические тексты в виде учебников для медресе и других. Муфтии – «джадида» А. Баруди и Р. Фахретдин до руководства официальной религиозной структурой долгое время «проработали» просветителями, то есть на основе основательного опыта редакторской и педагогической деятельности вели идеологическую работу. Они ярче, чем кто-либо демонстрируют преемственность от Курсави и муфтия М. Хусаинова. Баруди написал краткие брошюры по фикху, акыде и другим прикладным дисциплинам в медресе⁴³, книгу «Основы ислама» (1906 г.) на русском языке (данная брошюра была написана в то время, когда основная масса татар, по нашему мнению, еще не знала русский язык, и была обращена к русскоязычной немусульманской аудитории), а также участвовал в сочинении ответов на вопросы верующих, в которых он выступает против поднимания рук во время дуа после намаза⁴⁴, «экстатике» в мечети, метафоричности Корана и т. д. Р. Фахретдинов исповедовал похожие взгляды. По-видимому он лично вел рубрику «Ответы на шариатские вопросы» в журнале «Шура». Здесь он высказывался о том, что нельзя давать деньги и отдавать наследство за чтение Корана, нельзя путать национальные и религиозные обычаи и т. д. Между этими богословскими рубриками и мировоззрением крупнейших фигур, стоявших за ними, можно проследить некую преемственность. Оба они борются против «нововведений», однако «ад-дин ва-л-Адаб» в основном по вопросам фикха, а Фахретдин – по теоретическим, мировоззренческим проблемам. «Команда» А. Баруди предоставляет возможность пользования банковскими процентами и разрешает развод по инициативе жены. Метод

Р. Фахретдина заключается в отвержении или опровержении о спрашиваемых фактах и личностях (то есть используется знакомая методика сохранения в имеющихся границах и опора на «здравый смысл»). Известно, что редактор журнала «Шура» написал одобряющий деятельность Ибн Таймии памфлет. Однако в неопубликованной части архива приводит мнение А. Баруди относительно этого противоречивого ученого: «Я против его закона (канун), которому следуют массы. Не являюсь его поклонником во всем. Например, не участвую в его мнении относительно суфизма ...»⁴⁵. Однако, по факту, они оба были за «народнизацию» – выступали за тюркский язык воззваний ко Всевышнему, за исключением обязательных фраз во время намаза.

В своих памфлетах-катехизисах «Ислам дине» (по косвенным данным мы отнесем ее к первой половине 20-х гг.) и «Ислам» (1928 г.) Риза-хазрат объясняет специфику ислама. Они отличаются интернационализмом и принятием разных религиозных традиций. В последней даже говорится о том, что буддизм и брахманизм, возможно, являются искажениями древнейших истинных религий. Однако если «Ислам дине» представляет некую апологию ислама (она написана в форме риторических вопросов и борьбы с нововведениями), то вторая – спокойная и отчужденная брошюра, знакомящая со спецификой самой молодой мировой религии. В первой Р. Фахретдин говорит, что восприятие болезни как проникновение джиннов было до ислама, а ислам эту практику заменил научным подходом, говоря, что джины и шайтан могут только склонять людей к греху. Во второй брошюре ислам называется «религией обездоленных» (о чем было написано и в «Пиркули китабы»), а целью деятельности мусульман со времени появления ислама является «творчество с целью распространения полезных наук и знаний». В первой книге первая и важная часть посвящена превознесению последнего пророка Мухаммада. Здесь же, во второй брошюре, на первом месте Коран. В посвященной ему второй части главы про источники ислама автор апеллирует к разумности пророка, его долге перед человечеством, выразившемся в создании крепкого государства и распространении жажды к знаниям. В обеих книгах говорится про важность действия (амаль), однако в первой к нему относятся поклонение, халяльный образ жизни (муамалат) и стойкость в испытаниях, то в последней акцент сделан на то, что у пророка слова – это тоже действия. Вторая брошюра более конкретно высказывает нормы исламского фикха: совершенный намаз – это намаз в мечети, предпочитается коллективный намаз перед индивидуальным и т. д. Фахретдин призывает не увлекаться написанием сочинений. Он хвалит тех, кто строит пути сообщения, подтверждая это хадисом о достоинствах убравшего камешек с дороги. В целом, он призывает к отсутствию излишеств, называет «совесть» признаком веры, рекомендует деятельность по призыву к одобряемому связать с конкретным общественным институтом. Если в первой книге Фахретдин говорит о преимуществах многоженства, то во второй он отдает этот вопрос на «личную волю народа», то есть не рекомендует более одной жены. В целом, в последней брошюре из-за ее декларативности часто смешивается «исламское правление» и светское, например, судья именуется «казый», а «мужья совета» назначают правительство. Наконец, в последнем очень сильна антиколониальная, антиевропейская риторика.

Брошюра «Ислам» в 1945 г. издаст и новый муфтий – Абдуррахман Расулев. В отличие от Фахретдина, Расули вдает в детальное изложение сур и аятов в описании молитв. В целом, здесь очень четко чувствуется практическая направленность. В отличие от идущей от «Устувани китабы» традиции, здесь дается более полная формула веры («иман иджмали»), включающая «воскресение после смерти». Фахретдин старательно избегал слово хадис. Здесь же появляется необходимость в объяснении термина. Самыми важными (мөгьтэбэрле) названы шесть книг хадисов. Из особенностей – автор позволяет протирать ботинки (главным качеством обуви для намаза

объявляется возможность ходить в них по земле). Действия намаза не разделяются на обязательные и желательные, что является сутью подобных книг – здесь дается только сам текст молитв и приводится пример одного самого короткого намаза. Упомянуты актуальные в то время вопросы – опровергается легитимность чтения Корана с листа во время молитвы, подчеркивается отсутствие наказания за непреднамеренную задержку с сухуром. Разрешаются более легкие правила похоронного савана для неимущих.

Следующий муфтий Шакир Хаялетдинов в 1957 г. выпускает книгу «Ислам и поклонение» (Ислам һәм гыйбадәт). Основой послужила книга А. Расулева. Но есть и изменения в сторону упрощения стиля. Однако вместо тех же обязательных действий намаза также приводится пример чтения намаза под рубрикой «Порядок чтения намаза» (Намаз уку тәртибе), в чем заметен переход к популярной в «перестроечное» время брошюре Рашиды-абыстай Исхаки с тем же названием. Дополнительные к прежней брошюре разделы посвящены «видам нечистот», «правилам, которые надо учесть до чтения намаза» (в которых говорится, в том числе о том, что есть «вынужденность», когда можно читать намаз без обращения в сторону киблы (зарурат)), «перебиранию четок». Раздел «тахарат» увеличился за счет «истинджа» (подмывания). Относительно большее внимание уделяется «похоронной» (джаназа) и праздничным молитвам. Таким образом, в этой брошюре еще больше сделан акцент на практическое применение, основах фикха. Эту книгу можно назвать уточняющей предыдущую (например, если здесь просто говорится об отсутствии «каффарата» (штрафа) за непреднамеренное нарушение времени поста, то Ш. Хаялетдинов говорит, что за это надо продержать дополнительный один день). В этой точки нам думается что произошло возвращение к уровню писем-фетв первого муфтия, связанному с функционированием мусульманской повседневности.

Наконец, последнее время связано с выпуском «Сборников фетв»⁴⁶. Духовное управление мусульман РФ запретило смешанные браки (между мусульманами и христианами), приравняло единовременное произнесение трех «таляков» к одному, запретило развод в порыве гнева, что связано с необходимостью сохранения семей. Утверждением разделения имущества пополам между супругами в случае развода ДУМ РФ защищает интересы женщины. Если в первое время государство поощряло создание моноэтничного ислама, отсекая «опасные» регионы, то в условиях светского государства и полицентричности исламских общин центральные мусульманские организации сохраняют лишь общий модернизационный фон и применение к социальной организации большинства населения. Суфийская же и мазхабическая направленность «ушла» в регионы.

Учебники

Уже к середине XIX в. осознается необходимость привязки медресе к реальной приходской практике. Речь идет о составлении более простых и унифицированных пособий прежде всего по «мирасу» (разделу наследства) и «таджвиду» (правилам чтения Корана). Хотя чтению Корана было посвящено большинство пособий по специфике и грамматике арабского языка в первые годы обучения, однако они, видимо, не достигали своей цели.

Все учебники в кадимистских медресе были рукописными. С первых дней обучения в медресе преподавалась морфология арабского языка (сарф) по «Бидан» и примечанию к нему «Шарху Абдулла» на персидском⁴⁷ (последний, по-видимому, позднее был переведен и на тюркский). После них начинался синтаксис (наху), совмещение языковедения и логики. Сначала изучался «Авамил», а затем «Анмузадж» (где короткими выражениями дается глубокий смысл) на арабском с комментариями на тюркском. Далее идет постепенный отход от языка к логике

(мантык) в изучении «Кафии» Ибн Хаджиба с комментариями Абдуррахмана Джами и толкованиями Абдулгафура и Исама, а затем «Шарха Исагуджи» (по формальной логике) и «Шарха Шамсии». После этого приступают к акыде, изучая «Шарх акаид ан-Насафи» Тафтазани с хашиями Хаяли и Сиялкути. Как дополнение при возможности по логике проходятся по содержанию шарха «Тахзиб» Даввани, по акыде – изредка касались нескольких пунктов «Хикмат ал-айн», затем по «усуль фикх» (методам выведения норм) «Таудых» Садрушшариа с комментарием Тафтазани «Тальвих», заканчивая акыду «Шархом акаид Адудия» Даввани.

Время редко позволяло доходить до изучения неверных взглядов (сект), чтения «Тарики Мухаммадии» и «Шираат ал-Ислам» (которую многие хвалили⁴⁸) и «Айн ал-ильм» по ахляку. Только после этого могли заниматься по хадису, фикху (Мухтасар ал-викая и Хидая). М. Рамзи пишет, что только Мухаммадкарим б. Мухаммадрахим в Казани преподавали «Тафсир Байдави» и «Мишкат ал-масабих»⁴⁹. Р. Фахретдин отмечал, что до акыды он изучал фикх по книге «Мухтасар ал-викая» и ее комментарий «Джами ар-румуз» Кухистани, однако уточнял, что она только притупляет природную склонность к знаниям⁵⁰. То есть, видимо, проблема в обучении фикху была в отсутствии качественного пособия. Поэтому считалось, что жизнь научит имамов лучше, чем эти средневековые трактаты. Отношение к классическим книгам является одной из центральных тем дневниковых записей А. Баруди. Он хвалит напечатанный первым муфтием «Субат ал-аджизин» Суфи Аллахйара, тафсир «Рух ал-баян» Исмаила Хакки Эрзурумлы, «Мушкилят ал-Хидая» (которую, по-видимому, упоминает Марджани, описывая деятельность первого имама деревни Ташкичу Абдуссалама Урави) и т. д.

Мы проанализировали увлеченность этими трактатами имамов и улемов по упомянутым в «Мустафад ал-ахбар» Марджани. Считаем, что по склонности известных имамов можно выявить приоритеты в трансляции знаний. Самыми популярными в середине XIX в. были книги «Джами» и «Шамсия». Марджани пишет, что он сам преподавал «Шарх Джами», «Шарх Шамсия», «Шарх ал-акаид (ан-Насафия)» и «Таудых»⁵¹, а также написал комментарий на введение к «Шамсии», который не обнаружен. Более высокой чести для него заслуживают преподаватели фикха, которых он упоминает в главе об улемах. Обучение этой науке часто связывается с расширением кругозора имамов. Фикхом увлекаются Айнан б. Исхак, Фахретдин б. Ибрахим Худжаш, мулла Низаметдин б. Сираджетдин, Якуб б. Яхья и другие «прогрессивные» улемы. Иногда он подчеркивает эту антитезу, как в случае с историей жизни Абдуллы б. Яхьи, который игнорировал фикх, но сумел получить свидетельство от крымского муфтия, получив отказ от муфтия ОМДС⁵². Свои мысли и эмоции Марджани иногда излагал через выражения «до преподавания “Муллы Джалая” он был хорошим человеком»⁵³ или «этот мулла думал, что, зная “Муллу Джалая” человек не может не знать законы государства»⁵⁴. Известно, что еще Абу Хамид ал-Газали говорил о приоритете «очищения сердца» перед «фикхом», однако на периферии мусульманского мира, где господствовала схоластика, фикх был неким каркасом, надежность которого давала возможность заниматься всем остальным (ведь речь шла о системном религиозном образовании, нужном будущему имаму прежде всего). В кадимистских медресе же доминировало преподавание «спекулятивной теологии» («каляма»), понимая ее, вслед за ал-Газали, как «искусство спора», на самом деле представляющее «много слов и отсутствие смысла». Хаяли приравнивал «ильм ал-калям» к «ильм ат-таухид», а значит к квинтэссенции Корана и сунны. Р. Фахретдин дополняет список тех, кто увлекался «Джами» и «Шамсией», доводя повествование до начала XX в. Но одновременно с ними растет число увлекающихся изучением фикха, например, по «Джами ар-румуз». На следующем месте после этих трех трактатов стоят книги по логике «Тахзиб» и «Анмузадж». В одном из писем Марджани отмечает, что выучивать

наизусть «Тахзиб» нет смысла. Его автор Садрушшариа далек от истины, а комментатор Тафтазани, объявляя себя ханафитом, выражает идеи ашаритов и мутазилитов⁵⁵. Сам Фахретдин был хорошо знаком с этими трудами. По его архиву в УНЦ (Уфимском Научном Центре) РАН в Уфе мы видим аккуратно переписанные им «Мулла Джалял шархе» (1 т.), «Авамил» (8 т.), «Шарх Абдулла» (7 т.), «Хашия Сиялкути на Хаяли» (5 т.) и другие. Однако он поддерживал мнение Марджани об их бесполезности.

В рассматриваемый нами период можно заметить три большие волны по созданию нового типа учебников для медресе. Одна связана с Курсави, «Шарх ал-акаид» которого использовался в медресе при преподавании вероучения. Вторая волна – это учебники периода «джадидизма». Последняя же волна связана с постсоветским временем структурирования системы исламского религиозного образования. Начнем с первой волны. Параллельно с официальными учебниками комментарии местных авторитетов (Марджани и Курсави) были очень популярны, но даже они во многом опирались на схоластических авторов, а комментарии к ним их учеников и вовсе носили некий «кадимистский» характер. Например, «Шарх ал-акаид ал-кадим», написанный Курсави, был прокомментирован его учеником Надиром б. Исхаком, однако главными его авторитетами были толкователи того очень запутанного комментария Хаяли, отход от которых, на наш взгляд, был одним из главных мотивов создания Курсави и Марджани собственных толкований. Таким образом, эти две линии (традиционная и современная) шли параллельно, часто причудливо переплетаясь⁵⁶. Более того, несмотря на то, что Марджани можно назвать самым известным продолжателем взглядов Курсави (они оба были носителями целостного мировоззрения, были эпонимами богословской школы), параллельно с его «школой»⁵⁷ существовала более «ортодоксальная» волна обновителей. К таким важным «обновителям» можно отнести Саляхутдина б. Исхака (ум. в 1875 г.) и Тимурбека б. Вильдана (ум. в 1877 г.). Первый признавал негодность общепринятых книг по фикху «Джами ар-румуз» и «Мухтасар ал-викая»⁵⁸, однако был против мнения Марджани об обязательном чтении ночной молитвы до той степени, что читающий ее возможно выходит из ислама⁵⁹. Второй был одним из учеников Курсави, однако он защищал занятие «калямом», вкладывая в него значение борьбы с противниками ислама⁶⁰. Подобного же типа были отец и сын Худжаши. Ибрахим Худжаш получил образование в Дагестане. Стал ахуном Казани. Он боролся с неисламскими обычаями и одеждой, был сторонником обязательности ночной молитвы, получив по этому поводу заключение османских улемов. Был возможно самой близкой к первым двум муфтиям фигурой. Его сын переписал комментарии к известным схоластическим книгам по акыде и шарх «Гаввас» на «Джами ар-румуз», напечатанный в Казани и упоминаемый Ишми-ишаном в собственном комментарии. Марджани же его критикует за то, что тот ограничил «иджтихад» предпочтением имеющихся мнений, приводя отзыв другого имама, что вскоре тот ограничит и список авторов, которых можно будет читать⁶¹. Советник первых муфтиев И. Худжаш – яркий пример строгости в «основах религии» и легкости «муамалат» (социальной жизни). Для иллюстрации этого можно сравнить его отношение к правам женщин и другого его современника ахуна Абдуссаттара б. Саида⁶².

Помимо толкований на «Акаид ан-Насафи» по акыде преподавался еще комментарий «Муллы Джалял» (другое название комментарий Даввани на «ал-Акаид ал-Аудия»). Данный текст, похожий на предыдущую «Акаид», был прокомментирован Марджани и вышел в османском Стамбуле.

«Экспертное» богословие

Известно, что некоторые имамы преподавали по комментариям Курсави (например, ал-Хадж Фазл б. Ибрахим⁶³ и Нигматулла б. Биктимер⁶⁴) и Марджани. Курсави прославился своими двумя комментариями на «Шарх акаид ан-Насафи», называемые

«Шарх ал-акаид ал-кадим» (Старый шарх) (далее – «Кадим») и «Шарх ал-акаид ал-джадид» (Новый шарх) (далее – «Джадид»). Это два разных произведения. В нашем распоряжении было две редакции первого из них⁶⁵. Мы сравним их между собой и с «Джадид», а также с шархом на «Акаид ан-Насафи» Марджани.

«Основной вопрос» теологии оба богослова ставят и решают одинаково – нельзя излишне описывать Творца, применяя формальную логику. В «Кадим» Курсави идет от Тафтазани (его «Шарха акаид ан-Насафи», который считался классикой в медресе), споря с ним. Если Тафтазани объединяет «калям» и «ильм ат-таухид», то Курсави разводит, говоря, что первое основано на философии, а второе – на пророчестве. В «Джадид» за образец берется текст основного матна «Акаид ан-Насафи». Он не говорит про науку единобожия и обходит вопрос доказательств, он более короток. Курсави защищает «иджма», то есть консолидированное мнение сахабов относительно «хадисов ахад» (имеющих сомнение в достоверности). Мнение сахабов придало этим сомнительным сведениям степень «машхур» (общепризнанную). Непризнание их не выводит из ислама, но является грехом, то есть действовать по этим хадисам необходимо. Марджани начинает с критики «каляма» и «таклида», переходя к более интересной для него теме критики «рациональности» и таких механизмов выведения шариатских решений, как «кьяс» (аналогия) и «иджма» (консолидированное решение). Он четко связывает сомнительные хадисы с единоличным и субъективным мнением (занн). Если для него самое важное – это точное знание, то «картина мира» (назар) является его частью. В целом, если Курсави точен и краток, то Марджани не ограничивает себя в количестве страниц. У Марджани встречаются выдержки из «кадима» и «джадида».

В «Джадид» Курсави, следуя основному «матну», вновь главной темой делает «акль» (разум, ум), выводя «таэвиль» (переносный смысл слов) «Кадима» в глоссы. Он говорит о важности ума для познания мира, существования Аллаха, специфики творений, но жестко отсекает методы ума в познании шариата, например, «лицезрения Аллаха в раю» или «мост Сират» и т. д. В «Кадим» примером неспособности ума подается понимание «руки Аллаха» не в виде органа. В «Джадид» он разводит крайности – «мутазилитов» и «ашаритов», что в дальнейшем через Марджани станет «общим местом» подобных дискуссий. В «Кадим» и «Джадид» по-разному говорится про «вдохновение» (илхам). В первом делается исключение для Пророков, «илхам» которых приравнивается к пророчеству и может являться доводом (далилем) при аргументации. «Илхам» связывается с сердцем, но автор говорит, что трудно отделить его от нашептываний сатаны. В «Джадид» же такого исключения нет. Здесь он однозначно связывается с нафсом и животной природой человека. Марджани же вновь подчеркивает исключительность вдохновения Пророков.

На теоретическом уровне божественное смешивают с телесным философы-софисты. Однако есть и некая природная черта людей, не дающая понять нематериальность Творца. В «Кадим» это связывается с сознанием простолюдинов, которым надо обязательно связать Всевышнего с осязаемым. В «Джадид» Курсави уже говорит о заложенной природой измышлении (тахайюл ал-фитри), которое придает Всевышнему место. «Фитра» употребляется в негативе несколько раз – она уводит человека от истины. Подобная коннотация «фитры» характерна и для Марджани. Он употребляет ее в таких фразах как «дарура фитрия» (необходимость, достраиваемая природенной натурой человека), неразвитость фитры, «необходимая лживость фитры» (дарури ал-батаян фитри). Борьба с параллелями более очевидна для «Джадида». Этот вариант более полемичен. В «Джадид» Курсави выходит за рамки «вопросов ан-Насафи» и говорит про Коран как речь Аллаха, о чем «договорились прежние и нынешние богословы». Марджани же разделяет «Коран» и «речь Аллаха» (калям), говоря,

что последний в виде слов и звуков не может быть вечным⁶⁶. В этом отношении видна эволюция и в разных редакциях «Шарх ал-акаид ал-Кадим» Курсави. В одной из них присутствует текст: «не отдаляет (ля тастаб'ыд) существование речи Аллаха (калям) в виде читанного на языке, сохраненного в сердце, записанного в свитках и в других формах, если даже нет необходимости использования этой речи в виде бумаги». Это говорит о том, что этот вопрос был для Курсави важным. Но вычеркивание переписчиком или автором демонстрирует динамику в виде лишения принципиальной жесткости в этом вопросе.

Курсави в нескольких моментах «дополняет» основной матн ан-Насафи. Он не согласен, что «внутреннее» понимание текста – это «неверие», он не говорит, что «набиз» не халяль, если он пьянит. Марджани в целом поддерживает все идеи Курсави. Можно подчеркнуть черту Курсави, которая не очень близка Марджани, но будет развита в дальнейшем «джадидами». Он связывает историю с богословием. Проблема Муавии была в том, что он использовал «таэвиль» и ошибся (но не считается грешником или немусульманином), а халиф Усман поплатился за отказ от «таклида» и приверженность «иджитхаду». Он пишет, что хоть вере и не свойственно изменяться в размерах, но кажется, что она изменяется. Здесь видна связь его понимания религии с «мудростью» и «здравым смыслом». Пророки приходили для донесения доводов о наличии Единого Творца. Марджани дополняет «учителя» в нескольких несущественных моментах. Он приравнивает уровни «посланников» (расул) и «пророков» (наби), не разделяет по качествам «саяфов» первых веков (сахабов, ансаров, халифов и т. д.). Если Курсави отделяет «веру» (тасдик) от «знания» (маэрифат), то Марджани продолжает эту мысль, говоря, что знание имен пророков не свидетельствует о верной вере. Оба признают факт отсутствия истинного имама в их времена, однако для Курсави это политический лидер, а для Марджани он нужен для сохранения «акыды».

Итак, текст «Акаид ан-Насафи» предстает нам как некий план, по которому видные представители татарского богословия строили свои богословские теории. Мы видим развитие текста в сторону смягчения отношения к ортодоксии, обвинению в неверии (куфре) и другим косвенным моментам. В любом случае, «высокое богословие», пример которого здесь продемонстрирован, является неким «апофеозом», визитной карточкой вероучительных текстов. Авторы «хаший» имеют бекграунд в виде блестящего знания классических текстов медресе (хоть и имеют к ним негативное отношение), они конструируют «новое богословие» периода Нового времени (времени создания ОМДС) и расставляют приоритеты в самой главной, по их мнению, области ислама – «акыде» (вероучении).

Публичная сфера

М. Биргиви пишет один из первых катехизисов ислама для народа. Это «Завещание» (Пиркули китабы). По-видимому, одним из первых своих «ильми халь» у волго-уральских мусульман был «Хулясат ал-масаил ва мухиммат ад-даляил» Таиб хазрата (Тайиба б. Муллы 'Имана). Эту брошюру можно назвать «Манифестом кадимизма», так как этот имам был олицетворением большинства имамов Казани. Книга была напечатана в 1900 г. и выдержала не менее пяти изданий. Автор пишет, что люди не могут изучать произведения четырех имамов из-за незнания арабского языка. Из-за трудностей сначала перестали ездить в Бухару, что привело к забвению учености и знания арабского языка. Единственным путем к борьбе с незнанием религии является обучение на своем языке (что было объективным фактом, фиксировалось и одобрялось и «джадидами»). То есть он представляет ее как первую брошюру по «Ильми халь» на старотатарском. Сначала пересказывается «Иман шарты» с формулами веры. Суть жанра «Ильми халь» для Тайиба хазрата – разобрать, что отличает путь верующего от пути язычников, грешников и нововведенцев. Уход с правильного пути начинается

с механического произнесения слов единобожия. Для преодоления этого необходимо «обновить иман». Если «таклид», по мнению Тайиба хазрата, представляет собой слабую веру, то такие вещи, как «насмешка над ученым», «выражение что облизывание пальцев в нынешнее время – это неэтично (когда речь идет о сунне Пророка)» выводит из ислама. За «наговор» на родителей Пророка полагается смерть. Если кто в трудной ситуации попросит помощи у духов умерших святых, говоря, что они знают незримый мир, то ему, по фетве Мункари-заде, надо будет обновить никах и иман. Из запретного особо выделяется принятие лекарств из харамных продуктов и чтение общей молитвы после хатма (полного прочтения) Корана. Резкая отповедь дается шиитам, которые ставили халифа Али даже выше последнего пророка. Эти последние запреты, видимо, являются «ответом» на мнение Марджани, который дозволял такие лекарства при необходимости и говорил, что Али был «назыром» (правой рукой, доверенным лицом) пророка. В отличие от Курсави и Марджани автор пишет, что ни один из пророков и святых не лучше другого (только последний пророк лучше святых). Автор с отсылками к Корану приводит все 54 «фарза» «Пиркули китабы». Кроме этого здесь даются некоторые воззвания ко Всевышнему при болезнях (особо выделяется зубная боль) и родах. Приводятся причины выделенности отдельных месяцев и достоинства суры «Ясин». В конце приводится подробное отличие матуридитской и ашаритской акыд по письму Асаада эфенди. Имана лишается тот, кто пропускает намаз из-за работы (в советское время питерский имам Абдулбари Исаев говорил, что это допустимо). Итак, «кадимисты» опираются уже на османских ортодоксов, продолжая традицию первых муфтиев.

Самым популярным «Ильми халь» из числа новых учебников для медресе стал «Ибадате Исламия» Ахмад-Хади Максуди. Это произведение стало «классикой», несмотря на обилие многозначных терминов и формулировок. Сегодня этот текст превратился в некий «конструктор», бренд, который можно сделать «вечным», редактируя и приспособлявая ко времени. До революции он выдержал не менее восьми изданий. Автора обвиняли в сокращении «Мухтасар ал-викая», но сам он отрицал эти обвинения. Он действительно конструирует образ поклонения (делает его легким) и образ истинного верующего (с правильным поведением). Максуди берет общественный смысл поклонения⁶⁷. Из пророческих сунн он выделяет в основном связанные с этикетом. Он облегчает поклонение. Переводы этого произведения не очень удачные⁶⁸. Одновременно с этим у Максуди заметны и черты «кадимизма». Он «оппонирует» будущему муфтию Расулеву, говоря, что пост портится, даже если верующий думал, что солнце не взошло или уже взошло или у него без половой близости произошло семяизвержение. Также он говорит об обязательности «ушра» и что чтение Корана «с листа» портит намаз.

Большинство других брошюр типа «ильми халь» (Я. Халили, А. Баруди, Ш. Хамиди, Ш. Тахири, М. Дибирдеева и других) представляют собой стандартные учебники по фикху (вероучительные вопросы часто подавались отдельной книжкой).

В начале советского времени даже известный богослов и общественный деятель Абдурашид Ибрахимов в Японии пишет свой «Ильми халь», который мало отличается авторским подходом, характерным для его более ранних публикаций.

В 90-е гг. вновь появляются брошюры, знакомящие с «азами Ислама», однако в силу отсутствия религиозного образования написанные академическими учеными работы имеют серьезные изъяны. Для примера можно взять брошюру «Праздники в исламе: Религиозные и народные праздники башкир». Авторами выступили известные ученые-источниковеды Р. М. Булгаков и И. М. Акбулатов, а рецензентом стал Р. Утябай-Карими. Книга вышла в самом начале возрождения религии в 1994 г. Здесь в «основы веры» включается вера в халифов и «справедливость Аллаха в различении

добра и зла». Также разница не прослеживается между праздниками и памяtnыми датами. Брошюра носит просветительский характер. Речь не идет о соответствии религиозной ортодоксии, а только об «академическом» описании национальных и религиозных праздников. Советская «научная» традиция часто подавляет здравый смысл до сих пор. Однако сегодня религиозные книги в основном пишутся людьми, имеющими религиозное образование.

* * *

Итак, в 1789 г. с созданием ОМДС мусульманская община империи оживилась. Если с точки зрения государственного строительства, национального «рационального» и культуры феномен институционализации порождает вопрос целесообразности для общины, то вероуверительная составляющая развития от этого политического акта несомненно выросла значительно. Без этой реформы не было бы системы медресе и связанной с ней системы богословия. Вместо татарской богословской школы, ассоциируемой с именами Марджани и Курсави, местные имамы занимались бы составлением и редактированием брошюр по «таджвиду», «мирасу» и собиранием «ушра» (десятины). Даже традиция татарских переводов Корана идет от Курсави и приняла поистине «народный» размах как результат институционализации. Без нее в течение последних трех столетий ислам функционировал бы в подполье, подобно позднему советскому времени. Кроме того, отсутствие единого центра превратило бы единую общину в совокупность исламских сект. Даже идея национальной автономии прошла стадию оформления в рамках религиозной автономии.

Данный процесс не был однозначным. Муфтият втягивал религиозную общину в повседневную общественно-политическую жизнь. Само его существование могло стать частью религиозных представлений единоверцев. Однако муфтии понимали необходимость наличия независимых ученых и образовательных центров. Крупные богословы были советниками муфтиев, одновременно раскрывая сложные и важные вопросы существования ислама и личности мусульманина. Наличие сильной фигуры, вовлекающей мусульман в деятельность государства на основе прагматичного «общего блага» привела к особому акценту крупных богословов на аутентичность, пророческое вдохновение в виде Корана и хадисов. Приоритет «имана» над «знанием», неограниченного таухида, принятие суфийского «кашшафа» (пути познания) были основой умеренного пути, который разделялся большинством. Для дореволюционного умеренного религиозного дискурса вопрос противопоставления «кадимизма» «джадидизму» с содержательной стороны не был характерен. Все выражали свою точку зрения, которая по некоторым вопросам выходила за либеральную или социалистическую позицию, связываясь с защитой именно религиозного «примордиализма».

Центральный мусульманский институт также эволюционировал. Если первый муфтий общался только в рамках сословия духовенства, то в пореформенное время председатель ОМДС почувствовал возникновение нового субъекта отношений в виде «прихожан», который стал единственным во время советской власти.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. В д. Кышкар известный имам появляется в 1797 г. (1211 г. хиджры (далее г. х.)). В д. Мачкара такой же имам умирает в 1819 г. (1234 г. х.). В Ташкичу первый имам с 1210 г. х. В д. Хусна умирает в 1230 г. х. В д. Марджан умирает в 1280 г. х. В д. Ура крупный имам возвращается из Бухары в 1202 г. х.
2. *Марджани Ш.* Ал-кыйсм ас-сани мин китаб мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва Болгар. – Казань: Тип.-литогр. Имп. ун-та, 1900. – Ч. 2. – 105 б.
3. Данный образ не обязательно должен являться продуктом местной исламской традиции. Напротив, местная (татарская) религиозная традиция в первую очередь характеризуется некой выборкой религиозных авторитетов, свойственной каждому удаленному от Ближнего Востока

месту компактного проживания мусульман в мире. Удаленность от центра ислама, но близость европейской арены не раз приводила местных мусульман к отрыву от собственного взгляда на мир, собственной интеллектуальной истории. В этом случае муфтиям приходилось восстанавливать «несгораемый» ритуальный уровень с помощью просветительских брошюр об основах ислама для простой массы населения. В случае же благоприятного отношения власти появлялось более глубокое понимание, связанное с некой экспертной оценкой, выделение приоритетов.

4. Имя Газали связано не только с пафосом защиты исламского мировоззрения от чуждых ему философско-рационалистических идей (чем характеризуются все медресе как феномен), но и с созданием образцового для всех последующих поколений мусульман (а особенно для татарских имамов) упомянутого энциклопедического труда и олицетворением первого в исламской истории медресе «Низамия» в Багдаде, где он работал. По нашему мнению, использование произведений ал-Газали и имама Раббани говорит о некоем тренде на соответствие времени, опоре на основные источники ислама, стремлении к «исламской рациональности». Известно, что Утыз-Имани, придерживаясь в основном консервативных взглядов, но высоко ценил и использовал в работе труды вышеперечисленных имамов. Даже Ишми-ишан в своем шархе на «Мулла Джалил» высоко оценивает имама Газали.

5. На наш взгляд, это произведение стало основой формирования и богословских жанров. Эта «энциклопедия» ислама в дальнейшем привела к созданию компедиумов по фикху в жанре «Ильми халь» типа «Ибадате исламия» или даже трудов муфтиев по основам ислама. Она же демонстрирует пример совмещения вероучительной ортодоксии, четких ритуальных практик и суфийского «мукашафата» (мистических переживаний), что характерно для крупнейших представителей татарского богословия. Это был своеобразный «витринный», «пакетный» образец Ислама, его совершенный и комплексный формат. Другие жанры можно выделить исходя из хадиса про «иман», «ислам» и «ихсан», где первый термин соответствует правильному вероубеждению и мировоззрению, а последний – очищению сердца.

6. *Özkan Mehmet. Osmanlı'da İlmihal Geleneği: Kadızâde Mehmed Efendi (1045/1635) Ve "Risâle-i Kadızâde" Adlı Çalışması. İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, S. 556.*

7. Там же. – 557 с.

8. Мы не учитываем книжные предпочтения современных мусульманских институтов, ограничивая рамки исследования периодом фиксации некоей четкой линии и политики центрального исламского института. В изданных при участии ДУМ РТ современных изданиях мы наблюдаем большое разнообразие современных и дореволюционных изданий, анонимизированную переводную литературу, брошюры пропагандистского характера, которые, на наш взгляд, на данный момент не позволяют охарактеризовать «специфику момента», определить динамику и направление развития богословия. Некое лицо «татарского ислама» и специфичность богословской школы, на наш взгляд, находятся в процессе формирования. Возможно требуется некое отстранение, приходящее со временем, позволяющее оценить результаты, осознанную политику в редакторской сфере.

9. *Марджани Ш. Ал-кыйсм ас-сани...* – Б. 288.

10. Пользование банковскими услугами в дальнейшем как консерваторами (д. Кышкар, Исмагил Б. Муса Утымышев (ум. в 1888 г.) (см.: *Фәхретдинов Р. Асар*: в 4 т. – Казан: Рухият, 2010. – Т. 3-4. – С. 146), так и обновленцами (Зайнулла Расули) связывался с признанием Россией «Дар ул харб».

11. *Марджани Ш. Ал-кыйсм ас-сани...* – Б. 82-84.

12. Марджани приводит письма муфтия в виде фетв. Например, он, также, как Курсави, выступил за обязательность чтения ночной молитвы (гыйша). Защиту «иша» он привязал к Рамазану. Обоснованием было то, что пост прописан в тексте Корана, а во время Рамазана (а в 1819 г. пост как раз выпал на «короткие» ночи), намаз «таравих», привязанный к ночному намазу, также не будет читаться. Во-вторых, он говорит, что фетвы новых ученых не могут противоречить книгам фетв «Ученых уммы», таких как книги по фикху «Фатх ал-кадир» Ибн Хуммама (XIV в.) и Казыйхан (XII в.). Третье основание – хадис о том, что надо облегчать, а не усложнять. В другом письме он уже указывает на прописанность ночной молитвы в Коране. Также, как в дальнейшем Ш. Марджани он призывает к точным научным вычислениям заката солнца, а не видимостью тех или иных признаков отсутствия полного заката. В третьем угрожает увольнением тех, кто будет следовать фетве бухарских ученых. В четвертом он привязывает вопрос ночной молитвы к окончанию поста Рамазан, конец которого также определяли «на глаз». Он говорит, что подобная логика может привести и к отмене утренней молитвы. Он говорит, что фетва муфтия и книги круп-

ных ученых должны являться главным руководством. Марджани пишет, что на позицию муфтия по вопросу ночной молитвы повлияли, ахун Казани Ибрахим Худжаши, Таджетдин б. Габдерашид ал-Иштиряки и Гали ишан ат-Тюнтяри. М. пишет, что муфтий сблизился с И. Худжашем, который тоже учился в Дагестане у Гали аш-Ширвани. И. Худжаши был учителем и у второго муфтия Абдус-саляма б. Абдуррахима и Таджетдина ал-Иштиряки.

13. Хотя сам Мухаммад б. Али ад-Дагестани некоторыми по происхождению связывается с Казанью (см.: *Шихалиев Ш. Ш.* Краткие сведения о контактах мусульман Дагестана и Волго-Уральского региона в XVIII-XX вв // История, археология и этнография Кавказа. – 2020. – Т. 16. – № 1. – С. 106).

14. Хусаинов М. Журнал оренбургского муфтия // Исторический архив. – М.-А., 1939. – Т. II. Электронный ресурс. Режим доступа: <https://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/M.Asien/XVIII/1780-1800/Husainov/text1.htm>.

15. *Марджани Ш.* Ал-кыйсм ас-сани... – Б. 288.

16. Богословское отношение к этим книгам разное. Марджани критикует «Хулясат ал-фатава» по определению кыйблы (см.: *Марджани Ш.* Ал-кыйсм ас-сани... – Б. 15), а Мурад Рамзи говорит о пользе последней (см.: *Рамзи М. М.* Талфик ал-ахбар ва талких ал-асар фи вакаи Казан ва Булгар ва мулюк ат-татар. Том II. – Бейрут: Дар ал-кутуб ал-ильмия, 2002. – С. 294). Такое отношение характеризует в принципе отношение к среднеазиатским схоластическим книгам, написанным в Средней Азии Маргинани, Тафтазани, Дубуси, Даввани, Кухистани и другими «мутакаллимами». Мурад Рамзи говорит, что монгольское время в Средней Азии – это расцвет учености (см.: *Рамзи М. М.* Указ. соч. – С. 301).

17. Первый по мнению Марджани улем Муртаза ибн Кутлугуш ас-Симети (живший в деревне Симет Мамадышского уезда (ныне Сабинского района)) написал рисаля (брошюры) на темы правильных молитвы, никаха и забоя животных. Вместе с этим у него были работы по грамматике, в частности понимания буквы «хамза». По этому вопросу ему оппонировал его ученик, отец первого муфтия Мансур ал-Борындыки, который говорил, что нельзя удлинять «хамзу» в «такбире» начала намаза, так как это изменит смысл и может даже вывести из ислама. Марджани связывает это с тем, что первый учился в Дагестане, а последний – в Бухаре (см.: *Марджани Ш.* Ал-кыйсм ас-сани... – Б. 213-214).

18. Р. Фахретдин пишет, что возможно «Бидан» написал Юнус Иванай (см.: *Фахретдинов Р.* Асар. – 1 т. – Б. 41), который по его собственным и сведениям М. Рамзи был первым, кто поехал на учебу в Бухару.

19. См.: *Рамзи М. М.* Тальфик уль-ахбар... – С. 337. Р. Фахретдин пишет, что эти книги привез из Бухары, начал по ним преподавать и написал комментарий к «Гавамил» отец муфтия Мансур б. Абдрахман.

20. Только про деревню Ашыт Ш. Марджани говорит, что она относится ко времени наличия исламского правления (см.: *Марджани Ш.* Ал-кыйсм ас-сани... – Б. 144). Однако современные историки считают, что, хотя Старый Ашыт – это один из самых древних населенных пунктов Заказанья, но его основали выходцы из Нижних Береске. Старого и Большого Менгера (см.: История селений Ашитского джиена Заказанья: коллективная монография / Под. ред. А. И. Ногманова. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2017. – С. 13.)

21. Между Муртазой и Мансуром в свое время возникли разногласия по грамматическим вопросам, перетекшие в разногласия в фикхе.

22. См.: *Кемпер М.* Мусульманская этика и «дух капитализма» // Татарстан. – 1997. – № 8. – С. 75-81.

23. Он учился у Ибрахима Худжаша в Казани и Абдуррахман б. Шарифа в Каргале.

24. *Байбулатова Л. Ф.* Оренбургские муфтии и их деятельность в «Асаре» Ризаэтдина Фахретдина / Вст. статья и текст перевода // История татар с древнейших времен. Т. 6. – Казань, 2013. – С. 1002.

25. Там же. – С. 1008-1009.

26. *Марджани Ш.* Ал-кыйсм ас-сани... – Б. 129.

27. *Байбулатова Л. Ф.* Оренбургские муфтии... – С. 1007.

28. Там же. – С. 1011.

29. *Гайнетдин М.* Хәтер дәфтәре // Габдессалам мөфти. Хәтер дәфтәре. Тәржемәи Габдессалам мөфти. Сәфәрнамәи шаһзадә Александр. – Казан, «Иман» нәшрияте, 2002. – Б. 35.

30. Шунда ук.

31. Шунда ук. – Б. 36.
32. Шунда ук. – Б. 39. По хадису от Ибну Умара и Саида б. Джабира кыблу (для Востока) определяют примерно – если по правую руку запад, а по левую – восток, то юг (направление на кыблу) вычисляется примерно по середине от них. Многие говорили, что этот хадис слабый.
33. Именно эту «халатную» практику критиковал Марджани, говоря о традиционном измерении направления на Кыблу при строительстве мечетей в Казани.
34. См.: *Фахретдинов Р. Асар.* – Т. 1. – Б. 161.
35. См.: *Гарипов Н.* Оренбургское магометанское духовное собрание (Махкама-и Шаргия Ырынбургия) // История татар. – Т. 6. – 426 с. Этой темой занималась и администрация. В 1849 г. вышел императорский указ об уголовном преследовании за совершение никаха несовершеннолетним людям (см.: *Заһидуллин И. К. Мөфтиләр һәм казылар.* – Казан, 2021. – Б. 110).
36. *Мухаметзарипов И.* Применение норм шариата в семейно-бытовой жизни татар-мусульман Ильшат // История татар. – Т. 6. – 429 с.
37. *Байбулатова Л. Ф.* Оренбургские муфтии... – С. 1020.
38. Тема никаха поднималась и при предыдущем муфтии. Например, один из местных руководителей духовенства жаловался, что среди населения распространился обычай отсутствия молодых во время процедуры, что «приводит их к обману и портит повседневную жизнь» (см.: *Байбулатова Л. Ф.* Оренбургские муфтии... – С. 1015).
39. На известного врача Галена ссылается Марджани в своем шархе на «Акаид ан-Насафия», говоря, что тот опирался на опыт и полученную от него истину, а не слепо следовал предкам (таклид) (см.: *Марджани Ш.* Китаб ал-хикма ал-балига ал-джанния фи шарх ал-акаид ал-ханафия. – Казань, 1297 (1880). – С. 5).
40. *Маржани Ш.* Ал-кыйсм ас-сани... – Б. 309.
41. *Заһидуллин И. К. Мөфтиләр һәм казылар.*... – Б. 44.
42. Шунда ук. – Б. 144-148.
43. Известны следующие брошюры по темам: 1. Тахарат; 2. Порядок поклонения (Хусн ал-гыйбада) про намаз; 3. Три вида поклонения (закят, пост, хадж); 4. Три соглашения (никах, талак и кятва); 5. Муамалят (еду, одежду, этикет, заработок, торговлю, жертвоприношение, завещание); 6. Единобожие (Ильм ат-таухид), а также брошюры про «таджвид» (правилам чтения Корана), по которому не только написал свою брошюру «Фатх ат-таджвид», а структурировал аяты Корана по буквам и правилам их произношения в брошюре «Тартибе зибо», молитвы и воззвания в намазах, историю пророков и множество брошюр по арабской грамматике. Основная масса брошюр в виде «вопрос-ответ».
44. Фетвы татарских ученых. Ответы на вопросы, присланные в журнал «Ал-дин валь-адаб» 1913-1917. – Казань, 2015. – С. 48.
45. НА УНЦ РАН, ф. 7, оп. 1 (архив Р. Фахретдинова, 17 т., 5 с.).
46. Сборник фетв. – М.: 2021. – 220 с.
47. Порядок преподавания книг взят у М. Рамзи.
48. Это один из популярных в Османской империи среднеазиатских «Ильми халь» (XII в.), но в нем нет «лестницы хукмов» и много недостоверных хадисов. Даже зная этот недостаток, А. Баруди хвалил ее, противопоставляя некоторым турецким книгам (Эд-Дин вэ-л-Эдэб. – 1913. – № 18. – Б. 553). В-целом, этот аналог «Тарики» и «Пиркули», но у татар был опубликован только в начале XX в. Эта книга высоко ценилась многими татарскими имамами, например, Хасаном б. Абдулмаджидом (Асар. – 2 т. – С. 12).
49. *Рамзи М. М.* Тальфик аль-ахбар... – С. 294-295. Марджани «привязывает» Мухаммадкарима хазрата к хашиям. Он приписывает ему такие слова: «Я не был в хадже, арабский не знаю, говори на тюркском» (см.: *Маржани Ш.* Ал-кыйсм ас-сани... – Б. 46), «ссылайся на хашии, не упоминай незнакомые мне книги (помимо «Шарха Джами», «Шамсии», «Акаид ан-Насафи», «Акаид Адудийя» и «Таудих»)» (см.: *Маржани Ш.* Ал-кыйсм ас-сани... – Б. 66). Р. Фахретдин же и М. Рамзи возвеличивают его.
50. *Фахретдин Р.* Тәржемәи хәлем. – Казан: Иман, 2009. – Б. 30.
51. *Маржани Ш.* Ал-кыйсм ас-сани... – Б. 43. Однако, одновременно, критикует Мухаммадкарима хазрата за то, что он ограничивает свои знания этими трактатами (см.: *Маржани Ш.* Ал-кыйсм ас-сани... – Б. 66). На наш взгляд, эти произведения, несмотря на нецелесообразность и сложность использования их в образовательном процессе, были некой базой, так как были и более запутанные трактаты, о которых Марджани тоже говорил.

52. Шунда ук. – Б. 164.
53. Шунда ук. – Б. 350.
54. Шунда ук. – Б. 328.
55. *Фәхретдинов Р. Асар*: Т. 3. – 160 б.
56. Это заметно не только по ссылкам обновителей на «кадимистов», но и, например, по модернистской риторике представителей лагеря «кадимистов» и их детей в прессе «джадидитского» направления начала XX в. (например, сына Ишмухаммада Динмухамметова в газете «Йолдыз»).
57. О различии богословских взглядов Марджани и Курсави (см.: *Гильмутдинов Д. Р.* Специфика единобожия (таухида) как «вещи-в-себе»: к проблеме эволюции исламского богословия в Новое время // *Minbar. Islamic Studies*. – 2021. – № 4. – С. 866-882).
58. *Фәхретдинов Р. Асар*: Т. 3. – Б. 73-75.
59. *Мәржани Ш. Ал-кыйсм ас-сани...* – Б. 75.
60. *Фәхретдинов Р. Асар*: Т. 3. – Б. 97.
61. Шунда ук. – Б. 159.
62. *Фәхретдинов Р. Асар*: Т. 2. – Б. 122.
63. *Мәржани Ш. Ал-кыйсм ас-сани...* – Б. 230.
64. *Фәхретдинов Р. Асар*: Т. 1. – Б. 76; Т. 2. – Б. 12.
65. Разница между ними не очень велика. Есть несколько довольно важных выражений, которые, по нашему мнению, сам автор убрал в новой редакции. В целом редактura сводилась к более точному выражению. Например, вместо «таухид» (единобожие) в некоторых местах применялось слово «вахданият» (единственность), а вместо «ислам» «истислам» (принятие Ислама).
66. В своей хашии на «Мулла Джалаля» Марджани открыто напишет, что нельзя обвинять в выходе из ислама того, кто скажет, что Коран «махлюк».
67. В Османской империи в это же время еще один выходец из России Халим Сабиг Шибай пишет «Общественный ильми халь».
68. Более подробно см.: *Гильмутдинов Д. Р.* Ахмадхади Максуди: от образа обновителя до символа религиозной традиции // Научное наследие и общественная деятельность братьев Максуди. Материалы Международной научной конференции, приуроченной к 150-летию А. Максуди и 140-летию С. Максуди (Казань, 7 декабря 2018 г.). – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2019. – С. 72-74.

Список литературы

- Акулатов И. М., Булгаков Р. М.* Праздники в исламе: Религиозные и народные праздники башкир. – Уфа, 1992. – 48 с.
- Байбулатова Л. Ф.* Оренбургские муфтии и их деятельность в «Асаре» Ризаэтдина Фахретдина / Вст. статья и текст перевода // История татар с древнейших времен. Т. 6. – Казань, 2013. – С. 992-1031.
- Вяткин М.* Журнал Оренбургского муфтия // Исторический архив. – 1939. – № 2. – С. 117-220.
- Гайнетдин М.* Хәтер дәфтәре // Габдессәлам мөфти. Хәтер дәфтәре. Тәржемәи Габдессәлам мөфти. Сәфәрнамәи шаһзадә Александр. – Казан, «Иман» нәшрияте, 2002. – Б. 21-63.
- Заһидуллин И. К.* Мөфтиләр һәм казылар (Мәхкәмәи шәрғия (1788-1917) рәисләре һәм әгъзалары турында очерклар). – Казан: Тат. кит. нәшр., 2021. – 267 б.
- История селений Ашитского джиена Заказанья: коллективная монография / Под. ред. А. И. Ногманова. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2017. – 240 с.
- Мәржани Ш.* Ал-кыйсм ас-сани мин китаб мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва Болгар. – Казань: Тип.-литогр. Имп. ун-та, 1900. – Ч. 2. – 365 б.
- Рамзи М. М.* Тальфик ал-ахбар. – Бейрут, 2005. – Ч. 2. – 497 с.
- Расули Г.* Ислам. – М., 1998. – 75 с.
- Ризаэтдин ибн Фахретдин. Ислам. – Казань, 1997. – 54 с.
- Тайиб бин Мулла Гыйльман. Хөләсәтел-мәсәил вә мөһиммәтед-дәләил. – Казан: Иман, 2002. – 76 б.
- Фәхретдинев Р.* Ислам дине // Болгар вә Казан төрекләре. – Казан: ТКН, 1993. – Б. 206-237.
- Фәхретдинов Р. Асар*: в 4 т. – Казан: Рухият, 2006-2010.

Шихалиев Ш. Ш. Краткие сведения о контактах мусульман Дагестана и Волго-Уральского региона в XVIII-XX вв. // История, археология и этнография Кавказа. – 2020. – Т. 16. – № 1. – С. 104-128.

References

- Akbulatov I. M., Bulgakov R. M. *Prazdniki v islame: Religioznye i narodnye prazdniki Bashkir* [Holidays in Islam: Religious and national holidays of Bashkirs]. Ufa, 1992, 48 p.
- Baybulatova L. F. *Orenburgskie muftii i ih dejatel'nost v "Asare" Rizajetdina Fakhretkina. Vst. statya i tekst perevoda* [Orenburg muftis and their activity in "Asar" of Rizaetdin Fakhretdin. Intr. and transl. text]. IN: *Istoriya tatar s drevneyshih vremen. T. 6* [History of Tatars from the earliest times. Vol. 6]. Kazan, 2013, pp. 992-1031.
- Fakhretdinov R. *Islam dine* [Faith of Islam]. IN: *Bolgar ve Kazan torekleri* [Bolgar and Kazan Turks]. Kazan: TKN publ., 1993. pp. 206-237.
- Fakhretdinov R. *Asar: v 4 t.* Kazan: Ruhayat publ., 2006-2010.
- Gaynetdin M. *Heter deftere* [Notebook of memories]. IN: *Gabdesselam mufti. Heter deftere. Terzhemei Gabdesselam mufti. Sefernamei shahzade Aleksandr.* Kazan, "Iman" publ., 2002, pp. 21-63.
- Istoriya seleniy Ashitskogo dzhiena Zakazanya: kollektivnaya monografiya. Pod. red. A. I. Nogmanova* [History of settlements of Ashitsky dzhien of Kazan region]. Kazan: Institut istorii im. Sh. Mardzhani AN RT publ., 2017, 240 p.
- Mardzhani Sh. *Al-kyjasm as-sani min kitab mustafad al-akhbar fi ahval Kazan va Bolgar.* Kazan: Tip.-litogr. Imp. un-ta publ., 1900, part 2, 365 p.
- Özkan Mehmet. Osmanlı'da İlmihal Geleneği: Kadızâde Mehmed Efendi (1045/1635) Ve "Risâle-i Kadızâde" Adlı Çalışması. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S: 27, 553-574.
- Ramzi M. M. *Tal'fik al'-akhbar.* Beirut, 2005, part 2, 497 p.
- Rasuli G. *Islam.* Москва, 1998, 75 p.
- Rizajetdin ibn Fakhretdin. *Islam.* Kazan, 1997, 54 p.
- Shikhaliev Sh. Sh. *Kratkie svedeniya o kontaktah musulman Dagestana i Volgo-Uralskogo regiona v XVIII-XX vv.* [Brief information on contacts of Muslims of Dagestan and the Volga-Ural region in the 18th-20th centuries]. IN: *Istoriya, arheologiya i etnografiya Kavkaza* [History, archeology and ethnography of the Caucasus], vol. 16, no. 1, 2020, pp. 104-128.
- Tajib bin Mulla Gil'man. Holesatel-meseil ve mohimmeted-deleil.* Kazan: Iman publ., 2002, p. 76.
- Vyatkin M. *Zhurnal Orenburgskogo muftiya* [Journal of Orenburg mufti]. IN: *Istoricheskiy arhiv* [Historical archive], 1939, no. 2, pp. 117-220.
- Zagidullin I. K. *Moftiler hem kazylar (Mehkemei shergyya (1788-1917) reislere hem egzalary turynda ocherklar)* [Muftis and qadis]. Kazan: Tat. kit. neshr. publ., 2021, 267 p.

Сведения об авторе

Гильмутдинов Данияр Рустамович, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра исламоведческих исследований АН РТ, e-mail: ascoldan@gmail.com

About the author

Daniyar R. Gilmutdinov, Candidate of Historical Sciences, Senior Researcher at Center for Islamic Studies, the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, e-mail: ascoldan@gmail.com

В редакцию статья поступила 14.04.2022, опубликована:

Гильмутдинов Д. Р. История ислама в России в актуальных текстах татарских религиозных авторитетов // Гасырлар авазы – Эхо веков Echo of centuries. – 2022. – № 2. – С. 31-51.

Submitted on 14.04.2022, published:

Gilmutdinov D. R. *Istoriya islama v Rossii v aktualnykh tekstakh tatarskih religioznykh avtoritetov* [The history of Islam in Russia in modern texts of Tatar religious authorities]. IN: *Gasyrlar avazy – Eho vekov* [Echo of centuries], 2022, no. 2, pp. 31-51.