



Islamology

Том 9 } №1-2 } 2019

Шихабaddin Марджани между исламом мировым
и татарским ■ Дискурсивные поля наследия Марджани
■ Марджани и исламское богословие ■ Марджани как
историк мусульман России

Journal for Studies of Islam
and Muslim Societies



Журнал исследований ислама
и мусульманских обществ



Фонд Марджани



Sh. Marjani Institute of History
of the Tatarstan Academy of Sciences

Институт истории
им. Ш. Марджани АН РТ

Номер выпущен совместно с Институтом истории им. Ш. Марджани, г. Казань

EDITORS:

Igor Alexeev, Russian State University for the Humanities; Mardjani Foundation
Ilshat Saetov, Institute of Oriental Studies at Russian Academy of Sciences; Mardjani Foundation

Editor invited: **Dinara Mardanova**, Sh. Mardjani Institute of History (Kazan)

EDITORIAL BOARD:

Pavel Basharin, Russian State University for the Humanities
Vladimir Bobrovnikov, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences
Alfrid Bustanov, University of Amsterdam (Netherlands)
Danis Garaev, Narxoz University (Kazakhstan)
Kamal Gasimov, Institute for European, Russian and Eurasian Studies, George Washington University (USA)
Ilshat Gimadiev, Kazan Federal University
Ilya Zaytsev, Institute of Scientific Information on Social Sciences of the Russian Academy of Sciences
Islam Zaripov, Moscow Islamic College
Timur Koraeu, Institute of Asian and African Countries at Moscow State University
Andrey Korotayev, Higher School of Economics
Grigoriy Kosach, Russian State University for the Humanities
Tatyana Kotyukova, Institute of World History at Russian Academy of Sciences
Vasilii Kuznetsov, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences
Göran Larsson, University of Gothenburg (Sweden)
Anna Matochkina, Saint-Petersburg State University
James Meyer, University of Montana (USA)
Ilnur Minnullin, Institute of History at Tatarstan Academy of Sciences
Guzel Sabirova, Higher School of Economics in Saint-Petersburg
Bakhodir Sidikov, University of Bern (Switzerland)
Irina Tsaregorodtseva, Higher School of Economics
Renat Shaikhutdinov, University of Florida (USA)
Shamil Shikhaliyev, Institute of History, Archeology and Ethnography at Dagestan scientific center of Russian Academy of Sciences
Pavel Shlykov, Institute of Asian and African Countries at Moscow State University
Akhmet Yarlykapov, Moscow State Institute of International Relations
Oleg Yarosh, Institute of Philosophy at National Academy of Sciences (Ukraine)

ADVISORY BOARD:

Sergey Abashin, European University at Saint-Petersburg
Renat Bekkin, Södertörn University (Sweden)
Vyacheslav Belokrenitsky, Institute of Oriental Studies at Russian Academy of Sciences
Michael Kemper, University of Amsterdam (Netherlands)
Adeeb Khalid, Carleton College (USA)
Ahmet Kuru, University of San-Diego (USA)
Michael Meyer, Institute of Asian and African Countries at Moscow State University
Magnus Marsden, University of Sussex (UK)
Rafik Mukhametshin, Kazan Federal University
Vitaliy Naumkin, Institute of Oriental Studies at Russian Academy of Sciences
Agata S. Nalborczyk, University of Warsaw (Poland)
Leonid Sykiyaynen, Higher School of Economics
Uli Shamiloglu, University of Wisconsin, Madison (USA)



Journal
for Studies of Islam
and Muslim Societies

ISSN 2541-884X

Copy editor: I. Gimadiev
Corrector: L. Nikitina
Corrector of English abstracts: A. Zakirov
Design: A. Ostrovskaya, E. Kagarov
Make-up: L. Krasnovelkin

PUBLISHER:

The Mardjani Foundation for the Support and Development of Research and Cultural Programs
69, Vavilova street, Moscow, Russia, 117997

WWW.MARDJANI.RI

e-mail: paper@islamology.in
Journal's website: [HTTP://ISLAMOLOGY.IN](http://ISLAMOLOGY.IN)

The editors do not provide reference information. The editors are not responsible for the accuracy of the information published in advertisements. Advertised goods and services subject to mandatory certification.

Full-text reprint of materials published in the journal Islamology, as well as on the website www.islamology.in is allowed only with the permission of the editorial staff. Citing of materials is welcomed.

Print run: 100 copies.



Mardjani Foundation

РЕДАКТОРЫ:

Игорь Алексеев, Российский государственный гуманитарный университет, Фонд Марджани
Ильшат Сагатов, Институт востоковедения РАН, Фонд Марджани

Выпускающий редактор: **Динара Марданова**,
 Институт истории им. Ш. Марджани (Казань)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Павел Башарин, Российский государственный гуманитарный университет

Владимир Бобровников, Институт востоковедения РАН

Альфريد Бустанов, Университет Амстердама

Данис Гараев, Университет Нархоз (Казахстан)

Кямал Гасимов, Институт европейских, российских и евразийских исследований, Университет Джорджа Вашингтона (США)

Ильшат Гимадеев, Казанский федеральный университет

Илья Зайцев, ИНИОН РАН

Ислам Зарипов, Московский исламский колледж

Тимур Кораев, Институт стран Азии и Африки МГУ

Андрей Коротаев, Высшая школа экономики

Григорий Косач, Российский государственный гуманитарный университет

Татьяна Котюкова, Институт всеобщей истории РАН

Василий Кузнецов, Институт востоковедения РАН

Йоран Ларссон, Университет Гетеборга (Швеция)

Анна Маточкина, Санкт-Петербургский государственный университет

Джеймс Мейер, Университет Монтаны (США)

Ильнур Миннуллин, Институт истории АН Республики Татарстан

Гюзель Сабирова, Высшая школа экономики в Санкт-Петербурге

Баходир Сидиков, Университет Берна (Швейцария)

Ирина Царегородцева, Высшая школа экономики

Ренат Шайхудинов, Университет Флориды (США)

Шамиль Шихалиев, Институт истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН

Павел Шлык, Институт стран Азии и Африки МГУ

Ахмет Ярлыкапов, МГИМО(У)

Олег Ярош, Институт философии НАН (Украина)

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Сергей Абашин, Европейский университет в Санкт-Петербурге

Ренат Беккин, Университет Содерторн (Швеция)

Вячеслав Белокреницкий, Институт востоковедения РАН

Михаэль Кемпер, Университет Амстердама (Голландия)

Ахмет Куру, Университет Сан-Диего (США)

Михаил Мейер, Институт стран Азии и Африки МГУ

Магнус Марсен, Университет Сассекса (Великобритания)

Рафик Мухаметшин, Казанский федеральный университет

Виталий Наумкин, Институт востоковедения РАН

Агата Налборчик, Университет Варшавы (Польша)

Леонид Сюкияйнен, Высшая школа экономики

Адиб Халид, Карлтон Колледж (США)

Юлай Шамильбагу, Университет Висконсина (США)



Журнал
 исследований ислама
 и мусульманских обществ

ISSN 2541-884X

Лит. редактор: И. Гимадеев

Корректор: Л. Никитина

Корректор англоязычных аннотаций: А. Закиров

Дизайн: А. Островская, Э. Кагаров

Верстка: Л. Красновекин

УЧРЕДИТЕЛЬ:

Фонд поддержки и развития научных и культурных программ имени Ш. Марджани

Адрес: 117997, г. Москва, ул. Вавилова, д. 69

WWW.MARDJANI.RU

e-mail: paper@islamology.in

Веб-сайт журнала: HTTP://ISLAMOLOGY.IN

Редакция не предоставляет справочной информации. Редакция не несет ответственности за достоверность информации, опубликованной в рекламных объявлениях. Рекламируемые товары и услуги подлежат обязательной сертификации.

Полнотекстовая перепечатка материалов, опубликованных в журнале Islamology, а также на сайте www.islamology.in, допускается только с разрешения редакции. Цитирование материалов приветствуется.

Тираж: 100 экз.



Фонд Марджани

CONTENTS

- 8 *From the editors*
Shihabaddin Mardjani between World and Tatar Islams
- 12 *Abmet Kanlıdere*
Shihabaddin Mardjani (1818-1889), a Muslim Scholar, Historian
and Religious Reformer

Discursive Fields of Mardjani Heritage

- 24 *Igor Alexeev*
History as an Islamic Science: Mardjani and Ibn Khaldun
- 34 *Junaid Quadri*
The influence of Shihabaddin Mardjani on the Hanafism of the Middle East
and South Asia
- 42 *Diliara Usmanova*
Historical and Cultural Heritage of Shihabaddin Mardjani in the Mirror
of the Tatar-Language Emigre Press of the Interwar Period
- 54 *Olga Bessmertnaya*
The Vision of History and the Author's Identity in Ataulla Baiazitov's "Objection"
to Ernest Renan
- 83 *Pavel Shabley*
"Hostage" of Circumstances or Reformer: Life and Legacy of Abdulhabir
al-Muslimli

Mardjani and Islamic Theology

- 95 *Shamil Shikhaliev*
Shihabaddin Mardjani in Dagestani Manuscripts
in the Context of Discussions about Ijtihad in the first third of the 20th century
- 112 *Nathan Spannaus*
Legal and Religious Authority in Mardjani's Conception of Ijtihad
- 124 *Dinara Mardanova*
Through Polemic to the Truth (the case of Debate between Sh. Mardjani
and his Opponents in the Volga Region in the last third
of the 19th century)

ENG

CONTENTS

Mardjani as a Historian of Muslims of Russia

- 138 *Alfrid Bustanov*
Shihabaddin Mardjani and the Muslim Archive in Russia
ENG
- 149 *Azat Akbunov*
The problem of Volga Region Islamization in the Works of Shihabaddin Mardjani
- 161 *Aydar Khairutdinov*
Mosques of the Zakazanye Region in the «Mustafad al-Ahbar fi Ahwali
Kazan wa Bulgar» Treatise by Sh.Mardjani

Varia

- 178 *Ksenia Trofimova*
Exclusion and Exclusiveness: Religious Leader's Self-Presentation and Social
Context of Religious Everyday Life
- 195 *Saidakbar Mukhammadaminov*
Manuscript heritage of Tatar intellectuals in the fonds Institute of Oriental
Studies, Uzbekistan Academy of Sciences

СОДЕРЖАНИЕ

- 8 *От редакции*
Шихабалдин Марджани между исламом мировым и татарским
- 12 *Ахмет Канлыдере*
Казанский ученый, историк и религиозный реформатор Шихабалдин Марджани (1818–1889)
- Дискурсивные поля наследия Марджани**
- 24 *Игорь Алексеев*
История как исламская наука: Марджани и Ибн Халдун
- 34 *Джунаид Куадри*
Влияние Шихабалдина Марджани на ханафизм Ближнего Востока и Южной Азии
- 42 *Диляра Усманова*
Историко-культурное наследие Шихабалдина Марджани в зеркале татароязычной эмигрантской печати межвоенного периода
- 54 *Ольга Бессмертная*
Понимание истории и идентичность автора в возражениях Атааллы Баязитова Эрнесту Ренану
- 83 *Павел Шаблей*
«Заложник» обстоятельств или реформатор: жизнь и наследие Абдулхабира ал-Муслими

Марджани и исламское богословие

- 95 *Шамиль Шихалиев*
Шихабалдин Марджани в дагестанских рукописях в контексте дискуссий об иджитхаде в первой трети XX в.
- 112 *Натан Спаннаус*
Правовой и религиозный авторитет в концепции иджитхада у Марджани
- 124 *Динара Марданова*
Через полемику к истине (на примере полемики между Ш.Марджани и его оппонентами в Поволжье в последней трети XIX века)

ENG

СОДЕРЖАНИЕ

Марджани как историк мусульман России

- 138 *Альфريد Бустанов*
Шихабaddin Марджани и архив мусульман в России
ENG
- 149 *Азат Ахунов*
Проблема исламизации Поволжья в трудах Ш. Марджани
- 161 *Айдар Хайрутдинов*
Мечети региона Заказанье в трактате Ш. Марджани «Мустафад ал-Ахбар фи Ахвали Казан ва Булгар»

Varia

- 178 *Ксения Трофимова*
Исключенность и исключительность — самопрезентация религиозного лидера и социальный контекст религиозной повседневности
- 195 *Саидакбар Мухаммадаминов*
Рукописное наследие татарских ученых в фондах Института востоковедения Академии наук Республики Узбекистан

ОТ РЕДАКЦИИ

Шихабатдин Марджани МЕЖДУ ИСЛАМОМ МИРОВЫМ И ТАТАРСКИМ

Сегодня имя татарского богослова, историка, ученого и религиозного деятеля Шихабатдина Марджани хорошо известно не только в России, но и во многих странах мира: его наследие привлекает все большее внимание исследователей. В советский период труды большинства мусульманских религиозных авторов, по понятным идеологическим соображениям, были недоступны широкому читателю. Лишь немногие из них, в числе которых оказались исторические труды Марджани, входили в российский научный оборот. В конце XX века с началом религиозного возрождения на постсоветском пространстве, в том числе и в России, получили развитие и по сей день не угасают дискуссии о «хорошем» и «традиционном» исламе. В частности важную роль в этих дискуссиях стал играть тезис о возрождении отечественной богословской школы ислама как средства противостояния якобы импортированному из-за рубежа религиозному экстремизму. В свете возрождения отечественного богословского наследия интерес к сочинениям татарских богословов XVIII — начала XX веков особенно возрос. Возвращение забытых имен сопровождалось многочисленными тематическими конференциями, выставками, изданиями сочинений и переводов. Марджани стал одним из главных символов и героев возвращающегося «традиционного» татарского ислама. Важным научным событием по возвращению наследия ученого стала конференция «Научное наследие и общественная деятельность Шихабатдина Марджани» (20–21 сентября 2018 г., г. Казань, Институт истории им. Ш. Марджани). Конференция была посвящена 200-летию со дня рождения ученого и собрала более 100 участников со всего мира. Большинство статей этого номера составляют работы, представленные участниками этой конференции.

Марджани являет собой пример мусульманского ученого, который, получив традиционное для того времени мусульманское образование, оказался восприимчив к новым тенденциям и умонастроениям, был готов выходить за рамки существующих стереотипов. Вероятно, благодаря присущим ему качествам характера — с одной стороны, принципиальности и непоколебимости, а с другой — умению чувствовать происходящие в обществе изменения и находить адекватные ответы на вызовы времени, его идеи оказались востребованными не только в России, но и в других странах. В этой связи интерес представляют не только мировоззрение и идеи Марджани, но и сама незаурядная личность этого мыслителя, факторы, повлиявшие на его становление, его интеллектуальные контакты. К этим и другим темам обращается в своей статье *Ахмет Канлыdere*.

Влияние наследия Марджани прослеживается на разных дискурсивных уровнях — исторической науки, правовой и богословской традиций, национального самосознания и системы мусульманского образования.

В татарской национальной историографии с начала XX в. Марджани рассматривался как зачинатель татарской исторической науки в европейском понимании этого слова. На особый подход Марджани к исторической науке неоднократно обращали внимание исследователи, называя Марджани татарским Геродотом или отцом татарской истории. Исследуя взгляды Марджани на историю как науку, *Игорь Алексеев* рассматривает влияние на методологию ученого исторических взглядов средневекового мусульманского

мыслителя Ибн Халдуна. По мнению Алексева, оба мыслителя каждый в своих условиях разрабатывают не только новый подход к изучению истории, но и новый тип исламской рациональности, которая может рассматриваться как результат переноса логических методов правового исследования (*иджтихад*) в сферу изучения исторических преданий.

В статье *Джунаида Куадри* анализируется влияние идей Марджани об *иджтихаде* и *таклиде* на ханафитскую традицию Ближнего Востока и Южной Азии. Автор показывает, как в начале XX века идеи Марджани, преодолев границы Российской империи, распространились вначале в арабском мире, а впоследствии среди представителей ханафитской правовой школы в целом. Тем самым Куадри показывает Марджани не просто как передового татаро-мусульманского мыслителя Поволжья и Урала, а как влиятельного ханафитского мыслителя мирового масштаба, повлиявшего на традиционный дискурс этой правовой школы, благодаря чему его идеи стали неотъемлемой частью международной исламской мысли в целом.

Диляра Усманова на примере материалов тюрко-татарской эмигрантской печати середины — второй половины 1930-х гг., посвященных 120-летию со дня рождения Марджани, рассматривает то, как личность и наследие татарского ученого освещались в рамках национального дискурса. Автор анализирует, как в публикациях представители политической эмиграции оценивали роль и место богослова в развитии тюрко-татарского исторического наследия и оценивали его вклад в формирование, прежде всего, национального самосознания.

Продолжая тему исторической методологии и подходов к истории, *Ольга Бесмертная* анализирует соотношение и взаимодействие исламского и прогрессистского (европейского современного) дискурсов (т.н. культурный билингвизм) в понимании исторического процесса Атауллой Баязитовым. Как считает автор статьи, Баязитов оспаривает стереотипы об исламе, сложившиеся в публичной, научной и миссионерской сферах и скрестившиеся в пространстве т.н. «массового ориентализма», — в частности тезисы, развитые Эрнестом Ренаном, о несовместимости ислама и науки, ислама и прогресса. Таким образом, Баязитов, как и Марджани, предлагает свое видение и понимание истории. Развивая прогрессистские тезисы и, в частности, присваивая колониальный дискурс отсталости мусульманского мира, Баязитов одновременно воспроизводит характерное для иного, исламского дискурса структурирование истории: обобщенную исламскую реформистскую схему, объясняющую упадок ислама искажениями, внесенными в изначальный ислам его позднейшими последователями; избавление от таких искажений должно было, по мысли автора, вернуть ислам на путь к прогрессу. Обращение к истокам ислама в его видении истории (аналогичное подходам Ш. Марджани), т.е. представление истории всего «исламского мира» как целого, отвечало и сформировавшемуся в этой ситуации видению Баязитовым самого себя как представителя исламской общины вообще. Тогда как о прямом влиянии Марджани на Баязитова говорить трудно, эти фигуры предлагают в чем-то сходные способы ответов на вызовы имперской современности, данных, однако, из весьма разных дискурсивных пространств.

Павел Шаблей, анализируя в своей статье биографию и активную деятельность ученика Марджани Абдулхабира ал-Муслими, показывает мобильность мусульман в Российской империи и за ее пределами, а также основные тенденции развития богословских и интеллектуальных традиций, новые подходы к реформированию системы мусульманского образования. Исходя из отдельных работ ал-Муслими, его переписки с Марджани,

Шаблей проблематизирует утверждения о джадидском характере взглядов ал-Муслими, его восприятие некоторыми исследователями в качестве предтечи джадидизма.

В свете непрекращающихся дискуссий о реформировании ислама (Islamology, 2018), исламском модернизме (DeWeese, 2016) важное значение представляют богословские сочинения Марджани, его авторитет как религиозного деятеля и ученого. Этот блок статей открывает статья *Шамиля Шихалиева*, который рассматривает влияние идей Марджани на дагестанских ученых начала XX в. Изучив упоминания Марджани в арабоязычных дагестанских рукописях первой трети XX в., исследователь приходит к выводу, что дагестанские ученые высоко ценили Марджани как крупного правоведа, упоминая его наряду с классическими арабскими авторами. Признавая важность трудов Марджани в интеллектуальной истории ислама, дагестанские богословы не только посещали Марджани в Казани с целью знакомства, но также переписывали его труды, писали отзывы на сочинения, посвящали ему стихи. Более широко имя Марджани вошло в дагестанскую правовую традицию в связи с дискуссиями о *таклиде* и *иджтихаде*.

Продолжая тему религиозного авторитета, *Натан Спаннаус* сосредотачивает свое внимание на проблеме правового и религиозного авторитета в концепции *иджтихада* у Марджани. Автор утверждает, что исследователи часто ошибочно понимают толкование Марджани понятия *иджтихада* как его полное переосмысление. В то время как взгляды Марджани на *иджтихад* незначительно отличаются от концепции, распространенной в XIII–XIX вв. По мнению Спаннауса, Марджани выступает за сохранение правовой методологии ханафитской школы и отстаивает роль ученых как авторитетных толкователей религиозной традиции.

В своей статье на примере богословского спора Марджани с оппонентами в вопросах вероучения я рассматриваю эту полемику как механизм поиска и утверждения истины. Богословская полемика как один из возможных ответов татар-мусульман на имперский вызов анализируется в свете изменившихся политических, экономических и социальных условий Нового времени, когда через теологические дискуссии о проблемах *калама*, в частности о божественных атрибутах, очерчивались новые границы религиозной традиции.

Следующий блок статей, в которых Марджани предстает как историк мусульман России, открывает статья *Альфрида Бустанова*. В ней исследуется исламский концепт наследия, сохранение и структурирование архивного материала российскими мусульманами. По мнению Бустанова, Марджани концептуально подходил к вызову российской имперской науки, и, несмотря на его готовность говорить с аудиторией за пределами мусульманских элит, например на ученых совещаниях в Казанском университете, ученый оставался в рамках исламской традиции с ее специфическими подходами к производству и сохранению знания. Подобно другим мусульманским авторам XIX века, Марджани обращался к рукописным текстам предыдущих поколений мусульманских ученых, к личным письмам и документам, надписям на надгробиях. Для Марджани рукописи были не только лишь источником исторической информации, но и становились объектом эмоционального отношения, в особенности когда речь шла о собственной семейной истории.

На примере истории исламизации Поволжья *Азат Ахунов* рассматривает подход Марджани к историческому исследованию и методологию его работы с источниками. Автор указывает, что Марджани критикует сочинения историков XVIII–XIX веков Хиса-

медина Муслими и Таджеддина Ялчыгула за ненадежность приведенных ими сведений, относящих исламизацию Поволжья к первому веку истории ислама, то есть ко времени жизни сподвижников пророка Мухаммада. Сам Марджани связывает распространение ислама в Поволжье со временем завоевания арабами Испании, то есть с началом VIII века.

В статье *Айдара Хайрутдинова* обсуждаются сведения по истории татарских мечетей, которые приводит Марджани в своем сочинении *Мустафад ал-Ахбар*, излагается история наиболее значимых татарских мечетей Заказанья. Отличительной особенностью подхода Марджани, по мнению автора статьи, становится то, что наряду с историческим материалом о здании самих мечетей ученый также снабжает текст биографическими сведениями о служивших в мечетях имамах. Данная статья служит примером обращения Марджани к историко-краеведческой тематике.

По традиции материалы номера не исчерпываются его главной темой. Мы продолжаем публиковать интересные исследования наших коллег, в целом отвечающие тому широкому кругу проблем, на которых специализируется наш журнал.

Так, раздел *Varia* представлен статьями *Ксении Трофимовой* и *Саидакбара Мухаммадаминова*. Статья Трофимовой посвящена специфическим нарративам самопрезентации суфийских религиозных лидеров, которые представляют сообщества цыган-мусульман Скопья (Северная Македония). Через обращение к ретроспективным рассказам и их интерпретациям предпринимается реконструкция актуального социального контекста, в котором формируется субъектность религиозного лидера. Анализируются сюжеты о преемственности, образованности, воспитанности — мотивы, вокруг которых строятся повседневные дискуссии о «правильной» вере.

Статья Мухаммадаминова посвящена рукописному наследию татарских ученых в фондах Института востоковедения имени Абу Райхана Беруни Академии наук Республики Узбекистан. Автор рассматривает произведения таких татарских богословов, как Абдурахим Утыз-Имяни, Абуннаср Курсави, Шихабатдин Марджани и других. Приводятся краткие описания рукописей, анализируется влияние трудов татарских ученых на мусульман Средней Азии. Автор показывает тематическое разнообразие рассматриваемых рукописей: комментарии к сочинениям по фикху, словари медицинской и суфийской терминологии, поэтические сборники.

Динара Марданова,
выпускающий редактор

**SHIHABADDIN MARDJANI
(1818-1889), A MUSLIM SCHOLAR,
HISTORIAN AND RELIGIOUS
REFORMER**

Ahmet Kanlidere
abkanlidere@hotmail.com

The main purpose of this study is to detect the environmental thoughts and influences over Shihabaddin Mardjani's intellectual development and his mental contacts during his early youth. Therefore, this research will focus on these questions: What was the true nature of his thoughts of reform? To what extent Mardjani was able to carry out his projects of reforming madrasa? To what extent Mardjani's ideas were influential over the next generation of the Tatar intellectuals? In order to reply these questions, this study deals with the stages of his life, and then analyzes the changes in the historiography about Mardjani's ideas. Finally, the research is evaluated his thoughts that gave him a qualification of being a Muslim reformer.

Keywords: *Mardjani, reform within Islam, Tatar ulema, Kazan Tatar historiography, madrasa reform.*

Professor, Department of History,
Faculty of Arts and Science,
Marmara University (Turkey)
Abmet Kanlidere

КАЗАНСКИЙ УЧЕНЫЙ, ИСТОРИК И РЕЛИГИОЗНЫЙ РЕФОРМАТОР ШИХАБАДДИН МАРДЖАНИ (1818–1889)

Ахмет Канлыдере
ahkanlidere@hotmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islmlg.09.01.01>

Цель исследования – проанализировать влияние среды на становление личности Марджани и его мировоззрение, первые интеллектуальные контакты. В статье будут рассмотрены следующие вопросы: в какой степени Марджани смог осуществить свои проекты по улучшению системы образования в медресе? Какова истинная природа его идей о религиозной реформе? Каково влияние его идей? Кроме того, будут затронуты различные периоды его жизни, а также изменения в историографии о творчестве Марджани. В заключение речь пойдет об идеях, прославивших Марджани как религиозного реформатора.

Ключевые слова: *Марджани, религиозные реформы, татарские улемы, татарская историография, реформы медресе.*

Шихабдин Марджани родился в 1818 году в семье религиозных ученых недалеко от Казани в селе Ябынчи. Потеряв в ранние годы мать, Марджани много времени проводил с дедом — муллой Субханом, с интересом слушая рассказы последнего об исторических событиях. Отец Марджани мулла Багаутдин во время обучения в Бухаре сблизился с бухарским правителем эмиром Хайдаром Тура, который даже после отъезда отца Марджани в Казань не забывал его, время от времени посылая подарки. Багаутдин был имамом в Ябынчи, позднее в селе Ташкичу. Дед Марджани со стороны матери мулла и имам Абдуннаср ишан происходил из Симбирска, занимался преподавательской деятельностью. Получив разрешение (*иджаза*) от муллы Хабибуллы ишана проповедовал суфизм (Mersâni, 1900, s. 149).

Марджани получил начальное традиционное образование в медресе отца, где освоил арабский язык, калам, логику и право. Благодаря отцу познакомился с такими книгами, как *Шарх-и Джами*, *Шарх-и Шамсие*, *Шарх-и Акаид* и *Тавзих* (Mersâni, 1900, s. 42-43). Большую роль в интеллектуальном развитии и расширении кругозора Марджани сыграла отцовская библиотека, особенный интерес вызывали книги по истории и биографиям знаме-

**Ахмет
Канлыдере**

*Профессор
кафедры истории
факультета
науки и литературы,
доктор исторических
наук, Университет
Мармара (Турция)*

нитых людей. В возрасте 20 лет стремление к знаниям привело Марджани в Мавераннахр, где он пробыл несколько месяцев. В городе Троицк он вступил в полемику с муэдзином, защищавшим идеи ученого-реформатора Абуннасыра Курсави, чьи идеи Марджани в то время критиковал. Как сообщил позднее сам Марджани, эта встреча произвела на него большое впечатление (Mercâni, 1915, s. 30).

Прибыв в Бухару, Марджани купил комнату в медресе Туркмени ишана. Не особенно интересуясь местной учебой, Марджани больше внимание уделял «странным» вопросам и литературе (Mercâni, 1915, s. 437). После пяти лет в Бухаре он отправился в Самарканд, где устроился в медресе Ширдар и нашел наставника в лице кадия Абу Саида ас-Самарканди (ум. 1849). Получив доступ к богатейшей библиотеке своего учителя, Марджани погрузился в мир произведений мусульманских ученых из «мутакаддимов» и «салафов», обладавших оригинальными мыслями. Знакомство с их творчеством изменило мнение Марджани о Курсави (Mercâni, 1915, s. 46–50).

Неясным остается, кого именно Марджани называл «мутакаддимами» и «учеными салафитами»? Почему отдавал предпочтение их сочинениям вместо произведений, утвержденных учебной программой медресе? Изучая причины интеллектуальной трансформации Марджани, исследователь его биографии Шахар Шараф посетил его личную библиотеку, где обнаружил копии произведений, сделанных ученым в Самарканде. Среди них обнаружили сочинения имама ал-Газали (1050–1111), Джалаладдина Даввани (1427–1501/1502), Ибн Сины (980–1037), Ибн Хазма (944–1064), Мухйиддина ибн Араби (1165–1240) и Яхьи ас-Сухраварди (ум. 1191). Удивительно, что значительное место в библиотеке занимали сочинения не ученых-салафитов, таких как Ибн Таймия и Ибн Каййим ал-Джаузия, чьи взгляды он разделял, а работы суфийских авторов, в особенности ал-Газали, который, вероятно, оказал большое влияние на Марджани. В своем произведении Вафиййат ал-аслаф Марджани упоминает ал-Газали как самого великого ученого, понимающего истину религии (Mercâni, 1915, s. 51–56).

На Марджани оказали влияние следующие наставники, следившие за мировыми тенденциями и находившие уровень обучения в медресе неудовлетворительным: 1) дамулла Абдалмумин Ходжа б. Узбек Ходжа ал-Бухари ал-Афсанджи (ум. 1866). Он критиковал состав уроков в бухарских медресе и во многих вопросах придерживался разъяснений Курсави; 2) упоминавшийся прежде кади Абу Саид ал-Самарканди также делился знаниями о Курсави (Mercâni, 1900, s. 169); 3) дамулла Худайбирди б. Абдаллах ал-Байсуни (ум. 1848), прославившийся среди бухарских ученых своими многочисленными путешествиями по Индии, Хиджазу, Турции и России (Mercâni, 1915, s. 31–34).

По утверждениям самого Марджани, именно в Самарканде произошла трансформация его представлений, он сделал первые шаги от подражания к осознанности. Здесь он изучал запрещенные в Бухаре книги Курсави. Стараясь не полемизировать с бухарскими учеными по вопросам теологии, он не распространялся о сделанных выводах. Благодаря своему упорству в изучении различных наук он заслужил признание местных улемов и религиозных деятелей.

После 11 лет в Средней Азии Марджани в 1849 году вернулся в Казань. Сдав экзамен, занял пост имам-хатиба и мударриса первой махалли Казани. Экзамен, проводимый в форме схоластического обсуждения, по всей видимости, произвел большое впечатление на Марджани, подробно описавшего его в своей автобиографии. Высокий уровень знаний Марджани по логике, каламу и философии превышал уровень знаний экзаменующих. В частности,

мулла Мухаммад Карим в полемике с Марджани не смог аргументировать и логично ответить на поставленный вопрос, что сделало его врагом Марджани на всю жизнь. После экзмена слава Марджани разнеслась по Казани и ее окрестностям (Mercâni, 1900, s. 44-46).

Первые пять лет оказались успешными для Марджани. Сложности начались с появления разногласий между Марджани и Ибрагимом Юнусовым, татарским богачом, основателем медресе, где работал Марджани. Другим источником проблем Марджани стали казанские имамы, писавшие на него клеветы и доносы. В результате одного из таких доносов Марджани лишили указа на деятельность имамом на один год, право восстановили в 1855 году. С этого времени начинается период продуктивной научной деятельности ученого.

В период 1859–1860 гг. Марджани работает корректором печатных изданий Корана в Духовном собрании. В 1862 году умирает муфтий, на его место предлагается кандидатура Марджани, которая была отклонена критическим отзывом известного миссионера Н.И. Ильминского и вмешательством министра образования К.П. Победоносцева. В 1864 году Марджани занимает должность ахунда и мухтасиба. На пожертвования махалли строятся общежитие и медресе Галия, куда начали набирать студентов с 1881 года. Марджани преподавал в нем 8 лет. Кроме медресе Галия, еще одним местом преподавания Марджани стала Татарская учительская школа. Работа в учительской школе, реформистские идеи в образовании, введение в школьную программу изучения русского языка, контакты с миссионерами и ориенталистами (среди которых — А.К. Казем-бек, В.В. Радлов, И.Н. Березин, И.Ф. Готвальд и другие), близость к местным властям — все это вызвало недовольство и критику в адрес Марджани со стороны отдельных мулл и духовенства. Однако ни критика, ни доносы не останавливали Марджани: интерес к истории подтолкнул его вступить в Общество археологии, истории и этнографии при Казанском университете, он стал первым мусульманским религиозным деятелем Казани среди членов общества. Русские ученые, историки и ориенталисты относились к Марджани с большим уважением.

Новым этапом в жизни Марджани стала поездка в хадж в 1880 году. Во время хаджа в Стамбуле он встретился с бухарским шейхом Сулейманом эфенди, шейхом Мухаммедом Адирневи эфенди, шейхульисламом Ахмедом эфенди и известным историком, судьей Ахмедом Джевдет Пашой. Также Марджани посетил Бешикташ и Бейоглу, где встретился с различными должностными лицами. Эти встречи подробно описаны в хадж-наме Марджани (Fahredden, 1898).

Всю жизнь Марджани занимался научной деятельностью. За 6 месяцев до смерти он завершил свое знаменитое историческое сочинение *Мустафад ал-ахбар*. В 1889 году Марджани скончался. Похоронен в Казани на кладбище Ново-Татарской слободы.

Взгляды Марджани по-разному оценивались современниками и последующим поколением. Значительно опережая интеллектуальный уровень своего времени, его идеи нередко оставались непонятыми и потому не принятыми окружающими. Настоящая слава пришла к Марджани лишь после смерти. На волне победы джадидов в начале XX века Марджани стал примером прогрессивного ученого-теолога. Юсуф Акчурра говорил о нем как о лидере тюркского движения за реформу в религии (Mercâni, 1915, s. 425). Хади Атласи писал о Марджани как о мусульманском Лютере (Mercâni, 1915, s. 461).

В начале сталинской эпохи мнение о Марджани изменилось. В нем стали видеть прогрессивного деятеля своего времени, в то время как сами его идеи считались устарев-

шими (Çobanzade, 1927, 54-56). Далее наступил период долгой тишины. Лишь с конца шестидесятых стали появляться новые статьи о Марджани, о его вкладе в развитие науки — его «перенесли» из порицаемого государством класса мулл в разряд «просветителей». Лишь некоторые его идеи — среди которых «рационализм», связь с историей — выдвигались вперед. Подобный подход с различными вариациями сохраняется по сегодняшний день: Марджани представляется как «философ, литературовед, филолог и историк». В советское время многие татарские эмигранты в Турции рассматривали Марджани как основателя татарской историографии.

Вклад Марджани в татарскую историографию сложно переоценить, вместе с тем, если взглянуть на его произведения в целом, становится очевидным, что в большей степени его волновали не национальные, а религиозные вопросы. Идеальной моделью, которую Марджани видел для волго-уральских мусульман, была не Европа XIX века, а мусульманская община VII века. Также Марджани являлся в большей степени реформатором ислама, нежели основателем татарской национальной идентичности (Кемрет, 1998, pp. 429-465; Frank, 1998, pp. 149-150). Марджани, конечно, внес весомый вклад в формирование уважения к татарской культуре, литературе и науке, однако он не уделял большого внимания развитию татарского языка — тюрки. Очарованный арабским языком, он использовал его в качестве языка науки, считая тюрки неспособным выразить все научные термины (Mercânî, 1900, s. 44-46). Его произведения на арабском отличаются красочностью и выразительностью, тогда как в произведениях на тюрки использован достаточно простой и небогатый язык. Во время пребывания в Стамбуле Марджани спросили о причине использования арабского языка в произведениях, несмотря на тюркское происхождение, Марджани ответил, что татарские улемы и студенты используют арабский в качестве языка науки, кроме того, арабский язык является общим для ученых всего мусульманского мира (Fahredden, 1898, s. 6-7).

Почему Марджани был мусульманским реформатором? Подобно другим исламским ученым-теологам, причину отсталости исламского мира Марджани видел в неправильном разъяснении религиозного учения и толковании исламских догм. Он верил, что ислам получит новый виток развития, если вернется к «чистым» убеждениям мусульман ранней эпохи — *салафов*. Руководствуясь этим убеждением, Марджани начал бороться против многочисленных «предрассудков», заполонивших исламскую идеологию и учение. Он видел причину застоя в слепом подражании *улемам*, безоговорочном принятии сомнительных заявлений, извращенных фетв и проповедей, появившихся в результате политического угодничества карьеристов от ислама. По мнению Марджани, мусульман вынуждали придерживаться рамок того или иного мазхаба, навязанного им субъективными ограничениями в угоду отдельных групп, которые препятствовали популяризации идей свободно мыслящих прогрессивных религиозных деятелей своего времени (таких как имамы Ибн Ханбал, Малик ибн Анас, аш-Шафии и Абу Ханифа) и требовали от простых верующих беспрекословного подчинения и следования (*таклид*). Марджани попытался разрушить эти рамки, уверенный, что развитие и прогрессивные изменения в исламе возможны только с очищением религии от понятия *таклид*.

Вторым важным, по мнению Марджани, вопросом была необходимость реформ в образовательной сфере. Марджани раскритиковал господствовавшую долгое время «бухарскую» систему обучения, основанную на механическом зазубривании вместо аналитического мышления. «Бухарские» учебники представляли собой комментарии к средневековым книгам, а такие науки, как математика, история и география, не преподавались. Критике Мар-

джани подверглись калам и логика, которые, по глубокому убеждению Марджани, в силу своего широкого распространения в качестве основополагающих предметов, отдаляли студентов от освоения настоящих мусульманских знаний, направленных на изучение Корана и хадисов, что замедляло образовательный процесс. Еще одна причина критики калама и мутакаллимов — внесение чуждых элементов в чистое учение ислама в результате взаимодействия мутакаллимами спекулятивных идей из древнегреческой традиции.

Удивительно, что Марджани, столь внимательный к вопросам вероучения и разделяющий представления «праведных предшественников» в вопросах *калама* и *таклида*, проявляет симпатию к школе *тасаввуфа*, считая его важным аспектом Ислама, ведь известно, что салафиты склонны считать тасаввуф элементом, привнесенным в Ислам в позднее время. Можно предположить, что его личная связь с суфиями и идейное воспитание в суфийском ключе стали причиной его убеждений. Известно, что во время обучения в Бухаре он практиковал тасаввуф и занимался духовным совершенствованием. Сначала Марджани был последователем Шейха Убайдуллы (ум. 1852), сына известного шейха Ишана Туркмани. Он был директором и преподавателем Медресе Ишана Халифы Ниязкули и занимался духовным воспитанием муридов. В последний год перед возвращением на Родину Марджани дал присягу известному суфию Шейху Абдалкадиру б. Ниязу Ахмад ал-Фаруки ал-Хинди (ум. 1855). От него Марджани получил иджазу, письменное свидетельство об окончании духовного воспитания и разрешение на обучение и наставническую деятельность. В своих книгах Марджани всегда с уважением отзывался об ученых тасаввуфа, часто ставя мнения суфиев выше высказываний факихов и последователей калама. Один из наставников Марджани кади Абу Саид был приверженцем тариката. Известно, что многие его ученики проявляли большой интерес к тасаввуфу, некоторые из них даже занимались наставлением учеников-муридов (Mergâni, 1915, s. 71-73). Вместе с этим прослеживается осторожное отношение Марджани в вопросах присоединения к тому или иному тарикату. Когда один из его студентов изъявил желание вступить в тарикат и попросил у Марджани совета в выборе наставника (*муриид*), Марджани ответил, что лучшим *муриидом* является Коран, и посоветовал ему больше читать и стараться понимать значение слов Корана. Из этого следует, что Марджани не был полностью ангажирован каким-либо тарикатом.

Начиная с 1870-х годов российские мусульмане все больше сталкивались с модернизмом. Татарский купеческий класс все чаще соприкасался с русским обществом и одновременно оставался привязанным к религиозным устоям, все менее удовлетворялся старыми формулами исламских догм. Новые толкования исламских догм, которые осуществили такие ученые, как Марджани, способствовали поиску компромисса между учением ислама и современностью, что хорошо соответствовало новому образу жизни. Марджани старался давать компромиссные толкования вопросов, возникающих в условиях современной жизни.

Революционный характер носила его поддержка закона 1870 года, предписывающего обязательное изучение русского языка в мусульманских школах. Этот закон стал причиной волнений и споров среди татар: многие улемы считали изучение русского языка неприемлемым и даже вредным. Что касается Марджани, то, на его взгляд, изучение русского языка было необходимо для прогресса всего татарского общества. В связи с этим для развития религиозного образования требуется увеличить число мусульманских деятелей и преподавателей, хорошо владеющих русским языком. Религиозные лидеры, по его мнению, обязаны хорошо знать российские законы и уставы, что невозможно

без хорошего владения русским языком. Вместе с тем, опасаясь возможных побочных эффектов в связи с заимствованием чуждых привычек и обычаев, Марджани призывал не пользоваться русским языком в быту, оберегать татарский язык от «загрязнения» татарско-русскими производными, словами-паразитами (Mersâni, 1915, s. 126-27). О пользе уроков русского языка высказывался в 1873 году также муфтий С. Тевкилев, что свидетельствовало о схожести взглядов Марджани и официальной позиции муфтията в этом вопросе (Кермет, 1998, s. 159-60).

Вслед за Курсави Марджани столкнулся с сильной оппозицией в ученом мире. Хотя его религиозные толкования порой радикально отличались от общепринятых, в действительности же они не были «новыми» или «сотрясающими догмы», как о них часто говорилось. Непонимание было вызвано разницей в воззрениях улемов-реформаторов, к которым относились Курсави и Марджани, и улемов-консерваторов. Оба реформатора в наследии мусульманских классиков открыли для себя иной подход к общеизвестным истинам. Что касается улемов-консерваторов, то они принимали существующее мнение как неоспоримую, абсолютную и непоколебимую истину; все, что выходило за рамки их представлений, воспринималось непозволительным новшеством и ересью. Эти люди, позднее охарактеризованные как «слепые приверженцы», беспокоились о защите и сохранении старых ценностей и воспринимали стремления Марджани разрушительными, ведущими к религиозному регрессу. Для татар того времени были неприемлемы как критика «бухарского» обучения, так и идея изучения русского языка. Хорошо овладев классическим мусульманским книжным наследием, Марджани без труда критиковал и опровергал воззрения ученых прошлого, чьими последователями выступали улемы-консерваторы.

Для большинства религиозных деятелей Казани и ее окрестностей, придерживающихся традиции *таклида*, это было неприемлемо. Противниками Марджани выступили дамулла Абдаллах из Мачкары, дамулла Исмаил из Кышкара, дамулла Мухаммад Керим, дамулла Баймурад и дамулла Салахаддин из Казани. Некий дамулла Абдаллах написал в 1874 году ответ-опровержение на книгу Марджани «Назурат ал-хакк», где раскритиковал его взгляды, утверждая, что вероучение Марджани неправильное. Это стало причиной сплетен о Марджани. В глазах людей, полностью находящихся под влиянием консервативных улемов, идеи Марджани воспринимались как ересь.

Было бы опрометчиво считать, что причиной неприятия Марджани были только его взгляды; причиной служила также личная неприязнь, которую испытывали к нему не только улемы. В частности, сложные отношения сложились между Марджани и известным татарским писателем Каюмом Насыри. Марджани называл Насыри невеждой, тот, в свою очередь, критиковал Марджани в присутствии его недругов. Насыри также написал опровержение книги Марджани «Гилалат ал-заман» и опубликовал его в своем «Календаре» в 1885 году (Mersâni, 1915, s. 582). В то же время следует отметить, что среди улемов-консерваторов были сторонники Марджани. К примеру, шейх Мухаммад Мурад Рамзи в своей статье о Марджани сообщал, что последний с осторожностью относился к утверждению новшеств в Исламе: «Вопреки сложившемуся мнению, он не отзывался плохо о старых улемах, его противоречия с новыми улемами касались некоторых простых вопросов» (Mersâni, 1915, s. 515-16).

Большинство друзей Марджани были последователями тасаввуфа. Такие татарские улемы, как Али Ихан из Тунтера, Махмуд ишан Дагистани из Астрахани, Хасан хазрат из Курсы, шейх Зайналлах Расули из Троицка, выступили в его защиту. Вместе с тем среди суфиев было радикально мыслящее сообщество ваисовцев, которые больше чем

кто-либо другой критиковали Марджани. Это сообщество, хоть и было одной из ветвей Накшбандии, было против всех официальных улемов и других ветвей тариката (Кемрег, 1998, s. 154).

Как следует из рассказов людей, вначале выступивших против Марджани, но впоследствии изменивших свое мнение, в то время почти не было человека, способного открыто соглашаться с Марджани. Среди людей, которые сначала были противниками Марджани, но потом перешли на его сторону, были казанские муллы Галимджан Баруди, Зариф Амирхани, Мухаммад Шакир б. Габдалджаббар (Мерсâни, 1915, s. 620-21). Риззэддин б. Фахреддин был одним из тех, кто посмертно восхвалял Марджани. Исмаил Гаспринский, приехавший в Казань для выпуска газеты в 1883 году, надеясь на поддержку улемов и получивший ее только у Марджани, тоже оказался в числе его сторонников. После выхода газеты «Терджиман» Гаспринский неоднократно упоминал о заслугах и произведениях Марджани. Несомненно, эти статьи послужили существенному улучшению имиджа Марджани.

Хотя уроки в медресе Марджани проводились по новой, улучшенной системе, радикальных изменений традиционных порядков не последовало. Несмотря на критику «бухарской» системы, сам Марджани так и не смог полностью осуществить предлагаемые им преобразования. Как и в Бухаре, фундаментом обучения в его медресе оставались уроки по логике и каламу. Шакирды медресе Марджани по-прежнему в первую очередь старались овладеть искусством религиозной полемики — *муназара*, потому что умение вести полемику считалось самым важным навыком и показывало их интеллектуальный уровень. Для привлечения внимания студентов к новым темам Марджани вводил в обучение книги таких авторов, как Ахмед Мидхат эфенди, однако студенты считали это тратой времени, предпочитая споры по логике (Мерсâни, 1915, s. 107-110).

Спустя некоторое время Марджани был вынужден отказаться от воплощения своих идеалов. Возможно, он начал придавать значение каламу и логике, возвратившись к прежде раскритикованному бухарскому принципу обучения для удержания студентов в своем медресе. Следует добавить, что, вопреки критике, сам Марджани также увлекался вопросами калама. Это не осталось незамеченным его последователями. В конце жизни Марджани говорил, что молодежь утратила интерес к традиционным проблемам, и многие старые книги остались невостребованными (Мерсâни, 1915, s. 590-91).

Хотя Марджани не смог внедрить желаемые изменения в своем медресе, его критика старой системы оказалась действенной, она привела к оживлению общественного мнения. Молодое поколение выступило за реформирование медресе по новому методу (*усул ал-джадид*). Особенный отклик программа реформирования по новому методу нашла в среде интеллигенции, продвигавшей идеи реформ в школах и медресе. Утвердилось мнение, что основоположниками и первопроходцами *усул ал-джадид* стали деятели конца XIX — начала XX века, такие как Исмаил Гаспринский, Галимджан Баруди, Хайруллах Усмани из Уфы, Хади Максуди и др. Однако почву для *усул ал-джадид* подготовил все же Марджани. После появления его книг с критикой бухарского обучения многие из тех, кто хотел получить религиозное образование, перевели взор с Бухары на Стамбул и Каир (Мерсâни, 1915, s. 39-40). Личность Марджани важна и тем, что он стал моделью для последующего поколения. Список последователей Марджани возглавил Хусаин Фазиханов, идеи которого, из-за его ранней кончины, не получили широкого распространения, однако его проект о реформировании медресе имел важное значение. Религи-

озно-реформаторское движение, распространившееся во многом благодаря Марджани, было продолжено улемами-реформаторами, такими как Галимджан Баруди (1859–1936), Габдеррашид Ибрагим (1857–1944), Ризаэддин б. Фахреддин (1858–1936), Габдулла Буби (1871–1922), Муса Джарулла Бигиев (1875–1949) и Зияэтдин Камали (1873–1944).

Произведения Ш. Марджани:

1. *Ğurfetü'l-havâkinli 'urfeti'l-havâkin*. На арабском. Казань, 1864, 36 с. Рассматривает историю Средней Азии X–XII веков. Содержит важные данные об истории Караканидов.
2. *Kitâbü'n-nasâih*. На татарском. Казань, 1869. Трактат о необходимости сострадания животным.
3. *Nâzûratü'l-bakk fi fardiyeti'l-îşâi ve in lemyeğibiş-şafak*. На арабском. Казань, 1870, 164 с. Книга о вопросе совершения ночного намаза в северных частях России. В этой работе Марджани следовал мнению Курсави, полагая, что ночной намаз не следует оставлять. Кроме того, в книге критикуются некоторые взгляды мутакаллимов.
4. *el-Fevâ'idü'l-mühimme*. На арабском. Казань, 1878, 41 с. Об истории издания Корана в России и исправлении опечаток в различных изданиях.
5. *Ğilâletü'z-zamân fi tarihi Bulgar ve Kazan*. На арабском. Казань, 1878, 28 с. Рассказывает об Истории Булгарского и Казанского ханств, критикует известную в этом вопросе книгу Хусамеддина Булгари *Tevârib-i Bulgariyye*. Марджани указывает, что эта книга была написана не в XI, а в XIX веке и содержит множество ошибок. Известный ориенталист В.В. Радлов перевел эту книгу на русский и представил в 1877 году на IV археологическом съезде в Казани. Позднее произведение было опубликовано вместе с оригиналом и русской версией.
6. *Müntehibu'l-Vefiyeye*. На арабском, Казань, 1879, 22 с. Книга, содержащая избранные части из *Vefiyeti'l-Eslâf*.
7. *Hakku'l-ma'rife ve hüsnü'l-İdrâkbi-mâyelzimü fi vücûbi'l-fitrve'l-imsâk*. На арабском, Казань, 1880, 96 с. Ответ на опровержения к его книге *Nâzûretü'l-bakk*, затрагивает вопросы мусульманского права.
8. *Mukaddimetü vefiyeti'l-eslâf ve tehiyyeti'l-ahlâf*, На арабском, Казань, 1883, 411 с. «Введение» к библиографическому своду *Vefiyeti'l-Eslâf*.
9. *Müstefâdü'l-abbâr fi avvâli Kazan ve Bulgar*. На татарском, I часть, Казань, 1885 (2-е издание 1897), 254 с; II часть, Казань, 1900, 368 с. Описывает историю мусульман Волго-Уральского региона.
10. *el-Hikmetü'l-bâligati'l-cinniyye fi şerbi'l-akâidi'l-Hanefiyye*. На арабском, Казань, 1888, 168 с. Толкование книги средневекового мусульманского теолога Са'даддина Тафтазани.
11. *el-Barku'l-vamiz 'ale'l-bagiz el-müsemnâbi'n-nakiz*. На арабском, Казань, 1888, 133 с. Основная часть — о мусульманском праве. Книга также содержит 3 других произведения.
12. *Hakku'l-beyânve't-tasvir fi mes'eleti hudûsi'l-âlemi'l-emrve't-takdir*.
13. *Muvazenetü'l-edeb*.

14. *Mecmuâti'l-eş'âr.*
15. *Huzâmeti'l-bavâşi li-izâbati'l-gavâşi,* Казань, 1889, 168 с. Посвящена вопросам фикха, в частности содержит комментарии к книге Садрашшари'а *Tavzîb.*
16. *el-Hakku'l-mübîn fi mehâsîni evzâ'ü'd-dîn,* Казань, 1889, 18 с. Дополнение к предыдущей книге.
17. *et-Tarikatü'l-müslâ ve'l-akiletü'l-büsna.* На арабском, Казань, 1890, 15 с. Сокращенный вариант *Tehzîbü'l-Mantik ve'l-Kelâm.*
18. *Rihletü'l-Mercânî,* на татарском, подготовил к изданию Ризаэддин Фахреддин, Казань, 1898, 30 с. Описание хаджа Марджани в 1880 году.
19. *el-'Azbü'l-furât ve'l-mâü'z-zülâl fi şerhi'l-Celâl.* Стамбул, 1317. Комментарий к книге Даввани 'Akâidi 'Adudîyye. Рукопись состоит из 200 страниц.
20. *Vefiyetü'l-eslâf ve tebiyyetü'l-ahlâf,* Биографии известных мусульманских личностей. Только первая часть была издана.
21. *A'lâmu ebnâü'd-debr bi ahvâli ebli Mâverâünnebr.* Повествует об улемах Бухары, критикует систему обучения в различных медресе Мавераннахра.
22. *Tenbihü ebnâi'l-'asr alâ tenzîbi enbâi Abi Nasr.* На арабском, рукопись, 12 с. Рассказывает о разногласиях татарского религиозного реформатора Абунасна Курсави с бухарскими улемами. М. Кемпер опубликовал рецензию к книге и статью, содержащую арабский оригинал (Кемпер, 2000).
23. *Mubtasaru'n-nücümu'z-zâhire fi ahvâli Mısr ve'l-Kâhire.* На арабском, рукопись, 407 с. Сокращенное изложение одноименной работы историка Джамаладдина ал-Атабеки. Работа состоит из описания событий со времен взятия арабами Египта и до 1409 года, а также содержит биографии известных личностей, живших в то время.
24. *Keşfü'l-gitâ 'ani'l-ebşâr biaglâti tevâribi Bulgâr.* На арабском. Трактат, критикующий книгу Хусамеддина Булгари *Tevârib-i Bulgariye.* На татарском языке эта работа была опубликована в первой части *Müstefâdü'l-abbâr.*
25. *Kitâb Türkiyye fi menâsikü'l-hac.* На татарском. Предположительно одна из тетрадей с описанием хаджа в 1880 году.
26. *Sevâmiü'l-hikem ve zerâyi'ü'n-ni'am min makâlâti 'Ali b. Ebi Tâlib.* На арабском. О высказываниях 'Али б. Абу Талиба.
27. *Tezkiretü'l-münib bi'ademi tezkireti Ebli's-Salib.* На арабском. Работа о неприемлемости использования мяса животных, зарезанных христианами.

Хотя автор приводит список нижеследующих работ в своих произведениях, полной информации о них нет.

28. *Şerhi mukaddimeti'r-risaleti'ş-Şemsiyye.*
29. *Tehârîru müfredede.*
30. *el-Meselü'l-'âlâ.*
31. *Kitâb fi mesâili'n-nabv.*

ЛИТЕРАТУРА

Исследовательские работы о жизни и творчестве:

- Çobanzade, B. (1927). *Dinî İslâhât ve Medenî İnkılâb*. Akmescid.
- Devlet, N. (1972). *Kazanlı Tarihçi ve İslahatçı Din Adamı: Şihâbeddin Mercânî*. *Kazan* 2: 5, 6, 7-8, 33-41, 8-19, 64-79.
- Frank, A.J. (1998). *Islamic Historiography and 'Bulghar' Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia*. Leiden: Brill.
- Kanlıdere, A. (1997). *Reform within Islam: The Tajdid and Jadid Movement among the Kazan Tatars (1809-1917). Conciliation or Conflict?* İstanbul: Eren Yayıncılık.
- Karan, A.L. (1960). *Şehabettin Merjânî: Turmuşu hem Eserleri*. İstanbul: Süyimbike Kültür Cemiyeti.
- Kemper, M. (2000). Şihâbaddîn al-Marğani über Abû n-Nasr al-Kursawîs Konflikt mit den Gelehrten Bucharas In: *Muslim culture in Russia and Central Asia Vol. 3* (pp. 353-83), Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Kemper, M. (1996). Şihâbaddîn al-Marğânî als Religionsgelehrter. In: *Muslim Culture in Russia and Central Asia. Vol. 1*. (pp. 129-166). Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Kemper, M. (1998). *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789-1889, Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft*. Berlin: Schwarz.
- Muhammed Murad Remzi. (1908). *Telfikü'l-abbâr ve telkibü'l-âsâr fi vakâi Kazan ve Bulgar ve mulükü't-Tatar*. Orenburg: Matbaatu'l-Kerimiye ve'l-Huseyniye.
- Rızaeddin b. Fahreddin. (1915). Mercânî. *Şûra*, 1, 1-3.
- Merjânî. (1915). Kazan: Maârif Matbaası.
- Schamiloglu, U. (1990). The Formation of a Tatar Historical Consciousness: Şihabâddin Märçani and the Image of the Golden Horde. *Central Asian Survey*, 9:2, 39-49.
- Togan, Ahmed Zeki Velidi. (1914). Ğurfetu'l-havâkin hem âning Karahânîler Tarihîni Öğrentü üçün Ehemmiyeti. *Ang*, 4, 74-76.
- Velidof, C. (1912). *Tatar Edebiyatının Barişı*. Kazan: Vakit Matbaası.
- Абдуллин Я. (1976). *Татарская просветительская мысль*. Казань: Татарское книжное издательство.
- Абдуллин Я. (1990). *Марджани: ученый, мыслитель, просветитель*. Казань: Татарское книжное издательство.
- Валидов Дж. (1923). *Очерк истории образованности и литературы татар*. Москва: Государственное издательство.
- Госманов М. (1968). Мәржани турында берничә сүз. *Казан утлары*, 1, 116-122.
- Мәржани: Тарих һәм хәзерге заман: Халыкара конференция материаллары. (1998). Казан.
- Сәгъди А. (1926). *Татар әдәбияты тарихы*. Казан: Татарстан дәүләт нәшрияты.
- Юзеев А.Н. (1992). *Мировоззрение Ш. Марджани и арабо-мусульманская философия*. Казань: ИЯЛИ.
- Юсупов М.Х. (1981). *Шигабутдин Марджани как историк*. Казань: Татарское книжное изд-во.

REFERENCES

- Abdullin Y. (1990). *Mardjani: ucheniy, muslitel', prosvetitel'*. Kazan: Tatarskoe knijnoe izd-vo.
- Abdullin, Y. (1976). *Tatarskaya prosvetitel'skaya musul'*. Kazan: Tatarskoe knijnoe izd-vo.
- Çobanzade B. (1927). *Dinî Islâhât ve Medenî İnkulâb*. Akmescid.
- Devlet, N. (1972). Kazanlı Tarihçi ve Islahatçı Din Adamı: Şihâbeddin Mercânî. *Kazan* 2: 5, 6, 7-8, 33-41, 8-19, 64-79.
- Frank, A.J. (1998). *Islamic Historiography and 'Bulghar' Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia*. Leiden: Brill, 149-157.
- Gosmanov, M. (1968). Mârjani turında birniçe süz. *Kazan Utları* 1, 116-122.
- Kanlıdere, A. (1997). *Reform within Islam: The Tajdid and Jadid Movement among the Kazan Tatars (1809-1917). Conciliation or Conflict?* İstanbul: Eren Yayıncılık, 42-50.
- Karan, A.L. (1960). Şehabettin Merjânî: Turmuşu hem Eserleri. İstanbul: Süyimbike Kültür Cemiyeti.
- Kemper, M. (1996). Şihâbaddîn al-Marğānî als Religionsgelehrter. In: *Muslim Culture in Russia and Central Asia. Vol. 1.* (pp. 129-166). Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Kemper, M. (1998). *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789-1889, Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft*. Berlin: Schwarz.
- Kemper, M. (2000). Şihâbaddîn al-Marğānî über Abû n-Nasr al-Kursawîs Konflikt mit den Gelehrten Bucharas In: *Muslim culture in Russia and Central Asia Vol. 3* (pp. 353-83), Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Mârgani: Tarih hâm xâzerge zaman: Halîkara konferansiyası materialları.* (1998). Kazan.
- Muhammed Murad Remzi. (1908). *Telfikül'-abbâr ve telkibü'l'-âsâr fî vakâi Kazan ve Bulgar ve mulûküt-Tatar*. Orenburg: Matbaatu'l-Kerimiye ve'l-Huseyniye.
- Rızaeddin b. Fahreddin. (1915). Mercânî. Şûra. 1 1-3.
- Sa'dî, Abdurahman. (1926). *Tatar Edebiyatı Tarihi*. Kazan: Tatarstan Devlet Neşriyatı.
- Merjânî. (1915). Kazan: Maârif Matbaası.
- Schamiloglu, U. (1990). The Formation of a Tatar Historical Consciousness: Şihabâddin Mercani and the Image of the Golden Horde. *Central Asian Survey*, 9:2, 39-49.
- Togan, Ahmed Zeki Velidi. (1914). Ğurfetu'l-havâkîn hem âning Karahânîler Tarihini Öğrenü için Ehemmiyeti. *Ang*, 4, 74-76.
- Validov, Dz. (1923). *Oçerk istorii obrazovannosti i literaturı tatar*. Moskva: Gosudarstvennoe izd-vo, 56-68.
- Velidof, C. (1912). *Tatar Edebiyatının Barişı*. Kazan: Vakit Matbaası.
- Yusupov, M. (1981). Şigabutdin Mardjani kak istorik. Kazan: Tatarskoe knijnoe izd-vo.
- Yuzeev, A. (1992). *Mirovozzrenie Ş. Mardjani i Arabo-Musul'manskaya filosofiya*. Kazan: İYALİ.

HISTORY AS AN ISLAMIC SCIENCE: MARDJANI AND IBN KHALDUN

Igor Alexeev
ialxyv@gmail.com

This paper discusses the influence of Ibn-Khaldun's view on history on Tatar Islamic reformer and historian of the 19th century Shihabaddin Mardjani. The author argues that both thinkers from different epochs not only elaborate a new approach to study history, but also the new understanding of rationality. This new method of Islamic rationality was based on applying idjtihad of Muslim lawyers (fuqaha') in the field of historical traditions (akhbar).

Keywords: *Ibn Khaldun, Mardjani, idjtihad, islah/reform, history, historiography.*

Associate Professor, Department of
Modern East Studies, Russian State
University for the Humanities
Igor Alexeev

ИСТОРИЯ КАК ИСЛАМСКАЯ НАУКА: МАРДЖАНИ И ИБН ХАЛДУН

Игорь Алексеев
ialxyv@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islmlg.09.01.02>

В статье обсуждается влияние исторических взглядов средневекового мусульманского мыслителя Ибн Халдуна на татарского историка и религиозного реформатора XIX в. Шихабалдина Марджани. Автор выдвигает предположение, что оба мыслителя каждый в своих условиях разрабатывают не только новый подход к изучению истории, но и новый тип рациональности. Эта новая исламская рациональность может быть рассмотрена как результат переноса логических методов правового исследования (иджтихад) в сферу изучения исторических преданий.

Игорь Алексеев

Доцент кафедры
современного
Востока РГГУ

Ключевые слова: Ибн Халдун, Марджани, иджтихад, ислах/реформа, история, историография.

Влияние Ибн Халдуна на Марджани неоднократно обсуждалось отечественными исследователями (Юсупов, 1979, 1981, 2005; Юзеев, 1992, 1998; Юзеев, Гимадеев, 2009, с. 28; Хабутдинов, 2013 и др.). Прежде всего обращалось внимание на то, что «Введение в историю» (ал-Мукаддима) Ибн Халдуна и его «Книга притч и сборник сообщений» (Китаб ал-'ибар ва диван ал-мубтада' ва-л-хабар) были источником вдохновения и образцом для подражания для Вафийат ал-аслаф Марджани (Марджани, 1999, с. 5–6). Указывалось, что Марджани «в методологическом плане воспринял рационалистическую традицию Ибн Халдуна» (Хабутдинов, 2013, с. 27). Отмечалось также влияние идей Ибн Халдуна на учеников Марджани (Хабутдинов, 2011).

Впервые наиболее подробно проблема идейного родства двух мыслителей-историков была разработана М.Х. Юсуповым, который, в частности, отмечал, что:

по теоретическим вопросам исторической науки Марджани находилась под влиянием идей крупнейшего историка XIV века и создателя новой для своей эпохи науки об истории Абд ар-Рахмана Ибн Халдуна <...>.

Однако Марджани не только подражал этому мыслителю. Разделяя многие идеи Ибн Халдуна о предмете и роли исторической науки в теоретическом

плане, Ш. Марджани редко прибегает к его данным в источниковедческом аспекте, предпочитая первоисточники. Критическое отношение к первоисточникам, привлечение не только сведений письменных традиций, но и данных вещественных остатков, первые попытки филологического анализа текста, строгое отношение к некоторым видам повествовательных источников отличают Марджани от Ибн Халдуна. Эта система взглядов напоминает <...> в какой-то мере скептическую школу в русской историографии (Юсупов, 1979, с. 13).

Однако в дальнейшем этот же исследователь утверждал, что Марджани «многое <...> взял от Ибн Халдуна и от многого из его наследия отказался» (Юсупов, 2005, с. 131).

Отличия Марджани от Ибн Халдуна касаются, прежде всего, изложения истории Средней Азии и Туркестана по средневековым арабоязычным источникам. Известно замечание, высказанное В.В. Бартольдом, о том, что данные Ибн Халдуна (по истории Средней Азии. — И.А.) по большей части восходят к Ибн ал-Асиру, а оставшиеся «не всегда выдерживают критику» (Бартольд, 1963, с. 48). Вслед за многими западными исследователями Ибн Халдуна раннего периода Бартольд в целом характеризовал автора Мукаддимы как оригинального мыслителя, который, однако, «в тексте самой истории» (Китаб ал-‘ибар, введением к которой и является Мукаддима) остался «компилятором обычного типа» (Бартольд, 1966, с. 268). Марджани, как указывает Юсупов, обращается непосредственно к текстам Ибн ал-Асира и новейшим для своего времени источникам, таким как ал-Джабарты (Юсупов, 2005, с. 132).

Однако это различие, безусловно важное с источниковедческой точки зрения, не кажется нам столь принципиальным с точки зрения общего подхода Ибн Халдуна и Марджани к историческому материалу по ряду причин.

Во-первых, само противопоставление Мукаддимы Ибн Халдуна и ‘Ибар по степени оригинальности сегодня должно считаться устаревшим. Для средневековой историографии компиляция материала преданий и хроник сама по себе представляет форму первичного исследования, а критерии отбора сведений для такой компиляции — инструмент и метод средневекового историка. В средневековой арабской историографии с точки зрения современного исследователя представляет интерес не только фактическая достоверность материала, но и метод его отбора, доступный автору круг источников и т.д. Как показал В.А. Кузнецов (2010), именно специфика такой селекции формирует нечто подобное историческому (и политическому) дискурсу в условиях отсутствия связанного общепринятого нарратива.

Судя по всему, задачи применить теорию к эмпирическому материалу у Ибн Халдуна не было — его «Введение» и есть теоретическое обобщение из компилятивного обзора доступной ему истории.

С другой стороны, Восток был, действительно, известен Ибн Халдуну хуже, чем Магриб, и он в большей степени зависел здесь от предшественников. Однако представляется, что оригинальность Марджани в рамках этого противопоставления также увеличивается: он обращался к тем же источникам, что и Ибн Халдун, работая с ними по тем же критериям и с таким же инструментарием. Метод критики преданий, сформулированный Ибн Халдуном, целиком поддерживался Марджани; список «авторитетных историков», заслуживающих доверия, у Марджани и Ибн Халдуна в основе совпадает (Вакиди, Табари, ал-Хатиб ал-Багдади, среднеазиатский генеалог ас-Сам‘ани

(1113–1167)); сам этот метод критики — в основном отделение фантастических и явно недостоверных сведений от заслуживающих доверия и внимания. Речь вряд ли идет о проверке одних надежных источников другими, обсуждении позиций и голосов авторов исторического нарратива.

Важно, однако, что в обоих случаях мы имеем дело с рационализацией предания, своего рода «реформой» или «исправлением» истории, типологически сходной с «исправлением» (*ислах*) фикха. В последнем случае основным методом достижения искомой цели повсеместно в мусульманском мире было оживление *иджтихада* — рациональной интерпретации норм шариата с учетом здравого смысла, конкретно-исторических условий и с опорой на формализованные логические процедуры (от *кийаса* до *ал-масалих ал-мурсала* и *макасид аш-шари‘а*). В современной историографии термин *ислах* закрепился для обозначения преимущественно реформистских движений в исламе в Новое время, однако не будем забывать, что сама идея «исправления» на основе рационального целеполагания занимает важное место в дискурсе правоведов как минимум начиная с XI–XII вв. (Гасымов, 2015, с. 15–25; Гасымов, 2018). В XIV в. Ибн Халдуна предложил метод рационального исследования истории как процесса и назвал его «новой наукой». Этим он произвел своего рода «иджтихад» в историческом знании, переведя его из разряда традиционных наук в философские. Вместе с тем в правовой сфере, которая и была основной профессией Ибн Халдуна, он оставался на позициях маликитского традиционализма, в то время как Марджани выступил как реформатор и исламского права, и мусульманского (татарского) историописания.

Действительно, историко-биографический свод татарского автора также открывается введением (*мукаддима*), в котором он приводит классификацию наук и дает обзор отраслей классического исламского знания. Как отмечал А.Н. Юзев (Марджани, 1999, с. 5), в этой классификации «Марджани основывается на одной из шести частей книги Ибн Халдуна (*Мукаддима*. — И.А.)».

Вслед за Ибн Халдуном (который, в свою очередь, опирается в этом отношении на предшествующую арабо-мусульманскую традицию) Марджани выделяет науки «рациональные», или «философские» (*‘аклийа/хикмийа*), и «традиционные», или «уставленные» (*наклийа/вад‘ийа*):

«Науки, имеющие хождение в человеческой цивилизации (*‘умран*) разделяются на два вида: рациональные (*‘аклийа*)... и традиционные (*наклийа*)» (Марджани, 1883, с. 210).

К первым относятся естественные науки, а также математика, логика и философия. Ко вторым — науки, основанные на изучении «предания» (*хабар*). Прежде всего это религиозные науки — *хадис*, *тафсир*, *фикх*, *калам*, — но также и схожие с ними по методу арабская филология (*‘улум ал-луга ал-‘арабийа*) и ее отрасли — грамматика, синтаксис, риторика и т.д. В число этих наук входит и *‘илм ат-таварих* — историография, именно потому, что создание историй государств и народов основывается на исторических преданиях (*хабар*):

«К наукам о языке арабов (*лисан ал-‘араб*) относятся... также история (*тарих*), генеалогия (*ансаб*) и наука о преданиях (*ахбар*)» (Марджани, 1883, с. 252–253).

Ранние исламские историографы включали в число таких преданий и сообщения о словах и деяниях Пророка — хадисы, которые также часто назывались *хабар*ами (см. напр. у Табари). При сборе, систематизации и оценке этих сообщений средневековыми историографами использовались те же принципы и методы, что и при сборе и оценке хадисов. Главным из этих принципов является изучение репутации передатчиков (*риват*, ед.ч. *рави*) конкретных *хабаров*. Предания, исходившие от ненадежных передатчиков, обладавших плохой памятью, сомнительными личными качествами, нечестностью и корыстолюбием, отклонялись. Другие же, передававшиеся людьми с надежной репутацией, принимались как достоверные. Этот метод и основанная на нем вспомогательная субдисциплина традиционна называется *'илм ал-джарх ва-т-та'дил*.

Как известно, Ибн Халдун считал такой подход достаточным только для хадисов, имевших религиозное значение, и критиковал его использование историками:

[Историк] не должен прибегать к анализу биографий рассказчиков преданий прежде, чем убедится в том, что описываемое в самом сообщении могло или не могло быть в принципе. Если рассказанное невозможно, то нет пользы в подтверждении или опровержении биографии рассказчика. <...> Анализ биографий для подтверждения достоверности сообщения годится только для юридически значимых преданий, поскольку большинство их являются установлениями, следование которым Пророк вменил в обязанность при условии, что подтверждена их достоверность, а суждение о такой достоверности основывается на доверии к передатчику. Что же касается сообщений о событиях, то определить их достоверность можно прежде всего, установив соответствует ли сообщаемое [общему порядку вещей] и подтверждается ли внешними свидетельствами, а только потом — обращаясь к личности рассказчика. Для того же, чтобы установить это соответствие, и понять, возможно или нет то, о чем сообщается, необходимо рассматривать человеческое общество (иджтима'), то есть цивилизацию ('умран). Изучая его в целом, мы сможем определить, каковы его сущностные особенности и какие характеристики и состояния обусловлены его природой, а какие — случайны, несвойственны и не могут быть приданы ему. Таким образом мы сможем отличить в исторических преданиях истину от лжи. <...> Это знание является самостоятельной наукой о человеческом обществе, со своим кругом проблем — наукой, последовательно объясняющей свойства и характеристики человеческого общежития (Ибн Халдун, 1886, с. 33).

«История — это наука, великая с точки зрения пути, [которым она идет], несущая огромную пользу и имеющая благородную цель. Поскольку она знакомит нас с состояниями ушедших народов через их нравы, с пророками — посредством описания их жизни, а также с династиями царей и их политикой, то для желающего извлечь пользу из следования [историческим] примерам в делах веры (дин) и земной жизни (дунья) необходимы многочисленные источники и разнообразные знания, а также способность к рассуждению и основательность, которые и приведут обладателя этих двух качеств к истине и уберегут от ошибок и заблуждений. Если же, имея дело с историческими преданиями, просто опираться на переданные факты, не руководствуясь истоками [тех или иных обычаев], основами политики, [понятиями] природы цивилизации и состояний человеческого общества,

не сопоставлять скрытое и явное, настоящее и уходящее, вы непременно оступитесь и свернете с пути истины: многие историки, комментаторы Корана и передатчики уже допустили ошибки в своих рассказах, опираясь на простую передачу сведений, будь они правдивыми или ложными, не обращаясь к их истокам, не сопоставляя схожие [случаи] и не применяя к ним мерило мудрости. Наконец, они не имели понятия о природе вещей, не избирали себе в правители рассуждение (**назр**) и умозрение (**басира**). Поэтому они и сошли с правильного пути, скитаясь [впоследствии] по пустыне заблуждений и ошибок» (Ибн Халдун, 1886, с. 8–9; 2004, с. 21; 2008, с. 20).

Историк должен учитывать основы политики, естественные качества (*табā'и'*) всего сущего, различия между народами, местностями и эпохами в том, что касается нравов, обычаев, религиозных толков и школ, и других состояний (*ахвал*). Он должен также владеть современной ситуацией в этих областях, сравнивать настоящее с прошедшим, выявляя сходства или степень различия и объяснять причины этого. [Историку должны быть известны] происхождение и условия возникновения династий и религиозных общин, мотивы и причины, вызвавшие их к жизни, а также рассказы об их сторонниках. В конечном итоге он должен выяснить причины каждого события, узнать происхождение каждой истории. Затем необходимо проверить переданные сообщения с помощью известных ему законов и правил (*кава'ид ва усул*). Если предание им соответствует, оно истинно, если нет — нужно от него отказаться (Ибн Халдун, 1886:25; 2004, с. 47; 2008, с. 24).

Именно эти «правила и законы», принципы (*усул*; буквально — «основы», «корни») всемирно-исторического процесса и пытается сформулировать Ибн Халдун в Мукаддиме, перед тем как перейти к изложению притч (*'ибар*) и «рассказов о том, как было и что стало» (*ал-мубтада' ва-л-хабар*) «во дни арабов, персов и берберов и их современников, обладавших великой властью».

Таким образом, Ибн Халдун настаивает на том, что в исследовании исторических сообщений использование здравого смысла и рациональной теории имеет явный приоритет перед формальными процедурами критики *иснада* — цепи передатчиков данного сообщения. Тем самым он переводит историю из числа наук «традиционных» в «рациональные» и вполне осознает революционный переворот, который им совершается. Поэтому он говорит, что создает «новую науку» — *'илм ал-'умран* — «науку о человеческом общежитии/цивилизации», фактически, в современных терминах, — историческую социологию.

При этом методологическая революция Ибн Халдуна оформляется в рамках характерного для исламского дискурса тропа — новая наука описывается как возвращение к мудрости «праведных предков», утраченной последующими поколениями, погрязшими в невежестве:

Только поэтому древние историки признавали эту науку, да так, что ей себя посвятили ат-Табари, ал-Бухари, а еще до них — Ибн Исхак и другие ученые мусульманской уммы. Но многие забыли ее секрет, и она стала глупым занятием. Простолюдины, не обладавшие прочными знаниями, легко смотрели на исследование и знание истории, на ее глубокое изуче-

ние как на способ заработать. Пасущиеся без присмотра перемешались со стадом, зерна с шелухой, правдивый с лжецом. Но исход всех дел — за Господом (Ибн Халдун, 1886, с. 25; 2004, с. 47; 2008, с. 24).

Кроме того, использование термина *уsul* (ед.ч. *асl*) указывает на то, что эта новая теоретическая дисциплина занимает по отношению к традиционной историографии такое же место, как теория исламского права (*уsul ал-фикх*) по отношению к хадисоведению.

Марджани в своей Мукаддиме (Введении к Вафийат ал-аслаф) в некоторой степени воспроизводит композиционную и структурную логику последней части (*фасл*) Мукаддимы Ибн Халдуна «О видах наук и способах обучения им». В тексте первого встречаются многократные парафразы и дословные цитаты из последнего, иногда с указанием источника, но чаще без всякой ссылаки на своего великого предшественника. Вместе с тем татарский ученый очевидным образом использует не только риторику и фразеологию, но и терминологию магрибинца. В частности это касается ключевого ибн-халдуновского термина *‘умран*, вошедшего в название его «новой науки». Дискуссии о том, как наиболее адекватно может быть переведен этот термин, не утихают по сей день, однако однозначный вариант так и не найден. В западных переводах обычно используются термины, семантически связанные с идеей «цивилизации/культуры», в русских — «человеческое общежитие» (Ибн Халдун, 1961) и даже «обустроенность» (Смирнов, 2008). Для Марджани же, кажется, никаких проблем с пониманием этого термина не было. Как и Ибн Халдун, он обозначает им совокупность форм устройства коллективной жизни людей, преимущественно характеризующегося высокой степенью сложности социальной организации.

В отличие от Ибн Халдуна, для которого, видимо, вполне очевидно место истории в ряду исламских наук, Марджани обосновывает ее легитимность ссылками на Коран:

Об исторической науке говорит Всевышний в Коране: «Выведи народ твой из мрака на свет; напомни ему о днях Бога; потому что в этом знамения для каждого терпеливого, благодарного!» (Коран, 14:5), «Бог хочет просветить вас и вести по путям тех, которые были прежде вас, быть благопреклонным к вам кающимся: Бог знающ, мудр» (Коран, 4:26) — то есть, напомнить вам том, что произошло с прежними народами... и указать вам на то, что вы не знаете, какие ваши деяния могут принести вам пользу и объяснить вам это (Марджани, 1883, с. 265).

И сразу же после этого почти дословно воспроизводит оду истории, с которой Ибн Халдун начинает свое сочинение:

История — одна из тех наук, которые передают друг другу племена (ал-аджийал) и народы (ал-умам), стремится к ней всякий: и конный, и пеший; ищет ее знаний базарный люд и престопадобье, состязаются в этом цари и вожди, она одинаково понятна ученым и невеждам.

Внешняя сторона истории такова, что она есть не более чем сообщение о событиях, династиях, о случившемся в далекие времена, украшенное словами и поговорками. Она занимает переполненные собрания [людей], сообщает нам о делах всего тварного, об изменениях его состояний, о расшире-

ниях границ и территорий [владений] династий, о том, как люди заселяли землю, пока не охватывало их стремление покинуть ее или не достигала смерть.

Внутренняя сущность истории — в рассуждении и исследовании, в тонком объяснении причин всего сущего и его основ, в глубоком изучении образа свершения событий и их причин.

Именно поэтому история коренится в философии (хикма — букв. «мудрость». — И.А.) **и достойна считаться одной из ее наук** (Ибн Халдуна, 2004, с. 12).

Однако завершает Марджани эту ибн-халдуновскую цитату несколько иначе:

Именно поэтому ее (эту науку) называют не только универсальной школой (ал-мадраса ал-куллийа), но и, действительно, матерью всех наук и познаний (умм ал-‘улум ва-л-ма‘ариф) (Марджани, 1883, с. 265).

Возможно, конечно, мы имеем здесь дело с лакуной, образовавшейся при типографском издании, и в оригинальном рукописном тексте в этом месте присутствовало слово «мудрость» или что-то подобное. Однако даже если это и так (а скорее всего, это не так, потому что синтаксис арабского текста не очень поддерживает эту гипотезу), очевидно, что Марджани считает историю не просто одним из ответвлений философии или частью «мудрости», но утверждает, что она и есть сама универсальная мудрость и основа всякого знания.

Это наблюдение кажется нам важным потому, что историзм является одним из основополагающих эпистемологических принципов модерна. В начале XX в. в джадидской историографии сложился образ Марджани как основоположника или предшественника татарского религиозного и научного модернизма. Этот образ был развит и окончательно закреплен казанскими исследователями в конце XX — начале XXI вв. С учетом того характера, который, судя по тексту самого Марджани, имеет на него влияние Ибн Халдуна, этот образ приобретает некоторые новые оттенки. Марджани выглядит не просто последователем Ибн Халдуна, который применил некоторые его идеи, касающиеся рационального толкования исторических преданий, — и это открыло путь современной критической науке. Фактически Марджани оказывается буквально «татарским Ибн Халдуном» — фигурой на стыке эпох, культур и мировоззрений, носителем традиционного домодерного знания в преддверии модернистского научного критицизма и скептицизма. Обладая энциклопедической эрудицией и будучи глубоко погруженным в интеллектуальный мир исламского знания, Марджани, в отличие от многих других мусульманских модернистов, не интерполирует категории Нового времени, переводя их на язык исламского дискурса, а, напротив, выводит эпистемологические основания своего исторического подхода непосредственно из исламской традиции мудрости, которую в данном случае персонифицирует фигура Ибн Халдуна.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- Ибн Халдун. (1886). *Ал-Мукаддима ли-‘аллама Ибн Халдун*. Бейрут: Матба‘а адабийя.
- Ибн Халдун. (1961). Введение (фрагменты)/Пер. С.М. Бауиевой. В: *Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв.* Москва: Соцэкгиз. С. 559–628.
- Ибн Халдун. (2004). *Мукаддимат Ибн Халдун*. ал-Кахира: Дар ал-Фаджр ли-т-турас.
- Ибн Халдун. (2008). Введение в историю (ал-Мукаддима). Фрагменты./Пер. с араб., комм. и примеч. И.Л. Алексеева, А.В. Душак и А.Ш. Стольпинской. *Pax Islamica*, 1, 15–31.
- Марджани Ш. (1883). *Китаб вафийат ал-аслаф ва тахийат ал-ахлаф*. (Электронный ресурс. Режим доступа: <URL:https://libweb.kpfu.ru/rare_books/east/1830-XIX/3729ar.pdf>. Доступ: 20.08.2019, 00:17)
- Марджани Ш. (1999). *Вафийат ал-аслаф ва тахийат ал-ахлаф* (Подробное о предшественниках и приветствие потомкам)/Пер. с араб., комм., вступ. ст. и примеч. А.Н. Юзеева. Казань: Иман.
- Бартольд В.В. (1963). *Туркестан в эпоху монгольского нашествия. Сочинения. Т. 1*. Москва: Наука.
- Бартольд В.В. (1966). *Мусульманский мир. В: Сочинения. Т. 6*. Москва: Наука. С. 207–297.
- Гасымов К. (2015). Вместо введения. Теория целей исламского права (*макасид аш-шари‘а*) в интерпретации мусульманских реформаторов. В: Ауда Дж. *Цели шариата: руководство для начинающих*. Москва: ИД Марджани, 2015. С. 7–116.
- Гасымов К. (2018). Иджтихад в свете целей шариата: Этико-правовая теория Джассера Ауды. *Islamology*, 8(2), 9–28. doi:http://dx.doi.org/10.24848/islmlg.08.2.01
- Кемпер М. (2008). *Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством*/Пер. с нем. И.А. Гилязов. Казань: Российский исламский университет.
- Крачковский И.Ю. (1957). *Арабская географическая литература. Избранные сочинения. Т. 4*. Москва-Ленинград: Издательство АН СССР.
- Кузнецов В.А. (2010). Единство и множественность мира в арабо-мусульманских историко-политических дискурсах X–XV веков. В: Репина Л.П. (ред.) *Образы времени и исторические представления: Россия — Восток — Запад*. (С. 502–537). Москва: Кругъ.
- Смирнов А.В. (2008). Ибн Халдун и его новая наука. В: *Историко-философский ежегодник 2007*. С. 159–186. Москва: Наука.
- Хабутдинов А.Ю. (2011). Ибн Халдун и Хусаин Фаизханов: методология исторической науки и анализ современности. *Фаизхановские чтения*, 8. (Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.idmedina.ru/books/materials/?5098> 20.08.2019, 00:17.)
- Хабутдинов А.Ю. (2013). *Институты российского мусульманского сообщества в Волго-Уральском регионе*. Москва: ИД Марджани.
- Юзеев А.Н. (1992). *Мировоззрение Ш. Марджани и арабо-мусульманская философия*. Казань: ИЯЛИ.
- Юзеев А.Н. (1998). *Татарская философская мысль конца XVIII–XIX веков: эволюция, основные направления и представители*. Казань: Иман.
- Юзеев А.Н., Гимадеев И.Ф. (2009). *Марджани о татарской элите*. Москва: ИД Марджани.
- Юсупов М.Х. (1979). *Шигабутдин Марджани как историк*. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Казань (на правах рукописи).
- Юсупов М.Х. (1981). *Шигабутдин Марджани как историк*. Казань: Татарское книжное изд-во.
- Юсупов М.Х. (2005). *Шигабутдин Марджани*. Казань: Татарское книжное изд-во.

REFERENCES

- Ibn Khaldun. (1886). *Al-Muqaddima li-'allama Ibn Khaldun*. Beirut: Matba'a adabiyya.
- Ibn Khaldun. (1961). Vvedenie (fragmenty)/per. S.M. Batsievoy. V: *Izbrannye proizvedeniya mysliteley stran Blizhnego i Srednego Vostoka IX-XIV vv.* (S. 559-628). Moskva: Sotsekgiz (in Russian).
- Ibn Khaldun. (2004). *Muqaddimat Ibn Khaldun*. al-Qahira: Dar al-Fajr li-t-turath.
- Ibn Khaldun. (2008). Vvedenie v istoriyu (al-Muqaddima). Fragmenty./Per. s arab., komm. i primech. I.L. Alekseeva, A.V. Dushak i A.Sh. Stolypinskoy. *Pax Islamica*, 1, 15-31 (in Russian).
- Marjani Sh. (1883). *Kitab wafiyat al-aslaf va tabiyat al-ablaf*. (<URL:https://libweb.kpfu.ru/rare_books/east/1830-XIX/3729ar.pdf> 20.08.2019, 00:17)
- Marjani Sh. (1999). *Wafiyat al-aslaf va tabiyat al-ablaf = Podrobnoe o predshestvennikah i privetstvie potomkam*/Per. s arab., komm., vstup. st. i primech. A.N. Yuzeeva. Kazan': Iman (in Russian).
- Bartold V.V. (1963). *Turkestan v epohu mongol'skogo nashestviya. Sochineniya. T.1.* Moskva: Nauka (in Russian).
- Bartold V.V. (1966). *Musul'manskiy mir. Sochineniya. T.6.* Moskva: Nauka. (S. 207-297) (in Russian).
- Gasymov K. (2015). Vmesto vvedeniya. Teoriya tseley islamskogo prava (makasid ash-shari'a) v interpretatsii musul'manskikh reformatorov. V: Auda Dzh. *Tseli shariata: rukovodstvo dlya nachinayushchih*. Moskva: ID Mardzhani, 2015. S. 7-116 (in Russian).
- Gasymov K. (2018). Idzhtihad v svete tseley shariata: Etiko-pravovaya teoriya Dzhassera Audy. *Islamology*, 8(2), 9-28. doi:http://dx.doi.org/10.24848/ismlg.08.2.01 (in Russian).
- Habutdinov A.Yu. (2011). Ibn Khaldun i Husain Faizhanov: metodologiya istoricheskoy nauki i analiz sovremennosti. *Faizhanovskie chteniya*, 8. (<http://www.idmedina.ru/books/materials/?5098> 20.08.2019, 00:17) (in Russian).
- Habutdinov A.Yu. (2013). *Instituty rossiyskogo musul'manskogo soobshchestva v Volgo-Ural'skom regione*. Moskva: ID Mardzhani (in Russian).
- Kemper M. (2008). Sufii i uchenye v Tatarstane i Bashkortostane. Islamskiy diskurs pod russkim gospodstvom/Per. s nem. I.A. Gilyazov. Kazan': Rossiyskiy islamskiy universitet (in Russian).
- Krachkovskiy I.Yu. (1957). *Arabskaya geograficheskaya literatura. Izbrannye sochineniya. T.4.* Moskva-Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR (in Russian).
- Kuznetsov V.A. (2010). Edinstvo i mnozhestvennost' mira v arabo-musul'manskikh istoriko-politicheskikh diskursah X-XV vekov. V: Repina L.P. (red.) *Obrazy vremeni i istoricheskie predstavleniya: Rossiya — Vostok — Zapad*. Moskva: Krug. S. 502-537 (in Russian).
- Smirnov A.V. (2008). Ibn Khaldun i ego novaya nauka. V: *Istoriko-filosofskiy ezhegodnik 2007*. Moskva: Nauka. S. 159-186 (in Russian).
- Yusupov M.H. (1979). *Shigabutdin Mardzhani kak istorik*. Avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchenoy stepeni kandidata istoricheskikh nauk. Kazan' (na pravah rukopisi) (in Russian).
- Yusupov M.H. (1981). *Shigabutdin Mardzhani kak istorik*. Kazan': Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo (in Russian).
- Yusupov M.H. (2005). *Shigabutdin Mardzhani*. Kazan': Tatarskoe knizhnoe izdadel'stvo (in Russian).
- Yuzeev A.N. (1992). *Mirovozzrenie Sh. Mardzhani i arabo-musul'manskaya filosofiya*. Kazan': IYaLI (in Russian).
- Yuzeev A.N. (1998). *Tatarskaya filosofskaya mysl' kontsa XVIII-XIX vekov: evolyutsiya, osnovnyye napravleniya i predstaviteli*. Kazan': Iman (in Russian).
- Yuzeev A.N., Gimadeev I.F. (2009). *Mardzhani o tatarskoy elite*. Moskva: ID Mardzhani (in Russian).

THE INFLUENCE OF SHIHABADDIN MARDJANI ON THE HANAFISM OF THE MIDDLE EAST AND SOUTH ASIA*

Junaid Quadri
jqquadri@uic.edu

This paper explores the influence of Shihabaddin Mardjani on Hanafī scholars in the Middle East and South Asia. It examines the impact of Mardjani’s discussion of ijtihād and taqlīd in his famous work, Nāẓūrat al-Ḥaqq on four specific scholars. Much scholarship on Mardjani has focused on his important role as an innovative Tatar Muslim thinker of the Volga-Ural region. This paper, however, shifts attention to his stature as an influential transregional Hanafī thinker by outlining the impact of his work on Muslim scholars writing in the Middle East and South Asia. Though they were first taken up by the “dissident” ḥadīth-centric Hanafism of ‘Abd al-Ḥayy al-Laknawī, Mardjani’s ideas on ijtihād and taqlīd later became naturalized within mainstream Hanafī thinking by the Egyptian mufti Muḥammad Bakḥīt al-Muḥīṭ, and by the critic of Modernism, Muḥammad Zāhid al-Kawtharī. Later, it was incorporated into a textbook written by Mufti Taqī al-‘Uthmānī of Pakistan, further embedding it in the dominant expression of Hanafism.

Keywords: *Mardjani, Hanafism, ijtihād, taqlīd.*

Assistant Professor of History
and Religious Studies of University
of Illinois at Chicago
Junaid Quadri

* Zukhra Kasimova (translator).

ВЛИЯНИЕ ШИХАБАДДИНА МАРДЖАНИ НА ХАНАФИЗМ БЛИЖНЕГО ВОСТОКА И ЮЖНОЙ АЗИИ*

Джунаид Куадри
jquadri@uic.edu

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islmlg.09.01.03>

В этой статье автором исследуется влияние Шихабалдина Марджани на ученых-ханафитов Ближнего Востока и Южной Азии, а именно идей об иджтихаде и таклиде из его известного произведения «Назурат ал-хакк». До настоящего времени большинство исследований о Марджани были сосредоточены на его роли в качестве передового татаро-мусульманского мыслителя Поволжья и Урала. В данной статье автор сосредоточивает свое внимание на роли Марджани как влиятельного трансрегионального ханафитского мыслителя через анализ влияния его работ на мусульманских ученых Ближнего Востока и Южной Азии. Изначально подхваченные «диссидентским» хадис-центричным ханафитом Абдалхаем ал-Лакнави, идеи Марджани об иджтихаде и таклиде позже легли в основу преобладающего направления мысли среди ханафитов, сформулированного египетским муфтием Мухаммадом Бахит ал-Мути'и и критиком модернизма Мухаммадом Захид ал-Каусари. Далее эти идеи были включены в учебник, написанный пакистанским муфтием Таки ал-Усмани, который воспринимается сейчас как доминирующее выражение ханафитской традиции.

Джунаид Куадри

Ассистент-профессор
кафедры истории
и религиоведения
Иллинойского университета
в Чикаго

Ключевые слова: Марджани, ханафизм, иджтихад, таклид.

Шихабалдин Марджани (1818–1889) хорошо известен как мыслитель-реформатор Волго-Уральского региона XIX века. Данная статья направлена не на исследование влияния идей Марджани на Волго-Уральский регион в целом и не на религиозные учреждения в частности, и даже не на его роль в контексте политики Российской империи по отношению к ее провинциям. Моей задачей, скорее, являлось позиционирование Марджани как выдающегося межрегионального ханафитского мыслителя через призму влияния его работ на мусульманских ученых Ближнего Востока и Южной Азии.

Один из наиболее значимых трудов Марджани в двух вышеуказанных регионах — сочинение «Назурат ал-хакк» (1870). В частности, самой цитируемой частью данного про-

* Зухра Касимова (переводчик).

изведения является критика ранних представлений об иджтихаде и таклиде, описанных в трудах великого османского шейх-аль-ислама Ибн Камал-паши (Кемальпашазаде, ум. 1534) (Mardjani, 2012, p. 189-216). В данной статье я анализирую различные интеллектуальные контексты, в рамках которых эта критика была применена, а также интегрирована в ханафизм в более широком смысле.

Во-первых, критика Марджани касалась общепринятой классификации степеней — табакат. Ученые исламского права часто обсуждали «богословские степени» как «структуру власти [мазхаб]» (Hallaq, 2011, p. 1). Цель данной классификации заключалась в том, что ханафиты называют табакат, то есть установление четких границ относительно положения различных ученых данной школы исламского права и, следовательно, их компетентности в трактовке различных аспектов мусульманского права. В случае ханафитской школы классификация, существовавшая в течение почти четырех столетий, была разработана Ибн Камал-пашой еще в XVI веке. По типологии Ибн Камал-паши существует семь степеней¹. К высшей (первой) степени относятся исключительно основатели (эпонимы) сохранившихся до нашего времени богословско-правовых школ приверженцев Сунны; в ханафизме это Абу Ханифа (ум. 767). Принадлежавшие к этой степени ученые являлись абсолютными муджтахидами мусульманского права (*муджтахидун фи-л-шари'*), которые устанавливали основные принципы и производные от них постановления (*истинбат*) через обращение к первоисточникам. Вторая степень отводилась для прямых последователей Абу Ханифы, среди которых наиболее видными являлись два его ученика — Абу Йусуф (ум. 798) и Мухаммад б. Хасан ал-Шайбани (ум. 805). Члены этой группы считаются муджтахидами внутри мазхаба (*муджтахидун фи-л-мазхаб*), что означает, что они способны практиковать иджтихад в пределах методологических параметров, установленных их учителем. Несмотря на то, что выводы муджтахидун фи-л-мазхаб могут «противоречить трактованию их учителя в отдельно взятых постановлениях, они, тем не менее, придерживаются его общих методологических принципов». К третьей степени относятся те, кто способен осуществлять иджтихад только в тех вопросах, которые не были затронуты их учителем (*муджтахидун фи-л-маса'ил*), опять же в строгом соответствии с методологией последнего. Таким образом, эти три высшие степени объединяют богословов (*муджтахидун*), практикующих иджтихад. Остальные же богословы (*мукаллидун*) практикуют таклид различного уровня. Богословы четвертой степени практикуют тахридж. Несмотря на то, что они не имеют права совершать иджтихад, они являются носителями знаний своей богословской школы, а потому способны вносить ясность в трактование различных аспектов. Богословы пятой степени способны определять лучшее из ряда противоречивых решений (*тарджих*), принятых их предшественниками. Делают они это на основании приведения наиболее весомых письменных доказательств, четкого следования аналогии или же исходя из общественных интересов. Богословам шестой степени разрешено лишь разделять имеющиеся богословские трактовки на обоснованные и недостаточно обоснованные. Их задача заключается в «цензурировании» своих трудов от упоминания необоснованных трактовок и отклоненных богословской школой мнений. Богословам же седьмой степени не позволяется даже определять верность или ложность трактовок. Их задача, скорее, сводится к сбору трудов своих предшественников; в этом они подобны «тому, кто собирает дрова по ночам (*хатиб лайл*), и негоже им исполнять таклид» (Ibn 'Abidin, 3, pp. 179-181).

Несмотря на широкое распространение этой классификации, Марджани активно ее критикует:

1. Подробнее см.: Hallaq, 2011, pp. 14-17.

Ал-Тамими² упоминал [классификацию Ибн Камал-паши] в «Табакат», и затем сказал: «Это очень хорошая классификация». Я же считаю, что она весьма далека от здравого смысла, не говоря уже о ее качестве. Это глупое утверждение, пустое заблуждение, бездуховный язык и бессмысленные слова. Он [Тамими] не имеет прецедента в этом утверждении, и никакой возможности создания такового. Несмотря на это, некоторые его подражатели последовали за ним без каких-либо доказательств (Mardjani, 2012, p. 192).

Взамен прежней классификации Марджани предлагает заменить ее относительно простой (Mardjani, 2012, pp. 189-190). В его понимании муджтахиды бывают двух типов. Первый тип — это абсолютный муджтахид, или муджтахид мутлак, который «обладает полным знанием закона, дальновиден и способен принимать независимые решения». Характеристика такого богослова в точности соответствуют первой степени в категории Ибн Камал-паши, разница лишь в том, что Марджани настаивает на включении в эту высшую категорию не только основателей, но также и учеников Абу Ханифы, а именно Абу Йусуфа, Мухаммада ал-Шайбани и Зуфара ибн ал-Хузайла. Основываясь на этом, мы можем с уверенностью заключить, что Марджани предлагает объединить два верхних ранга старой классификации в эту новую категорию.

Второй тип муджтахида — это тот, которого Марджани называет «муджтахидом в мазахабе отдельно взятого имама», но становится ясно, что он имеет в виду нечто подобное тому, что соответствует третьей категории в типологии Ибн Камал-паши, а не второй; хотя этот тип муджтахида «принимает тексты имама как усул (принципы) и извлекает из них фуру’ (постановления)», он «на самом деле является муджтахидом лишь в некоторых вопросах [маса’ил], а не во всех». Третья (и последняя) категория в классификации Марджани используется в качестве всеобъемлющей категории не-муджтахидов, к которой относятся все остальные богословы (степени от 4 до 7 по типологии Ибн Камал-паши). Марджани признает, что данная категория включает в себя группы, члены которых имеют «различные уровни знаний, объединяя заслуживающих доверия, с теми, чьи трактования не имеют достаточной основы; как экспертов богословия, так и тех, кто не имеет навыков трактования законов».

Эта критика классификации Ибн Камал-паши стала весьма популярной на Ближнем Востоке и в Южной Азии после того, как Марджани опубликовал ее. На новую классификацию Марджани одобрительно ссылался индийский ученый Абдалхай ал-Лакнави (ум. 1886), ее дословно процитировал муфтий Египта Мухаммад Бахит ал-Мути’и (ум. 1935), а также она подробно описана эрудитом-полемистом Мухаммадом Захидом ал-Каусари (ум. 1952) и известным пакистанским богословом Мухаммадом Таки Усмани.

Здесь следует отдельно осветить интеллектуальный контекст, в котором произошла эта критика. Критика Марджани была сформулирована вследствие резкой критики таклида, начатой его учителем Абу Насром ал-Курсави, и, как правильно отметил Натан Спаннаус, в контексте разобщенности/фрагментированности религиозного авторитета в тот период (Spannaus, 2013). Точно так же ал-Лакнави писал в рамках традиции, широко распространенной в Индии, наиболее авторитетной фигурой в которой был знаменитый Шах Валиаллах Дахлави. Амбивалентность Шаха Валиаллаха по отноше-

2. Обсуждение ал-Табакат ал-Саниййа фи Тараджим ал-Ханафиййа Такиаддина ал-Тамими см.: Вугак, 2015, pp. 111-118.

нию к ханафизму, его открытость идеям других школ и его позитивное отношение к иджтихаду хорошо подтверждены источниками³. Это была интеллектуальная традиция, в которой ценили хадис, зачастую считавшийся слабой стороной ханафитской мысли, а иногда даже противоречащим существенным выводам ханафизма. Ал-Лакнави прочно вписывается в эту субконтинентальную традицию в качестве ханафи, чей основной вклад относится к области хадисов, и особенно тех из них, которые имеют отношение к обсуждению фикха⁴.

Наряду с прото-джадидизмом Марджани этот индийский хадис-центричный ханафизм являлся локальной формой того, что мы могли бы считать оппозиционным ханафизмом, хотя данная форма и не отделялась от мазхаба, но все же интерпретировала его особым образом. Нет сомнения в том, что Марджани являлся не единственным богословом, оказавшим влияние на ал-Лакнави. У ал-Лакнави прослеживается влияние идей Шаха Валиаллаха, а также Бахр ал-'улум Лакнави, еще одного из его южноазиатских предшественников. Он также находился в диалоге с представителями шафиитского мазхаба, такими как Ибн Хаджар ал-Макки, которому ал-Лакнави предложил альтернативу классификации Ибн Камал-паши в виде трехступенчатой классификации муджтахидов.

Но только когда мы остановим свое внимание на идеях Мухаммада Бахита ал-Мути'и из Египта, мы увидим начало проникновения этих новых идей в ханафизм. Ал-Мути'и почти дословно воспроизводит критику Марджани, хотя и не без некоторых важных поправок. Интеллектуальный контекст, в котором ал-Мути'и делает это, не предполагает модификации ханафитских традиций. Хотя он также говорит и о локальных проблемах, его принятие идей Марджани служит для защиты «традиционализма» от оппонентов-реформистов. Этими оппонентами являлись известные реформисты Мухаммад Абдо и Рашид Рида, инициировавшие критику таклида и мазхабов в целом. Для противостояния их достаточно жесткой критике ал-Мути'и искал предшественников, опираясь на мнения которых можно было бы подтвердить, что иджтихад действительно является традиционной позицией. Таким образом, ханафизм не являлся инертным и негибким, а скорее открытым для творческого мышления, на котором настаивали реформисты, и, в частности, для европейской мысли, которая начинала доминировать в модернизирующемся Египте.

Это представляет собой замечательную инверсию доводов Марджани. Если аргументы Марджани приводились джадидами для преодоления ограничений, налагаемых концепцией исламского традиционализма, то ал-Мути'и ссылаясь на Марджани с прямо противоположной целью, а именно для защиты традиционного Ислама от реформистов, которые, по его мнению, разрушали авторитет богословия.

Помимо этого, доводы Марджани использовались в качестве способа сохранения влияния улемов, сосредоточенных вокруг мечети ал-Азхар, которая начинала подвергаться критике. Таким образом, доводы Марджани здесь работали в качестве социальной защиты улемов, а не в качестве критики старого порядка, которую мы могли бы ассоциировать с Марджани и ал-Курсави.

Как я уже утверждал в других моих работах, этот шаг, предпринятый ал-Мути'и, обернулся своего рода уступкой требованиям реформистов, что само по себе ставит под сомнение традиционализм египетских улемов, тем самым приписывая им большую исто-

3. См., например, Hermansen, 2011.

4. Для более позднего южноазиатского использования комментариев к хадисам, см.: Zaman, 2002, pp. 38-59.

рическую сознательность, чем простая реклассификация табаката. Тем не менее, это было сделано в рамках языка и решений ханафитской школы, что придало ей престиж и статус, которых реформистам часто не хватало. Как утверждает Индира Фальк Гесинк, улемы тем самым предоставили определенную культурную поддержку реформам (Gesink, 2014). Но это также означало, что критика Марджани интегрировалась в более широкое понимание ханафизма — не просто диссидентского ханафизма, а того, который определял локальный мазхаб, в рамках которого приводилась критика (Mu 'i, 2000, pp. 205-260). Теперь это стало обыденным проявлением ханафизма, которое со временем интегрировалось в традиционный ханафизм еще больше.

Захид ал-Каусари в биографии Абу Йусуфа, ученика Абу Ханифы, приводит утверждения Марджани и отзывается о последнем как о «превосходном критике». Ал-Каусари настаивает на включении Абу Йусуфа в качестве независимого муджтахиды и находит прецедент этому в критике Марджани, чья сжатая классификация, конечно же, помещает Абу Йусуфа в ту же высшую категорию, что и Абу Ханифу. Хотя ал-Каусари не полностью уверен в том, что не было прежде прецедента для классификации Ибн Камал-паша, он, тем не менее, согласен с Марджани в том, что Ибн Камал-паша допустил ошибку в своей семиуровневой типологии.

Он не был прав ни в одном из двух вопросов — ни в предложенных им категориях, ни в своем распределении богословов согласно тем категориям, даже несмотря на то, что данная классификация была оценена положительно теми, кто практиковал таклид после него (Kawthari, 2002, p. 23).

Важно отметить то, что плодотворный интеллектуальный труд ал-Каусари часто был основан на противостоянии реформистским салафитским движениям. После изгнания из Стамбула он поселился в Каире, где был заместителем шейхуль-ислама Мустафы Сабри. Там он столкнулся с теми же противоречиями, что и ал-Мути'и. Ал-Каусари написал трогательный панегирик после смерти ал-Мути'и, восхваляя его в качестве «шейха богослова его эпохи» и «авторитета, к которому обращались кади и улемы со всего мира... благодаря его обширному знанию богословских школ (*мазахиб*) и его обширному опыту преподавания, судейства и вынесения фетв» (Kawthari, 2009, p. 199). Таким образом, нет никаких сомнений в том, что когда ал-Каусари писал биографию Абу Йусуфа, он имел в виду интеллектуальный контекст Египта. Учитывая, что ал-Каусари был известен как защитник-традиционалист старого порядка, воспроизведение критических замечаний Марджани в его произведениях бросается в глаза — но все же в данном контексте это относится к сфере ханафитского традиционализма, а не ханафитской критики и оппозиционизма.

В Южной Азии муфтий Мухаммад Таки Усмани, глава Дар ал-'улум Карачи и бывший судья Шариатского Верховного суда Пакистана, широко использовал критические замечания Марджани в качестве учебного пособия по подготовке фетв, предназначенных для студентов и муфтиев (Uthmani, 2011, pp. 85-106). После изложения классификации Ибн Камал-паша в изложении Ибн Абидина он предлагает некоторые комментарии, основанные на взглядах Марджани и ал-Лакнави. Это составляет, на мой взгляд, дальнейшее интегрирование первоначальной критики в официальный ханафизм. Включение этой критики в учебное пособие свидетельствует о том, что к этой критике следует относиться серьезно, как к части корпуса ханафитской мысли. Взгляды ал-Лакнави также занимают в них видное место и в соответствии

с южноазиатской открытостью к взглядам мазхабов, упомянутых выше, также включают в себя обсуждение ханафитской классификации, на которую тоже опирался ал-Лакнави.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Несмотря на то, что Марджани не является достаточно широко известным для специалистов, работающих над вопросами, выходящими за рамки исламского богословия на территории России и Центральной Азии, его значение для ханафизма достаточно велико. Несомненно, он имел большое значение для джадидского движения, которое сознательно стремилось отличаться от господствующего религиозного порядка. Однако он воспринимался отдельными богословскими кругами на Ближнем Востоке и в Южной Азии неоднозначно. Как и в случае большинства влиятельных авторов, его мнения часто применялись за пределами того непосредственного контекста, в котором он писал. Самое раннее применение его идей в Южной Азии было направлено на поддержание диссидентской формы ханафизма. Однако в Египте его идеи были хорошо интегрированы в традиционалистское ханафитское течение, которое ссылалось на него при противостоянии реформистским идеям. Полемика этого периода была жесткой, и вклад Марджани в нее позволил использовать отсылки к ханафитской мысли как подходящие для того периода, когда иджтихад набирал популярность среди увеличивающейся части образованного населения в модернизирующемся обществе. Влияние критики Марджани было достаточно хорошо известно среди тех ученых, которые совсем недавно включили его мысли в свои учебные тексты и в введения к основным ханафитским произведениям в качестве неотъемлемой части ханафитской традиции.

REFERENCES

- Burak, G. (2015). *The Second Formation of Islamic Law: The Hanafi School in the Early Modern Ottoman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gesink, I. (2014). *Islamic Reform and Conservatism: Al-Azhar and the Evolution of Modern Sunni Islam*. London; New York: I.B. Tauris.
- Hallaq, W. (2001). *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hermansen, M. (2011). *Shah Wali Allah's Treatises on Islamic Law*. Louisville, KY: Fons Vitae.
- Ibn 'Abidin. *Hāshiyat Radd Al-Muhtār*. Riyadh: Dar 'Alam al-Kutub.
- Kawthari, M. (2002). *Husn al-Taqaḍī fī Sirat al-Imām Abī Yūsuf al-Qāḍī*. Cairo: Al-Maktaba al-Azhariyya li-l-Turath.
- Kawthari, M. (2009). *Maqālāt al-Kawtharī*. Cairo: Al-Maktaba al-Azhariyya li-l-Turath.
- Marjani, Sh. (2012). *Nāzūrat al-Ḥaqq*. Amman: Dar al-Fath & Istanbul: Dar al-Ḥikma.
- Muṭī'i, M. (2000). *Irsbād Abl al-Milla ilā Itbbāt al-Abilla*. Beirut: Dar Ibn Ḥazm.
- Spannaus, N. (2013). The Decline of the Akhūnd and the Transformation of Islamic Law under the Russian Empire. *Islamic Law and Society*, 20, 202-241.
- Uthmani, M. (2011). *Uṣūl al-Iftā' wa Ādābuhu*. Karachi: Maktabat Ma'arif al-Qur'an.
- Zaman, M. (2002). *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*. Princeton: Princeton University Press.

HISTORICAL AND CULTURAL HERITAGE OF SHIHABADDIN MARDJANI IN THE MIRROR OF THE TATAR-LANGUAGE EMIGRE PRESS OF THE INTERWAR PERIOD

Diliara Usmanova

dusmanova2006@mail.ru

The article analyzes the materials of Turkic Tatar emigre press of the middle – second half of the 1930s dedicated to the memory of Shihabaddin Mardjani (1818-1889). A series of publications on the personality and creative heritage of a renowned Tatar theologian appeared at the end of 1935-1937 in celebration of his 120th birth anniversary. The largest array of such publications was published in two Tatar-language periodicals: the journal “Yeni Milli Yul” (Berlin) and the newspaper “Milli Bayraq” (Mukden). Part of those publications were probably initiated by the leader of Tatar political emigration Gayaz Iskhaki. Perhaps, this explains the fact that Shihabaddin Mardjani’s personality and heritage were elucidated in the context of national discourse. In particular, in the articles analyzed the authors discussed the role and place of the Tatar theologian in the development of the Turkic-Tatar historical heritage and more importantly appraised his contribution to the formation of national identity. The latter aspect was considered by political emigration speakers as the most important factor in preserving the national identity of Tatar communities “in exile”. It should be mentioned that the anniversary date (mid-January 1936) chosen by the Turkic Tatar emigration raises certain doubts about the accuracy of that date. Probably, this miscalculation occurred as a result of the incorrect conversion of dates from the Muslim calendar to the Gregorian one. Nevertheless, anniversary publications in the emigre press do not lose their value for the understanding and analyzing the national discourse that dominated in the emigrant environment in the Interwar period.

Keywords: *Tatar emigre press, anniversary articles, Shihabaddin Mardjani, Gayaz Iskhaki, the journal “Yeni Milli Yul”, the newspaper “Milli Bayraq”.*

Professor, Department of Russian History,
Institute of International Relations,
Kazan Federal University
Diliara Usmanova

ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ ШИХАБАДДИНА МАРДЖАНИ В ЗЕРКАЛЕ ТАТАРОЯЗЫЧНОЙ ЭМИГРАНТСКОЙ ПЕЧАТИ МЕЖВОЕННОГО ПЕРИОДА

Диляра Усманова
dusmanova2006@mail.ru

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islmlg.09.01.04>

В статье анализируются материалы тюрко-татарской эмигрантской печати середины — второй половины 1930-х гг., посвященные памяти Шихабалдина Марджани (1818–1889). Серия публикаций, обращенных к личности и творческому наследию выдающегося татарского богослова, появилась в конце 1935–1937 гг. в связи с его 120-летним юбилеем. Наибольший массив такого рода публикаций увидел свет в двух татароязычных изданиях — журнале «Яңа милли юл» (Берлин) и газете «Милли байрак» (Мукден) и, вероятно, отчасти был инициирован лидером татарской политической эмиграции Гаязом Исхаки. Возможно, именно этим объясняется тот факт, что личность и наследие Шихабалдина Марджани освещались в рамках национального дискурса. В частности, в анализируемых публикациях авторы рассматривали роль и место татарского богослова в развитии тюрко-татарского исторического наследия и оценивали его вклад в формирование, прежде всего, национального самосознания. Последний аспект представлялся спикерам политической эмиграции наиболее важным фактором в деле сохранения национальной идентичности татарских общин в условиях «изгнания». Следует сказать, что избранная тюрко-татарской эмиграцией в качестве юбилейной дата — середина января 1936 г. — вызывает определенные сомнения в правильности последней. Вероятно, эта ошибка возникла вследствие некорректного перевода дат с мусульманского календаря на григорианский. Тем не менее, юбилейные публикации в эмигрантской прессе не теряют своей ценности для понимания и анализа национального дискурса, доминировавшего в эмигрантской среде в межвоенный период.

**Диляра
Усманова**

Профессор кафедры
отечественной
истории Института
международных
отношений Казан-
ского федерального
университета

Ключевые слова: Татарская эмигрантская пресса, юбилейные статьи, Шихабалдин Марджани, Гаяз Исхаки, журнал «Яңа милли юл», газета «Милли байрак».

КРАТКИЙ ОБЗОР ТАТАРОЯЗЫЧНОЙ ЭМИГРАНТСКОЙ ПЕЧАТИ В МЕЖВОЕННЫЙ ПЕРИОД

В 1920-х гг., как итог революции и гражданской войны, на Дальнем Востоке, в Центральной Азии и Европе (т.е. за пределами исторической родины и даже за пределами территории бывшей Российской империи) в составе общероссийской эмиграции формируются значительные тюрко-татарские мусульманские общины. Являясь частью российской эмиграции, одновременно они имели довольно прочную связь с местными исламскими сообществами. Особенно это было характерно для эмигрантов, обосновавшихся на Ближнем Востоке и в Центральной Азии. Но и находясь

в инорелигиозном окружении, тюрко-татары стремились сохранить свою исламскую идентичность. И в этом процессе чрезвычайно важную роль играла эмигрантская периодическая печать¹. Помимо традиционных функций средства информации, пресса выполняла важнейшую коммуникативную и объединяющую роль для разбросанных по разным странам татарских общин, способствовала сохранению у эмигрантов, оказавшихся в иноязычной и инокультурной среде, исламской и этнической идентичности. Принадлежность к мусульманской умме не только проявлялась в статьях, появлявшихся на страницах отдельных изданий, но и подчеркивалась довольно длительной приверженностью татарской эмиграции к использованию в печати арабской графики. Выходя вплоть до конца 1940-х гг. на татарском языке с использованием арабской графики, татарская эмигрантская печать была своеобразной хранилищем дореволюционной печатной традиции, своим внешним обликом символизируя принадлежность к исламскому миру.

Татарская эмигрантская печать межвоенного периода (1920–1940) была интересным и своеобразным явлением, отчасти выступая как продолжение дореволюционной печатной традиции, отчасти отражая те перемены, которые произошли как в мире, так и в бытовании самих эмигрантов. По подсчетам Т. Насырова, в позднеимперский и советский периоды (с 1905 до конца 1980-х гг.) за пределами России (Германия, Турция, Китай, Финляндия и др. страны) выходило не менее 66 периодических изданий (газет и журналов) на татарском языке (Насыров, 2004).

В анализируемый в данной статье межвоенный период таких изданий было не более полутора — двух десятков наименований². На Дальнем Востоке первым городом, где в послереволюционный период стали издаваться татарские издания, стал город Харбин. Речь идет о журнале «*Ерак шәрх*» («Дальний Восток»), который выходил с небольшим перерывом в 1920–1925 годах. Это издание является наиболее значительным татарским изданием первой половины 1920-х гг. В середине 1920-х гг. на Дальнем Востоке (Харбин, Шанхай, Мукден и др.), где была сосредоточена наиболее многочисленная татарская эмиграция, появляются и другие татарские издания, носившие в основном полукустарный характер (т.е. были или рукописными, или издавались литографическим способом), а потому имевшие слабую распространенность и довольно ограниченную читательскую аудиторию. В частности, в 1920–1930-х гг. там появлялись один за другим, но также довольно быстро исчезали локальные и относительно плохо распространенные издания: в Харбине — «Ялкын» («Пламя», 1923–1924) и «Пилмән» (1923–1924), в Мукдене — журналы «Азад шәрх» («Свободный восток», 1923), «Шәкертләр таңы» («Заря шакирдов», 1934–1935, 1939–1940), в Шанхае — рукописный журнал «Берлек» («Единство», 1935) и др. (Tahir, 1976).

Берлин, где первые издания на татарском языке стали результатом пропагандистских усилий немецкой администрации в условиях Первой мировой войны («Жиһад»/«Джихад», «Яңа торьмыш»/«Новая жизнь», «Татар иле»/«Татарский край» и др.), занимает в этом списке особое место (Гарифуллин, 1996; Цвиклински, 2013а; Цвиклински, 2013б). Вместе с окончанием Мировой войны и постепенной ликвидацией в начале 1920-х гг. лагеря военнопленных отпадает необходимость в этих изданиях, которые тут же прекращают свое существование (Нөрр, 1994; Нөрр, 1997; Гилязов, 2014).

1. Краткие обзоры татарской эмигрантской прессы. См.: Arat, 1975; Tahir, 1990; Насыров, 2004.

2. Информация с названиями всех периодических изданий татарской эмиграции, также как и мест их хранения, можно узнать в справочнике, подготовленном Махмутом Тахиrom: Tahir, 1976.

Фактически же сеть более-менее серьезных татарских эмигрантских изданий складывается на рубеже 1920–1930-х гг. Для указанного периода можно назвать несколько городов, ставших своего рода центрами татарской эмиграции и, соответственно, центрами эмигрантской татарской периодики: Берлин/Варшава, Харбин, Мукден и Токио. В частности, в японской столице издавался журнал «*Яңа япон мөхбире*» («Новый японский вестник», 1931–1938).

Большинство из татароязычных эмигрантских периодических изданий того времени были чрезвычайно недолговечными и имели локальное распространение в силу своей малотиражности, некачественной полиграфии (они были рукописными или издавались литографическим способом), отсутствия профессиональных журналистских навыков у руководителей изданий, ограниченности интеллектуальных ресурсов, а также по причине обращения преимущественно к местным или локальным проблемам (например, издания, предназначенные для татарских военнопленных в немецких лагерях и пр.). Несмотря на этот комплекс негативных обстоятельств, пресса в целом играла важную роль в жизни эмиграции. В настоящее время она выступает чрезвычайно ценным историческим источником для исследователей истории российской эмиграции и для анализа эмигрантского интеллектуального дискурса.

В фокусе моего внимания оказались всего лишь несколько татароязычных периодических изданий, которые смогли преодолеть в той или иной мере вышеперечисленные недостатки, смогли выйти за локальные пределы той местности, где они издавались, и за пределы небольшой группы лиц, ее выпускавших. Важно, что влияние таких изданий распространялось на значительную часть «читающей» татарской эмиграции. Речь идет о журнале «*Яңа милли юл*» («Новый национальный путь», Берлин/Варшава, 1929–1939) и газете «*Милли байрак*» («Национальное знамя», Мукден, 1935–1945). Помимо этих татарских журналов, в то же самое время выходили и «дружественные издания» на близких тюркских языках (журналы «*Яшъ Төркестан*», «*Әмел*»), которые изредка перепечатывали материалы и заметки из татарских изданий. Именно материалы этих изданий будут проанализированы в данной статье. Выбор этих изданий обусловлен их содержанием, т.е. наличием памятных публикаций о Шихабдине Марджани.

Следует сказать, что некрологи, юбилейные публикации и статьи, посвященные тем или иным памятным датам, были неотъемлемой частью всей эмигрантской прессы, в том числе и тюрко-татарской. Причем чем больше времени проходило от начала вынужденной эмиграции, тем больше появлялось памятных статей и некрологов. Постепенно отдельные номера ряда периодических изданий превращались в своеобразные виртуальные «некрополи». В целом можно сказать, что набор имен и персон, к чьей памяти обращалась эмигрантская печать, очень важен для анализа доминирующего в эмиграции дискурса. Эта информация позволяет выявить и оценить те ценности, которые проповедовались в эмигрантской среде. Сами издания стремились играть объединяющую роль в отношении представителей национальной общины, распыленной и ослабленной на чужбине. И свою миссию они видели в сохранении и даже культивировании общественной памяти о важных для нации исторических деятелях. Среди тех, кому в 1930-х гг. уделялось наибольшее внимание, были имам **Риззэтдин Фахретдин** (4.01.1859–11.04.1936), политики и общественные деятели **Юсуф Акчура** (2.11.1876–11.03.1935) и **Али-Мардан бек Топчибашев** (4.05.1863–8.11.1934). Из религиозных деятелей, помимо Ризы Фахретдина, большое внимание уделялось религиозным персонам, чья деятельность была важна для татарских общин

Дальнего Востока — имамы **Гиниятулла Ахмади** (1879/1880–4.09.1926) и **Мадьяр Шамгуни** (15.10.1874–18.06.1939).

Помимо статей, посвященных недавно умершим соратникам, целый ряд памятных и юбилейных статей был посвящен персонам, оставившим значительный след в национальной истории и культуре. Для татар таковыми были, в первую очередь, **Исмаил Гаспринский** (8.03.1851–11.09.1914) и **Габдулла Тукай** (14.04.1886–2.04.1913). Если первый был признан «отцом тюркской нации», то второй стал создателем национальной литературы, чье поэтическое творчество рассматривалось как важнейшее культурное национальное достояние. Можно сказать, что личность Габдуллы Тукая была единственной консенсусной фигурой, которая объединяла различные противоборствующие и даже враждующие между собой издания. Значение личности и наследия Габдуллы Тукая для тюрко-татарской эмиграции можно сравнить с личностью Пушкина, чей день рождения был выбран русскоязычной эмиграцией как дата для проведения Дня русской культуры, призванного объединить всю русскую эмиграцию вне зависимости от политических, религиозных или иных предпочтений (Муромцева, 2013).

ТАТАРСКАЯ ЭМИГРАНТСКАЯ ПРЕССА О НАСЛЕДИИ ШИХАБАДДИНА МАРДЖАНИ

Среди подобного рода «памятных» публикаций немалое число было посвящено **Шихабдину Марджани** (3/14.01.1818–18.04.1889)³. В отличие от недавно умерших Юсуфа Акчуря или Ризы Фахретдина, а также ставших уже национальными символами Исмаила Гаспринского и Габдуллы Тукая, которым посвящались целые журнальные номера, его персона не находилась в центре внимания татарской эмиграции. Вероятно, это было связано с тем, что в эмигрантской среде было не так много религиозных деятелей и богословов, а татароязычная эмигрантская пресса в целом носила светский и национально-ориентированный характер. Можно было бы сказать, что фигура казанского богослова была не столь значимой, чтобы составлять лейтмотив большого числа публикаций. Но все же Шихабдин Марджани одновременно был слишком важной для татар личностью, чтобы просто отойти в разряд исторических персон, составляющих предмет сугубо научных исторических исследований. Поэтому татарская пресса уделила ему определенное внимание. Поводом для такого рода публикаций стал своеобразный юбилей: в январе 1936 г. татарская эмиграция довольно широко отпраздновала 120-летие со дня рождения богослова. Незадолго до наступления данного юбилея, на рубеже 1935–1936 гг. в многочисленной татарской эмигрантской печати появились различные публикации, посвященные его памяти.

Примечательно, что по поводу конкретной юбилейной даты возникла очевидная путаница и наблюдались расхождения, связанные с наложением двух параллельных традиций летоисчисления по мусульманскому и христианскому календарям. В частности, в журнале «Яңа милли юл» со ссылкой на Габдул-Бари Баттала было сказано, что датой рождения Шихабдинна Марджани является 19 января 1815 года⁴. Но даже если исходить из этой явно ошибочной даты, то по григорианскому календарю 120-летие следовало отмечать в январе 1935 года. Однако мы видим, что в качестве юбилейной была выбрана иная дата, с «опозданием» на один календарный год — т.е. январь 1936 г.

3. Материалы, связанные с биографией и творческим наследием Шихабдинна Марджани, см.: Шихабетдин Мәржани, 1998; Мәржани: фәнни-популяр җыентык, 2010.

4. «Г. Баттал “Казан төркиләре”ндә Мәржани хәзрәтнең тутан көнен 1815, 19 гыйнварь дин күрсәтә». См.: Яңа милли юл, 1935, № 12 (94), 1-3 бб.

В той же заметке было сказано, что в некоторых тюрко-татарских общинах в качестве дня рождения богослова была выбрана иная дата — 19 декабря. Редакция берлинского журнала, по сути, не дала точного ответа, вследствие чего возникла путаница, какая дата является правильной, когда и, главное, по какому календарю последует 120-летие, оставив вынесение этого вердикта на усмотрение самих празднующих: «Ләкин кайбер мэхәлләләрдә бу көнне 19 декабрьдә бәйрәм итәләр. Боның кайсы дәрәс булуын галимләремез беләләр дип уйлыймыз»⁵.

Очевидно, что в датировку юбилейного года закралась некоторая ошибка. Известно, что в 1915 году татарской общественностью широко отмечался 100-летний юбилей богослова. Этот юбилей отмечался по хиджре. К этой же дате был издан сборник статей его учеников и близких под общим названием «Марджани»⁶. В этом же сборнике в качестве даты рождения было указано 3 (14) января 1818 г. по григорианскому и, соответственно, 7 раби'уль-авваль 1233 г. по лунному календарю. Формально 120-летие ученого по григорианскому календарю должно было отмечаться в январе 1938 года, а 120-летие по мусульманскому календарю — 19 июня 1934 г.⁷ Вполне логично, что юбилей исламского богослова мог и должен был бы отмечаться по мусульманскому календарю. Но и в том и в другом случае есть очевидные расхождения, вызванные, вероятно, ошибочностью произведенных в эмигрантской среде подсчетов.

Так или иначе, среди наиболее многочисленной и наиболее активной в национальном отношении дальневосточной тюрко-татарской общины основные мероприятия пришлось на начало 1936 года. Именно тогда прошли юбилейные мероприятия. Через год, в начале 1937 г., татарской эмиграцией вновь был отмечен день рождения богослова. Однако уже в следующем 1938 г. эта дата прошла практически незамеченной как в эмигрантской среде, так и на родине богослова. В Советском Союзе немногочисленные материалы о Шихабдине Марджани датируются 1910 — началом 1920-х гг. и принадлежат перу Джамалетдина Валиди (Вәлиди, 1912)⁸. Позднее его имя предадут забвению вплоть до конца 1980-х гг. О праздновании юбилея исламского богослова в СССР в середине или конце 1930-х гг., с учетом разгула антирелигиозной кампании и становления тоталитарной системы, вообще речи быть не могло. Поэтому в плане юбилейных материалов эмигрантская пресса того времени (1930-х гг.) не имела аналогов на родине ученого. Такого рода юбилеи и юбилейные даты выступали как составная часть политического и идеологического противостояния между эмиграцией и советской системой⁹.

Однако вернемся в середину 1930-х гг. Поскольку основной эпицентр «празднований» приходился на Дальний Восток, эти события подробно освещались в газете «Милли байрак», издававшейся в Мукдене. В частности, в трех номерах газеты (№№ 11–13) была опубликована большая статья Гаяза Исхаки, посвященная ученому. Также в этих номерах была дана подробная биография богослова (автор — Разия Девлеткильдиева), помещено стихотворение Габдуллы Тукая, а также даны различные заметки с описанием того, как юбилейные дни проходили в разных городах Дальнего Востока. Судя по все-

5. Яңа милли юл, 1935, № 12 (94), 1-3 бб.

6. Переиздание данного сборника, ставшего уже библиографической редкостью, в полном объеме и в современной транскрипции см.: Мәржани: фәнни-популяр жьентьык, 2010.

7. Благодарю Д.А. Мустафину за уточнения в данной датировке.

8. См.: Жамал Вәлиди: әдәби һәм тарихи-документаль жьентьык, 2010. На русском языке в сокращенном виде также: Валиди, 1923.

9. В случае с русской эмиграцией такой точкой противостояния стало 950-летие крещения Руси. Подробнее см.: Муромцева, 2013.

му, роль «первой скрипки» в инициировании подобных публикаций играл Гаяз Исхаки, который в это время находился на Дальнем Востоке. Поэтому в начале 1936 г. большая часть подобного рода статей сначала выходила в газете «Милли байрак», а затем частично воспроизводилась в журнале «Яңа милли юл».

Для справедливости нужно заметить, что первые материалы, связанные с Марджани, в эмигрантской печати увидели свет именно в журнале «Яңа милли юл»: еще весной 1930 г. в журнале был помещен портрет Шихабалдина хазрата (№ 5). В конце 1935 г. в журнале была опубликована редакционная заметка, своего рода напоминание о предстоящей круглой дате (№ 12 (94))¹⁰.

Данная редакционная статья, собственно, предшествовала всем тем торжествам, которые пройдут в середине января 1936 г. в городах Дальнего Востока. Она стала своеобразным прологом этих мероприятий и одной из первых публикаций в национальной прессе с призывом отдать дань уважения Шихабалдину Марджани. В момент публикации этой редакционной статьи Гаяз Исхаки находился на Дальнем Востоке. Несмотря на это, он мог быть автором этих строк и прислать текст для номера заранее (№ 12, 1935). Или же эти строки могли быть перепечатаны из газеты «Милли байрак», которая начала выходить под его руководством с 1 ноября того же 1935 года. Однако номера газеты за этот период плохо сохранились, а №№ 4–8 (ноябрь — декабрь 1935) вообще утеряны (Ерак көнчыгышта төрки-татар мөһажирләренең мирасы, 2015, 9). Впрочем, вероятно, точное авторство установить уже невозможно да и не столь важно. Очевидно, что Гаяз Исхаки имеет непосредственное отношение ко всем мероприятиям, связанным с 120-летним юбилеем Шихабалдина Марджани. Практически все публикации в этих двух изданиях так или иначе связаны с ним: помимо собственноручно написанных статей, эти публикации или выходили на страницах периодических изданий, где главой и шеф-редактором был Гаяз Исхаки, писались близкими ему людьми, учениками и коллегами, перепечатывались в дружественных именно ему иных тюркоязычных журналах.

Интересна стилистика и содержание этой редакционной (анонимной) статьи, написанной высокопатетическим слогом:

«1935 год — важный год в национальной жизни нашего народа. 120 лет назад родился наш соотечественник, крупный религиозный ученый Шихабалдин Марджани. Его рождение можно сравнить с восходом солнца. Вместе с ним на историческую сцену вышло движение джадидов, новометодные школы, победа над фанатизмом и невежеством, вышла целая плеяда просвещенных имамов и религиозных деятелей, осознающих свои национальные и религиозные нужды. Шихабалдин хазрат не сводил ислам лишь к вере в Аллаха, пророка и суфиев, он сделал невероятно много для просвещения народа, а также для подготовки целой плеяды имамов как воспитателей народа. Этим самым он открыл дорогу для нации в новую эпоху — эпоху национального обновления. В настоящее время, самое сложное в нашей истории, он занимает в наших сердцах и в нашем сознании уважаемое и чрезвычайно важное место как открыватель, обновитель новой эпохи. И в настоящее время, наблюдая все сложности и несчастья, переживаемые нашей страной, мы должны еще яснее осознавать его ценность и еще

10. В свою очередь, эта публикация была воспроизведена в «братском» журнале «Яш Төркестан» («Дуст матбуғат битләреннән», 1935). Помимо этого заимствованная статья была снабжена комментарием и пояснениями редактора М. Чокаева.

большие выразить ему свое уважение. Сегодня, когда наш народ переживает тысячу и одно страдание, ясные суждения Марджани по религиозным и национальным проблемам являются одним из важнейших средств для противостояния коварному врагу. Прославления и многочисленные молитвы в честь 120-летия со дня рождения нашего уважаемого ученого, безграничная благодарность за его труды — наш долг в эти сложные для нации дни. Нам следует вдохновляться его многочисленными трудами, черпать силы и уверенность в его вере, нам следует совместно с нашими единоверцами и родственными народами бороться за наши национальные и политические права. (...)»¹¹.

В заключение авторы строк писали, что все тяжелые события, происходящие в стране, все большевистские бесчинства и торжества должны рассматриваться как сложный этап на пути к национальному возрождению¹².

Весной 1936 г., уже после всех торжеств, в журнале была дана информация о состоявшихся юбилейных мероприятиях, прошедших в разных городах Дальнего Востока, а также была опубликована большая статья его памяти (№ 3 (97), 1936). Все эти материалы были перепечатаны из газеты «Милли байрак», т.е. журнальные публикации являются вторичными.

Через год после «первого юбилея» (а в действительности через два года после круглой даты рождения), т.е. в январе 1937 г., на Дальнем Востоке были проведены аналогичные памятные мероприятия, но уже в более скромных масштабах (Шиһаб хэзрэт кичэсе, 1937). Тогда же в серии номеров газеты «Милли байрак» Сагадат Чагатай опубликовала записки Ризы Фахретдина о Шихабдине Марджани (Сэгадэт, 1937). Летом 1937 г. в той же газете были опубликованы разные воспоминания о Шихабдине Марджани (№ 79). Наконец, в паре номеров журнала «Яңа милли юл» на обложку были выведены некоторые изречения Марджани (№ 2 (107)). По сути, это были последние заметки о выдающемся богослове в предвоенной эмигрантской печати.

Итак, в январе 1936 г., вероятно по инициативе Гаяза Исхаки, в ряде городов Дальнего Востока прошли вечера памяти Шихабдине Марджани, о чем повествует заметка в газете «Милли байрак»:

«Вечера памяти Шихабдине Марджани. Согласно сообщениям газеты «Милли байрак» (№ 13), 19 января во многих татарских общинах Дальнего Востока состоялись вечера памяти хазрата Марджани, сопровождавшиеся чтением Корана. Судя по этим заметкам, такие вечера прошли в татарских общинах гг. Нагоя, Токио, Хайлар, Фузан. В Харбине, из-за конфликта внутри татарской общины, такой вечер провести не смогли, однако после пятничного намаза в харбинской мечети в честь Марджани были прочитаны суры Корана» (Шиһабетдин Мәржани хэзрэтне искә алулар, 1936).

В № 12 газеты «Милли байрак» содержится одно из наиболее подробных описаний такого памятного вечера. Это описание было чуть позднее перепечатано в журнале «Яңа милли юл». Именно из данной публикации взята эта длинная цитата:

«Вечером 19-го января в Мукдене в помещении татарской школы по инициативе членов правления Национально-культурного общества тюрко-

11. Яңа милли юл, 1935, № 12 (94), 1-3 бб.

12. Яңа милли юл, 1935, № 12 (94), 3 б.

татар Идел-Урала был организован вечер, посвященный 120-летию со дня рождения Шихабалдина хазрата Марджани. На вечере присутствовали все члены Общества, а также шакирды татарской школы. К 9 часам помещение школы было заполнено людьми. На сцене, украшенной национальными флагами, был помещен портрет Шихабалдина хазрата Марджани, а также обустроена трибуна для выступающих. После того, как вечер был открыт секретарем Общества Ахмедшой Гиззатуллой, ученик школы Гаяз Уразбахтин прочитал сурь Корана в память о хазрате. Преподавательница школы Разия Давлеткильдеева в своей длинной и обстоятельной речи познакомила присутствующих с биографией и основными вехами творчества Шихабалдина хазрата Марджани. Ученики школы Мунира Багдаш и Габдулахат Хусаин продекламировали стихотворения, посвященные памяти хазрата, а затем Рокья Мухаммадши в своей речи пояснила присутствующим значение трудов Марджани. После этого состоялось чаепитие, во время которого присутствующие делились воспоминаниями о знаменитом богослове. После чаепития наш уважаемый классик Гаяз Исхаки произнес длинную и необычайно содержательную речь, в которой показал вклад Шихабалдина хазрата Марджани в дело преодоления фанатизма тюрко-татарского народа, назвав его основоположником процесса национальной самоидентификации и формирования национального самосознания» (Шиһабетдин Мәрҗани хәзрәтне искә алулар, 1936, с. 11).

Очевидно, что обстоятельная речь Гаяза Исхаки о Ш. Марджани была сначала опубликована в том же номере газеты «Милли байрак» (№ 11), а чуть позднее перепечатана в журнале «Яңа милли юл» (№ 97). Судя по тексту этой заметки, оратор произнес речь следующего содержания:

«Шихабалдин Марджани на протяжении своей продолжительной творческой жизни воспитал очень много учеников, которые обладали трезвым взглядом на религию. Его брошюры, лекции, проповеди внесли большой вклад в ликвидацию фанатизма, преобладавшего у нашего народа. Он стоял у истоков включения европейских наук (=светских дисциплин) в учебные программы наших школ и медресе. Он был первым, кто помог нашему народу изменить свое отношение к внешнему миру, кто способствовал просвещению поволжских тюрко-татар и превращения тюрко-татар в просвещенных мусульман. Шихабалдин Марджани был первым, кто вступил на этот путь просвещения и своей деятельностью подготовил почву для последующих преобразований Исмаила Гаспринского в области реформы школы и развития общественной жизни. Марджани по сути открыл новый этап в нашей истории тем, что не скрывал от широкой общественности своего мнения, что исламский мир должен развиваться и совершенствоваться как духовно, так и материально. Шихабалдин Марджани был первым наставником просвещенных улемов, проложив дорогу для таких великих религиозных мыслителей, которые пришли уже после него, как Галимджан хазрат Баруди, Риза хазрат Фахретдин, братья Буби. Шихабалдин хазрат заложил основы нашей национальной жизни. Поскольку в национальной жизни тюрко-татар Идел-Урала религия и национальные интересы соединены воедино и идут рука об руку, Шихабал-

дин хазрат приложил много усилий по очищению религии от всего наносного и вредного. Этим самым он значительно облегчил нам осуществление такой сложной задачи, как сохранение нашей нации в настоящее время. Поэтому с национальной точки зрения, Шихаб хазрат не только имам или простой религиозный деятель. Он основатель нового фундамента нашей нации. Он национальный деятель, очень много сделавший для оздоровления и укрепления национальных корней, что поможет нашей нации уцелеть под будущими ветрами. Он — создатель нашей страны. Именно поэтому мы отмечаем его юбилей. Именно поэтому мы отводим ему такое почетное место среди людей, которые создавали нашу нацию (...)» (Шихабетдин Мәржани хэзрэт. «Милли байрак» гәзитәсендә, 1936).

НЕКОТОРЫЕ ВЫВОДЫ

Очевидно, что и в публикациях Гаяза Исхаки, и в статьях его соратников и единомышленников красной нитью проходит основная мысль следующего содержания: Шихабетдин хазрат был не просто обычным имамом и богословом, но в первую очередь просветителем, который очень много сделал для борьбы с фанатизмом и для просвещения тюрко-татар Поволжья. Во многих отношениях именно он заложил прочный фундамент под то обновленческое и просветительское движение, которое придет в начале XX столетия. Наконец, для тюрко-татарской нации особенно важен тот факт, что он соединил религиозную и этническую составляющие в единое целое, сделав это основанием национального самосознания. Именно благодаря этому вкладу личность и наследие Ш. Марджани важны как для народа, который остался на родине и переживает далеко не лучшие времена, так и для оказавшихся на чужбине эмигрантов. Именно такой смысл несли различные юбилейные статьи и заметки, посвященные памяти великого татарского историка, богослова и мыслителя Шихабетдина Марджани.

ЛИТЕРАТУРА

- Милли байрак (Мукден)*, 1936–1937.
Яңа милли юл (Берлин), 1935–1937.
Яңа Япон мөхбире (Токио), 1933–1937.
Яшь Төркестан (Париж), 1935–1936.
- Arat R.R. (1975). Kazan türklerinde periodik matbuat. *Kazan*, 16, 7-14.
- Höpp G. (1994). *Arabische und islamische Periodika in Berlin und Brandenburg 1915-1945. Geschichtlicher Abriss und Bibliographie*. Berlin: Verlag Das Arabische Buch.
- Höpp G. (1997). *Muslimen in der Mark. Als Kriegsgefangene und Internierte in Wünsdorf und Zossen, 1914-1924*. Berlin: Verlag Das Arabische Buch.
- Tahir M. (1976). *Garep harfleri bilen basılan Tatar neşriyatının bibliografyası*. Ankara.
- Валиди Дж. (1923). *Очерки истории литературы и образованности татар до революции 1917 г.* Москва-Петроград.
- Вәлиди Ж. (1912). *Татар әдәбиятының барышы (беренче жөзө)*. Оренбург: Вакыт.
- Гарифуллин Д. (1996). Алман жирендә «Татар иле». *Гасырлар авазы — Эхо веков*, 1/2, 221–225.
- Гилязов И.А. Гатаулина Л.Р. (2014). *Российские солдаты-мусульмане в германском плену в годы Первой мировой войны (1914–1920)*. Казань: Татарское книжное издательство.
- Дуст матбугат битләреннән: Шиһабетдин Мәржәнинен 120-нче тугум көне. «Яңа милли юл»дан. (1935). *Яшь Төркестан*, 73, 32–33.
- Ерак көнчыгышта төрки-татар мөһажирләренең мирасы («Милли байрак» газетасының библиографик күрсәткече)*. (2015). Казан: ТФАНең III. Мәржәни исем. Тарих институты.
- Жамал Вәлиди: *әдәби һәм тарихи-документаль жыйынтык*. (2010). Казан: Жыен.
- Мәржәни: *фәнни-популяр жыйынтык*. (2010). Казан: Жыен.
- Муромцева Л.П. (2013). Праздники и памятные даты в жизни российской эмиграции. *Вестник Московского университета*, 6, 92–115.
- Насыров Т. (2004). Татарская эмигрантская пресса. *Гасырлар авазы — Эхо веков*, 2, 24–32.
- Сәгәдәт. (1937). Ризәтдин бине Фәхрәтдин хәзрәтләренең Шиһабетдин әл-Мәржәни хакындагы кайбер язучылары. *Милли байрак*, 61, 62, 65.
- Тәһир М. (1990). Чит илләрдәге татар вакытлы матбугаты. *Казан утлары*, 10, 189.
- Цвиклински С. (2013а). Габдрәшит Ибраһимнең «Әл-Җиһад» исемле төрки-татар әсирләр газетасында 1915 нче елда басылган мәкаләләре. *Чын Мирас*, 12, 28–36.
- Цвиклински С. (2013б). Из истории татарской прессы и книгоиздательской деятельности татар в Германии (XX — начало XXI вв.). *Tatarica*, 1, 172–181.
- Шиһаб хәзрәт кичәсе. (1937). *Милли байрак*, 60.
- Шиһабетдин Мәржәни хәзрәт. «Милли байрак» гәзитәсендә. (1936). *Яңа милли юл*, 3 (97), 10–11.
- Шиһабетдин Мәржәни хәзрәтне искә алулар. (1936). *Яңа милли юл*, 3 (97).
- Шиһабетдин Мәржәни. (1998). Әлмәт: Рухият.

REFERENCES

- Milli Bayraq (Mukden)*, 1936-1937.
Yeni milli yul (Berlin), 1935-1937.
Yeni Yapon mubbire (Tokio), 1933-1937.
Yash Turkestan (Paris), 1935-1936.
- Arat R.R. (1975). Kazan türklerinde periodik matbuat. *Kazan*, 16, 7-14.
- Dust matbugat bitlerennen: Shihabetdin Merjenineng 120-nche tugum kone. «Yeni milli yul» dan. (1935). *Yash Turkestan*, 73, 32-33.
- Eraq konchygyshta torki-tatar mohajirlereneng mirasy («Milli bajraq» gazetasyning bibliografik kyrsetkeche)*. (2015). Kazan: TFAning Sh. Merjani isem. Tarikh instituty.
- Garifullin D. (1996). Alman jirende «Tatar ile». *Gasyrlar avazy-Ekho vekov*, 1/2, 221-225.
- Gilyazov I.A. Gataullina L.R. (2014). *Rossijskie soldaty-musul'mane v germanskom plenu v gody Pervoj mirovoj vojny (1914-1920)*. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Höpp G. (1994). *Arabische und islamische Periodika in Berlin und Brandenburg 1915-1945. Geschichtlicher Abriß und Bibliographie*. Berlin: Verlag Das Arabische Buch.
- Höpp G. (1997). *Muslimen in der Mark. Als Kriegsgefangene und Internierte in Wünsdorf und Zossen, 1914-1924*. Berlin: Verlag Das Arabische Buch.
- Jamal Velidi: edebi hem tarixi-dokumental' jyentyq*. (2010). Kazan: Jyen.
- Merjani: fenni-populyar jyentyq*. (2010). Kazan: Jyen.
- Muromtseva L.P. (2013). Prazdniki i pamyatnye daty v zhizni rossijskoj eh migratsii. *Vestnik Moskovskogo universiteta*, 6, 92-115.
- Nasyrov T. (2004). Tatarskaya eh migrantskaya pressa. *Gasyrlar avazy-Ekho vekov*, 2, 24-32.
- Segadet. (1937). Rizaetdin bine Fekhretdin khezretlereneng Shihabetdin el-Merjani khaqyndagy qajber yazulary. *Milli bajraq*, 61, 62, 65.
- Shihab khezret kichese. (1937). *Milli bajraq*, 60.
- Shihabetdin Merjani khezret. «Milli bajraq» gezitesende. (1936). *Yeni milli yul*, 3 (97), 10-11.
- Shihabetdin Merjani khezretne iske alular. (1936). *Yeni milli yul*, 3 (97).
- Shihabetdin Merjani*. (1998). Elmet: Rukhiyat.
- Tahir M. (1976). *Garep harfleri bilen basylgan Tatar neşriyatinin bibliografyasi*. Ankara.
- Tahir M. (1990). Chit illerdege tatar vaqytly matbugaty. *Qazan utlary*, 10, 189.
- Tsviklinski S. (2013a). Gabdreshit Ibrahimneng «El-Jihad» isemle torki-tatar esirler gazetasynda 1915 nche elda basylgan meqalelere. *Chyn Miras*, 12, 28-36.
- Tsviklinski S. (2013b). Iz istorii tatarskoj pressy i knigoizdatel'skoj deyatel'nosti tatar v Germanii (XX — nachalo XXI vv.). *Tatarica*, 1, 172-181.
- Validi J. (1923). *Ocherki istorii literatury i obrazovannosti tatar do revolyutsii 1917 g.* Moskva-Petrograd.
- Velidi J. (1912). *Tatar edebiyatynyng baryshy (berenche juz)*. Orenburg: Vaqyt.

THE VISION OF HISTORY AND THE AUTHOR'S IDENTITY IN ATAULLA BAI AZITOV'S "OBJECTION" TO ERNEST RENAN

Olga Bessmertnaya

obessmertnaya@hse.ru

In relation to Sh. Mardjani's approaches to Islamic history, described by other scholars (A. Frank, M. Kemper, et al.), the article analyses the interaction of Islamic and progressist (modern European) discourses — the so called cultural bilingualism — in A. Baiazitov's vision of history. The question of Baiazitov's authorship is also discussed. A representative of the official Russian metropolis Muslim clergy (the akhun of a Tatar Muslim "parish" in St. Petersburg), Baiazitov was active in publishing books and articles in Russian in the central Russian press to contest the topoi common in the public, scholarly, and missionary visions of Islam and mixed up in the imperial frame of mass Orientalism — in particular, E. Renan's and his partisans' notorious ideas of the Islamic alienness to science and progress (Baiazitov's "Objection" to Renan, 1883, was especially famous). The article shows that just to notice such views of Islam and consider them necessary to be retorted to, demanded that the author should share the progressist presumptions of history, which underlay those views. Hence the progressist discourse was indeed interiorized and present in Baiazitov's works (as well as in the essays of his alter ego, Murza Alim, and contrary to Mardjani who ignored those debates). Yet along with the appropriated progressist ideas, in particular the imagined backwardness of the 'Muslim world', Baiazitov also reproduced the structuring of history characteristic of the Islamic discourse proper, namely, the generalized Islamic reformist scheme that explained the decline of Islam by distortions introduced to the initial Islam by its later alien inheritors (Mongols and Turks); abandoning the errors, Islam would get back to the way of progress. The Islamic discourse also determined Baiazitov's understanding of science and knowledge and the very methods of argumentation (referring to hadiths, etc.). Revealing Baiazitov's sources and analyzing his ways of working on them — the works of both European Orientalists and modern Islamic reformists (particularly, the Indian Aligarh movement) and Islamic "classics" — the article exposes Baiazitov's universalist strive to unite different traditions in the "multilingual" cultural situation to whose challenge he responded. The necessity to "explain" Islam in the space of mass Orientalism, where he addressed and belonged to, demanded a kind of "translatory effort", yet the "translation" was not all-inclusive. Along with the force of the discursive practices he used, all that engendered the cultural bilingualism in his historical narrative. The accent on the origins of Islam (comparable with Mardjani's historical vision), i.e. the representation of the history of the 'Islamic world' as a whole, reflected Baiazitov's own forming identity of a representative of the Islamic community in general. There's hardly a direct Mardjani's influence on Baiazitov's views, yet in some respects they gave analogous responses to the challenge of the imperial modernity, though from quite different discursive spaces.

Keywords: A. Baiazitov, E. Renan, history, Islam, Islamic discourse, progress, modernity, Muslim-European polemics, mass Orientalism, cultural bilingualism, Russian empire.

Associate Professor, Faculty of Humanities,
Higher School of Economics,
National Research University
Olga Bessmertnaya

ПОНИМАНИЕ ИСТОРИИ И ИДЕНТИЧНОСТЬ АВТОРА В ВОЗРАЖЕНИЯХ АТАУЛЛЫ БАЯЗИТОВА ЭРНЕСТУ РЕНАНУ*

Ольга Бессмертная

obessmertnaya@hse.ru

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islmlg.09.01.05>

В статье, на фоне подходов к исламской истории Ш. Марджани, изученных исследователями (А. Франком, М. Кемпером и др.), анализируется соотношение и взаимодействие исламского и прогрессистского (европейского современного) дискурсов (т.н. культурный билингвизм) в понимании истории Атауллой Баязитовым. Попутно обсуждается вопрос об авторстве Баязитова. Баязитов, известный представитель официального российского столичного мусульманского «духовенства» (ахун «прихода» в С.-Петербурге), активно выступал в 1880–1890-х гг. в центральной российской печати со статьями и книгами на русском языке. Он оспаривал стереотипы об исламе, сложившиеся в публичной, научной и миссионерской сферах и скрестившиеся в пространстве т.н. «массового ориентализма», — в частности тезисы, развитые Э. Ренаном, о несовместимости ислама и науки, прогресса. В статье показано, что для того, чтобы хотя бы заметить подобные взгляды на ислам и счесть необходимым оспорить их, необходимо было разделять сами прогрессистские презумпции о ходе истории, лежавшие в основе таких взглядов. Это и происходит в произведениях Баязитова, как и его альтер эго, Мурзы Алима (в отличие от Ш. Марджани, игнорировавшего эту дискуссию). Однако, развивая прогрессистские тезисы и, в частности, присваивая колониальный дискурс отсталости мусульманского мира, Баязитов одновременно воспроизводит характерное для иного, исламского дискурса структурирование истории: обобщенную исламскую реформистскую схему, объясняющую упадок ислама искажениями, внесенными в изначальноный ислам его позднейшими последователями; избавление от таких искажений должно было вернуть ислам на путь к прогрессу. Исламский дискурс определяет и само понимание «науки» и методы аргументации (цитирование хадисов и т.п.), используемые Баязитовым. Анализ источников, цитируемых Баязитовым, и его работы с ними — трудами как европейских востоковедов, так и современных мусульманских реформистов (особенно индийских) и исламских «классиков», — обнаруживает сознательное универсалистское, так сказать, «экуменическое» устремление автора к объединению традиций в «многоязычной» культурной ситуации, на вызовы которой он отвечал. Необходимость «объяснить» ислам в имперском пространстве «массового ориентализма», на которое он ориентировался, требовала от автора своего рода «переводческого усилия», однако такой перевод не происходил полностью. В сочетании с силой дискурсивных практик как таковых, к которым он обращался, сказанное

**Ольга
Бессмертная**

Доцент факультета гуманитарных наук Высшей школы экономики Национального исследовательского университета

* Я признательна участникам обсуждения доклада, лежавшего в основе этой статьи, на конференции, посвященной 100-летию Ш. Марджани (Казань, 2018), особенно А.А. Алексееву и Ш.Ш. Шихалиеву, а также на семинаре ИКВИА НИУ ВШЭ, за ценные замечания и комментарии.

и порождало культурный билингвизм в историческом нарративе Баязитова. Обращение к истокам ислама в его видении истории (аналогичное подходам Ш. Марджани), т.е. представление истории всего «исламского мира» как целого, отвечало и сформировавшемуся в этой ситуации видению Баязитовым самого себя как представителя исламской общины в целом. Тогда как о прямом влиянии Марджани на Баязитова говорить трудно, эти фигуры предлагают в чем-то сходные способы ответов на вызовы имперской модерности, данных, однако, из весьма разных дискурсивных пространств.

Ключевые слова: А. Баязитов, Э. Ренан, история, ислам, исламский дискурс, прогресс, модернизм, мусульмано-европейская полемика, массовый ориентализм, культурный билингвизм, Российская империя.

Коллизия

В 1883 г. за подписью «С.-Петербургского мухаммеданского ахуна, имам-джамиа хатыб мударрисса Атаулла Баязитова» в типографии Суворина в Петербурге вышла ставшая широко известной книжка «Возражение на речь Ренана. Ислам и наука». Имам возражал главным тезисам Эрнеста Ренана — крупного французского филолога и религиоведа, утверждавшего, что ислам (и, глубже, семитский дух, эту религию породивший) враждебен науке и свободной мысли — той самой науке и свободе мысли, которые воплощают в себе гений европейской цивилизации (Ренан, 1883). Именно этой враждебностью ислама науке объяснялась теперешняя «отсталость» мусульманского мира. Более того, это означало, согласно Ренану, неспособность мусульманского мира к прогрессу вообще, его обреченность на бездеятельность, стагнацию и гибель — в отличие от рвущейся вперед Европы.

Позднее Атаулла Баязитов развил свою аргументацию в защиту ислама еще в двух книгах: «Отношения ислама к науке и к иноверам» (1887) и «Ислам и прогресс» (1898). Замечу сразу, что эта полемика выходила далеко за рамки спора одного конкретного автора с другим. Лекции Ренана послужили выпуклым оформлением представлений, весьма распространенных в это время в Европе, и в России в частности, среди широкой публики, а не только в среде специалистов в полемике с исламом — христианских ученых и миссионеров. Хотя в этот период в России ученые-миссионеры наиболее активно разрабатывали в публикациях проблемы соотношения ислама и прогресса, они ставились уже и раньше учеными «светскими»¹ и стали, в целом, общим местом в публичном восприятии «магометанства». И с другой, мусульманской стороны, не только автор, подписывавшийся ахуном Баязитовым, публично и по-русски оспаривал эти взгляды: тогдашняя публика слышала, по меньшей мере, несколько российских мусульманских голосов, наряду со многими известными нам выступлениями мусульманских деятелей из других стран². В этом смысле Ренан и Баязитов могут вы-

1. Так, замечательный тюрколог, ученик А. Казем-Бека И.Н. Березин в 1841 г. защитил в Казани магистерскую диссертацию «Что способствует развитию просвещения и останавливает ход его в державах магометанских», а в 1855 г. опубликовал статью на ту же тему: «Мусульманская религия в отношении к образованности» в «Отечественных записках» (Т. 98). Ср. статью «Ислам» в Русском энциклопедическом словаре, изданном под его же редакцией: (Березин, Т. 2. 1877, 465–472).

2. Ср., в частности, выступления И. Гаспринского: не только его широко известные работы на русском языке, вышедшие отдельными изданиями, но статьи того же 1883 года, когда была опубликована лекция Ренана, в русскоязычной части газеты Терджиман – Переводчик, например, «Ислам и цивилизация» (Гаспринский, 1883).

ступать как своего рода символические фигуры, воплотившие это столкновение взглядов — диалог и полемику о судьбах ислама — между самыми разными людьми (черты некоторых из них станут яснее ниже).

Зачем, однако, я в очередной раз обращаюсь к этим, в целом, хорошо известным обстоятельствам? И какое отношение эта полемика имеет к Ш. Марджани, который в ней, насколько мне известно, не участвовал, хотя и застал ее?

Книги и статьи, подписанные Баязитовым, как и выступления других мусульманских авторов в этой полемике, шедшей на русском языке, рассматривались исследователями в контексте развития модернистских тенденций среди мусульман Поволжья. Преимущественно обсуждалась сама аргументация, с помощью которой защищали ислам эти авторы; отмечу, что зачастую исследователи, справедливо разделяя доводы авторов и стремясь показать их убедительность, фактически сами включались в эту полемику (Гафаров и Набиев, 2011; 2014; Гафаров, 2014, с. 339–363; Шангараев, 2014; 2015)³. Особенно подчеркивают в рассматриваемых выступлениях акцент на присутствии в исламе рационального начала. Действительно, острое ответа Баязитова направлено на демонстрацию — против утверждений Ренана — открытости ислама науке, как может казаться, в том ее рационалистическом понимании, что было характерно для европейской культуры конца 19 века⁴. Однако за этими аргументами по неизбежности лежат более широкие презумпции о том, как вообще устроена история — история человечества в целом и исламского мира в частности.

Я хотела бы выявить эти *презумпции* в соотношении с тем сдвигом в историописании, который произошел под пером Ш. Марджани (и, шире, в реформистском исламе). Конкретнее, речь идет об акценте на *истоках* ислама, связанном у Марджани с переходом от болгарской идентичности к *общемусульманской* в описании мусульман Поволжья (я следую той трактовке историографических подходов Марджани, которая была предложена А. Франком (Frank, 1998; Франк, 2008) и М. Кемпером (2008)). Подчеркну: я не имею в виду непосредственного, прямого влияния взглядов Марджани на Баязитова и других мусульманских полемистов, одновременно с ним *писавших по-русски* в российской публицистике. Выяснение подобного влияния требовало бы отдельного рассмотрения. Вопрос стоит лишь о том, как соотносятся эти видения истории, о понимании истории в публикациях Баязитова *на фоне* описанных исследователями подходов Марджани.

Но аналогичный вопрос встает и применительно к противоположному пространству полемики — это вопрос о соотношении представлений об истории Баязитова и Ренана, которому Баязитов непосредственно отвечает. Ведь чтобы всего лишь *заметить* речь Ренана (а не игнорировать ее) и начать ему отвечать, нужно счесть сказанное Ренаном важным, *требующим* ответа. А значит, нужно хотя бы частично разделять и те презумпции о важном и неважном, о самом устройстве истории, из которых исходил Ренан и его единомышленники.

Иными словами, это вопросы о том, в каком дискурсивном пространстве лежат труды Баязитова: во-первых, насколько его способ конструировать историю ислама зависит от исламского дискурса; во-вторых, как функционирует здесь прогрессистский дискурс, т.е. тот дискурс европейской модерности, который определял исторические презумпции Ренана; наконец, в-третьих, какой в итоге предстает идентичность самого этого му-

3. Насколько мне известно, первым (если не иметь в виду труды ранних советских востоковедов, написанных с позиций классовой борьбы и атеистической пропаганды, вроде Л. Климовича) историю этой полемики ввел в научный оборот М.А. Батунский (2003).

4. Об особенностях рационализма в европейской науке 19 в. см. Дастон и Галисон (2018).

сульманского автора, включившегося в эту полемику, а значит, и выбравшего для своего голоса соответствующее дискурсивное пространство.

Предлагаемые здесь размышления развивают аргументацию, предложенную мною ранее при рассмотрении роли обращения А. Баязитова, как и ряда других мусульман, к публикации своих работ об исламе на русском языке (Бессмертная, 2017; см. также Бессмертная, 2010, с. 250–273). Речь шла о том, что такие мусульманские публикации оказываются частью пространства «массового ориентализма», сформировавшегося в российской русскоязычной печати и прессе последней трети 19 в., адресованных широкой публике. В нем скрещивались противоречивые представления о «Востоке», создаваемые очень разными типами авторов (представителями академического востоковедения, миссионерами, военными, чиновниками администрации, путешественниками, писателями и художниками и т.д.)⁵. Вхождение в это пространство требовало от мусульманского автора своего рода «переводческого усилия» («перевод» понимается здесь в широком смысле слова, как перенесение обсуждаемого сюжета из одного *культурного* — а не только языкового — узуса в другой). Такое «усилие» вело к формированию в текстах, написанных с его помощью, своего рода *культурного билингвизма* (термин восходит к поздним трудам Ю.М. Лотмана) — т.е. к сосуществованию в тексте дискурсов, имеющих разное культурное происхождение (т.н. исламского дискурса и современного европейского — по меньшей мере этих двух). А все вместе способствовало складыванию новой идентичности автора, увидевшего в себе *представителя* мусульманской общности *в целом*. Эти заключения были сделаны на основе рассмотрения самих способов *говорить* о себе и исламе по-русски, используемых А. Баязитовым и другими. Теперь же я обращусь конкретнее к тому, как в таких текстах конструировались представления об истории, и постараюсь избежать повторов (при некоторых неизбежных технических исключениях), отсылая читателя за более подробными разъяснениями этой аргументации к указанной статье. Вместе с тем подчеркну: в том, что последует далее, предложен лишь первый приступ к проблеме взаимных влияний дискурсов в такой сложной области, как историописание.

Но прежде чем перейти к анализу текстов, придется остановиться на проблеме авторства.

ПРОБЛЕМА АВТОРСТВА И УЧАСТНИКИ ПОЛЕМИКИ

Как известно, высказывались сомнения в том, что книги и даже газетные статьи, подписанные А. Баязитовым, были написаны им самим. Со стороны мусульман их высказал в письме к И. Гаспринскому в январе 1893 г. казахский султан, полковник лейб-гвардии атаманского Его Императорского Высочества наследника цесаревича полка, один из учредителей Мусульманского благотворительного общества в Петербурге Гази Вали-хан (Зайцев, 2014). Он в весьма критическом по отношению к А. Баязитову тоне предположил, что его труды («Возражение на Ренана», «Ислам и наука» и статья в «Петербургских ведомостях» против Смирнова⁶) были написаны для него «господином Величко и компанией» и/или составлены «общими силами»⁷. В последнее время Р.И. Беккин, со-

5. О роли разных жанров прессы и их смешанной аудитории в этот период см. Рейтблаат (2009); ср. также Brooks (1985).

6. В.Д. Смирнов — востоковед и цензор мусульманских изданий. Имеются в виду, очевидно, статьи А. Баязитова «Обманчивые призраки» и/или «Ислам и культура» в газете: Санкт-Петербургские ведомости. 1891. № 96 и № 214.

7. В.А. Величко (1860–1903) — известный монархист и радикальный националист, сторонник «русской идеи», один из членов-учредителей Русского собрания, — в рассматриваемое нами время, как отмечают его друзья, еще не был «партийным» и выступал преимущественно как литератор, поэт, увлеченный Востоком, и автор «вольных переводов» из восточной поэзии — с подстрочников.

бравший, кажется, весь доступный и ранее неизвестный архивный материал об А. Баязитове, на основании, главным образом, этого письма Вали-хана и действительного знакомства Баязитова и Величко (который к тому же возвысил роль Баязитова в своих воспоминаниях о В.С. Соловьеве, вышедших в 1902 г.) выступил в серии статей с утверждением, что Величко и был «организатор[ом] и подготовки, и публикации работ Баязитова на русском языке в 1880–1890-х гг.» и что это делалось ради придуманного Величко «проекта» «Атаулла Баязитов — русский публицист», нацеленного на то, чтобы «на примере конкретного религиозного деятеля, пользовавшегося авторитетом у мусульман столицы, интегрировать консервативно настроенную мусульманскую элиту в русское общество» (Беккин, 2018, с. 238–239; см. также: Беккин 2016а; 2016б; 2017). Важным аргументом здесь служит, кроме того, собственноручный черновик письма Баязитова к В.С. Соловьеву, написанный крайне безграмотным русским языком, что свидетельствует, с точки зрения исследователя, вообще о слабом владении Баязитовым навыками письма на русском и неизбежности участия в его публикациях «опытного редактора».

Однако эти утверждения, на мой взгляд, по-прежнему остаются интересной гипотезой. Хотя предположение Гази Вали-хана об участии Величко в произведениях Баязитова заслуживает внимания, нельзя не учитывать тенденциозность его суждений: как отмечает и Беккин, он принадлежал к тем мусульманам в столице, которые в целом отвергали А. Баяzitова в большой мере из-за его сотрудничества с властями. Сам же факт позитивного отношения Величко к Баязитову еще не свидетельствует о его участии в производстве этих публикаций (тогда как антисемитизм, побуждающий Величко подчеркивать позитивные стороны мусульман в противоположность евреям, еще не говорит о его оформившейся уже в этот период заинтересованности в интеграции мусульман — хотя бы и «консервативных» — в российское имперское пространство).

Между тем не стоит игнорировать высказывание с противоположной стороны полемики — православных миссионеров. В авторстве Баязитова усомнился, стоит вспомнить, Н.И. Ильминский (1895, с. 102–103). Увидев сходство «всей манеры и взглядов», представленных в «Возражении на речь Ренана», с работой Мурзы Алима «Ислам и магометанство», опубликованной за год до того в серии из девяти статей в газете «Санкт-Петербургские ведомости» (Мурза Алим, 1882), он предположил, «что статью (т.е. «Возражение». — О.Б.) писал мурза Алим, а мулла (А. Баязитов. — О.Б.) только номинально приплетен ради мусульманского эффекта» (имелся в виду, по всей видимости, официальный статус Баязитова в российской мусульманской иерархии). «Манеру» Мурзы Алима Ильминский знал также по его недавним частным письмам Н.П. Остроумову, которые Остроумов переслал Ильминскому, а тот — К.П. Победоносцеву (Исхаков, 2010; Исхаков и Багаутдинова, 2015, с. 202–203). В письмах содержались возражения против работы Остроумова «Что такое Коран» (1883), в свою очередь написанной в ответ на русскоязычные публикации Мурзы Алима, И. Гаспринского, Девлет-Кильдеева и др.; в ней высказывались примерно те же идеи, что в речи Ренана, оспоренной Баязитовым (позднее Остроумов разовьет это в работе «Коран и прогресс» (1901–1903)).

При всей враждебности Ильминского исламу нельзя упрекнуть его в неосведомленности или недостаточной интуиции. Замечу, впрочем, что другой православный полемист М.А. Миропиев, наоборот, усматривает различия между «манерами» Мурзы Алима (а вместе с ним И. Гаспринского и Девлет-Кильдеева⁸) и Баязитова, отмечая, что послед-

8. Миропиев говорил о широко известной теперь работе И. Гаспринского «Русское мусульманство» (1881) и брошюре Девлет-Кильдеева «Магомет как пророк» (1881).

ний гораздо «сдержаннее всех этих мусульманских деятелей» (Миропиев, 1901, с. 20). Притом он вовсе не считает его консерватором, а наоборот, видит в нем «либерального мыслителя» и «мусульманского вольнодумца» и даже поддерживает в этой оценке известного писателя и публициста А.В. Амфитеатрова, откликнувшегося на третью русскую книгу Баязитова (Миропиев, 1901, с. 30). Но не связана ли «сдержанность» ахуна Баязитова в сравнении с Мурзой Алимом (если таковую, вообще, вслед за Миропиевым обнаруживать в его книгах) опять-таки с его известным именем и должностью, указанными в авторской подписи? Внимательное сопоставление «манеры и взглядов» Мурзы Алима и Баязитова — задача отдельного исследования. Однако и в первом приближении мы увидим ниже некоторые важные сходства в их текстах.

Выяснение вопроса об авторстве должно было бы включить и текстологическое сравнение произведений, подписанных Баязитовым, с публикациями тех мусульманских публицистов, которые выступили в центральной русской прессе одновременно с ним под псевдонимами (что было обычной практикой в то время), но очень скоро в отличие от Баязитова из мира печати исчезли. Специальный интерес тут представило бы сопоставление книги Баязитова о пророке Мухаммаде на татарском «Мөхәммәд Мостафа» (СПб., 1881) и брошюры Девлет-Кильдеева «Магомет как пророк» (назову также выступивших в «Восточном обозрении» Искандер-Мурзу со статьей «Русские школы для татар в Туркестане» (1883) и Мусульманина со статьей «Мусульманство и рационализм» (1885)). Кроме их публикаций и откликов на них в русской печати, мы о них, как и о Мурзе Алиме, до сих пор ничего не знаем. Характерно, что их объединили в единую группу православные полемисты (Ильминский, Остроумов, Миропиев). В эту же группу попали И. Гаспринский и А. Топчибашев с его бакинской русскоязычной газетой «Каспий» (Миропиев, 1901). Но, помимо двух последних, нам хорошо известных, не один ли и тот же автор подписывался несколькими названными именами?

До такого специального текстологического анализа и сопоставления нам остаются лишь предположения. Можно думать, что Баязитов либо «подарил» свое имя в печати какому-то другому мусульманскому автору, либо же что он писал сам, притом не исключено, что под разными именами (среди которых «Мурза Алим» и «Девлет-Кильдеев» кажутся особенно подозрительными). В последнем случае остается необъяснимым безграмотный русский язык в черновике письма А. Баязитова В. Соловьеву. Либо это следует счесть странной случайностью, либо предположить, как это и делает Р. Беккин, что с ним вместе работал хорошо владевший русским языком редактор⁹ — притом редактор постоянный; вот только вряд ли он мог быть ученым-востоковедом: мы убедимся в этом ниже по характеру самих текстов¹⁰. Пока такое исследование не проведено, я буду называть автора рассматриваемых книг по-прежнему, как подписано, — Атаулла Баязитов; однако решусь использовать и аналогичные места из текстов, подписанных Мурзой Алимом.

9. Р. Беккин (2017, с. 32) предполагает, что таким редактором был отнюдь не В.Л. Величко, т.е. не человек, которого он считает организатором проекта, а кто-то другой; он осторожно допускает, что это имевший востоковедное образование С.И. Уманец; Баязитов написал весьма одобрительную рецензию (Баязитов, 1890) на его работу «Очерк развития религиозно-философской мысли в исламе (Опыт истории мусульманского сектантства от смерти Мухаммеда до наших дней)», СПб., 1890.

10. Напомним, что Ильминский также предположил участие в создании «Возражения на речь Ренана» некоего русского пересказчика, но «совсем не знаком[ого] с магометанской наукой» (Ильминский, 1895, с. 102–103). Отмечу, что и Ильминский не слишком последователен: он то предполагает, что текст «Возражения» написан Мурзой Алимом, то что исламские тексты для какого-то русского пересказчика «толмачил» сам «мулла» (т.е. Баязитов).

БОЛЬШОЙ НАРРАТИВ ЭПОХИ: «ЛЕСТНИЦА ПРОГРЕССА» И РЕНАН

Прежде чем перейти к обсуждению понимания истории в возражениях Баязитова Ренану, нужно вспомнить, на что именно он отвечал, т.е. как устроена история у Ренана и как «встроен» в нее «мир ислама». Его концепция определялась общими координатами европейской картины мира, характерными для той эпохи (т.н. «большим нарративом» модерности), а именно *верой в прогресс*. В этой вере сочетались универсализм (почти тождественный европоцентризму — поскольку европейское и казалось всеобщим) и партикуляризм — интерес к отдельным культурам и цивилизациям. В наиболее простых, общих случаях иерархия культурных сообществ выстраивалась в виде единой эволюционистской схемы, своего рода «лестницы прогресса»¹¹. Ее верхнюю ступень занимала самая «развитая», дальше всех продвинувшаяся по пути прогресса Европа, а нижнюю — «отсталые народы мира», которым предстояло двигаться вперед и вверх, чтобы внести свой самобытный вклад в сокровищницу общей Культуры. Внутри такой общей картины развития увидеть ислам чуждым науке и прогрессу означало выбросить «воспитанный» исламом мир из эволюционного процесса, из истории вовсе — в ее современном европейском рационалистическом понимании. Замечу, что чуждость мусульманского мира науке Ренан обосновывал тем, что наука, называемая мусульманской или арабской, во-первых, не мусульманская, поскольку существовала не благодаря, а вопреки исламу, и, во-вторых, не арабская, поскольку создавалась хотя и на арабском языке, но преимущественно не арабами и, вообще, обычно не семитами, а представителями других рас — и именно индоевропейцами, персами.

Однако то, что мусульманским авторам в ответ потребовалось ислам в так понятую историю вернуть, не столь само собою разумеется, как кажется. Ведь для возникновения самой такой *потребности* нужно было хотя бы отчасти разделять этот взгляд на историю в целом, видеть ее *так же*. Вероятно, не случайно, что Ш. Марджани, в отличие от Баязитова, по-видимому, игнорировал эту полемику — или, возможно, попросту не знал о ней: она лежала вне его видения истории вообще и вряд ли могла его интересовать, несмотря на некоторое его участие в деятельности русских образовательных и ученых институций.

ПРОГРЕСС И УНИВЕРСАЛИЗМ В ТРУДАХ БАЯЗИТОВА

Это прогрессистский дискурс предстает как будто не менее органичным для Баязитова, сколь для Ренана: он отвечает Ренану, как кажется, в общем для них обоих измерении, по принципу «да — нет» или, точнее, «нет — да» («ислам враждебен науке», по Ренану, vs. «ислам способствует науке», по Баязитову). Слова «прогресс», «развитие», «движение» — особенно с характеристиками «умственный» и «научный» (тем более что обсуждается отношение к *науке*) — пронизывают текст «Возражения», как и статей и последующих книг Баязитова.

Характерно, что и в «Возражении на речь Ренана» Баязитова, и в статьях Мурзы Алима (как и, очень последовательно, в его письмах Остроумову) использовано не совсем стандартное определение ислама: ислам назван не только религией, но и *религиозной формой*: «Ислам — религия, которую мы исповедуем и которую всегда считали и продолжаем считать за одну из самых рациональных богословских систем, или религиозных форм, доступных человеческому уму в различных степенях его развития... (подчеркнуто мною. — О.Б.)»

11. Ср. о социальном прогрессе в образе «огромной лестницы между небом и землей, по которой взбираются на небо»: Рашковский (1990, с. 60).

(Баязитов, 1883, с. 3; ср.: Мурза Алим, № 180 и др; Исхаков, 2010). Понятие «религиозная форма», очевидно, предполагает универсальность религии, или истины, — единой, но открытой в разных формах разным народам (находящимся на разных ступенях — «степенях» развития). Характерно, что сходный взгляд в поисках единой религии позже сформулирует Л.Н. Толстой¹², влияние на которого Ж.-Ж. Руссо хорошо известно; не испытывал ли и Баязитов и/или Мурза Алим аналогичное влияние? Впрочем, мне еще придется вернуться к этому термину.

Действительно, взгляд на историю, предложенный Баязитовым, пронизан универсализмом. Нашим глазам предстает единая всеобщая история человечества, внутри которой мир ислама и Европа, как и их предшественники в высших достижениях «умственного развития» человечества, последовательно обмениваются знаниями. Автор постоянно сравнивает их, показывая, что на самом деле это ислам на протяжении веков превосходил Европу и христианство по заинтересованности в науке, а не наоборот: «Припомним, что тогда (при аббасидских халифах. — О.Б.) развитие науки и уровень знаний заслуживали всеобщее уважение, и арабская культура не только не уступала Европе того времени, но, передавшись от арабов латинскому западу, как умственное наследие Индии, Сирии и греков поставила арабов как бы учителями Старой Европы» (Баязитов, 1898, с. 6).

Полемический задор (по принципу «на себя посмотри»: если то, что говорит Ренан, можно сказать об исламе, то что же говорить о католической Европе?!) особенно заметен, конечно, в первой из трех книг Баязитова: он обусловлен самим ее жанром «возражения». Но он сохраняется и далее — вместе с тем, что можно назвать «цивилизационной обидой» (если не оскорбленным возмущением). Он направлен теперь (как и в публикациях Мурзы Алима, появившихся еще до этой лекции Ренана в Сорбонне и полемики Баязитова с ним) против «общего», сложившегося у «европейской публики» мнения об исламе; впрочем, согласно автору, и «более чем многим мусульманам» учение ислама представляется «в тумане» (Баязитов, 1887, с. 11). Однако одновременно этот задор — одно из ярких свидетельств общности самих исторических координат, внутри которых ведется полемика. Описываемые разные культурные центры — Индия, Греция, Сирия, Европа, или «латинский запад» («цивилизации», как мы бы могли сказать, но Баязитов не часто пользуется этим словом, как и словом «культура», в этом значении), — существуют и сменяют друг друга по уровню развития и прогресса на единой эволюционной плоскости, передавая другому «свою жизненную силу» (Баязитов, 1883, с. 9).

История ислама в трудах Баязитова и «массовый ориентализм»

При этом особое внимание Баязитов уделяет ранним этапам ислама — совсем в духе европейского (в частности, русского) востоковедения того времени (ориентация на древнюю классику, прошлое — известный упрек Э. Саида ориентализму; стоит заметить, однако, что обращение к ранним этапам истории служит в этой полемике обсуждению сегодняшних судеб ислама, а не «изоляции» его в прошлом). Повествование Баязитова об исламской истории — особенно в двух книгах, где это повествование выстроено последовательно (а не зависит напрямую от тезисов Ренана, как

12. «Но разве есть истинная религия? Все религии бесконечно различны, и мы не имеем права ни одну назвать истинной только потому, что она более подходит к нашим вкусам», скажут люди, рассматривающие религии по их внешним формам, как некоторую болезнь, от которой они чувствуют себя свободными, но которой страдают еще остальные люди. Но это неправда: религии различны по своим внешним формам, но все одинаковы в своих основных началах. И вот эти-то основные начала всех религий и составляют ту истинную религию, которая одна в наше время свойственна всем людям и усвоение которой одно может спасти людей от их бедствий» (Толстой, 1950 (ориг.: 1902), с. 57).

в «Возражении»), — удивительно напоминает общую востоковедную схему изложения истории исламского мира, уже складывающуюся в то время (Баязитов, 1887, с. 6–17; 1898, с. 22–35); аналогичные фрагменты присутствуют и в предшествовавшем очерке Мурзы Алима (1882), и в более поздней статье Баязитова (1891а). За исключением некоторых деталей, это почти тот же нарратив, который и теперь преподается студентам государственных (секулярных) вузов в стандартных курсах по истории ислама (принципиальное отличие рассказа Баязитова — его выраженный защитительный и апологетический характер, не говоря о способах транслитерации арабских имен и терминов¹³). Здесь последовательно обсуждаются: ниспослание Корана и роль Мухаммада; первоначальная устная передача и последующая письменная фиксация коранического текста в Коране Усмана и, конечно же, расцвет наук при Аббасидах, эпоха переводов, «Дом мудрости», место греческой философии в этом; рационализм халифа ал-Мамуна, выразившийся, в частности, в поддержке им мутазилитов, а также, как мы уже видели, передача греческой науки арабами в Европу.

Сказанное остро ставит вопрос об источниках этого нарратива в изложении Баязитова и роли в его подходах трудов европейских востоковедов и рассказчиков (писателей, путешественников и проч.). На некоторых из них он дает весьма туманные ссылки. Так, в «Отношениях» Баязитов приводит в защиту «арабской цивилизации» обширную цитату из «французского писателя Лебона» (Баязитов, 1887, с. 12–17), подчеркивая, что тот, излагая «историю арабской цивилизации», основывал свои суждения не только на других ученых трудах, но и не единожды путешествовал по описанным им странам, так что его наблюдения не умозрительны (на противоположной стороне полемики тот же аргумент о непосредственности наблюдения в «живом» путешествии в поддержку своей, негативной оценки ислама использовал раньше Остроумов (1883, с. 155), говоря о профессоре Арнольде). Характерно, что Гюстав Лебон вряд ли был в те годы в России знаменит (его имя не вошло в современные энциклопедические словари), а если и был, то преимущественно благодаря его социально-психологическим трудам; его *La civilisation des arabes* (1884) впервые переведена на русский, если верить Википедии, в 2009 г. под названием «История арабской цивилизации». Хотя Баязитов приводит эту цитату как прямую, в кавычках, она является, скорее, пересказом некоторых тезисов Лебона, а не его прямым высказыванием (мне не удалось найти текстуальных совпадений между французским оригиналом и его русским переложением у Баязитова; впрочем, к источникам последнего нам еще придется вернуться). В другой работе Баязитов с одобрением ссылается на Рейнхарта Дози, цитируя его труд о мусульманской Испании в прямом изложении по-французски (Баязитов, 1891б), — того самого Дози, которого Э. Саид упрекнул, в одном ряду с У. Мюиром (он появится у нас ниже), во «впечатляющем неприятии Востока, ислама и арабов», отметив к тому же прямое влияние на него того самого автора, полемику с которым вел Баязитов, — Э. Ренана (Said, 1979, 151).

Более длинный список авторитетов приводит в письме к Остроумову Мурза Алим (Исхаков, 2010) — в ответ на упрек Остроумова (1883, с. 51) в том, что мусульманские публицисты, и Мурза Алим в частности, некорректно цитировали труды европейских ученых, искажая их смысл, как если бы эти ученые не критиковали Мухаммада и ислам, а одобряли его; упоминался 3-томный (1861–1865) немецкий труд А. Шпренгера, посвященный биографии Мухаммада. Мурза Алим отмечает в этом письме, что помимо

13. Неправильную, с точки зрения научной терминологии, передачу арабских терминов в «Возражении» специально отмечал Ильминский (1895, с. 102–103). Подробнее об этом (Бессмертная 2017, с. 150–151).

Шпренгера есть и другие труды на европейских языках, «которые представляют вопрос о магометанстве в ином свете, чем Шпренгер». Он называет Коссена де Персеваля (чей труд по ранней исламской истории арабов использовал позже, по совету барона В.Р. Розена, В. Соловьев), Т. Нельдеке — другого авторитетного ученого, уже известного в эти годы, особенно благодаря его истории Корана (оба они, разумеется, тоже подверглись критике Э. Саида (Said, 1979, 151-152, 209)) и того же Р. Дози. В целом этот список производит странное впечатление. В нем англичанин Э. Лейн, описывавший обычаи и нравы современных египтян (1836), он же переводчик «Тысячи и одной ночи»; английский авантюрист, путешественник и писатель, тоже, уже после Лейна, переведший «1001 ночь», — сэр Ричард Бэртон (1821–1894); уже упомянутый мною и определенно не любивший ислам британский чиновник в Индии, а потом ректор Эдинбургского университета Уильям Мюир — ко времени, когда Мурза Алим составлял этот список, его должны были знать по 4-томной биографии Мухаммада (он же автор вышедших позже, чем были написаны письма Мурзы Алима к Остроумову, книг на английском «Подъем и падение ислама», 1887, и «История, упадок и падение халифата», 1891)¹⁴; еще более одиозен в этом списке швейцарский пастор Йоханнес Хаури с его книгой на немецком «Ислам в своем влиянии на жизнь своих исповедников» (Лейден, 1881)¹⁵. И в том же ряду — имя индийского мусульманского реформистского автора Сеида Амира Али (Syed Ameer Ali, 1849–1928) с его вышедшей в Лондоне (1873) на английском книгой о жизни Мухаммада. Хотя Мурза Алим, приводя этот список, отмечает влияние «церковного вероучения» на некоторых «христианских авторов», он лишь во втором, куда более резком письме (тут он отвечал на упрек Остроумова в «совсем ненаучной смелости») прямо противопоставляет «одно-сторонние» труды христианских ученых об исламе трудам не европейским и добавляет еще два имени из разных времен: Шахрастани (так, без других частей имени) и Сеид Ахмед Хан. «Книга толков и сект» (так тогда переводили название *Китаб ал-милал ва-н-нихал* — в теперешнем переводе С.М. Прозорова «Книга о религиях и сектах») Абуль-Фатха аш-Шахрастани (ум. 1153) была издана в Лондоне в 1846, переведена на немецкий Т. Хаарбрюккером в 1850–1851 и рассмотрена уже упомянутым Р. Дози (Крымский, 1903). Сэр Сеид Ахмед Хан (Syed Ahmad Khan, 1817–1898) — крупнейший деятель и фактический основатель того же мусульманского движения в Индии, которое представлял и названный раньше Сеид Амир Али; о нем Мурза Алим рассказывает и в начале своего очерка (Мурза Алим 1882, № 180), утверждая, что именно это реформистское движение, идущее из Индии, принесет обновление мусульманскому миру, и связывает эту фигуру с... теософским обществом и деятельностью Е.П. Блаватской и Г.С. Олкотта.

Что же это за мешанина ссылок? Мне представляется, что здесь важны несколько разных факторов и разных аспектов (и менее всего ее стоит объяснять неким «традиционным мусульманским» стилем цитирования). Поначалу создается впечатление, что наш автор (или авторы) зачастую цитирует называемые им труды понаслышке: например, по упоминаниям о них в прессе, за которой он тщательно следит. Часто подобные упоминания как раз и оказываются прямым поводом для того или иного выступления самого автора в печати. Так, очерк Мурзы Алима «Ислам и магометанство» отправляется от газетной заметки в тех же «Санкт-Петербургских ведомостях» (1882, 21 июня/3 июля, № 166), в свою очередь воспроизводящей заметку константинопольского корреспондента парижской газеты *Le Temps* о книге, которую пишет

14. О Лейне, Мюире и Бэртоне, помимо труда Э. Саида, см. Irwin (2006, p. 165-180).

15. Приведенные имена приходится иногда угадывать: они часто названы без инициалов или написаны с ошибками.

в Сирии на арабском шейх Абдуль-Гауд, утверждающий вновь, что ислам не противостоит прогрессу, а значит, добавляет корреспондент, возможно и «примирение между мусульманами и немусульманами» (заметка появляется на фоне обострения событий, связанных с конфликтом вокруг Суэцкого канала, и за несколько дней до начала англо-египетской войны). Также статьи А. Баязитова «Обманчивые призраки» и «Ислам и культура» (Баязитов, 1891а, 1891б), как уже упоминалось, появляются в ответ на серию статей В.Д. Смирнова «Среди татар» в «Новом времени» — и в этой же связи, рядом с сопоставлением разных бытовых сценок из жизни крестьян мусульманских и русских (равно свидетельствующих о невежестве тех и других), приводятся выдержки из рецензии крупнейшего отечественного востоковеда барона Д.Г. Гинцбурга на книгу испанского востоковеда Ф.Ж. Симоне об испанских мосарабах и в дополнение цитируется Р. Дози. Так что Баязитов — рецензент востоковедных работ (особенно после выхода принесшего ему известность «Возражения»), которые он, конечно, знает уже не понаслышке (вспомним его рецензию в «чистом жанре» на Уманца [Баязитов, 1890]), неотделим от Баязитова — публициста: они легко уживаются даже в пределах одного текста.

Таким образом, востоковедные проблемы выводятся в публичную сферу — превращаются в «публичную историю», если использовать сегодняшний термин, — где серьезные востоковедные труды легко компилируются с массовой литературой и публицистикой. Это и есть «газетное пространство» «массового ориентализма», где и происходит вся рассматриваемая полемика (т.н. тонкие журналы и брошюры — здесь же); не случайно «Возражение на речь Ренана», как и другие книги Баязитова, выходят в типографии Суворина, специализировавшейся на популярной литературе.

В этой полемике с российским/европейским общественным мнением и его учеными представителями цитирование европейских («христианских») востоковедных трудов лишь отчасти диктуется аргументом «ваши же говорят, а Вы не слышите» (этот ход вполне заметен в первом письме Мурзы Алима Остроумову). Как уже отмечено, аргумент этот резко и не без оснований был отвергнут Остроумовым (совершенным единомышленником Ренана). Неприятие «Востока, ислама и арабов» в цитируемых Мурзой Алимом и А. Баязитовым трудах, в частности приписывание Мухаммаду эпилепсии (одного из самых частых мотивов в христианской полемике с исламом), а исламу — бедности мысли и «регрессивных тенденций», порождающих застои, фанатизм и невежество, как раз и позволяли Остроумову говорить об искажении смысла этих трудов мусульманскими публицистами, приводящими их названия в защиту Мухаммада и ислама. Однако помимо всего названного, в этих трудах были и другие аспекты, и *собственно содержание* — «вышелушивающееся» из-под оценочных суждений и позволявшее нашему автору (или авторам) ссылаться на них не всегда понаслышке и в большой степени именно на них опираться в собственных трактовках исламской истории, предложенных русской публике.

Впрочем, тут стоит вспомнить резкое высказывание современного историка ислама П. Кроун (1945–2015). Рассматривая особенности складывания самой исламской историографической традиции, вылившегося в сер. 8–9 вв. в весьма жесткий канон описания ранней истории ислама, она связывает с этой каноничностью и особенности современной западной историографии, посвященной этому периоду (включая труды конца 19 — начала 20 вв.). Ее большая часть, — пишет Кроун, — имеет тенденцию превращаться «в простое переложение того же канона — [в те же] мусульманские хроники, [изложенные] на современных языках и украшенные современными названиями» (Stone, 1980,

р. 13)¹⁶. Не напоминает ли это замечание о том, что Баязитов (как и Мурза Алим) мог ориентироваться на «собственные», исламские историографические источники, а совпадение с европейским востоковедным нарративом в его текстах могло возникнуть лишь от того, что сам этот нарратив вторил исламской традиции? И не значит ли это, что ссылки на европейское востоковедение были нужны ему все-таки лишь для полемических целей?

Известно, что А. Баязитов учился в нескольких медресе (и, в частности, в одном из важнейших медресе Поволжья в Кышкаре, с сильным влиянием бухарских методов обучения [Frank, 2012, p. 159]). Р. Беккин приводит выдержки из его «Автобиографии», хранящейся в Пушкинском доме (ИРЛИ), где говорится, что он учился в медресе в селении Четаево 8 лет (до Кышкара) и изучил «арабскую диалектику, грамматику, юридическое и догматическое богословие, мусульманское законоведение, греко-арабскую философию, физику, арабскую поэзию, части древней астрономии, древней истории и других второстепенных и прикладных наук» (Беккин, 2017, с. 19). Пусть в этом рассказе можно подозревать ориентацию на русского чиновника (вероятно, работодателя) и соответствующее смещение акцентов (в частности, перевод в систему русских реалий дисциплин исламского знания и их иерархии), а истории отведено очень слабое место. Все вместе все же позволяет думать, что автор должен был быть знаком с исламской «канонической» версией истории и, возможно, какими-то из исторических трудов мусульманских классиков (что подтверждается и упомянутыми особенностями транслитерации арабских слов в его текстах)¹⁷. Но не в европейских ли изданиях — по крайней мере, в каких-то случаях после обучения в медресе — ознакомился он с этими текстами?

В самом рассказе Баязитова (и Мурзы Алима) о ранних этапах истории ислама (составляющем, напомню, главный аргумент в доказательстве развития науки и прогресса в лоне ислама) присутствует заметное влияние упомянутых европейских востоковедных трудов, все же включавших — несмотря на ехидное замечание П. Кроун — сюжеты, в исламский историографический канон не входившие. Тот же Алоис Шпренгер (ставший, напомню, прямым «камнем преткновения» между Мурзой Алимом и Остроумовым и, между прочим, тоже служивший в Индии) рассматривал возникновение ислама как продукт состояния арабов той эпохи и подчеркивал влияние исламской культуры на западную цивилизацию (Igwin, 188–189). Оба сюжета очень важны во всех исторических описаниях у Баязитова и Мурзы Алима: о «передаче» науки арабами Европе в произведениях Баязитова я уже говорил; и тот и другой настаивают еще и на том, что Мухаммад явился к неразвитым арабским племенам и его проповедь отвечала именно такому уровню их «умственного развития», и что сегодняшнее состояние ислама следует сопоставлять не с сегодняшним состоянием христианской Европы, а с ее состоянием семью веками раньше, поскольку ислам на семь веков моложе. Еще один упомянутый в письмах Мурзы Алима автор Альфред фон Кремер¹⁸ уделял особенное внимание не политической, а культурной истории ислама: он подчеркивал его прогрессивные достижения в средневековую эпоху, а упадок связывал с децентрали-

16. Кроун говорит также, что «большая часть остального [в этой историографии] состоит из трактовок, строй которых диктуется не столько источниками, сколько нашими собственными представлениями о том, как должна быть устроена жизнь, — [это] современные заботы, украшенные мусульманскими фактами и сносками». Так что все вместе представляет «сочетание перестроенной традиции и современных озабоченностей» (Crone, 1980, 13). Этому тот сопутствует скрупулезный анализ ряда основных трудов по исламоведению раннего периода ислама и особенностей развития этих исследований (там же, p. 3–18).

17. Материалы к истории медресе в Четаево и Кышкаре имеются в архиве Р. Фахрединова, но мне они остались недоступны (Ахметгалеева, 1990, 132–133; см. также Хабутдинов, 2009).

18. В опубликованном тексте письма «Квемер» — очевидно, опечатка.

зацией, расовым смешением и окаменением догмы (Marchand, 2009, p. 189)¹⁹; мы сможем ниже увидеть отзвуки и такого взгляда в построении исламской истории Баязитовым. Как отмечает Ирвин, исследования обоих этих австрийских востоковедов в большой мере вдохновлялись недавно опубликованными трудами Ибн Халдуна²⁰ (которого весьма своеобразно пересказывает Баязитов [1898, с. 29–30]), что позволило им, по мнению Ирвина, сформировать более широкие взгляды на историю ислама²¹. Таким образом, мы, видимо, наблюдаем самый процесс действительного скрещения источников, принадлежащих разным культурным традициям: европейские ученые основываются на арабских «классических» авторах, мусульманские авторы основываются на тех и на других, и все это адресуется массовому читателю — «газетному», «суворинскому».

В пространстве такого скрещения могли появляться и, так сказать, «бродячие цитаты» — наиболее цитируемые в определенном контексте авторы, книги или их фрагменты. Так, упомянутая выше обширная цитата, приведенная Баязитовым из книги Г. Лебона, возможно, восходит не только к оригиналу (или вовсе не к нему), но и к вероятно имевшей место цитате из той же книги в *Терджимане* И. Гаспринского: со ссылкой на *Терджиман* ее, уже в собственной рукописи, приводит человек заметно иного склада, чем Баязитов, — Хасан-Гата Габаши, пишущий на татарском в 1886 г., за год до выхода книги Баязитова (1887), включающей эту цитату²². Так что появлялись, видимо, труды европейских ученых, популярные более в мусульманской, чем в широкой российской публике. Между тем *Терджиман-Переводчик*, где в те же годы И. Гаспринский публиковал собственные серии статей о роли «мусульманской цивилизации» в истории человечества — тоже со ссылками как на европейских, так и современных мусульманских ученых (Гаспринский, 1884), оказывается, вероятно, еще одной, не названной прямо составляющей в круге чтения Баязитова — хотя их позиции отнюдь не во всем совпадали²³.

Однако в этом «скрещенном пространстве» исторического нарратива у Баязитова и Мурзы Алима есть, как кажется, и некий доминирующий модус описания. Их исторические экскурсы не просто воспроизводят каноническую версию ранней истории ислама, но дают ее секуляризированный и обобщенный срез, подобно тому как он составлялся из переведенных отрывков разных арабских хроник европейскими востоковедами (среди названных, например, Мюиром: Irwin, 2006, p. 189).

Выходит, что не упомянутые относительно конкретные сюжеты и повороты взгляда на историю ислама более всего важны в рассматриваемом включении подходов европейского востоковедения в построение истории А. Баязитовым и Мурзой Алимом. И даже не сознательная идеологическая установка автора (или одного из этих двоих), прямо выраженная

19. Ирвин (Irwin, p. 189) отмечает, что фон Кремер связывал прогресс исламской цивилизации с периодами, когда в ней присутствовало столкновение мнений, а стагнацию — с насаждением единомыслия. Сходную трактовку использует Мурза Алим, говоря о причинах стагнации в исламе (вплоть до возведения их к единственности авторитета Корана как речи Бога, прямо переданной Мухаммадом: Исхаков, 2010).

20. *Мукаддима* Ибн Халдуна была издана в 1859 г. Э.-М. Катрмером (Irwin, 2006, pp. 189, 152–153).

21. Одновременно Ирвин отмечает историчность методов Вельхаузена, изучавшего ат-Табари (издававшегося с 1879 г.) с помощью методов библейской критики (Irwin, 2006, p. 189). Замечу, что арабистические труды Вельхаузена появляются позже пика рассматриваемой полемики и, как кажется, в пространство массового ориентализма не входят.

22. Я признательна Д.З. Мардановой за это важное сообщение. О Габаши и его рукописи см. (Марданова, 2018). Мне, однако, не удалось найти цитату из Лебона в русскоязычной части номеров *Терджимана* за 1884 (год выхода книги Лебона) — 1885 гг.

23. Наиболее очевидным различием, как будет видно ниже, было откровенно критическое отношение Баязитова к тюркам и безусловное предпочтение им арабов, исключительно воплотивших, с его точки зрения, истинный дух ислама. И. Гаспринский, в частности в *Терджимане*, подчеркивал, наоборот, роль тюркской составляющей в мусульманской цивилизации (ср., например, Гаспринский, 1884–85, № 23, 25.06.1884).

в указании Мурзы Алима на источник будущего обновления — индийских исламских реформистов (в текстах, подписанных Баязитовым, их имена, замечу, не упоминаются). Пора сказать, что они, и Сеид Ахмед Хан в первую очередь, представляли движение, названное позже алигарским (или алигархским, по названию индийского города Алигар(х), где Сеид Ахмед основал в 1877 г. Мухаммеданский англо-восточный колледж [Jain, 1965; Al Mujahid, 1999])²⁴. В его основах лежала идея освоения мусульманами современного европейского (и прежде всего британского) образования и культуры (разумеется, при сохранении верности исламу) и прочтения Корана и Сунны сообразно требованиям времени²⁵. Для Мурзы Алима (позволившего себе в своем очерке 1882 г. быть радикальнее, чем А. Баязитов в подписанных им публикациях) смысл этой идеи заключался в «великой религиозной реформации», предполагавшей не только подъем «уровня мусульманского образования» и «возрождение мусульманства», но даже более того: такое возрождение должно было «ве[сти] своих последователей к общечеловеческой цивилизации, как бы ее не называли, греческой, латинской, еврейской, христианской, или мусульманской. Название тут не имеет значения» (Мурза Алим, 1882, № 180). Так что череда авторов, принадлежащих весьма разным историографическим и культурным традициям, в цитировании Мурзы Алима не случайна и отвечает тому намеренно универсалистскому (условно говоря, «экуменическому»), объединяющему разные миры пафосу, который пронизывает как его очерк, так и произведения Баязитова (по меньшей мере, ранние, включая «Возражение»). Упоминание теософского общества становится здесь еще одним показательным моментом: оно указывает на тогдашнюю российскую (и, шире, европейскую) интеллектуальную среду (представленную, в частности, Блаватской), развивавшую подобные универсалистские построения и, очевидно, служившую нашему автору одним из ориентиров.

Но еще важнее, на мой взгляд, что такой секуляризованный обобщенный срез ранней истории ислама в его текстах свидетельствует о достаточно глубокой интериоризации Баязитовым прогрессистского дискурса европейского востоковедения. Сама апология ислама осуществлялась здесь не посредством обращения к Богу, а, как мы видели, через апелляцию к прогрессу.

ДИСКУРС ОТСТАЛОСТИ

Внутри таких исторических координат логично, что Баязитов признает упадок и отсталость современного ислама по сравнению с развитой Европой и собственно идеалом развития (тем, как должно было бы быть) — он принимает то, что принято называть (колониальным) дискурсом отсталости. Подчеркивая, что этот упадок связан не с исламом, как думают его оппоненты (во всяком случае, не с настоящим, истинным исламом, каким он был дан в проповеди Мухаммада), он утверждает, что упадок начался с падением халифата Аббасидов. От книги к книге он развивает эту тему все подробнее и с разными акцентами. Однако с самого начала причин упадка намечено две.

Одна причина — это катастрофа захвата арабской цивилизации монголами и потом турками: *«В период появления Корана и во все время его учения в школах не было замечено ослабляющего его влияния на умственное развитие, а напротив, в самый разгар его учения прогресс шел с ним рука об руку. Но надо заметить, что упадок научной деятельности арабиян на-*

24. Взгляды и деятельности Сеид Ахмед Хана (Сайид Ахмад хана) касается также Гафаров (2014), в основном, с опорой на труды советского востоковеда Л.Р. Гордон-Полонской.

25. Интересно, что ни в текстах Мурзы Алима, ни А. Баязитова нет никаких упоминаний представителей ближневосточного исламского реформизма — ал-Афгани или Мухаммада Абдо.

чался под влиянием иноземного нашествия. Так, по завоевании Багдада монголами в 1258 году, Сирии и Египта турками в XV–XVI веках наступила для Аравии эпоха упадка научно-литературной деятельности» (Баязитов, 1887, с. 10). В позднейшей книге, «Ислам и прогресс», автор разъясняет это: «Ни (так. — О.Б.) понимая хорошо ни красоты, ни чудесного слога арабского языка (т.е., добавлю, священного языка Корана, «языка прекрасного, ясного», наделенного в исламе важными символическими смыслами. — О.Б.), эти наследники аравитян из другой расы (так. — О.Б.) не могли усвоить духа, стиля этого языка и не сумели заменить ее высокой культуры своими началами, а потому и очутились без руля и без ветрил в мировом океане стихийных сил и народных круговоротов. Удаляясь незаметно для самих себя все более и более от арабского культа и вместе с ним от духа учения ислама, они сохранили за собою лишь подражание аравитянам в одной внешней обрядности, в учении одного букварного зубрения, а самый дух ислама ускользнул от их взора» (Баязитов, 1898, с. 7).

Раньше, в «Возражении», автор высказывает ту же мысль резче и подчеркивает общеисторические, типологические черты причин застоя: «Правильнее было бы приписать застой научной деятельности арабов [не исламу, а] тем же естественным причинам, от которых зависит это явление и у других народов. Зачем не обратить внимание между прочим и на общеизвестный исторический факт нашествия диких племен и покорения ими города Багдада. Ведь, кажется, не подлежит историческому сомнению, что эти языческие народы из глубины Средней Азии обрушились на ее южную культурную часть со всею тяжестью необузданного варварства, разрушая на своем пути все, что могло быть разрушено» (Баязитов, 1883, с. 18). То же и у Мурзы Алима, который в письме к Остроумову и вовсе называет завоевание Багдада «монгольским погромом», а в предшествовавшем этому письму очерке говорит о том, что предстоящая реформа должна будет искоренить «тот невежественный и обрядовый взгляд на ислам, который распространился в среде мусульманского мира после нашествия монголов и татар и туркменов, уничтоживших плоды просвещенной эпохи багдадского халифатства и наложивших мертвящую свою руку на умственное развитие побежденных ими народов» (Мурза Алим, 1882, № 180).

Итак, от общеисторического (универсального) варварства и язычества — к незнанию исламской специфики, священного языка Корана: такова, можно предположить, эволюция взглядов Баязитова на пагубные черты захватчиков. Однако результат во всех случаях один: упадок «умственного развития», невежество, внешняя обрядность (вполне в духе упреков Ренана исламу, только по другим причинам) и — отклонение от истинного духа ислама. Сказанное, впрочем, не помешает (в ранних взглядах Баязитова) этим варварским, языческим народам под воздействием ислама постепенно встать на путь прогресса, «так что, быть может, не далеко то время, когда, сравнявшись умственным своим развитием с Европою, они пойдут рука об руку с нею по пути научного прогресса» (Баязитов, 1883, с. 18).

Вторая причина отсталости, согласно Баязитову, — это появление мистиков, дервишей и прочих «юродивых», к которым столь восприимчива невежественная толпа (напомню о различении черни и элиты в исламском дискурсе: *ал-амма*, простонародье, и *ал-хасса*, избранные). Их деятельность также привела к искажениям и уходу от того первоначального истинного ислама, каким он был передан «Магометом». Замечу, что именно так, по-европейски, в первых своих публикациях называет автор Мухаммада: в этом нет ничего удивительного, если иметь в виду плотное присутствие европейского дискурса в его понимании истории и ориентацию на массового читателя, не говоря об уже упоминавшейся тогдашней неопределенности способов передачи арабских слов на других языках; позже, в «Отношениях» (1883), он пишет то «Магомет», то «Мухаммед» (вероятно, в за-

висимости от источника, который цитирует), и лишь в позднейшей книге, «Ислам и прогресс» (1898), он склоняется к «Мухаммеду» (на это мог повлиять выбор такого написания имени пророка в тексте книги В.С. Соловьева, вышедшей годом ранее)²⁶.

Но вернусь к дервишам. Баязитов пишет: «*Ко всему этому (отклонению завоевателей от истинного духа ислама. — О.Б.) прибавилась и другая беда, сделавшаяся чуть ли не самой главной причиной охлаждения ко всему, что называют светским прогрессом. Явившиеся так некстати в среде неустроенных и неустановившихся народов дервиши, мистики, суфии со своими отвлеченными учениями, быть может прекрасными в своей идее, но ничего не дающими для жизни земной и, главное, слишком неумело примененными к народным обрядам и жизни, на долгое время вытеснили всякое иное учение и отняли охоту к гармоничному развитию и устройству общественной жизни. Указывая на эти факты, призываем ученых улимов (так, читай «улемов». — О.Б.), философов обратить особое внимание на это обстоятельство*» (Баязитов, 1898, с. 7). Ранее, в «Возражении Ренану», автор высказывается резче и попросту отождествляет (с откровенной пейоративной окраской) дервишей с «личностями вроде тех, которые называются в России блаженными, юродивыми и т.п.» (Баязитов, 1883, с. 19).

Отсюда же вытекают способы исправления ситуации и возвращения мира ислама на путь прогресса — нужно избавиться от внесенных искажений: «*Боязнь порицаний квасных ревнителей, последователей этих учений, — большая медвежья услуга исламу*²⁷. Она не должна остановить от необходимого шага, — очистить учение ислама от плевел, примешанных к нему позднейшими невеждами. Тем более, что проповедники этих новообразований зачастую, сами не сознавая свои отвлеченные теории и не уловив истинного духа Корана, служили скорее своим эгоистическим целям угождать и сильнее действовать на нервы темной толпы» (Баязитов, 1898, с. 7–8).

Не могу не обратить внимания на сочные идиомы русского языка, здесь использованные. С не меньшей сочностью и скрытыми цитатами из русской классики критика «свокорыстия», «невежества и фанатизма», присущих «татарским муллам», представляющим «магометанское духовенство, которое боится, подобно католическому, всякого луча научного света в темной области религиозных преданий», была высказана уже в очерке Мурзы Алима (1882, № 180). И шире, он критиковал «старо-мусульманское воззрение» «большей части магометанских богословов», называя их «староверами и старообрядцами» и связывая такой их «односторонний», «рутинный и невежественный взгляд» на ислам (вводящий в заблуждение многих европейских ученых относительно самого ислама) с полученным ими образованием («курсом философии») в «высших училищах Бухары и Турции»; он сулил им полное исчезновение в борьбе с реформацией, идущей из Индии, эксплицитно уподобляя ее реформации Лютера и выражая уверенность, что она «неминуемо возродит к новой жизни и деятельности временно усыпленное мусульманство». «Плевелы» и «новообразования», «примешанные» к учению ислама «позднейшими невеждами», оказываются более или менее тождественными «староверию».

Тут становится все более очевидной «многослойность» рассматриваемых текстов.

26. Спор о названии книги В.С. Соловьева (Магомет, его жизнь и религиозное учение. СПб., 1896) между ним и его издателем: Соловьев настаивал на «Мухаммеде», редактор — на «Магомете» (Беккин, 2017, с. 31). Помимо труда Соловьева, на изменение транскрипции имени пророка в поздних текстах Баязитова могла повлиять и критика в его адрес со стороны миссионеров.

27. Отмечу, что слово «исламизм», очевидная русская калька с французского, в это время в русском языке не имело (в отличие от «панисламизма») априорных политических коннотаций и указывало лишь на общий смысл доктринальных установок, характер и «дух» ислама, «исламскость»: разумеется, оно легко (но не непременно) совмещалось с отрицательным отношением к исламу.

Исламский дискурс и культурный билингвизм в текстах Баязитова

При всей выпуклости идеи прогресса и обнимающего ее, так сказать, «по-европейски устроенного» модерного универсализма, нельзя не заметить присутствия в трудах Баязитова общих черт характерной исламской реформистской концепции истории. Фактически он ведет речь о «золотом веке» ислама (здесь это период проповеди Мухаммада и заложенного именно тогда расцвета «истинного духа» ислама, наступившего в правление Аббасидов, когда и происходили «умственное развитие» и прогресс) и о его «порче» позднейшими последователями. Они-то и внесли в него искажения («плевелы и новообразования» — очевидная трансформация исламского понятия «недозволенного новшества», *бид'а*) и погрузились в стагнацию, обрядовость, механическое воспроизводство старого (привнесенного) — в «староверие», уж не тождественное ли *таклиду*? Не отсюда ли и критика Бухары как источника «традиционалистского» знания (а заодно и Турции, страны «больной» в тогдашнем широком восприятии) у Мурзы Алима? Одновременно Баязитов критикует ритуалистический суфизм в лице дервишей, уподобленных русским юродивым.

В этих характерных элементах исламских реформистских взглядов можно видеть не только мотивы, предшествовавшие развитому татарскому джадидизму, но и аспекты сходства с тем, что было предложено Марджани. На мой взгляд, в обеих картинах истории особенно важен акцент на истоках ислама и его ранних этапах и одновременная *секуляризация* истории (если соглашаться с интерпретацией взглядов Марджани на историю М. Кемпером: 2008, с. 601–619, особ. с. 614–617). Сближает их и негативная оценка с позиций силы/слабости ислама монгольского завоевания Багдада — вплоть до использования для его характеристики одного и того же слова (во всяком случае, в русском переводе доклада Марджани Радловым): «багдадский погром» (Марджани, 1884, с. 46), — сопровождающаяся у Баязитова осуждением всех последующих завоеваний²⁸.

Однако следует признать, что это не означает, что наш автор знал труды Марджани непосредственно. Так, возражая в уже упоминавшейся статье «Обманчивые призраки» (Баязитов, 1891а) на утверждения В.Д. Смирнова, что у татар развивается новая печатная литература и формируется читающая публика, Баязитов пишет: «А между тем у татар почти совсем нет новых сочинений, если есть издатель, то и он еле-еле издает чуть ни сороковой раз одну и ту же старую книгу [...] Сравнительно с европейским развитием литературы, это — нуль. Правда, указание на «писцов» точно²⁹; но они и остаются писцами. Они только переписывают старое на новый лад, и печатают другими названиями. Называть их авторами, конечно, нельзя. Новых сюжетов в татарских книгах видеть не приходится. Все старое, что было у аравитян, осталось и у татар, конечно, только в сотой доле. В таком виде татары учились, читали и читают более 200 лет [...] Новой литературы, нового авторства и нового направления совсем у татар нет» (Баязитов, 1891а). Тут, между прочим, фактически представлено подробное разъяснение того, что понималось под «староверием» в очерке Мурзы Алима. Нельзя исключить, что это сказано в значительной степени в полемических целях³⁰. Но полемика со Смирновым не отменяет главного в этом высказывании: непри-

28. О негативном отношении к Тимур у Марджани см. Франк (2008, с. 187–189).

29. Смирнов утверждал, что «все татарские грамотеи, промышленявшие доголе простою перепискою, бросились теперь сочинять, и из писцов превратились в авторов» (цит. по: Баязитов, 1891а).

30. Оспорить Смирнова было важно, поскольку он в итоге предлагал, в том же известном нам русле, отказаться от «поддержки» государством мусульманского обучения («путем печати, школ или особых учреждений для мусульманских наших соотечественников»), поскольку ислам как таковой лишь вредит просвещению.

ятия, сведения к «староверию» сложившегося татарского исламского дискурса (вновь в преддверии «светской» риторики джадидов), внутри которого Баязитов — возможно, просто по незнанию и невниманию к нему, — похоже, не выделяет каких-либо отдельных, выдающихся фигур (или же не признается в этом)³¹. Ведь здесь фактически противопоставлен этот «старый» исламский, на взгляд Баязитова, не меняющийся дискурс дискурсу новому: новой литературе, сопоставимой с европейской и, на взгляд Баязитова, у сегодняшних татар отсутствующей. Так что схождения в реформистских аспектах исторических позиций Марджани и Баязитова оказываются, скорее всего, более типологическими, результатом общей проблематики и культурной ситуации, чем результатом прямого воздействия. Эксплицитно наш автор (точнее, его совершенный единомышленник, Мурза Алим) признает, напомним, лишь роль индийского исламского реформизма (весьма своеобразно истолкованного).

Но каким же именно образом в его собственных текстах уживаются явный прогрессистский и не менее явный исламский дискурсы? Я имею в виду не только нередкое для исламского реформистского дискурса в этот период и позже присвоение прогрессистской картины мира (применительно к джадидам см., например, Khalid, 1999; Meyer, 2014; Tuna, 2015³²), конкретная механика которого всегда требует изучения и которое столь выпукло проявилось в рассмотренных фрагментах. В самих методах доказательства сформулированных Баязитовым *прогрессистских* тезисов он использует приемы, характерные для исламского (богословского) дискурса.

Так, во всех трех книгах Баязитов, чтобы доказать открытость ислама науке в контексте прогрессистского дискурса, приводит соответствующие случаю хадисы и высказывания мусульманских авторитетов (среди прочих ал-Газали³³). Можно было бы усмотреть в них всего лишь цитаты, имеющие целью проиллюстрировать и подтвердить высказанную автором мысль; они, судя по его пояснениям, так и задуманы (уже в первой книге он использует их как примеры для выведения «логических выводов, вытекающих из положительного учения ислама и из самой литературы арабов-мусульман, которые так лестно отзываются о всех науках» (Баязитов, 1883, 35)). И все-таки хадис, как и цепочки рассказов о поступках исторических персонажей и перечни высказываний авторитетов, — это иной метод полемики, странный для спора о прогрессе и науке: это аргумент *от авторитета*³⁴. Действительно, от цитаты, задуманной как иллюстрация, повествование нашего автора имеет тенденцию перетекать к приведению авторитетного суждения как регулятивного, задающего норму механизма. Не говоря уже о том, что на место современного понятия науки здесь встает сама религия, понята как знание сообразно традиционной исламской трактовке: «Абу Дауд, как пишет Хадими, передает: один муж из Медини (чит. Медины. — О.Б.) приехал в Дамаск и представился Абударде (чит. Абу ад-Дарда, сподвижник пророка Мухаммада. — О.Б.). Абударда спросил его: что

31. Критика в адрес собственного общества (превращающаяся в самокритику и даже самобичевание) — общее место в реформистском дискурсе, во всяком случае, на русском языке.

32. Убедительная позиция в дискуссии об исследованиях «светских» аспектов джадидизма представлена в (Tuna, 2017).

33. У Мурзы Алима перечень основных авторитетов («богословов первых времен») четкий: три основателя мазхабов (Абу Ханифа, Малик ибн Анас, ал-Шафи; забыт ибн Ханбал), ал-Ашари и ал-Газали (в оригинале Гаццали).

34. Мне уже приходилось приводить один из примеров, подтверждающих такой способ аргументации у Баязитова, цитирование им хадиса: «Автор книги о преданиях “Джамиа-ссагир” (так. — О.Б.) передает от лица Магомета, что он говорил: ученые есть светочи — факелы земли и заместители (хляфи) (так; имеется в виду хулафа, мн. ч. от халифа, халиф. — О.Б.) пророков. Они наследники как мои, так и других пророков» (Баязитов, 1887, с. 19–20). Здесь сохранены даже элементы *иснада*, цепочки передатчиков хадиса, не говоря о важности в «классическом» Суннитском исламе самой идеи об ученых-улемах как наследниках пророков; Баязитов повторит ее снова, цитируя и другие хадисы на эту тему. Подробнее см. (Бессмертная, 2017).

побудило тебя приехать к нам. Дошедшие, отвечал тот, до меня предания, которые ты передаешь от Магомета [...] Выслушав его, Абударда сказал: я слышал от Магомета: кто отправится в путь с целью искания науки и знания, тому Бог откроет пути к раю [...] (Баязитов 1887, с. 20).

В первой из книг, «Возражение», Баязитов, доказывая рационализм ислама, цитирует преимущественно труды из области спекулятивного богословия (калама)³⁵ и приводит мнения о необходимости аллегорического («иносказательного») толкования стихов Корана, если они «противоречат разуму» (Баязитов, 1883, 33–34). В двух последовавших более подробных книгах (Баязитов, 1887; 1898) подобное цитирование происходит на протяжении почти целых глав, сопровождаясь короткими комментариями и заключениями автора: здесь, сообразно той или иной теме (этика/мораль ислама; отношение ислама к женщинам; отношение ислама к иноверцам и т.д.) цитируются Коран, хадисы, исторические рассказы, богословско-юридическая литература, в частности извлечения из шариата, а также приводится развернутый текст т.н. Наджранского договора (у Баязитова он называется «Указ о привилегиях, данных Мухаммадом христианам», 1887, 85–92; ср. Баязитов, 1898, 57–64; см. Колесников, 1986)³⁶. Характерно, что эти свидетельства приводятся вне исторической критики и рассматриваются как то, что было на самом деле (в отличие от того, что выбирали в качестве фактов из арабских источников европейские ученые). Несомненно, здесь присутствует попытка подчинить это исламское текстуальное пространство современным европейским правилам цитирования (и, в частности, от случая к случаю приводятся ссылки в сносках с указанием страниц), но она остается очень ограниченной (а ссылки остаются темными и неполными). Тем самым, желая рассказать читателю, как *на самом деле* устроен в исламе тот или иной предмет обсуждения (всегда из числа основных упреков исламу со стороны его европейских оппонентов, где отношение к науке — среди первых), автор ведет этот рассказ *изнутри* исламского дискурса (вплоть до воспроизведения, например, фрагментов *иснада*).

Так может быть, эти книги и статьи написаны все-таки в скрытом сотрудничестве двух разных авторов, один из которых лучше владел прогрессистским дискурсом европейской модерности и идиомами русского языка, а другой имел «традиционное» исламское образование, какие давали медресе, подобные тем, где учился Баязитов? Не имея источников, дающих основания безусловно подтвердить или опровергнуть это предположение, допущу все же, что это — *сложное* объяснение. Есть, как мне кажется, и более простое (а потому и предпочтительное) объяснение: автор здесь один, *просто* он пишет на «пересеченной местности», в «многоязычной» культурной ситуации. Существование в его текстах ходов и приемов, характерных для дискурсов, имеющих разное культурное происхождение, объясняется тогда двумя обстоятельствами.

С одной стороны, такое *объединение* традиций отвечает уже обнаруженному нами сознательному устремлению автора к их универалистскому, «экуменическому» соединению. Включение исламских текстов в работы автора на русском языке

35. То, насколько затруднительна расшифровка ссылок на авторитеты, приведенных в книгах Баязитова, как в силу катастрофических типографских опечаток, так и путаницы в именах и названиях, видно из следующего примера (нельзя все-таки исключить, что текст писался под диктовку). В названии «а каедо аллемату-таф тазани» (Баязитов, 1883, с. 33), сопровождающем упоминание «имама Шарху», можно лишь угадать ссылку на какой-то из шархов (комментариев) ат-Тафтазани (14 в.), представителя позднего калама, которого относят по одним трудам к матуридитам, по другим — к ашаритам (вероятно, под «а каедо» имелось в виду ал-акаид («кредо»), как в названии его труда «Шарх ал-акаид ан-насафий»); о Тафтазани см. Ибрагим и Сагадеев (1991).

36. Замечу, что точно так же устроена и брошюра Девалет-Кильдеева «Магомет как пророк».

ке, обращенные к массовому русскоязычному читателю (т.е. читателю и ученому, и не очень — газетному), — еще одно прямое выражение этого устремления (такое же, как цитирование имен европейских ученых вместе с мусульманскими авторами). Баязитов, судя по всему, не видит каких-либо препятствий такому соединению и несоответствий между — как мы бы теперь сказали — этими дискурсивными практиками; наоборот, его пафос как раз в совместимости ислама (а значит, для нас, и его «языков») и европейской современности. Как мы видели, его авторская задача — добиться правильного понимания предмета читателем, т.е. (так, по всей вероятности, ему представляется) просто *рассказать*, как это устроено в исламе *на самом деле*. Зачастую это ведет к спонтанной попытке *перевода*, причем двойного: перевода в узком смысле слова, с арабского (по преимуществу) на русский язык, и перевода метафорического, культурного, т.е. переосмысления исламских понятий в пространстве прогрессистского дискурса³⁷.

Ярким примером подобного перевода служит «работа» автора с термином «религиозная форма», об универсалистском значении которого я говорила вначале, цитируя «Возражение» Баязитова в контексте его связей с модерным европейским дискурсом. То же нестандартное понятие использовано и Мурзой Алимом. В первом из серии его очерков он, говоря об исламе, прибегает к этому термину лишь в чуть более развернутом виде: «религиозная форма *монотеизма*» (Мурза Алим, 1882, № 180)³⁸. Однако во втором очерке он подробно объясняет, о чем идет речь. Желая разъяснить «путаницу», существующую, на его взгляд, между понятиями «ислам», «мусульманин» и «магометанин», он утверждает, что *исламом* издревле называлось у аравитян («и до появления еще пророка Магомета») «*верование в существование единого Бога, нераздельного, творца и повелителя вселенной (Ла Иллаха Илла-Лах*³⁹), *верование в бессмертие человеческого духа или души, словом все то, что составляло религию Авраама и др. патриархов и что до сих пор составляет сущность всех монотеистических религий*». А «*исповедующие это верование назывались, в отличие от идолопоклонников и язычников, мусульманами, что означает людей, исполняющих или подчиненных воле Божией. Магометанами же, в тесном смысле этого слова, следует называть всех тех, которые приняли законность и обряды пророка Магомета и прибавили к вышеозначенному в скобках арабскому изречению слова: Магомет Ресул Аллах (Магомет пророк Божий)*». Иными словами, тут самым отчетливым образом представлена собственно исламская концепция ислама как универсальной авраамической религии; точнее говоря, концепция универсальной авраамической религии как *ислама*⁴⁰. Характерно, что сразу за утверждением такого понимания универсальности монотеизма следует, в соответствии с ключевыми мотивами исламо-христианской полемики, отрицание христианских концепций Троицы и Боговоплощения Христа (с акцентом на первую). Однако «*приверженцы ислама могут быть названы мусульманами, не смотря, к какой национальности или **форме религиозной обрядности** они бы не принадлежали. Ислам соединяет в себе все верования индусских и персидских пророков, патриархов и пророков библейских, а также учение*

37. Подробнее о нацеленности Баязитова на различные аспекты *перевода* и соотношении этих его целей с использованием *транслитерации* см. Бессмертная, 2017.

38. Ср. прогрессистский контекст этой фразы: «староверы и старообрядцы этой религиозной формы монотеизма останутся без всякого влияния на умственное развитие будущих мусульманских поколений». (Там же.)

39. «Нет божества, кроме Бога», первая часть *шахады*.

40. «Нельзя быть магометанином, не быв мусульманином, но можно быть последним, не быв первым, так точно как нельзя быть православным, не быв христианином, но можно быть последним, не быв православным». (Там же.)

Иисуса Христа и Магомета, насколько все эти верования и ученья согласны с основными истинами ислама: что “Бог един, нерожденный и нерождающий”» (выделено всюду мною. — О.Б.). И именно в этом контексте конкретная совокупность законов и обрядов, введенных пророком Магометом внутри этого строго монотеистического, но совершенно универсального пространства названа *религиозной формой*: «Чтобы иметь справедливое суждение о влиянии ислама с законами и обрядностью пророка Магомета на культурное развитие мусульманских народов, необходимо обратить внимание на то, что эта **религиозная форма** более чем на шестьсот лет моложе христианской»... (Мурза Алим, 1882, № 188). Автор явно ищет способ выделить ислам в узком смысле слова, т.е. «ислам Магомета», из пространства ислама вообще как универсальной монотеистической авраамической религии.

Тут виден самый процесс «перевода» собственных понятий ислама и его традиционного религиозного универсализма на язык универсализма современного, новоевропейского⁴¹. И специальный термин, привлечший наше внимание нестандартностью («религиозная форма»), обретает глубину и многозначность, играя значениями в зависимости от культурного контекста, в котором мы его читаем. Замечу попутно, что использование этого характерного термина как Мурзой Алимом, так и Баязитовым в одинаковых контекстах представляется мне одним из аргументов в пользу отождествления этих авторов друг с другом; впрочем, в более поздних работах Баязитов не будет развивать столь широкие идеи.

С другой стороны, сосуществование двух разных дискурсивных пластов в текстах Баязитова, «исламского» и «прогрессистского», не сливающихся в некий единый язык, свидетельствует о том, что такой «перевод» осуществляется не всегда и не полностью. Дело тут, видимо, в самой силе дискурсивных практик и навыков (как и в неосознанности, даже отрицании их различий). И, несмотря на авторское стремление подчеркнуть отсутствие интеллектуальных границ между ними, каждая из этих практик — будь то исламский или современный прогрессистский дискурс — «удерживает» в своем пространстве письмо автора и «срабатывает» в зависимости от сюжета и темы, к которым он обращается. Однако парадоксальным образом сама новизна высказываемых автором идей в большой степени опирается как на взаимодействие, так и взаимное отталкивание этих дискурсов.

Таким предстает в текстах Баязитова *культурный билингвизм*, отражающий «многоязычие» ситуации, на вопросы которой отвечал автор, и объясняющий, на мой взгляд, многие странности этих текстов. Культурный билингвизм объясняет (и описывает) и двойственную структуру конструирования Баязитовым истории как таковой.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ: ПОНИМАНИЕ ИСТОРИИ И ИДЕНТИЧНОСТЬ АВТОРА

Описать ислам на русском языке для широкой, внешней, не (только) исламской публики — задача в те годы для татарского мусульманского автора новая. Дело не только в том, что требовалось исправить неверные суждения об исламе европейских востоковедов. Сама авторская позиция, из которой могла быть поставлена такая задача, тоже, как и содержание книг и статей Баязитова, основывалась на представлении об универсальности истории, ее несводимости к рамкам истории ислама и религии вообще. Соответственно, эта позиция сопрягалась с необходимостью — в полемике с вос-

41. Об этом различии см., например, Рашковский (1990).

токоведами, и Ренаном в первую очередь, — «посмотреть» на ислам не только изнутри (это привычный взгляд), но и извне, с рефлексивной дистанции. Тем самым и самого себя, свою авторскую идентичность автор видит по-новому: он представляет всю исламскую общину — точнее, весь «исламский мир» — для широкой публики, выступает от его лица для всех. Обращение к истокам и ранним периодам ислама, описывающим ислам как бы «целиком» (подобно тому значению, какое придавал этому времени Марджани), оказывается прямо связанным и с универсалистским видением Баязитовым истории, и, так сказать, с его «универсалистским» же пониманием самого себя как голоса этого исламского «мира».

В целом, мы оказываемся свидетелями формирования мусульманского русскоязычного дискурсивного пространства, основанного на совмещении разных культурных традиций. Сосуществуя с дискурсом прогресса, исламский дискурс переводится тут на русский язык и подвергается секуляризации, но остается значимым по своей структуре, содержанию, по процедуре суждений. Обобщенная исламская реформистская концепция истории — как концептуально, так и структурно (золотой век — порча/искажения — возвращение к истокам в сочетании с современным просвещением) — лежит в основе сконструированной здесь картины истории (при всех вкраплениях как со стороны собственно прогрессистского дискурса в русле Ренана, так и элементов исламского традиционализма). Не прямым, но косвенным предшественником в создании атмосферы, в которой рождались такие «многоязычные» тексты и особенно общеисламское самопонимание автора, вероятно, можно считать и Ш. Марджани, начинавшего «осторожное сближение с русскими» (Кемпер, 2008) еще *изнутри* исламского дискурса.

ЛИТЕРАТУРА

- Al Mujahid, Sh. (1999). Sir Syed Ahmad Khan and Muslim Nationalism in India. *Islamic Studies*, 38 (1), 87-101.
- Brooks, J. (1985). *When Russia learned to read: Literacy and Popular Literature, 1861-1917*. Princeton: Princeton University Press.
- Crone, P. (1980). *Slaves on Horses: The Evolution of The Islamic Polity*. Cambridge et al.: Cambridge University Press, 1980.
- Frank, A. (1998) *Islamic Historiography and 'Bulghar' Identity Among the Tatars and Bashkirs of Russia*. Leiden: Brill.
- Frank, A. (2012). *Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, Education, and the Paradox of Islamic Prestige*. Leiden, Boston: Brill.
- Irwin R. (2006). *For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies*. L.: Penguin books.
- Jain, M.S. (1965). *The Aligarh Movement: Its Origin and Development 1858-1906*. Agra: Sri Ram Mehra and Co.
- Khalid, A. (1999). *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*. Berkley.
- Marchand, S.L. (2009). *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race, and Scholarship*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Meyer, J.H. (2014). *Turks Across Empires: Marketing Muslim Identity in the Russian-Ottoman Borderlands, 1856-1914*. Oxford.
- Said, E.W. (1979). *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. New York: Vintage books.
- Tuna, M.O. (2015). *Imperial Russia's Muslims: Islam, Empire and European Modernity, 1788-1914*. Cambridge.
- Tuna, M.O. (2017). "Pillars of the Nation': The Making of a Russian Muslim Intelligentsia and the Origins of Jadidism". *Kritika*: 18 (2), 257-281.
- Ахметгалева, Я.С. (1990). Фонд (п5 131) Р. Ф. Фахретдинова (1859-1936) в собрании архивных документов ЛО ИВ АН СССР. В: *Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока: XXIII годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. Материалы по истории отечественного востоковедения*. Ч. III. М.: ГРВА «Наука». С. 129-133.
- Батунский, М.А. (2003). *Россия и ислам*. Т. 2. Москва: Прогресс-Традиция.
- Баязитов, А. (1883). Возражение на речь Эрнеста Ренана Ислам и наука. СПб.: Суворин.
- Баязитов, А. (1887). Отношения ислама к науке и к иноверцам. СПб.: Суворин.
- Баязитов, А. (1890). Очерк развития религиозно-философской мысли в исламе: С. Уманца: СПб. 1890. *Исторический вестник* 40, 668-673.
- Баязитов, А. (1891а). Обманчивые призраки. *Санкт-Петербургские ведомости*, 96 (9 (21) апр.).
- Баязитов, А. (1891б). Ислам и культура. *Санкт-Петербургские ведомости*, 214 (9 (21) авг.).
- Баязитов, А. (1898). Ислам и прогресс. СПб.: Суворин.
- Беккин, Р.И. (2017). История одной «дружбы»: А. Баязитов и В.С. Соловьев. *Религиоведческие очерки*, 6 (Киев), 16-40.
- Беккин, Р.И. (2018). К вопросу о взаимодействии мусульманского духовенства с лидерами черносотенного движения (на примере Атааллы и Мухаммед-Сафы Баязитовых). *Труды Государственного музея истории религии*, 17 (СПб.), 237-244.
- Беккин, Р.И. (2016а). Бер дуслык тарихы: Г. Баязитов һәм В.С. Соловьев. *Фәнни Татарстан*, 3, 88-107.
- Беккин, Р.И. (2016б). Василий Величко и его проект «Атаалла Баязитов — русский публицист». *Бельские просторы*, 10, 152-160.

Березин, И.Н. (1877). Ислам. *Русский энциклопедический словарь*. Гл. ред. проф. С.-Петербургского университета И.Н. Березин. СПб.: «Общественная польза». Т. 2. С. 465–472.

Бессмертная, О. (2010). Культурный билингвизм? Игра смыслов в одной скандальной статье (Из истории отношений мусульманских оппозиционеров и русских «государственников» в поздней имперской России). В: Смирнов А.В. и др. *Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема*. М.: Языки славянской культуры. С. 197–383.

Бессмертная, О. (2017). Только ли маргиналии? Три эпизода с «мусульманским русским языком» в поздней Российской империи. *Islamology*, 7 (1), 139–179.

Гаспринский, И. (1883). Ислам и цивилизация. *Терджиман — Переводчик*, 16 (16 сент.).

Гаспринский, И. (1884–1885). Мусульманская цивилизация. *Терджиман — Переводчик*, 1884: 22, 23, 24, 27, 32, 36, 40, 1885: 1.

Гафаров, А.А. (2014). Российские мусульмане в контексте общеисламской модернизации (XIX — начало XX вв.). Казань: Изд-во Казан. ун-та.

Гафаров, А.А. и Набиев, Р.А. (2011). Проблемы религиозной толерантности в трудах мусульманских модернистов во 2-й половине XIX — нач. XX в. *Ученые записки Казанского ун-та*, 153 (3).

Гафаров, А.А. и Набиев, Р.А. (2014). Модернистский дискурс в трудах А. Баязитова (80–90-е годы XIX века). *Ученые записки Казанского университета*, 156 (3). 85–93.

Дастон, Л. и Галисон, П. (2018). Объективность. Пер. с англ. М.: Новое лит. обозр.

Девлет-Кильдеев. (1881). Магомет как пророк. СПб.: Суворин.

Зайцев, И. (2014). Новые документы об Исмаиле Гаспринском. *Гасырлар авазы/Эхо веков*, 3/4. Источник: http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:/numbers/2014_3_4/3/03/

Ильминский, Н.И. (1895). Письма Н.И. Ильминского к обер-прокурору Святейшего Синода К.П. Победоносцеву. Казань: Ред. «Православного Собеседника».

Исхаков, Р. (2010). «Ислам как религиозное учение не заслуживает упрека в деспотизме или нетерпимости...». *Гасырлар авазы/Эхо веков*, 3/4. Источник: http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:/numbers/2010_3_4/06/01/

Исхаков, Р.Р. и Багаутдинова, Х.З. (2015). (Авт.-сост.). Материалы по истории образования и просвещения народов Волго-Уралья в рукописных фондах Н.И. Ильминского. Казань: Яз.

Кемпер, М. (2008). Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане: Исламский дискурс под русским господством. Пер. с немецкого. Казань: Российский исламский университет.

Колесников, А.И. (1986). Две версии договора Мухаммада с христианами Наджрана. *Палестинский сборник* 28 (91), 24–33.

Крымский А.Е. (1903). Шахрастаний. ЭСБЕ. (URL: <https://ru.wikisource.org/wiki/ЭСБЕ/Шахрастаний>)

Марданова, Д.З. (2018). Русский язык в рукописи Хасан-Гата Габаша «Нур ал-хакика». *Гасырлар авазы/Эхо веков*, 1.

Марджани, Ш. (1884). Очерк истории Болгарского и Казанского царств. Перевод В. В. Радлова. *Труды 4-го археологического съезда в России*. Казань. Т 1, 40–58.

Мирописев, М.А. (1901). О положении русских инородцев. СПб.: Синодальная тип.

Мурза Алим (1882). Ислам и магометанство. *Санкт-Петербургские ведомости*. 180 (6 (18) июля); 188 (14 (26) июля); 196 (22 июля/1 авг.); 214 (10 (22) авг.); 224 (20 авг./1 сент.); 229 (25 авг./6 сент.); 239 (5 (17) сент.); 244 (10 (22) сент.); 285 (21 окт./2 нояб.).

Остроумов, Н.П. (1883). Что такое Коран? По поводу статей гг. Гаспринского, Девлет-Кильдеева и Мурзы Алимова. Ташкент: Типография, арендуемая Ф.В. Базилевским.

Остроумов, Н.П. (1901–1903). Коран и прогресс: по поводу умственного пробуждения современных российских мусульман. Ташкент. Изд. А.А. Кирснера.

Рашковский, Е.Б. (1990). Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока. М., ГРВА «Наука».

Рейтблат, А. (2009). От Бовы к Бальмонту и другие работы по исторической социологии русской литературы. М.: Новое лит. обозр.

Ренан, Э. (1883). Ислам и наука: Речь, произнесенная Э. Ренаном в собрании «Научн. Французск. Ассоциации»... в Большом Сорбонском амфитеатре. Пер. Алексея Ведрова. СПб.: М.М. Стасюлевич.

Ибрагим, Т. и Сагадеев А. (1991). ат-Тафтазани. Ислам: Энциклопедический словарь. М.: ГРВА «Наука». С. 235.

Толстой Л.Н. (1950). Что такое религия и в чем сущность ее? (1902). В: Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. Т. 35. М.: Гос. изд-во художественной литературы. Источник: <http://tolstoy.ru/creativity/publicism/991/>

Франк, А. (2008). Исламская историография и «булгарская» идентичность татар и башкир в России. Пер. с англ. Казань: Российский исламский ун-т.

Хабутдинов, А.Ю. (2009). Медресе мусульман округа Оренбургского магометанского духовного собрания как общенациональный институт. *Pax Islamica*, 1 (2), 68-84.

Шангараев, Р.Р. (2014). Гатаулла Баязитов как представитель мусульманского модернизма в России. *Казанская наука*, 12. 42-45.

Шангараев, Р.Р. (2015). Единство традиции и обновления во взглядах петербургского ахунда Гатауллы Баязитова. *Ислам в современном мире*, 11 (4). <http://islamjournal.idmedina.ru/jour/article/view/183/181>

REFERENCES

Akhmetgaleeva, Ia.S.(1990). The Fund (n5 131) of R.F. Fakhretdinov (1859-1936) in the archival collection of the Leningrad Dept. of the Institute for Oriental Studies of the Academy of Sciences of the USSR. In *Pis'mennye pamiatniki i problemy istorii kul'tury narodov Vostoka: XXIII godichnaia nauchnaia sessiia LO IV AN SSSR. Materialy po istorii otechestvennogo vostokovedeniia*. Pt.III. (pp. 129–33). Moscow: GRVL “Nauka” (in Russian).

Al Mujahid, Sh. (1999). Sir Syed Ahmad Khan and Muslim Nationalism in India. *Islamic Studies*, 38 (1), 87-101.

Baiazitov, A. (1883). *Objection to Ernest Renan's Speech “Islam and Science”*. S. Petersburg: Suvorin (in Russian).

Baiazitov, A. (1887). *The Attitudes of Islam to Science and Alien Religions*. S. Petersburg: Suvorin (in Russian).

Baiazitov, A. (1890). Essay on the Development of Religious and Philosophical Thought in Islam by S. Umanets: SPb. 1890. *Istoricheskii vestnik*, 40, 668–673 (in Russian).

Baiazitov, A. (1891a, April 9/21). Deceptive Ghosts. *Sankt-Peterburgskie vedomosti*, 96 (in Russian).

Baiazitov, A. (1891b, August 9/21). Islam and Culture. *Sankt-Peterburgskie vedomosti*, 214 (in Russian).

Baiazitov, A. (1898). *Islam and Progress*. S. Petersburg: Suvorin (in Russian).

Batunskii, M.A. (2003). *Russia and Islam*. T. 2. Moscow: Progress–Traditsiia.(in Russian).

Bekkin R.I. (2016a). History of One Friendship: G. Bayazitov and V. S. Soloviev. *Fanni Tatarstan*, 3, 88–107. (in Tatar).

Bekkin R.I. (2016b). Vasily Velichko and His Project “Ataulla Bayazitov as a Russian Publicist”. *Bel'skie prostory*, 10, 152–160 (in Russian).

Bekkin R.I. (2017). A Story of a “Friendship”: A. Baiazitov and V.S. Solov'ev. *Religiovedcheskie ocherki*, 6 (Kiev), 16-40 (in Russian).

Bekkin R.I. (2018). On the Interaction of Muslim Clergy with Leaders of the Black-Hundred Movement (Ataullah and Muhammad-Safa Bayazitov). *Trudy Gosudarstvennogo muzeia istorii religii*, 17 (SPb.), 237–244 (in Russian).

Berezin, I.N. (1877). Islam. In I.N. Berezin (ed.). *Russkii entsiklopedicheskii slovar'*. Vol. 2 (pp. 465–472). S. Petersburg: «Obshchestvennaia pol'za» (in Russian).

Bessmertnaya, O. (2010). ‘Cultural Bilingualism’? The Play of Meanings in One Scandalous Article (from the History of Muslim Opposition and Russian Conservatives Relations in Late Imperial Russia). In: A.V. Smirnov (ed.). *Rossija i musul'manskij mir: inakovost' kak problema* (pp. 197-383). Moscow: Jazyki slavjanskoj kul'tury (in Russian).

Bessmertnaya, O. (2017). Mere Marginalia? Three Cases of ‘Muslim Russian’ in the Late Russian Empire (the 1890s–1910s). *Islamology*, 7 (1), 139–179 (in Russian).

Brooks, J. (1985). *When Russia Learned to Read: Literacy and Popular Literature, 1861-1917*. Princeton: Princeton University Press.

Crone, P. (1980). *Slaves on Horses: The Evolution of The Islamic Polity*. Cambridge et al.: Cambridge University Press, 1980.

Daston, L. & Galison, P. *Objectivity*. Transl. from English. Moscow: Novoe Literaturnoe Obozrenie, 2018 (in Russian).

Devlet-Kil'deev. (1881). *Maghomet as a Prophet*. S.Petersburg: Suvorin.

Frank, A. (1998). *Islamic Historiography and ‘Bulghar’ Identity Among the Tatars and Bashkirs of Russia*. Leiden: Brill.

Frank, A. (2012). *Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, Education, and the Paradox of Islamic Prestige*. Leiden, Boston: Brill.

- Gafarov, A.A. & Nabiev, R.A. (2011). Problems of Religious Tolerance in the Writings of Muslim Modernists in the 2nd half of the 19 – early 20th c. *Uchenye zapiski Kazanskogo un-ta*, 153 (3) (in Russian).
- Gafarov, A.A. & Nabiev, R.A. (2014). Modernist Discourse in the Works of A. Baiazitov (the 80s–90s of the XIX c.). *Uchenye zapiski Kazanskogo un-ta*, 156 (3), 85–93 (in Russian).
- Gafarov, A.A. (2014). *Russian Muslims in the Context of All-Islamic Modernization (XIX - beginning of XX centuries)*. Kazan: Kazan univ. press (in Russian).
- Gasprinskii, I. (1883, September 16). Islam and Civilization. *Terdjiman – Perevodchik*, 16 (in Russian).
- Gasprinskii, I. (1884–85). The Muslim Civilization. *Terdjiman – Perevodchik*, 1884: 22, 23, 24, 27, 32, 36, 40, 1885: 1 (in Russian).
- Ibragim, T. & Sagadeev A. (1991). at-Taftazani. *Islam: Entsiklopedicheskii slovar'* (p. 235). Moscow: GRVL «Nauka» (in Russian).
- Il'minskii, N.I. (1895). *Letters of N.I. Il'minsky to the Chief Procurator of the Holy Synod K.P. Pobedonostsev*. Kazan': red. «Pravoslavnogo Sobesednika» (in Russian).
- Irwin R. (2006). *For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies*. L.: Penguin books.
- Iskhakov, R. (2010). "Islam as a religious teaching does not deserve a reproach in despotism or intolerance...". *Gasyrlar avazy/Ekho vekov*, 3/4. http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:/numbers/2010_3_4/06/01/ (in Russian).
- Iskhakov, R.R. & Bagautdinova, Kh.Z. (2015).). (Eds.). *Materials on the History of Education and Enlightenment of the Peoples of the Volga-Ural in the Archives of N.I. Ilminsky*. Kazan': Iaz (in Russian).
- Jain, M.S. (1965). *The Aligarh Movement: Its Origin and Development 1858-1906*. Agra: Sri Ram Mehra and Co.
- Kemper, M. (2008). *Sufis and Scholars in Tatarstan and Bashkiria, 1789-1889: The Islamic discourse under Russian rule*. Russian transl. from German. Kazan: Rossiiskii islamskii universitet (in Russian).
- Khabutdinov, A.Iu. (2009). Muslim Madrasah of the Orenburg Mohammedan Spiritual Assembly District as a National Institution. *Pax Islamica*, 1 (2), 68–84 (in Russian).
- Khalid, A. (1999). *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*. Berkley.
- Kolesnikov, A. I. (1986). Two Versions of the Agreement of Muhammad with the Christians of Najran. *Palestinskii sbornik* 28 (91), 24–33.
- Krymskii A. E. (1903). Shakhrastanii. *Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary*. Vol. XXXIX. Available from: <https://ru.wikisource.org/wiki/ЭСБЕ/Шахрастаний>.
- Marchand, S.L. (2009). *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race, and Scholarship*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Mardanova, D.Z. (2018). Russian Language in the Manuscript of Hassan-Gata Gabashi «Nur al-haqika». *Gasyrlar avazy/Ekho vekov*, 1 (in Russian).
- Mardzhani, Sh. (1884). Essay on the History of the Bulgarian and Kazan kingdoms. Transl. by V.V. Radlov. *Trudy 4-go arkheologicheskogo s»ezda v Rossii*. T.1. (pp. 40–58). Kazan' (in Russian).
- Meyer, J.H. (2014). *Turks Across Empires: Marketing Muslim Identity in the Russian-Ottoman Borderlands, 1856–1914*. Oxford.
- Miropiev, M.A. (1901). *On the Situation of Russian Aliens*. SPb.: Sinodal'naia tip (in Russian).
- Murza Alim (1882, July 6 – October 21). Islam and Maghomethood. *Sankt-Peterburgskie vedomosti*, 180 (July 6/18); 188 (July 14/26); 196 (July 22/August 1.); 214 (August 10/22.); 224 (August 20/Sept. 1); 229 (Aug. 25./Sept. 6.); 239 (Sept. 5/17.); 244 (Sept. 10/22); 285 (October 21/November 2) (in Russian).

Ostroumov, N.P. (1883). *What is the Quran? Concerning the Articles of Messrs. Gasprinsky, Devlet-Kil'deev & Murza Alimov*. Tashkent: Tipografiia, arenduemaia F.V. Bazilevskim (in Russian).

Ostroumov, N.P. (1901–1903). *The Quran and Progress: Regarding the Intellectual Awakening of Modern Russian Muslims*. Taskent: A.L.Kirsner.

Rashkovskii, E.B. (1990). *Scientific Knowledge, Institutes of Science and Intelligentsia in the Countries of the East*. Moscow: GRVL "Nauka".

Reitblat, A. (2009). *From Bova to Bal'mont, and Other Works on the Historical Sociology of Russian Literature*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie (in Russian).

Renan, E. (1883). *L'Islamisme et la science: conférence faite à la Sorbonne...* Russian translation by A. Vedrov. S. Petersburg: M.M. Stasiulevich (in Russian).

Said, E.W. (1979). *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. New York: Vintage books.

Shangaraev, R.R. (2014). Gataulla Bayazitov as a Representative of Muslim Modernism in Russia. *Kazanskaia nauka*, 12, 42–45 (in Russian).

Shangaraev, R.R. (2015). Unity of Tradition and Renewal in the Views of the St. Petersburg Akhund Gataulla Bayazitov. *Islam v sovremennom mire*, 11 (4). Available from: <http://islamjournal.idmedina.ru/jour/article/view/183/181> (in Russian).

Tolstoi L.N. (1950). What is Religion and What is Its Essence? (1902). In Tolstoi L.N. *Polnoe sobranie sochinenii*. T. 35. M.: Gos. izd-vo khudozhestvennoi literatury. Available from: <http://tolstoy.ru/creativity/publicism/991/> (in Russian).

Tuna, M.O. (2015). *Imperial Russia's Muslims: Islam, Empire and European Modernity, 1788–1914*. Cambridge.

Tuna, M.O. (2017). "Pillars of the Nation": The Making of a Russian Muslim Intelligentsia and the Origins of Jadidism". *Kritika*: 18 (2), 257-281.

Zaitsev, I. (2014). New Documents about Ismail Gasprinsky. *Gasyrlar avazy/Ekho vekov*, 3/4. Available from: http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:/numbers/2014_3_4/3/03/ (in Russian).

**“HOSTAGE” OF CIRCUMSTANCES
OR REFORMER: LIFE AND LEGACY
OF ABDULHABIR AL-MUSLIMLI**

Pavel Shabley
pavel-shablei@list.ru

The paper discusses the biography of Abdulhabir al-Muslimi, a student of Sh. Mardjani. The rich accounts of his life and activities allow us to study the features of the mobility of Muslims in the Russian Empire and beyond, the main trends in the development of theological and intellectual tradition, the new approaches to reform the Muslim education system. Since al-Muslimi had progressive ideas that outlined the range of urgent issues of Muslim society in the second half of the 19th century, some scholars call him the forerunner of Jadidism. How fair is this assessment? Does it take into consideration the complexity of Jadid discourse itself and the problems that remained beyond the concepts of “modernity”, “reform”? In order to answer this question, I analyze some of Abdulhabir’s works and the specifics of historical space in which he operated. The most valuable source in this regard is the correspondence of Sh. Mardjani with his student.

Keywords: *madrasah, maktab, fatwa, tafsir, jadidism.*

Associate Professor
of the Kostanay branch,
Chelyabinsk State University
Pavel Shabley

«ЗАЛОЖНИК» ОБСТОЯТЕЛЬСТВ ИЛИ РЕФОРМАТОР: ЖИЗНЬ И НАСЛЕДИЕ АБДУЛХАБИРА АЛ-МУСЛИМИ

Павел Шаблей

pavel-shablei@list.ru

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islmlg.09.01.06>

В статье рассматривается биография ученика Ш. Марджани Абдулхабира ал-Муслими. Его насыщенная жизнь и деятельность позволяют нам изучить особенности мобильности мусульман в Российской империи и за ее пределами, основные тенденции развития богословских и интеллектуальных традиций, новые подходы к реформированию системы мусульманского образования. Так как

Павел Шаблей

*Доцент
Костанайского
филиала Челябинского
государственного
университета*

ал-Муслими принадлежат прогрессивные идеи, очертившие круг актуальных проблем мусульманского общества второй половины XIX в., некоторые исследователи называют его предтечей джадидизма. Насколько такая оценка справедлива? Учитывает ли она сложность самого джадидского дискурса и той проблематики, которая оставалась за рамками понятий «современность», «реформа»? Для того чтобы с этим разобраться, мы анализируем некоторые работы Абдулхабира, а также изучаем специфику исторического пространства, в котором он действовал. Наиболее ценным источником в этом отношении является переписка Ш. Марджани со своим учеником.

Ключевые слова: медресе, мактаб, фатва, тафсир, джадидизм.

Среди учеников Шихабаддина (Шихаб ад-Дина) Марджани заметной фигурой был Абдулхабир ал-Муслими ('Абд ал-Хабир б. 'Абд ал-Ваххаб ал-Муслими). Учитель высоко оценивал достоинства своего ученика и писал о нем следующее: «Он (Абдулхабир. — П.Ш.) был одним из выдающихся ученых своего времени, накопил много знаний и обладал хорошими человеческими качествами» (Шараф, 2015, с. 92.). Была ли эта оценка путеводной звездой для Абдулхабира или жизненные невзгоды помешали ученику Марджани раскрыть многие из его способностей? Можно ли говорить о том, что ал-Муслими предвосхитил некоторые идеи джадидизма¹, выступая в качестве реформатора и сторонника модернизации мусульманского общества и системы образования? Решение этой проблемы неотъемлемым образом связано с необходимостью

1. Этой точки зрения придерживается, например, И. Мараш. См.: Мараш, 2005, с. 21–22.

проанализировать разные пласты наследия этого ученого, а также установить, какое влияние на его взгляды оказал Ш. Марджани и другие представители интеллектуальной и религиозной элиты того времени.

Абдулхабир ал-Муслими родился в 1824 году в деревне Вадаш Мензеленского уезда Уфимской губернии (с 1865 года в составе Оренбургской губернии). Его родословная восходит к Янсари-хафизу². Первыми учителями Абдулхабира были известные татарские духовные лица — Абдуллатиф б. Абдуннасыр ал-Байракави ('Абд ал-Латиф б. 'Абд ан-Насыр ал-Байракави)³ и Абдулла б. Абдулгаффар ал-Чакмаки ('Абдаллах б. 'Абд ал-Гаффар ал-Казани)⁴. Затем он уехал в Бухару и там учился в медресе Мир-Араб и у Ш. Марджани (Фэхреддин, 2010, с. 103, 193). Кроме этого, Алимджан Баруди информирует нас о том, что в Бухаре Абдулхабир благодаря местному ишану Джалалетдину Хайабани (Джалал ад-Дин Хайабани)⁵ стал последователем тариката накшбандийа (Баруди, 2004, с. 90). В Бухаре Абдулхабир читал много книг и занимался научными изысканиями (Шараф, 2015, с. 91). Сам Марджани отмечал, что его ученик преуспел как в изучении традиционных (накл), так и рациональных ('акл) наук (Мэржани, 1900, с. 277).

Оставив Бухару (ок. 1860 года), Абдулхабир вернулся в родные края, надеясь получить здесь место имама. Однако из-за конфликтов с другими лицами, очевидно, стремившимися занять эту должность⁶, ученик Марджани отдалился от общества. В результате ал-Муслими так и не нашел себе подходящего занятия и спустя некоторое время решил перебраться в Петропавловск (Кызыльяр) (Мэржани, 1900, с. 277-278). О том, что такой выбор, вероятно, дался Абдулхабиру нелегко, свидетельствует переписка Марджани с другим своим знаменитым учеником Хусаином Фаизхановым. В письме от 16 августа 1860 года Фаизханов пишет: «Мулла Абдулхабир до сих пор без места? Почему он не едет в южные страны (Турция, Египет и Сирия. — П.Ш.), а живет в [этом] Петропавловске?» (Мэрданов, 2006, с. 348-349). Сложно выяснить, по какой причине был выбран именно Петропавловск. Аллен Франк, например, обратил внимание на то, что в крупных исламских центрах Российской империи (Казань) процентное соотношение духовных лиц с бухарским образованием уступало показателям периферии⁷.

Приезд в Петропавловск в 1860 году и устройство там не обошлись без проблем. Так, по мнению Хасана Пономарева (Хасан б. Мулла Ахмад ал-Кызыльяри), который открыл первую новометодную школу (мактаб) в этом городе⁸, петропавловское общество выступало «на стороне невежества и было врагом науки» (Пономарев, 1912)⁹. Ситуацию усугубило и то, что в самом начале своего пребывания в Петропавловске Абдулхабир

2. Эта личность нами не идентифицирована.

3. Каких-либо дополнительных сведений о нем выявить не удалось.

4. Был имамом 5-й соборной мечети Казани. См.: Фэхреддин, 2010, с. 80.

5. Влиятельная фигура в среднеазиатском суфизме. Среди его мюридов было много татар и казахов. Свою силу (линию преемственности) он возводил к шейху Ахмаду Сирхинди (ум. в 1624 г.), деятельность которого связана с появлением ветви муджадидийа в тарикате накшбандийа. См.: Frank, 2012, pp. 18-19, 22, 24, 113-117, 135; ал-Бэрэнгэви, л. 141а.

6. Согласно Марджани, он «не мог помириться с самыми подлыми людьми» (Мэржани, 1900, с. 277).

7. В Казани только 26 из 63 духовных лиц учились в Бухаре. В Петропавловске эти показатели были несколько иными — 12 из 20. В Семипалатинске (Семей) 16 из 32. (Frank, 2012, p. 147-148).

8. ЦГА РК. Ф. 369. Оп. 1. Д. 4059а. Л. 13.

9. Такое заявление, конечно, является преувеличением и отражает джадидскую направленность текста. С другой стороны, очевидна борьба за ресурсы и влияние, которая усугубляла конфликты между улемами этого города. См. об этом: Ыльмани, 2013, с. 436. Джадидский дискурс зачастую стремился завуалировать детали столкновения личных интересов, сводя их к более широким вопросам о модернизации, реформе, борьбе с отсталостью и тп.

ал-Муслими выпустил фетву о недозволённости азартных игр. Этим поступком он навёл себе много врагов, которые стали распускать вокруг него разные слухи. Конфликт удалось уладить благодаря вмешательству одного из богатых людей Петропавловска — Хамзы б. Мустафы Сутюшева¹⁰. Пригласив к себе домой знатных представителей петропавловского общества, Сутюшев предоставил слово ал-Муслими. Ученик Марджани в доказательство своих слов (т.е. фетвы) стал цитировать части из разных книг и читать присутствующим «Тафсир ал-Кашшаф»¹¹, «Фатх ал-Бари Шарх Сахих ал-Бухари»¹² и другую литературу. Это действие имело положительное последствие, и общество убедилось в том, что Абдулхабир является достойным человеком (Пономарев, 1912). Таким образом, этот случай отражает классическую ситуацию формирования авторитета в исламе. Используя влияние богатого купца, престиж обучения в Бухаре, а также свои связи, ал-Муслими добивается расположения местного общества.

Чем занимался ученик Марджани в Петропавловске? Он был вторым имамом во второй махалле. Главой этой мусульманской общины был ахун Тобольской губернии Габдельбари ('Абд ал-Бари) Яушев — влиятельнейшая фигура среди мусульман Волго-Уральского региона, Сибири и Казахской степи. Яушев ежегодно отправлялся на Ирбитскую ярмарку, в ходе которой он выполнял обязанности имама при местной мечети¹³. В период его отлучки обязанности имама, включая и ведение метрических книг, переходили к Абдулхабиру ал-Муслими. Известно также, что в 1871 году Оренбургское магометанское духовное собрание из-за разных злоупотреблений отстранило Яушева от должности имама сроком на один год. Ученик Марджани был в течение этого времени первым имамом второй мечети¹⁴. Однако род деятельности Абдулхабира не ограничивался совершением религиозно-культурных практик. Гораздо больше времени он уделял преподаванию. При второй мечети было крупное медресе, в котором кроме татар обучались и местные казахи. В казахских источниках сообщается о том, что Абдулхабир имел большой авторитет среди шакирдов. Среди его учеников были такие влиятельные казахские улемы, как Абылгази ('Абд ал-Азиз) мулла, Байдүйсен хазрат, Алдаберген хазрат (Гылмани, 2013, с. 426, 429, 453). Так как имена других преподавателей этого медресе редко встречаются¹⁵, можно предположить, что ал-Муслими был главной фигурой в организации образовательного процесса во второй махалле.

Жизнь Абдулхабира ал-Муслими оборвалась после продолжительной болезни в возрасте 55 лет. Это случилось 11 июля 1879 года (Фэхреддин, 2010, с. 103; Мэржани, 1900, с. 278).

Сложно сказать, что знания и авторитет Абдулхабира (он был скромным человеком) позволяли ему оказывать значительное влияние на мусульман за пределами Петропавловска, т.е. в других регионах Российской империи. Даже после смерти его образ не был однозначно представлен среди мусульманских авторов. Наибольшую роль в популяризации деятельности ал-Муслими сыграла джадидская литература, которая героизирова-

10. Родом из села Бастанова Тамбовской губернии. Вместе с братьями перебрался в Петропавловск. Купец второй гильдии. Информация предоставлена Зуфаром Махмудовым.

11. Тафсир, который составил известный мутазилитский учёный Махмуд аз-Замахшари (1075–1144).

12. Комментарий к одному из самых известных суннитских сборников хадисов. Был составлен Шихабудином Абу ал-Фадл Ахмад б. Али ал-Аскалани (1372–1448).

13. О Яушеве и его деятельности см. подробнее: Шаблей, 2017, с. 23–50.

14. РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 675. Л. 61–62.

15. Нам известно только имя некоего Дамуаллы Кази Айтгуарулы — казахского шакирда, которого Яушев оставил преподавать в своем медресе (Гылмани, 2013, с. 486).

ла Абдулхабира, представив его в качестве реформатора и проводника идей Марджани в периферийных регионах Российской империи¹⁶. Весомый вклад в это дело внесли Ризаэддин Фахреддинов (Фахреддин, 1914, с. 193-195; Фахреддин, 1912), Хасан Пономарев (Пономарев, 1912), Алимджан Баруди (Баруди, 2004, с. 90) и др. Однако не следует думать, что такой отзыв был полностью беспристрастен. Скорее он был обусловлен духом времени. Так, Хасан Пономарев, открывая в начале XX века новометодную школу в Петропавловске, в своей статье недвусмысленно давал понять, что у него были великие предшественники, которые не смогли воплотить идеи реформы образования на практике (Пономарев, 1912). Обращаясь к другим авторам, работы которых не пронизаны реформаторскими тенденциями, можно заметить менее акцентированное внимание к личности ученика Марджани. Так, имам деревни Баранга (Вятская губерния) Ахмад б. Хафиз ал-Барангави, брат и отец которого какое-то время (в 1860-е годы) проживали в Петропавловске, очень подробно рассказал об Габдельбари Яушеве (эл-Бэрэнгави, Л. 157а-157б.) и только несколько строк уделил Абдулхабиру ал-Муслими¹⁷. Очевидно, что Яушев, как ахун и влиятельнейший человек среди местных мусульман, был для автора сочинения более актуальным и востребованным объектом исторического описания, чем скромная фигура ал-Муслими. Возможно, какую-то роль в недооценке значимости Абдулхабира сыграло и то обстоятельство, что Ахмад ал-Барангави был в плохих отношениях с Марджани (Frank, 2012, pp. 18-19).

Какое наследие оставил нам Абдулхабир ал-Муслими? Хасан Пономарев отмечал, что в его библиотеке хранилось 20–30 трактатов (рисала) и книг Абдулхабира (Пономарев, 1912). Можно ли сомневаться в правдоподобности этих данных? Сам Пономарев не приводит подробного перечня трудов ал-Муслими, а указывает только на одну из его работ, включенную Ш. Марджани в книгу «ал-Хикма ал-балига». Благодаря Р. Фахреддинову и Ш. Марджани мы можем быть уверены в том, что Абдулхабиру принадлежат, как минимум, еще две работы. Это статья-комментарий на труд Абдуннасыра Курсави «Хафтийак тафсире», опубликованная Марджани в «Мустафад ал-Ахбар», и небольшое сочинение, включенное Марджани в свою работу «Хурмат ал-Хаваши»¹⁸. Возможно, что часть книг и трактатов, которые видел Пономарев, были копиями сочинений других ученых, переписанными Абдулхабиром во время учебы в Бухаре. Не исключено, что часть рукописных книг, принадлежащих перу Абдулхабира, была потеряна в годы Гражданской войны.

Какие темы и проблемы волновали Абдулхабира? Так, значительная часть его сочинения (без названия), которое Марджани включил в свой труд «ал-Хикма ал-балига», представляет собой беседу-полемику с имамом 4-й мечети Казани Гайасом б. Хабибуллоу¹⁹. В этой работе ал-Муслими поддерживает и развивает аргументы Марджани по поводу атрибутов Аллаха (Марджани, 2008, с. 376–388). Возможно, что сочинение Абдулхабира было специально заказано Марджани, чтобы усилить его позиции в богословских спорах с учеными Казани. Другая работа ал-Муслими — комментарий на «Хафтийак тафсире» — представляет собой небольшой по содержанию трактат, поддерживающий идеи

16. В современных исследованиях нет однозначной трактовки джадидизма. См.: DeWeese, 2016, pp. 37-92; Khalid, 2015.

17. Автор обратил внимание лишь на несколько моментов его биографии: проблемы со здоровьем и то, что он заменял Яушева, когда ахун отправлялся на Ирбитскую ярмарку (эл-Бэрэнгави, Л. 131а, 132а.).

18. Среди трудов Марджани мы не нашли сочинения с таким названием. Возможно, речь идет о другом его труде: «Хазамат ал-хаваши ли изахат ал-'аваши» («Свод комментариев для снятия пелены, заслоняющей истину»). См.: Фахреддин, 1914, с. 193; Марджани, 1900, с. 170-172.

19. См. о нем подробнее: Шараф, 2015, с. 93–94.

Курсави и выступающий против взглядов его оппонентов в Средней Азии и Казани. Ученых Мавераннахра он называет фанатиками, а позицию Курсави, связанную с критикой границ применения таклида, признает справедливой. Примечательно, что эта работа, судя по данным Марджани, была написана ал-Муслими в 1859 году, то есть в последние годы обучения в Бухаре (Мэржани, 1900, с. 170–172).

Большой интерес представляет переписка Абдулхабира ал-Муслими с Ш. Марджани. Она составила 130 писем (Фэхреддин, 2010, с. 105). Очевидно, что эта объемная корреспонденция хранилась в архиве Р. Фахреддинова, опубликовавшего всего два письма в журнале «Шура» (Фэхреддин, 1913; Фэхреддин, 1914). Поиск остальных писем (в архивных фондах Р. Фахреддинова в Санкт-Петербурге и Уфе) пока не принес результатов. Если говорить в целом, то обширная часть писем из этой корреспонденции принадлежала не Марджани, а Абдулхабиру (Шараф, 2015, с. 91). Письма затрагивали самые разные вопросы: от необходимости изменения порядков в медресе до жалоб на различные местные неурядицы. Помимо этого, переписка ал-Муслими и Марджани является важным источником для изучения жизни и деятельности мусульманских ученых и духовных лиц Петропавловска и других регионов Российской империи. Фахреддинов придавал этим письмам большое значение. Так, в примечаниях к дневнику второго муфтия ОМДС Габдессаляма Габдрахимова ('Абд ас-Салам б. 'Абд ар-Рахим ал-Бугулмави ал-Абдари), изданному в журнале «Шура», приводятся сведения Абдулхабира о Габдельмаджиде б. Ильхане ('Абд ал-Маджид б. Илхан). Он обучался в медресе Дамуллы Габдеррахмана ал-Каргалы (Дамуллы 'Абд ар-Рахман ал-Каргалы)²⁰ в начале XIX в. (Габдессэлам мөфти, 2002, с. 63). После окончания этого учебного заведения Габдельмаджид перебрался в Петропавловск. В Петропавловске он пробыл недолго. Вероятно, покинуть город его заставили разногласия с местными улемами. Р. Фахреддинов описывает один из таких богословских споров. Окончательно Габдельмаджид обосновался в деревне Курбан Пермской губернии (Фэхреддин, 2010, с. 118). Очевидно, что такие источники позволили бы нам не только реконструировать портреты многих улемов того времени, но и прояснить некоторые детали мобильности мусульман в Российской империи.

Исследователи редко использовали переписку ал-Муслими и Ш. Марджани в качестве источника. Тем не менее круг вопросов, разбираемых в одном из писем, позволил И. Марашу сделать вывод о том, что Абдулхабир был предтечей джадидизма и в своих взглядах предвосхитил многие идеи И. Гаспринского. О чем это письмо? С одной стороны, ал-Муслими выражает свое недовольство системой мусульманского образования: предметы не упорядочены, в учебной программе отсутствуют история и география, и в противоположность этому большое внимание уделено фараизу (наука о разделе наследства), изучаются книги только на арабском и персидском языках, а тюркский игнорируется; также в письме подчеркивается необходимость изучения русского языка. Конечно, эти взгляды были созвучны идеям джадидов и особую популярность приобрели в начале XX в. С другой стороны, ту часть письма, которую привлек Фахреддинов, нельзя воспринимать без проблем. Во-первых, он задействовал фрагмент, удобный для использования в его рубрике «Уйгану вә яңалык тарихы» («История пробуждения и обновления»). Эта рубрика акцентировала внимание читателя на ключевых проблемах мусульманского общества и тех изменениях, которые происходят в Российской империи. В ней рассматривались новые имперские законы, реформы ОМДС, вопросы

20. С 1791 года имам и главный мударрис Сеитовского посада (Каргала). Считался одним из лучших мусульманских педагогов Волго-Уральского региона. См.: Ислам на Урале, 2009, с. 19–20; Мэржани, 1900, с. 231).

образования, морали и нравственности, проблемы модернизации и др. Иначе говоря, в основу был положен тематический блок, представлявший исключительную важность для джадидского дискурса. Во-вторых, мы должны заметить, что часть переписки, которую привлек Фахредин, сложно воспринимать в виде целостного мировоззрения ее автора. Хотя Абдулхабир и жаловался на порядки в медресе, он не отрицал важности религиозных наук. Так, он признавал, что ключом к моральному развитию является усердие в таджвиде (правила рецитации Корана). Призыв к изучению тюркского языка также не сводился к требованиям секуляризации как таковой. Ал-Муслими отмечал, что необходимо не только знание Корана, но и формирование более широкой книжной культуры. Например, чтение известного поэтического сборника «Мухаммадийа». В этом произведении, написанном на турецком языке, описываются рай и ад, история ислама, свойства Корана и другая религиозная тематика. Таким образом, сделанный анализ позволяет усомниться в том, что взгляды Абдулхабира ал-Муслими базировались только на логике джадидского дискурса. Очевидно, что прежде чем систематизировать идеи и мировоззренческие принципы ученика Марджани, следует разобраться с той частью переписки, которая еще неизвестна исследователям, и сопоставить ее с его богословскими трудами.

Еще одним аргументом в пользу того, что не всегда легко найти адекватные подходы или схемы для реконструкции истории личности, которая укоренена в историческом контексте, является сравнение ахуна Габдельбари Яушева и Абдулхабира ал-Муслими. Так, в отчетах имперских чиновников Яушев характеризуется как противник введения русского языка в мусульманских учебных заведениях, «фанатик», который готов бороться с любыми реформами в местных обществах²¹. Сложно согласиться с тем, что такая оценка справедлива. С одной стороны, политизированность «имперского языка» по отношению к исламу в Казахской степи уже хорошо изучена (Ремнев, 2006), с другой, диаметрально противоположные взгляды на те или иные вопросы мусульманского образования могли привести к серьезному конфликту между Яушевым и ал-Муслими. Однако нет сведений, что между ними существовала какая-либо напряженность в отношениях. Более того, Яушев доверял ал-Муслими все свои дела, когда отправлялся на Ирбитскую ярмарку. Иначе говоря, подход к анализу этих личностей должен быть несколько иным — отличным от той перспективы, которую выстраивают источники какого-либо одного круга (например, имперские или джадидские). В расчет следует брать и другие объективные факторы, — совершенно очевидно и то, что даже если Яушев соглашался с предложениями Абдулхабира, он не мог в одиночку провести нужные реформы. Требовалась поддержка других влиятельных членов махалли. Например, купцов²². К тому же такие нововведения не могли быть результатом какой-либо обособленной региональной инициативы. Требования институционализации (одобрение со стороны Министерства народного просвещения²³, ОМДС и других инстанций) превращали любые преобразования в сложную бюрократическую процедуру.

Хотя идеи Абдулхабира ал-Муслими по поводу реформирования системы мусульманского образования не имели успеха, тем не менее, они были созвучны взглядам

21. Отчет военного губернатора Акмолинской области В.С. Цитовича [9 декабря 1877 г.]: ЦГА РК. Ф. 15. Оп. 2. Д. 52. Лл. 9об.-11.

22. Даже в начале XX века мусульманские периодические издания указывали на скудное материальное положение медресе второй мечети Петропавловска — отсутствовала фиксированная финансовая помощь. Институт попечителей (мутаваллилар) в этой махалла стал действовать не ранее 1915–1917 гг. См.: Бикчентаев, 1914.

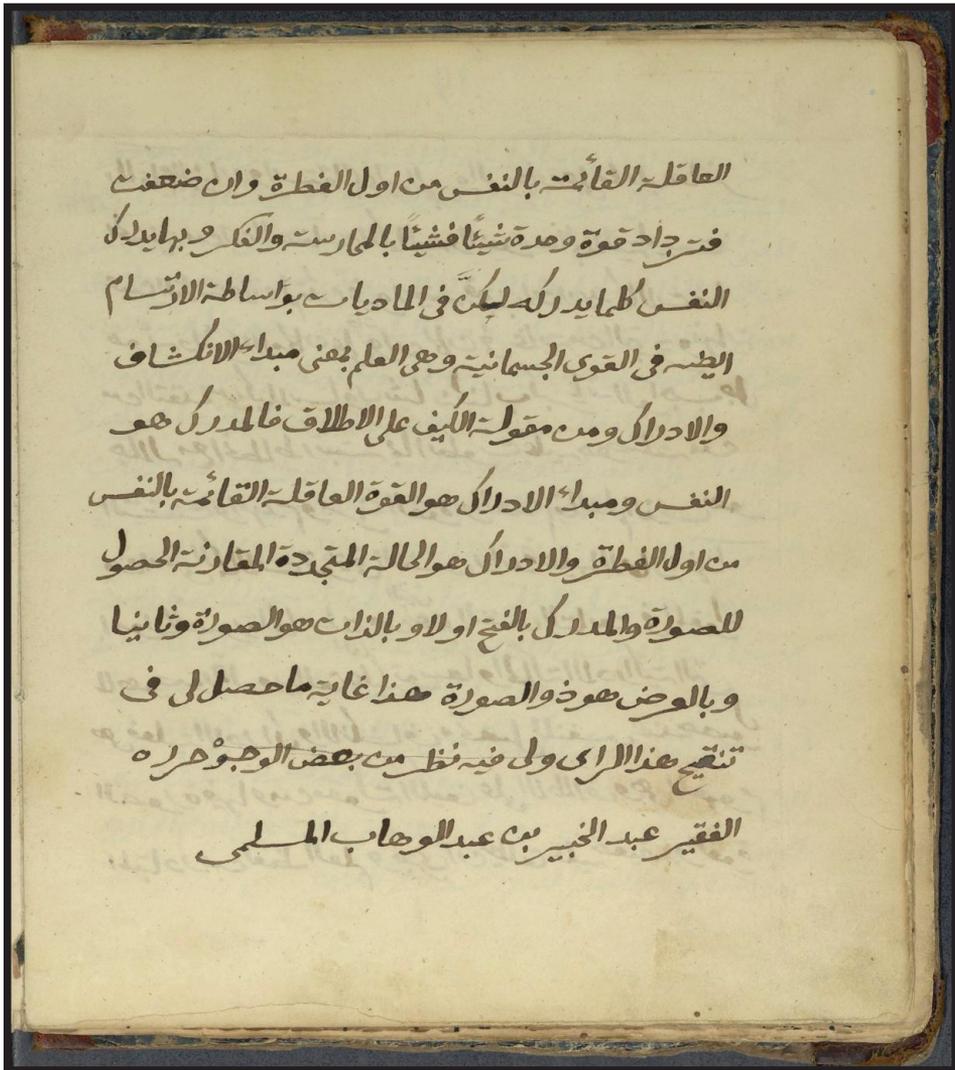
23. В 1874 году мусульманские учебные заведения были подчинены МНП. См.: Саматова, 2013, с. 9–31.

Ш. Марджани и Х. Фаизханова²⁴, В письме от 23 июля 1874 года Марджани одобряет предложения своего ученика, связанные с преобразованием учебной программы, отмечая, что необходимо знать не только свой родной язык, но и стремиться к овладению русским. По крайней мере, научиться писать на этом языке (Фэхреддин, 1914, с. 195). Конечно, сам факт такой переписки (вероятно, также и с Х. Фаизхановым) говорит нам о том, что Петропавловск не был обособленной периферией. Он был интегрирован в культурное пространство мусульман Российской империи, в рамках которого обсуждались передовые идеи своего времени. С другой стороны, общие мысли об изменениях в системе образования не обязательно уравнивают позиции ученика и учителя по ряду других вопросов. Одним из них мог быть взгляд на концепцию истории, которая у Марджани основывалась на идее Золотого века (идеализация раннего арабского халифата) и в меньшей степени ориентировалась на европейские разработки того времени. Не был Марджани и последовательным критиком суфизма или образовательной системы Центральной Азии в той степени, в которой это делал Х. Фаизханов (Кемпер, 2008, с. 156–160; Frank, 2012, pp. 156-160). Эти замечания позволяют предполагать, что личность Абдулхабира ал-Муслими формировалась под воздействием многих факторов и роль его учителя не могла иметь определяющего значения.

Таким образом, фигура Абдулхабира ал-Муслими и контекст, в котором он действовал, требуют дальнейшего изучения. Его биография, связи, творческое наследие позволяют воссоздать целостную картину развития богословских и интеллектуальных традиций среди мусульман Российской империи, а также проследить характер взаимодействия (как происходила передача тех или иных идей, их заимствование, выработка оригинальных и самобытных традиций и знаний) между разными региональными центрами. Одновременно с этим мы должны учитывать, что идеи реформ, которые обсуждали Марджани и ал-Муслими, не опирались на отрицание религиозного характера учебных программ. Не находим мы у Абдулхабира какой-либо активной артикуляции понятия «современность» в том смысле, как это делали джадиды. Например, критика бухарского образовательного и интеллектуального опыта не получает у него системного оформления и прослеживается только в работе, посвященной А. Курсави.

24. О реформаторских взглядах Х. Фаизханова см.: Юзеев, Мухетдинов, 2011, с. 70–88.

ПРИЛОЖЕНИЕ

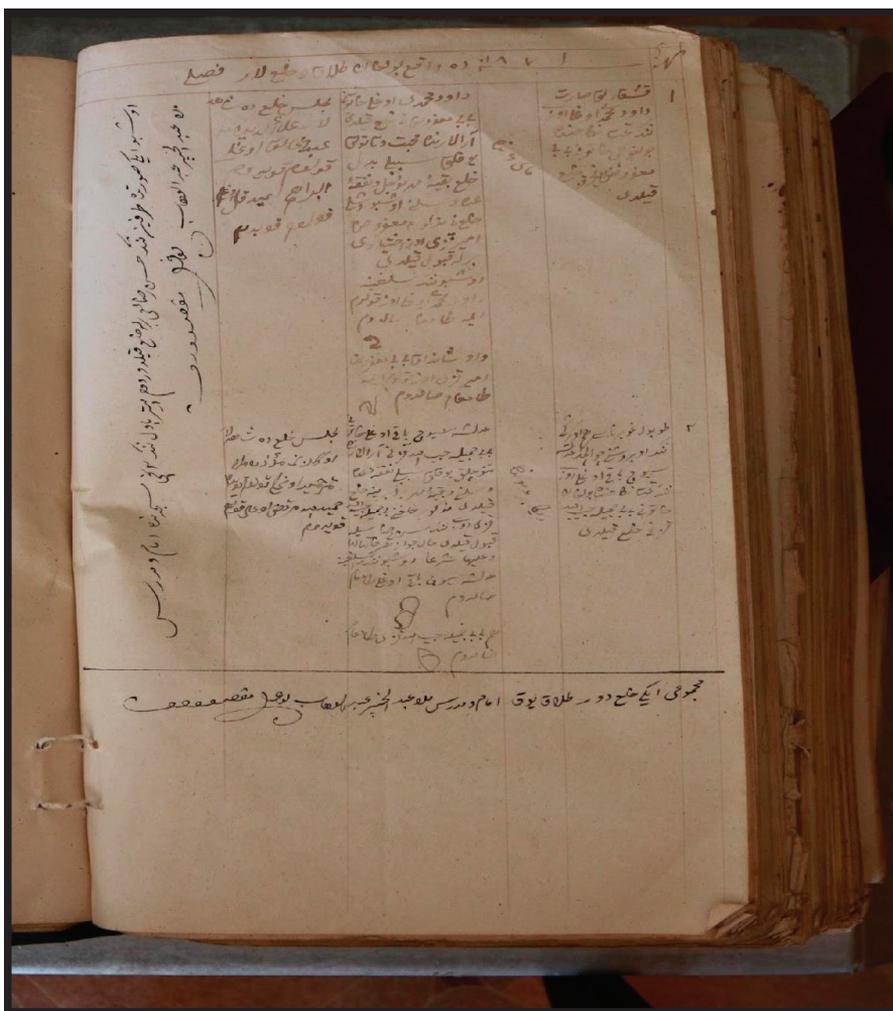


Фрагмент богословского сочинения

Абдулхабира ал-Муслими на арабском языке.

Последняя строчка: ал-факир 'Абд ал-Хабир бин 'Абд ал-Ваххаб ал-Муслими.

ОРРК НБ КФУ. Инв. № 2983а. Л. 156.



Метрическая книга второй мечети Петропавловска за 1871 г.
 Подпись внизу: *имам и мударрис мулла 'Абд ал-Хабир 'Абд ал-Ваххаб [ал-Муслими].*
 ЦИА РБ. Ф. И-295. Оп. 9. Д. 711. Л. 5.

СОКРАЩЕНИЯ

- МНП: Министерство народного просвещения
- ОМДС: Оренбургское магометанское духовное собрание
- ОРРК НБ КФУ: Отдел рукописей и редких книг Научной библиотеки Казанского федерального университета
- РГИА: Российский государственный исторический архив
- ЦИА РБ: Центральный исторический архив Республики Башкортостан
- ЦГА РК: Центральный государственный архив Республики Казахстан

ЛИТЕРАТУРА

DeWeese D. (2016). It was a Dark and Stagnant Night ('til the Jadids Brought the Light): Cliches, Biases, and False Dichotomies in the Intellectual History of Central Asia. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 59 (1-2), 37-92.

Frank A. (2012). *Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, Education, and Paradox of Islamic Prestige*. Leiden and Boston: Brill.

Khalid A. (2015). *Making Uzbekistan: Nation, Empire, and Revolution in the early USSR*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Баруди Г. (2004). *Кызылъяр сәфәре*. Казан.

Бикчентаев Ш. (1914). Тәрбиямыз мәктәпләре. Вақыт, 1436, 3-4.

Габдессәлам мөфти (2002). Хәтер дәфтәре. Казан.

Ғыямани С. (2013). Заманмызда болған ғуламалардың ғумыр тарихтары. Т. 1 (Biographies of the Islamic Scholars of our Time. Vol. 1). Алматы.

әл-Бәрәнғави, Әхмәд б. Хафиз ад-Дин. Бәрәнҗе (авылы) тарихы. Институт языка, литературы и искусства имени Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан. Инв. № 39/34.

Ислам на Урале (2009). Энциклопедический словарь. Москва — Нижний Новгород: ИД «Медина».

Катанов Н.Ф. (2004). Восточная библиография. Казань: Иман.

Кемпер М. (2008). Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане: Исламский дискурс под русским господством. Казань: Российский исламский университет.

Мараши И. (2005). Религиозное обновление в тюркском мире (1850–1917). Казань: Иман.

Марджани Ш. (2008). Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи (ал-Хикма ал-балига). Казань: Татарское книжное издательство.

Мәрданов Р. (2006). Хөсәен Фәизханов: тарихи-документаль жьентьк. Казан: Жьен.

Мәржани Ш. (1900). Мөстәфадел-әхбар фи әхвали Казан вә Болгар. Т. 2. Казан.

Пономарев Х. (1912). Габделхәбир әл-Мөслими вә Мәржани хакында. Шура, 14, 2.

Ремнев А. (2006). Татары в Казахской степи: соратники и соперники Российской империи. Вестник Евразии, 4, 5–32.

Саматова Ч.Х. (2013). Имперская власть и татарская школа во второй половине XIX — начале XX века (по материалам Казанского учебного округа). Казань: Татарское книжное издательство.

Фәхредин Р. (1912). Ибн Араби. Оренбург: Вақыт.

Фәхредин Р. (1913). Уйгану вә яңалык тарихы. Шура, 16, 494-496.

Фәхредин Р. (1914). Габделхәбир әл-Мөслими. Шура, 7, 193-195.

Фәхредин Р. (2010). Асар. 3 һәм 4 томнар. Казан: Рухият.

Шаблей П.С. (2017). Семья Яушевых и ее окружение: ислам и дилеммы властных отношений в Российской империи во второй половине XIX — начале XX вв. *Acta Slavica Iaponica*, 38, 23-50.

Шараф Ш. (2015). Биография Марджани. В: Шихабутдин Марджани: сборник статей, посвященный 100-летию Ш. Марджани, изданный в Казани в 1915 г. Казань: Татарское книжное издательство. С. 21–140.

Юзеев А.Н., Мухетдинов Д.В. (2011). Хусаин Фәизхан — первый татарский просветитель. Москва — Нижний Новгород: ИД «Медина».

REFERENCES

- DeWeese D. (2016). It was a Dark and Stagnant Night ('til the Jadids Brought the Light): Cliches, Biases, and False Dichotomies in the Intellectual History of Central Asia. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 59 (1-2), 37-92.
- Frank A. (2012). *Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, Education, and Paradox of Islamic Prestige*. Leiden and Boston: Brill.
- Khalid A. (2015). *Making Uzbekistan: Nation, Empire, and Revolution in the early USSR*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Barudi G. (2004). *Kyzylyar sefere*. Kazan.
- Bikchentaev Sh. (1914). Terbiyamyz mekteblere. *Vakyt*, 1436, 3-4.
- el-Berengavi, Ekhmed b. Khafiz ad-Din. *Berenge (avyly) tarikhy*. Institut yazyka, literatury i iskusstva imeni G. Ibragimova Akademii nauk Respubliki Tatarstan. Inv. № 39/34.
- Fekhreddin R. (1912). *Ibn Arabi*. Orenburg: Vakyt.
- Fekhreddin R. (1913). Uyganu ve yangalyk tarikhy. *Shura*, 16, 494-496.
- Fekhreddin R. (1914). Gabdelkhebir el-Moslimi. *Shura*, 7, 193-195.
- Fekhreddin R. (2010). *Asar. 3 hem 4 tomnar*. Kazan: Rukhiyat.
- Gabdesselam mofti (2002). *Kheter deftere*. Kazan.
- Gylmani S. (2013). *Zamanmyzda bolgan gulamalaryng gumyr tarikbtary*. T. 1 (*Biographies of the Islamic Scholars of our Time*. Vol. 1). Almaty.
- Islam na Urale* (2009). Entsiklopedicheskiy slovar'. Moskva-Nizhniy Novgorod: «Medina».
- Katanov N.F. (2004). *Vostochnaya bibliografiya*. Kazan': Iman.
- Kemper M. (2008). *Sufii i uchenye v Tatarstane i Bashkortostane: Islamskiy diskurs pod russkim gospodstvom*. Kazan': Rossiyskiy islamskiy universitet.
- Marash I. (2005). *Religioznoe obnovlenie v tyurkskom mire (1850-1917)*. Kazan': Iman.
- Mardzhani Sh. (2008). *Zrelaya mudrost' v raz'yasnenii dogmatov an-Nasafi (al-Khikma al-baliga)*. Kazan': Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Merdanov R. (2006). *Khoseyen Feizkhanov: tarikhi-dokumenta' zhyentyk*. Kazan: Jyen.
- Merjani Sh. (1900). *Mustafad al-akhbar fi akhwali Qazan wa Bulghar*. T. 2. Kazan.
- Ponomarev Kh. (1912). Gabdelkhebir el-Moslimi ve Merjani khaqynda. *Shura*, 14, 2.
- Remnev A. (2006). Tatory v Kazakhskoy stepi: soratniki i soperniki Rossiyskoy imperii. *Vestnik Evrazii*, 4, 5-32.
- Samatova Ch.Kh. (2013). *Imperskaya vlast' i tatarskaya shkola vo vtoroy polovine XIX — nachale XX veka (po materialam Kazanskogo uchebnogo okruga)*. Kazan': Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Shabley P.S. (2017). Sem'ya Yaushevykh i ee okruzhenie: islam i dilemmy vlastnykh otnosheniy v Rossiyskoy imperii vo vtoroy polovine XIX — nachale XX vv. *Acta Slavica Iaponica*, 38, 23-50.
- Sharaf Sh. (2015). Biografiya Mardzhani. In: *Shikhabutdin Mardzhani: sbornik statey, posvyashchenniy 100-letiyu Sh. Mardzhani, izdanniy v Kazani v 1915 g.* Kazan': Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo. S. 21-140.
- Yuzeev A.N., Mukhetdinov D.V. (2011). *Khusain Faizkhan — perviy tatarskiy prosvetitel'*. Moskva-Nizhniy Novgorod: «Medina».

**SHIHABADDIN MARDJANI
IN THE DAGESTANI MANUSCRIPTS
IN THE CONTEXT OF DISCUSSIONS
OF IDJTihad IN THE FIRST
THIRD OF THE 20th CENTURY**

Shamil Shikhaliev

shihaliev74@mail.ru

The article is devoted to the references to the Tatar scholar Shihabaddin Mardjani in the Dagestani Arabic-script manuscripts written in the first third of the 20th century. Daghestani scholars noted the important role of Mardjani and his works in the intellectual history of Islam. For this reason, they travelled to Kazan to get an acquaintance with him and copied his works. Dagestani scholars wrote reviews on his works as well as dedicated poems to Mardjani himself. Later, the name Mardjani entered the Dagestani legal tradition in the framework of debates on taqlid and ijtihad. Along with classical Arab scholars, the name of Mardjani has been often referred in Daghestani manuscripts on the theory of Muslim Law. Although Dagestani Muslim jurists held different views on issues of taqlid and ijtihad, each of them interpreted the ideas of Mardjani on Islamic legal issues in his own way. Regardless of their preferences in the matters of theory of Islamic law, Dagestani scholars highly valued the authority of Mardjani as a one of the major scholars in the Islamic World.

Keywords: *Daghestan, Manuscripts, Shihabaddin Mardjani, Ijtihad, Taqlid, Arabic Poetry.*

Senior Researcher at the Institute
of History, Archeology
and Ethnography of the Dagestan
Scientific Center, Russian Academy
of Sciences (Makhachkala)
Shamil Shikhaliev

ШИХАБАДДИН МАРДЖАНИ В ДАГЕСТАНСКИХ РУКОПИСЯХ В КОНТЕКСТЕ ДИСКУССИЙ ОБ ИДЖТИХАДЕ В ПЕРВОЙ ТРЕТИ XX в.*

Шамиль Шихалиев

shibaliiev74@mail.ru

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/ismlmg.09.01.07>

Статья посвящена упоминаниям татарского ученого Шихабалдина Марджани в дагестанских арабоязычных рукописях первой трети XX в. Высоко отмечая важность трудов и личности Марджани в интеллектуальной истории ислама, дагестанские богословы не только совершали поездки в Казань с целью знакомства с этим ученым,

**Шамиль
Шихалиев**

*Ведущий научный
сотрудник Институ-
та истории, архео-
логии и этнографии
Дагестанского науч-
ного центра РАН*

но и переписывали его труды. На сочинения Марджани дагестанские ученые писали отзывы, посвящали ему стихи. Более широко имя Марджани вошло в дагестанскую правовую традицию в связи с дискуссиями о таклиде и иджтихаде. Наряду с классическими арабскими правоведами имя Марджани часто встречается в трудах дагестанских авторов. Несмотря на то, что дагестанские правоведы в вопросах таклида и иджтихада придерживались разных взглядов, каждый из представителей разных групп интерпретировал мнения Марджани по-своему. Вне зависимости от своих предпочтений в вопросах теории мусульманского права дагестанские ученые высоко ценили авторитет Марджани как крупного ученого.

Ключевые слова: *Дагестан, рукописи, Шихабалдин Марджани, иджтихад, таклид, арабская поэзия.*

В дагестанских арабоязычных рукописях первой трети XX в. часто встречаются ссылки на работы татарского ученого Шихабалдина Марджани. Первые сведения об Марджани мы находим в черновых записях на арабском языке к биографическому труду Назира ад-Дургили (1891–1935) «Биографии дагестанских ученых». В этой работе автор, описывая биографию дагестанского ученого Абд ал-Латифа ал-Хуци, повествует о его поездке в Казань и его встрече с Марджани:

* Статья выполнена в рамках Программы Президиума РАН: «Социально-гуманитарные аспекты устойчивого развития и стратегического прорыва России», проект «Памятники материальной и духовной культуры в современной информационной среде».

«В июле 1886 г. Абд ал-Латиф ал-Хуци и его друг Ибрахим ал-Йалаки прибыли в Казань, где остановились в гостях у местного жителя Ахмада Али ал-Казани, с намерением встретиться с Шихабалдином Марджани ал-Казани. Они отправились к нему в медресе, но не нашли его там. Марджани отлучился по своим надобностям. Тогда там же на месте Абд ал-Латиф написал следующие стихи, и попросил одного из шакирдов передать их Марджани, когда тот вернется:

О, Шихабалдин, о, светящаяся луна во мраке,
Мы прибыли в этот дом, чтобы увидеть тебя.
Если ты благодетельствуешь нас встречей с тобой,
Мы насладимся твоей любезностью по отношению к пыли,
что мы [из себя представляем].
Или же [если] ты прочтешь нашу просьбу [о встрече с тобой],
наш господин,
Мы не вернемся [назад] опечаленными,
лишенными [общения с тобой].

Как писал Абд ар-Рахман из Астрахани, когда Марджани прочитал эти стихи, он сказал: “Много притеснений принесла эта власть жителям Дагестана!” Затем Абд ал-Латиф написал следующее письмо Шихабалдину Марджани:

“Именем Аллаха, Милостивого, Милосердного. Хвала Аллаху, который создал мир. Мир и приветствия тому, кто является первым отцом нашей уммы¹, его семье, сподвижникам, последователям. А также ученым, руководствующимся своими знаниями в повседневной жизни, тем, кто пьет воду из источника шарриата. Мир шейху шейхов ислама, правителю известнейших ученых, тому, кто основал свое строение на богобоязненности и довольстве Аллаха, господину, шейху, наученейшему Шихабалдину сыну Баха ад-Дина.

А затем.

Я, немощный Абд ал-Латиф б. Мухаммад ад-Дагистани ал-Хамзави ал-Хуци ал-Джунгути ал-Аш‘ари аш-Шафи‘и, вначале совершил молитву “истихара”². Затем мы³ вышли из земель Дагестана чтобы встретиться с Вашим высоким достоинством, восходящее солнце любви которого затмевает своим сиянием свет тринадцати планет. Мы оставили наших отцов, братьев, жен, родственников, наше имущество. И мы не из тех, кто вышел в путь недовольным, лицемеря перед людьми. И те трудности, которые я претерпел в этом далеком путешествии, показались мне незначительными ввиду страстного желания встречи с Вами, о шейх. Если бы не ожидание радости встречи с Вами, то эти невзгоды показались бы мне большими, горькими страданиями. И никому из ученых нашего края не выпало то, что пришлось на мою долю из-за разлуки с отцом и детьми, к которым я питал искреннюю любовь. Никому, кроме ученого Мухаммада, сына Мусы ад-Дагистани ал-Кудуки, шейха двенадцатого века

1. То есть пророку Мухаммаду.

2. Молитва, совершаемая при необходимости выбора нужного решения по тому или иному вопросу.

3. Имеется в виду сам Абд ал-Латиф и его товарищ Ибрахим ал-Йалаки.

[хиджры], который путешествовал в землях Йемена в поисках учителя. И я не знаю, степень моей любви к Вам будет для меня бесплодной или же принесет пользу.

*Если в любви к Вам я не достигну цели,
То сердце мое не будет тосковать по кому-либо еще, кроме Вас.*

Ради Всевышнего Аллаха и Его посланника, если Вы надеетесь на милость Аллаха и Его довольство, сделайте меня одной из звезд небес Вашего великоления, которое получает свет от солнца Вашего величия!

У меня есть несколько сочинений, которые я извлек из моря милости Аллаха и которые подобны жемчужинам, выброшенным морскими волнами на побережье. Я хочу показать Вам некоторые из них чтобы Вы пеной своего взора очистили их. Я посвятил [эти сочинения] Вам, когда писал их у себя на родине. Мир вам от немоющего, образ которого украшает любовь к Вам, стопу которого, что стремится к Вам, украшает браслет, и уши которого, что возжелает послушать Вас, украшают серьги⁴. Это было написано во вторник, двадцать пятого числа месяца шаввал 1303 года⁵ в мадраса Шихабаддина Марджани в богохранимой Казани”.

После получения Марджани этого письма они наконец встретились. Абд ал-Латиф провёл некоторое время в медресе Марджани, долгое время вел беседы с ним, читал его произведения и написал ряд рецензий на эти сочинения в стихотворной форме. В это же время, когда Абд ал-Латиф находился в Казани, туда приехал известный [впоследствии] кадий Риза ад-Дин [б. Фахр ад-Дин] чтобы встретиться с Марджани. Однако, из-за того, что он только начал изучать науки, а также в силу своего молодого возраста и как следствие — незнания этики по отношению к крупным ученым, Риза ад-Дин не извлек из этой встречи никакой пользы, кроме того, что смог лицезреть Марджани. Однако впоследствии он приобрел огромные знания, в том числе и по причине того, что шейх ал-Хуци написал ему письмо, в котором пояснил как этично нужно себя вести в собрании ученых, Риза ад-Дин стал обладателем высокого уровня почтительности и уважения по отношению к ученым. Об этом [письме] упоминал сам Фахр ад-Дин, он же и написал биографию [Абд ал-Латифа] в своем сочинении “ал-Асар”.

Находясь в Казани некоторое время, Абд ал-Латиф был очевидцем диспута между Шихабудином Марджани и неким ученым, муллою Шах Ахмадом ал-Мамиши. Этой дискуссии Абд ал-Латиф посвятил следующие стихи:

*Мир Харуну, шайху шайхов,
Светочу наук Аллаха в землях Булгара,
Его сочинения подобны звездам на небосклоне,
Которые своим сиянием ведут по праведному пути сердца [людей].
Он — величествен, возвышается над учеными и является их господином!
Он — благолик, драгоценная жемчужина и ожерелье из золотых динаров!*

4. Здесь Абд ал-Латиф употребляет образное сравнение. Он принижает свое достоинство и при этом пишет, что любовь к Марджани украшает его ничтожный образ. Точно также, стремление встретиться с Марджани, каждый его шаг в этом подобен украшенной браслетом ступне, а надежда на беседу с Марджани, на которую надеется Абд ал-Латиф, подобна красивым серьгам, которые украшают уши.

5. 26 июля 1886 г.

Он — светоч праведного пути, яд для врагов и восходящая луна!
 Он — море свежести, глава ученых,
 находящийся на недосыгаемой [высоте]!
 Он сведущ и искусен во всех науках.
 Сколько молодых девушек, их ценность и красоту он вывел из чадры⁶!
 Шихаб, он занимает свое высокое место среди звезд!
 Вместе с тем, его сияние возвышается над светом других⁷.
 Разве могут достигнуть сыновья [рода] ал-Мамиши уровня Марджани?
 Разве сравнится сияние солнца с тусклым светом луны?
 Его труды — величественны,
 А сам он возвышается над своими современниками!
 Когда Абд ал-Латиф ал-Хуци, находясь в медресе Шихабаддина Марджани,
 прочел его сочинение “Ал-Хикма ал-балига”, являющееся комментарием
 к труду “Акаид ан-насафийа”, он написал следующие стихи:
 Украсил Создатель небеса нашего бытия
 Счастливой звездой, которой подчиняются все остальные звезды.
 И уподобление его звезде — это принижение его степени!
 Потому что он — солнце, которое является бесподобным
 в своем единстве.
 Он подобен раковине, откуда извлекается драгоценный жемчуг,
 Так как он является светом божественной сущности и волнами золота!
 Когда он взмывает подобно волне, пред ним преклоняются реки,
 И подчиняется ему океан!
 Его сочинения подобны звездам, которые сияют на небосклоне,
 И своим светом наставляют невежд на путь истины!
 Он — ученый, сведущий и искусный во всех науках,
 Сколько же мудростей он извлек!
 Он является обновителем (ал-муджаддид)!
 Он — имам, и на небесах он занимает свое высокое место!
 И нет подобно ему никого среди людей, кроме Мухаммада⁸.
 Его сочинение “Шарх ал-‘Акаид” стало короной среди [всех] книг,
 А его автор — господин!
 Я прошу тебя, о Харун, шейх шейхов,
 Сделать мольбу [Аллаху] за меня, грешного.
 Абд ал-Латиф также написал еще одни стихи, посвященные Шихабаддину
 Марджани:
 Харун сверкает своими знаниями,
 Благодаря великой милости Аллаха.
 Я видел Шихабаддина, Аллах возвысил его знания,
 Сделав его бесподобным!

6. Образное сравнение. Девушки согласно мусульманской традиции являются символом чистоты и драгоценности. Однако, находясь под чадрой, никто не может увидеть их красоту. Абд ал-Латиф образно сравнивает красоту и ценность девушки под чадрой со знаниями, которые сокрыты от окружающих. И говоря о том, что Марджани вывел девушек из-под чадры, Абд ал-Латиф имеет в виду, что ценность знаний, которые были скрыты от людей, Марджани сделал достоянием мусульман.

7. То есть свет знаний Марджани затмевает знания других великих ученых.

8. Ниже приводится сноска Назира ад-Дургили: «Под Мухаммадом подразумевается его сын Бурхан ад-Дин Мухаммад».

Когда возвысилось знамя науки,
 Шихабaddin полностью взял его в свои руки.
 Швала Аллаху, разъяснение фикха заключено
 [В его сочинении] «Шарх ал-‘Акаид», что является истинным шариатом.
 [В нем] он привел бесподобные доводы,
 Величие истины и мудрое слово.
 Да воздаст Господь ему за это
 Прощением грехов, уготовив ему Рай.
 И да одарит Аллах Своей милостью его родителей и его род,
 Я же взываю к милости Создателя!»
 (ад-Дургили, «Тараджим», лл. 15а-16б, 28а-29а).

Назир ад-Дургили, близко знакомый с творчеством Марджани, в начале 1920-х гг. составил сочинение, в котором собрал выдержки из произведений арабских реформаторов Мухаммада Абдо, Рашида Рида, Мухаммада Фариды ал-Ваджди, а также фрагменты сочинений Марджани «Вафийа ал-аслаф» и «Назура ал-хакк» (Марджани, «Тарих», лл. 420–518)⁹. В его же коллекции имелись и изданные работы Марджани на татарском языке, в частности «Мустафад ал-ахбар».

Чуть позже, во второй половине 1920-х гг., имя Шихабаддина Марджани довольно часто встречается в полемических трудах дагестанских богословов. В основном ссылки на сочинения Марджани можно встретить в контексте трудов дагестанских правоведов, которые выступали с идеями иджтихада.

В теории мусульманской правовой системы различают несколько типов иджтихада, которые следуют по нисходящей в соответствии с их уровнями (Schacht, Macdonald, 1971, pp. 1026–1027; Mutahhari, pp. 242–243; Hughes, 1885, p. 199; Hallaq, 1997).

Первый, именуемый «абсолютно независимым иджтихадом» («ал-иджтихад ал-мутлак ал-мустакилл»), характеризуется собственной разработанной системой исследования главных (Коран, Сунна) и дополнительных (*иджма‘*, *кийас*) источников. Муджтахиды этого уровня (*ал-муджтахид ал-мустакилл*) выработали собственную методику исследования источников и при вынесении того или иного решения отдавали предпочтение определенному принципу. Муджтахидами этого уровня считаются основатели четырех Суннитских правовых школ — Абу Ханифа ан-Ну‘ман, Малик б. Анас, Мухаммад б. Идрис аш-Шафи‘и и Ахмад б. Ханбал. Помимо них, к муджтахидам этого уровня относят, например, таких ученых, как ал-Лайс б. Са‘д ал-Фахми, ‘Абд ар-Рахман ал-Авза‘и, Суфйан б. Са‘ид ас-Саври. Однако они не создали свои школы; до нас дошли всего лишь некоторые их мнения по различным вопросам (ал-‘Ираки, 2003, с. 693–701; ал-Лакнави, 1999, с. 14; Роуа, 2003).

Следующий уровень иджтихада характеризуется как «частично независимый иджтихад» («ал-иджтахид ал-мутлак ал-мунтасиб»). Само слово «ал-мунтасиб» («относящийся») означает, что данный вид иджтихада привязан к одной из четырех Суннитских правовых школ и в процессе вывода законов из источников связан с методологией одной из этих школ. Муджтахид этого уровня при анализе источников использует методологию той или иной правовой школы, например, отдает предпочтение ханафитскому методу

9. Данное название сочинения дано переписчиком — Назиром ад-Дургили. На самом деле, в конце каждой главы он указывает, что данный текст является одним из фрагментов сочинения Шихабаддина Марджани «Вафийа ал-аслаф» и «Назура ал-хакк».

«истихсан», маликитскому «истислах», шафиитскому «истисхаб» или же минимизирует использование рационального метода «ра'й», следуя более строгой приверженности к хадисам, как у ханбалитов. Тем не менее при использовании той или иной методологии правовых школ конечный вывод у такого муджтахидов может отличаться от мнения эпонима правовой школы. Ярким примером этого является деятельность одного из главных учеников Абу Ханифы — Абу Йусуфа, который, придерживаясь в своих исследованиях ханафитской методологии, все же в некоторых решениях противоречил мнению своего учителя Абу Ханифы. К числу муджтахидов этого уровня относились такие правоведы, как Абу-л-Ма'али ал-Джувайни, Исма'ил б. Йах'я ал-Музанни, Абу Хамид Мухаммад ал-Газали и другие (Наллаq, 1984, р.3-41; ад-Дахлави, 1995, с. 48-50; аш-Шатиби, 2004, 774-867).

Третий уровень — это иджтихад в рамках существующих правовых школ («ал-иджтихад фи-л-мазхаб»). Муджтахиды этого уровня («муджтахид ат-тахридж»), следуя в принципах и методологии за учеными своей правовой школы, выносят новые решения, которые не были сформулированы ранее учеными той или иной школы. Например, к решениям в рамках иджтихада этого уровня можно считать фетву о совершении ночной молитвы в условиях крайнего Севера (Кемпер, 2008, 383–393). Ученые этого уровня в своих решениях, помимо Корана и Сунны, также опираются на правовые сочинения предшественников, исследуя их и вынося решения преимущественно методом казуистики или аналогии. Муджтахидами этого уровня считаются, в частности, Ахмад б. Мухаммад ат-Тахави, Фахр ад-Дин Кадихан ал-Ханафи, Абу Исхак аш-Ширази (ад-Дахлави, 1995, с. 50–54).

Последний уровень — «иджтихад в фетве» («ал-иджтихад фи-л-фатва»). Муджтахид этого уровня («муджтахид ат-тарджих»), рассматривая два или более противоположных мнения по какому-либо вопросу, тщательно изучая их, обращаясь к основным источникам права и обязательно используя принципы и методологию своей правовой школы, предпочитает одно из этих решений. К муджтахидам этого уровня относятся такие правоведы, как Ахмад б. Мухаммад ал-Кудури, Бурхан ад-Дин ал-Маргинани, Абу-л-Касим ар-Рафи'и, Мухйи ад-Дин ан-Навави и другие (ал-'Ираки, 2003, с. 700; ал-Лакнави, 1915, с. 4; ал-Баракати, 2003, с. 55; ас-Сам'ани, 1997, с. 404–409).

Дискуссии об иджтихаде с разной периодичностью появлялись в Дагестане на протяжении ряда веков, что было связано с развитием социальных и политических реалий на Восточном Кавказе (Бобровников, Шехмагомедов, Шихалиев, 2017, с. 12–51). Самое раннее упоминание об этих дискуссиях относится ко второй половине XVII в. и связано с деятельностью дагестанского ученого Мухаммада ал-Кудуки (ум. в 1717 г.), упоминаемого Марджани в работе «Мустафад ал-ахбар» как ученого, у которого обучались некоторые татарские богословы в конце XVII — начале XVIII вв. (Марджани, 1900, с. 219–220). Более широко полемика вокруг таклида и иджтихада развернулась в начале XX в. В вопросах иджтихада и таклида дагестанские ученые этого периода разделились на несколько групп.

Первая группа, представленная подавляющим большинством ученых в Дагестане, придерживалась таклида. Теоретически допуская саму практику иджтихада в рамках правовых школ, они, тем не менее, считали, что в современное им время практически все основные и частные вопросы уже разработаны в правовых системах. И что для вынесения новых фетв ученым достаточно просто искать аналогии в многочисленных правовых сочинениях, не прибегая к практике иджтихада (ал-Губдани, л. 1076-111а).

Представители второй группы склонялись к развитию практики иджтихада, но все же ограничивали его рамками правовых школ. В своих работах эта группа ученых отмечала противоположные мнения по одному и тому же вопросу в рамках как одной правовой школы, так и в разных мазхабах. Они предлагали в некоторых спорных вопросах не руководствоваться решениями поздних правоведов, а опираться на основные источники мусульманского права и практиковать иджтихад в рамках той или иной правовой школы. Вместе с тем, эти ученые не отказывались полностью от таклида и считали, что некоторые частные вопросы, в том числе противоречия, например, в ханафитской и шафиитской правовых школах, можно решить путем применения практики ограниченного в рамках той или иной правовой школы иджтихада (ал-Газаниши, 1926, с. 2–5). В вопросах абсолютного иджтихада эта группа ученых была полностью солидарна с первыми и считала невозможным появление нового абсолютного муджтахиды, подобного Абу Ханифе, Малику, аш-Шафи'и или Ибн Ханбалу, и, соответственно, неприемлемым появление новой правовой школы.

Последователи третьей группы жестко критиковали приверженность любой правовой школе, призывали «открыть врата иджтихада», вернуться к Корану и Сунне как к единственным источникам мусульманского права и выносить решения вне рамок каких-либо правовых школ. Причем совершать иджтихад они призывали всех ученых, «пусть даже в той мере, в которой они понимали Коран и Сунну» (ал-Мухухи, 1921, л. 10а.).

В этом отношении характерна дискуссия по поводу таклида и иджтихада, которая развернулась в 1927–1928 гг. между дагестанскими учеными Назиром ад-Дургили и Йусуфом ал-Джунгутий (1869–1929).

Эта полемика сохранилась в единственном экземпляре в составе сборной рукописи, состоящей из пяти сочинений: 1. Сочинение Назира ад-Дургили «Иджтихад ва-т-таклид» (ад-Дургили, «Ал-Иджтихад», л. 2а-30б); 2. Сочинение Йусуфа ал-Джунгути «ал-Кавл ас-саид» (ал-Джунгутий, «ал-Кавл», л. 32а-66а); 3. Сочинение Назира ад-Дургили «ат-Та'лик ал-хамид ала-л-кавл ас-саид» (ад-Дургили, «Та'лик», л. 68б-103б); 4. Краткий ответ Йусуфа ал-Джунгутий на один из вопросов Назира ад-Дургили (ал-Джунгутий, «Ат-Такрират», л. 106а-108б); 5. Переписка между Назиром ад-Дургили и Мухаммадом б. Зайн ад-Дином ал-Таргули (Мукатаба, л. 116б-140а). Палеографический и текстологический анализ рукописи позволяет определить следующую хронологию этой дискуссии:

Кадий с. Тарки (ныне — пригород Махачкалы) Мухаммад б. Зайн ад-Дин ат-Таргули написал письмо Назиру ад-Дургили с просьбой пояснить один хадис. Назир ад-Дургили ответил и в комментариях дал ссылку на арабского ученого Ибн Таймийю. В ответ Мухаммад ат-Таргули, согласившись с мнением Назира, все же упрекнул того в том, что в своем решении Назир сослался на Ибн Таймийю, который, по мнению ат-Таргули, был «не тем ученым, на которого можно сослаться в таком серьезном деле как комментирование хадисов» (Мукатаба, л. 117а). Далее началась продолжительная переписка между этими учеными, касающаяся как личности Ибн Таймийи, так и его правовых работ. При этом Мухаммад ат-Таргули критиковал Ибн Таймийю за его приверженность к иджтихаду, приводя в качестве аргумента негативное мнение об Ибн Таймийи со стороны мусульманских ученых. Назир же, защищая Ибн Таймийю, приводил доводы тех арабских ученых, которые высоко отзывались об этом ученом и даже посвящали ему стихи (Мукатаба, л. 124а-124б). Эта переписка шла в период с 16 Джумада-л-ула 1346/21 ноября 1927 г. до 29 Джумада ас-сани 1346/24 декабря 1927 г. Вероятно, эта переписка побудила

Назира ад-Дургили написать отдельное сочинение, посвященное проблеме иджтихада, где он изложил свои взгляды о необходимости применения практики иджтихада в рамках той или иной правовой школы.

В своем сочинении Назир ад-Дургили разбирает некоторые вопросы, связанные с особенностями теории мусульманского права, а также отмечает, что некоторые более поздние ученые этих двух школ выносят правовые заключения, противоречащие Корану и Сунне. Назир ад-Дургили пишет, что разные мнения по поводу одного и того же вопроса встречаются как в рамках одной правовой школы, так и в разных мазхабах. В качестве примера Назир привел следующие противоречия в ханафитской и шафиитской правовых школах:

1. О возобновлении ритуального омовения при прикосновении к женщине, с которой дозволен брак.
2. О произнесении вслух намерения при совершении молитвы.
3. О чтении сурь «ал-Фатиха» в коллективной молитве за имамом.
4. Является ли чтение мольбы «Кунут» при утренней молитве Сунной или нет?
5. Выплата закята одной из восьми или всем восьми категориям лиц, кому он положен.
6. Является ли Сунной поднятие рук при «Такбире» во время молитвы?
7. О небольшом отдыхе (*истирахат*) после совершения земного поклона (*суджуд*) в конце первого цикла молитвы (*рака'ат*).
8. Поднятие указательного пальца при чтении «Ташаххуда» во время совершения молитвы.

В частности, в вопросе возобновления ритуального омовения после прикосновения к женщинам, с которыми разрешено совершать брак, Назир приводит мнения разных ханафитских и шафиитских ученых, которые анализировали хадисы и вынесли то или иное решение. Вместе с тем, в пользу мнения ханафитской правовой школы, Назир приводит хадис, переданный от Аишы, что пророк Мухаммад касался женщин и после этого, не возобновляя омовение, молился. Отмечая достоверность этого хадиса, Назир ссылается на мнение Шихабаддина Марджани, который писал, что если хадис достоверный, то нужно руководствоваться им, а не мнением того или иного правоведа. «По мнению Марджани и Шах Вали Аллаха ад-Дахлави, — пишет Назир, — следовать таклиду запрещено» (ад-Дургили, «Иджтихад», л. 146).

Приводя мнения по вопросам таклида и иджтихада ряда авторитетных мусульманских правоведов Ближнего Востока, Назир ставит с ними в один ряд и Марджани. В частности, он пишет: «Шихабдин Марджани в своей книге «Назура ал-хакк» писал: «Ясные, очевидные решения, имеющиеся в Коране, являются сильным доводом, и они очевидны для всех. В этом равняются и муджтахиды, и *мукаллиды*. Что касается других вопросов, которые не очевидны, то их нужно изучать, сопоставлять с суждением по аналогии (*кийас*) и выносить соответствующие решения» (ад-Дургили, «Иджтихад», л. 136-14а).

Отмечая в своем сочинении необходимость применять практику иджтихада в некоторых частных вопросах, Назир все же пишет:

«Вместе с тем, я остаюсь приверженцем таклида и не говорю о бесполезности сочинений по фикху и правовых норм, которые вынесли наши предшественники-ученые. Разумным ученым необходимо изучать труды по фик-

ху, даже если в них есть противоречия разных авторов по одному и тому же вопросу... И да убережет нас Аллах от следования тем невежественным ученым, которые появились в наши дни. Они не признают труды по фикху, сея раздор и смуту среди мусульман своими бессмысленными речами. Они — это джадиды, считающие себя теми, кто следуют Корану и Сунне. Они не только претендуют на степень абсолютного иджтихада, но и дозволяют практиковать иджтихад любым мусульманам, в том числе начинающим изучать науки, что есть несомненное зло и заблуждение. То же что я написал — это не призыв к абсолютному иджтихаду, а всего лишь предложение переосмыслить некоторые частные вопросы в рамках иджтихада в мазхабе» (ад-Дургили, «Иджтихад», л. 27а-27б).

В своем сочинении Назир, выступая за практику частичного иджтихада в рамках той или иной правовой школы, все же не считает себя ученым, достигшем уровня иджтихада, и поэтому явно выражает свою приверженность таклиду. Его идеи носят более теоретический характер и направлены не на практическую применимость своих идей по отношению к себе самому, а больше обозначают проблему разобщенности мусульманской уммы, что является следствием отхода от первоисточников мусульманского права. Ад-Дургили считает востребованным практику иджтихада в условиях адаптации мусульман к новым явлениям в обществе, обусловленным его техническим и социальным развитием. Тем более Назир считает необходимым применять практику иджтихада по отношению к тем вопросам, по которым правоведами не были вынесены решения. В качестве веского довода этого Назир приводит деятельность в рамках иджтихада ряда мусульманских ученых Ближнего Востока, в один ряд с которыми он ставит и Шихабалдина Марджани.

Назир завершил свое сочинение в первой половине 1928 г. и отправил его для ознакомления дагестанскому ученому Йусуфу ал-Джунгутий. В ответ на это сочинение Йусуф ал-Джунгутий написал свое, где разбирает вопросы, затронутые Назиром.

В своем сочинении Йусуф ал-Джунгутий выступает в качестве апологета таклида и выступает против любой формы иджтихада. Не отрицая иджтихад в принципе, он пишет о том, что в наше время не осталось ученых, которые могли бы быть даже муджтахидами в рамках правовой школы, не говоря уже об абсолютном муджтахиде. Он поясняет примеры разногласий в мазхабах, приведенные Назиром, и отмечает, что даже если эти разногласия есть, то в этом большое благо для мусульман, так как эти разногласия касаются всего лишь частных вопросов и дают возможность мусульманам более широко адаптироваться в различных культурных зонах. Оппонируя Назиру, Йусуф ал-Джунгутий пишет, что, когда Марджани говорил об иджтихаде, он имел в виду не абсолютный иджтихад, а иджтихад в рамках мазхаба. И что Марджани также писал, что иджтихад дозволен всего лишь в некоторых частных вопросах, по которым правоведа или не высказали своего мнения, или же имеются противоположные мнения по тому или иному вопросу. «Кроме того, — пишет Йусуф, — Шихабалдин Марджани относил ученых, которые выносили самостоятельные суждения, к тем муджтахидам, которые были связаны по методологии исследования со своей правовой школой. А что касается ссылки Назира на Шихабалдина Марджани в том, что ученые выносили свои самостоятельные суждения, которые относились к тому или иному мазхабу, то я соглашусь с этим. Однако, такие ученые, которые выносили самостоятельные суждения, относятся к муджтахидам второго уровня, которые были так или иначе связаны с методологией

своей правовой школы, несмотря на то что их заключения отличаются от мнения основателя правовой школы» (ал-Джунгутий, «Ал-Кавл», л. 40а). В качестве примера Юсуф приводит ряд правовых норм ученика Абу Ханифы — Абу Юсуфа, который, несмотря на расхождение со своим учителем в некоторых юридических заключениях, все же пользовался методологией Абу Ханифы в разработке того или иного решения.

Далее Юсуф цитирует Назира ад-Дургили, который привел мнение Марджани о том, что если появится фетва, противоречащая хадису, значит до того, кто издал эту фетву, не дошел тот или иной достоверный хадис. И что в подобных случаях руководствоваться нужно не мнением правоведа, а хадисом. На это Юсуф отвечает, что это мнение Марджани относится к тем, кто достиг степени муджтахиды и в состоянии определить достоверность или недостоверность хадиса (ал-Джунгутий, «Ал-Кавл», л. 42а). Не отрицая иджитihad в рамках мазхаба теоретически и соглашаясь в этом с Назиром, все же Юсуф считает, что в настоящее время нет никаких предпосылок для иджитihad. Тех же, кто ищет такие предпосылки и претендует на степень иджитihad, Юсуф называет распространителями смуты. В качестве примера ал-Джунгутий приводит деятельность ваххабитов, которые тоже выступали с идеями иджитihad и принесли много вреда исламу и мусульманам. При этом Юсуф приводит последовательность «еретических» идей, распространившихся в исламском мире, начиная от арабского ученого Ибн Таймийи и вплоть до Мухаммад б. Абд ал-Ваххаба. Египетских же реформаторов, в частности Джамал ад-Дина ал-Афгани, Мухаммада Абдо и Рашида Рида, Юсуф считает теми, кто в вопросах иджитihad заимствовал риторику «недобитых ваххабитов, которые остались после известного похода египетского паши Мухаммада Али» (ал-Джунгутий, «Ал-Кавл», л. 64а). В заключении Юсуф предостерегает Назира, чтобы тот не шел по пути этих нечестивцев, а следовал за крупными учеными, шейхами ислама, известными своими чудотворствами (*карамат*).

Согласно записи в колофоне, Юсуф ал-Джунгути написал свое сочинение «ал-Кавл ас-саид» 3 джумада-л-ула 1347 г./17 октября 1928 г. в ответ на эту критику в первой половине 1929 г. Назир ад-Дургили написал еще одно сочинение, где комментирует ответы Юсуфа ал-Джунгутий.

Полемизируя с Юсуфом, Назир отмечает, что Шихабaddin Марджани считал, что когда есть очевидный довод в Коране и Сунне, который лишен двусмысленности, то правоведа, даже если он не достиг уровня муджтахиды, разрешено выносить решение согласно этому доводу. В этом своем втором сочинении Назир ад-Дургили приводит краткую биографию Марджани:

«Достойнейший, выдающийся, истинный ученый Шихабaddin б. Баха ад-Дин б. Субхан б. Абд ал-Карим Марджани ал-Казани. Его предки были родом из деревни Марджан, которая находится недалеко от г. Казани. Он родился в селе Ябынчи в 1233 [1818] году и скончался в месяце Ша'бан 1306 [апрель 1889] года. Он начал обучаться у своего отца, а также у некоторых его учеников. Затем, в 1254 [1838] году он отправился в Бухару и обучался там у ряда крупных ученых. Далее, в Самарканде он обучался у кадия Абу Са'ида б. Абд ал-Хайй и у других ученых. Затем, в 1265 [1848] году он вернулся на свою родину, а в 1266 [1850] году стал имам-хатьбом и мударрисом в первой джума-мечети Казани. Он занимался обучением, распространением знаний, у него обучалось большое число студентов, и многие выпускники [его медресе] стали крупными учеными. У него было много своих произведений, среди которых "Назура ал-хакк", "Шарх ал-'акаид ан-насафийа", "Барк ал-ваמיד" и дру-

гие. На эти его произведения ссылались крупные известные ученые, которые также писали рецензии на них, о чем я напишу ниже. Достоянейший, выдающийся ученый Абу-л-Фарук ал-Казани, да пребудет милость Аллаха над ним, говорил, что Аллах забрал к себе Марджани в 1306 [1889] году. Это случилось после того как он исполнял обязанности имама, преподавал, обучал религии, наставлял людей, писал сочинения в течение сорока лет. И он, да пребудет милость Аллаха над ним, прожил семьдесят пять лет. Он был в крайней степени богобоязненным, никогда не пропускал одобряемые [в шариате] действия, не говоря уже о Сунне или обязательных предписаниях. Несмотря на то, что он очень много времени уделял преподаванию и написанию трудов, он также ежедневно читал три джуз'а Корана, а также другие молитвы. Он знал Коран наизусть (ал-хафиз), а также неисчислимое количество хадисов. Марджани был суфием и даже получил иджазу от одного из шейхов Мавераннахра. В 1297 [1880] году он совершил паломничество в Мекку и был удостоен чести посетить могилу посланника Аллаха [в Медине], да будет милость и благословение над ним. В своем путешествии Марджани встречался с учеными Хиджаза, Египта и Стамбула, имел продолжительные беседы с ними и получил полное их признание как крупный ученый. Эти ученые оказали ему большой почет и уважение. Марджани подарил им свои сочинения, они же в свою очередь также подарили ему свои труды. По возвращении на родину Марджани написал на тюркском языке небольшое сочинение, где он описывал свое путешествие во время паломничества. Эта брошюра была издана в Казани. В этой брошюре издателями были написаны следующие стихи:

Едва ли будет второй, подобно ему,
Тот же, кто зарывает клад, подобный ему, тот — скупец.

На его сочинение “Назура ал-хакк” написали рецензии многие ученые, среди которых были достоянейший ученый Албури-паша, а также крупный ученый Дийа ад-Дин б. Шамс ад-Дин ал-Булгари, который переселился в Медину. На несколько его произведений, в том числе на его сочинение «ал-Хикма ал-балига» написал рецензии также дагестанский ученый Абд ал-Латиф ал-Хуци. Кроме того, крупный хадисовед (ал-мухаддис), написавший комментарий к сочинению “ал-Муватта” Абд ал-Хайй ал-Лакнави писал: “Воистину, сочинение “Назура ал-хакк” — это очень ценная книга, в ней много интересных мыслей и тонкостей. Я прочитал ее всю, извлек из нее пользу и восхвалял ее автора, упоминая его в своем произведении “ан-Нафи' ал-кабир”. Упомянутый выше ал-Лакнави был современником Шихабаддина Марджани» (ад-Дургили, «Та'лик», л. 80б-82а).

Отвечая на критику Йусуфом Ибн Таймийи, ваххабитов и египетских реформаторов, Назир выражает свое несогласие с мнением Йусуфа и тех ученых, на которых тот ссылался в своей работе. В частности, Назир пишет, что последователи Мухаммада б. Абд ал-Ваххаба не претендовали на степень муджтахидов, а следовали ханбалитской правовой школе. Что же касается исторических событий, изложенных Йусуфом со ссылкой на мекканского муфтия Зайн Дахлана, Назир отмечает, что он был не силен в истории. Для более достоверной информации о событиях, связанных с ваххабитами, Назир советует Йусуфу обратиться к сочинениям татарского ученого, муфтия Ризы Фахр ад-Дина, который был более сведущ в истории (ад-Дургили, «Та'лик», л. 102б-103а).

Эти взгляды на идеи ваххабитов, с одной стороны, как на приверженцев иджтихада, с другой, как на сторонников ханбалитской правовой школы, были не оригинальными в Дагестане и тем более в исламском мире в целом. Полемика по поводу идей ваххабитов в вопросах теории мусульманского права отражена в арабской мусульманской литературе (ал-Баха, 1981; Хараш, 1982, Амин, 2005).

Другим автором, который часто цитировал Шихабалдина Марджани, был дагестанский ученый Масуд ал-Мугухи (1893–1941). В отличие от Назира, он был приверженцем абсолютного иджтихада и критиковал приверженность к той или иной правовой школе.

В своем сочинении «Сжигание преград на пути к иджтихаду» Масуд приводит мнение Марджани, который считал, что в нынешнее время необходимо знать сборники хадисов ал-Бухари, Муслима, ат-Тирмизи, Малика ибн Анаса, ан-Насаи, Абу Давуда, Ибн Маджа, ат-Тахафи. Ссылаясь на Марджани, Масуд пишет, что эти собиратели хадисов уже определили, достоверный хадис или нет, и современным ученым нет необходимости изучать цепочку передатчиков этих хадисов (*иснад*) (ал-Мухухи, 1921, л. 3а).

В обосновании своего мнения о том, что руководствоваться хадисом более предпочтительно, чем руководствоваться мнением имама той или иной правовой школы, Масуд ссылается на сочинение Марджани «Назура ал-хакк». В частности, Марджани писал о том, что Имам Абу Ханифа, Мухаммад б. ал-Хусайн, Хасан б. Дийад отмечали важность даже отмененного хадиса для муджтахидов, если до него не дошли сведения о том, что этот хадис отменен.

Рассматривая общие и частные вопросы мусульманского права, Масуд вновь ссылается на Марджани, который разделял вопросы исламского культа и практики на две группы. Первая — это то, что четко и однозначно закреплено в Коране и Сунне и что очевидно для всех. Это, например, пять столпов ислама или запретность того, о чем прямо говорится в Коране (убийство мусульман, ростовщичество, прелюбодеяние, употребление вина, азартные игры и пр.). Вторая группа вопросов — это те нормы, на которые нет прямых указаний в Коране или Сунне. Это уже не общие, а частные вопросы, и ученые должны решать их, основываясь на анализе как основных (Коран и Сунна), так и дополнительных источников (*иджма‘, кийас*) через практику иджтихада. Масуд считает, что всем необходимо проявлять все свое усердие и по мере своих возможностей руководствоваться ясными доводами из Корана и Сунны, как об этом писал Шихабалдин Марджани (ал-Мухухи, 1921, л. 9б).

Сфера применения иджтихада — это все области шариата, где нет прямых, очевидных доводов. Масуд пишет, что в вопросе иджтихада имеются условия его применения, которые подразделяются на две части. Первая часть называется «видимая, предусмотренная» (*манзур*). То есть это сфера, в которой не требуется иджтихад по причине прямых и явных доводов. Это, к примеру, необходимость совершения молитвы (*салат*), выплата налога (*закат*), паломничество (*хадж*) и т.д. Этому есть прямые доводы Корана и Сунны, так что в этих вопросах, точнее, в их необходимости, нет противоречия среди ученых. Вторая часть называется «наблюдающая» (*назир*). Это сфера непосредственного применения иджтихада по причине отсутствия прямых доводов и доказательств. Она в свою очередь подразделяется на два условия. Первое: ученый должен знать законы использования и применения доводов и дополнительных источников. Второе: ученый должен уметь использовать доводы и доказательства при вынесении того или иного решения в сфере иджтихада (ал-Мухухи, 1921, л. 7б).

В своей работе Масуд часто ссылается на авторитет Марджани, который писал, что Имам Абу Ханифа, Абу Йусуф, Малик ибн Анас, Имам аш-Шафии, Ахмад ибн Ханбал

и другие муджтахиды запрещали следовать таклиду кроме как в случае крайней необходимости. Все они говорили, что не дозволяется никому выносить фетвы основываясь на их слова без знаний тех доводов, на которые они опирались. Тот, кто фанатично следует за своим мазхабом, считая его единственно правильным, отвергая другие правовые школы, тот невежда, сбившийся с правильного пути, подобно рафидитам, хариджитам и другим заблудшим (ал-Мухухи, 1921, л. 486).

Критикуя дагестанских ученых, Масуд пишет, что, называя себя шафиитами, они не следуют даже тому, что писал сам имам аш-Шафи'и. Он отмечает:

«В противоположность тому, что они заявляют о себе как о шафи'итах, их можно назвать “Нававийцами”, “Ибн Хаджарцами”, “Махаллийцами”, “Рамлийцами”, так как они следуют мнению даже не имама Шафии, а ученых Мухйи ад-Дина ан-Навави, Ибн Хаджара ал-Хайтами, Джалал ад-Дина ал-Махалли, Шамс ад-Дина ар-Рамли. Причем они не ограничиваются книгами этих арабских ученых, так что их можно назвать “ал-Урадийцами” или “ал-Карахийцами”, так как они также руководствуются решениями дагестанских ученых Муртада Али ал-Уради или Мухаммад Тахира ал-Карахи» (ал-Мухухи, 1921, л. 156).

В заключении своей работы Масуд пишет следующее:

«Шихабалдин Марджани писал, что одной из отвратительных наших традиций является то, что, когда я указываю последователям таклида явный довод из Корана и Сунны, они говорят, что доводом для них является слово их имама-муджтахида, в частности, Абу Ханифы и других ханафитских ученых и что они должны принять на веру их мнение без анализа. И если Абу Ханифа или другие ханафитские правоведы не использовали тот или иной хадис или аят из Корана в качестве довода, следовательно, людям не разрешается следовать таклиду» (ал-Мухухи, 1921, л. 51а).

Таким образом, мы видим, что дагестанские ученые конца XIX — первой трети XX века были хорошо знакомы как с самим Шихабалдином Марджани, так и его многочисленными трудами. Мнение Марджани для дагестанских ученых было особо значимым и в дискуссиях. Причем дагестанские ученые не просто цитировали Марджани, но и давали собственную интерпретацию его словам в соответствии со своими предпочтениями: таклиду, иджтихаду в рамках мазхаба или абсолютному иджтихаду. Имя Марджани в полемических трудах дагестанских ученых начала XX в. упоминалось наряду с именами крупнейших арабских правоведов, таких как Джалал ад-Дин ал-Махалли, Ибн Хаджар ал-Хайтами, Тадж ад-Дин ас-Субки и др., что говорит о высоком авторитете Марджани в среде дагестанских ученых. Наряду с произведениями ближневосточных правоведов труды Марджани также пользовались популярностью в Дагестане, о чем свидетельствуют копии как отдельных его произведений, так и их фрагментов. Кроме того, помимо богословских работ, исследования Марджани в вопросах истории также были объектом пристального внимания дагестанских ученых-богословов.

ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН — Фонд восточных рукописей Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра Российской академии наук.

ЛИТЕРАТУРА

- Амин, Ахмад. (2005). *Зу'ама ал-ислах фи 'аср ал-хадис*. Бейрут.
- Ал-Баракати, Мухаммад 'Амим ал-Ихсан ал-Муджаддиди. (2003). *Ат-Та'рифат ал-фикхийя*. Бейрут.
- Ал-Баха, Мухаммад. (1981). *Ал-Фикр ал-исламий фи татаввурих*. Каир.
- Бобровников, В.О., Шехмагомедов, М.Г., Шихалиев, Ш.Ш. (2017). *Фикх и мусульманский обычай в российском Дагестане: источники и исследования. Хрестоматия*. СПб: «Президентская библиотека».
- Ал-Газаниши, Абу Суфьян б. Акай. (1926). Мас'ала ал-иджтихад. *Байан ал-хакаиш*, 3.
- Ал-Губдани, Газануф. *Рисала фи ар-радд 'ала 'Али ал-Гумуки* (рукопись на арабском языке); место хранения: ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН, ФМС, оп. 1, № 37, лл. 107-111.
- Ал-Дахлави, Шах Вали Аллах Ахмад б. 'Абд ар-Рахим. (1995). *'Акд ал-джаййид фи ахкам иджтихад ва-т-таклид*. Дар ал-гайс.
- Ал-Джунгутий, Йусуф. *ал-Кавл ас-саид* (рукопись на арабском языке); место хранения: ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН, ФМС, оп. 1, № 35, лл. 32а-66а.
- Ал-Джунгутий, Йусуф. *Ат-Такрират фи мас'ала ан-нийя* (рукопись на арабском языке); место хранения: ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН, ФМС, оп. 1, № 35, лл. 106а-108б.
- Ал-Дургили, Назир. *Ал-Иджтихад ва-т-таклид* (рукопись на арабском языке); место хранения: ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН, ФМС, оп. 1, № 35, лл. 2а-30б.
- Ал-Дургили, Назир. *Тараджим 'улама Дагистан*, (рукопись на арабском языке); место хранения: ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН, ФМС, оп. 5, № 509.
- Ал-Дургили, Назир. *Та'лик ал-хамид 'ала-л-кавл ас-саид* (рукопись на арабском языке); место хранения: ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН, ФМС, оп. 1, № 35, лл. 68б-103б.
- Ал-'Ираки, Вали ад-Дин Ахмад б. 'Абд ар-Рахман. (2003). *Ал-Гайс ал-хами' шарх джам' ал-джавами'*. Бейрут.
- Кемпер, Михаэль. (2008). *Ученые и суфии в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством*. Казань.
- Ал-Лакнави, 'Абд ал-Хайй. (1999) *Ан-Нафи' ал-кабир шарх джами' ас-сагир*. Карачи.
- Ал-Лакнави, 'Абд ал-Хайй. (1915). Мас'ала ал-иджтихад ва инкирадух. *Джаридат Дагистан*, 42.
- Ал-Марджани, Шихаб ад-Дин. (1900). *Мустафад ал-Ахбар фи ахвал ал-Казан ва Булгар Т. 2*. Казань.
- Ал-Марджани, Шихаб ад-Дин. *Тарих ал-'улум ва-н-нукуд кабла ал-ислам ва ба'даха* (рукопись на арабском языке); место хранения: ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН, ФМС, оп. 1, № 0, лл. 420-518.
- Мука таба байна Назир ад-Дургили ва Мухаммад ат-Таргули* (рукопись на арабском языке); место хранения: ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН, ФМС, оп. 1, № 35, лл. 116б-140а.
- Ал-Мухухи, Мас'уд б. Мухаммад. (1921). *Харк ал-асдад 'ан аббаб ал-иджтихад*, (рукопись на арабском языке); место хранения: личный архив автора.
- Ас-Сам'ани, Мансур б. Мухаммад. (1997). *Кавати' ал-адиллат фи-л-усул*. Бейрут.
- Хараш, Мухаммад Халил. (1982). *Ал-Харакат ал-ваххабийя*. Бейрут.
- Аш-Шатиби, Абу Исхак. (2004). *Ал-Мувафакат фи усул ши-шари'ат*. Бейрут.
- Hallaq, W.B. (1997). *A History of Islamic Legal Theories*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hallaq, W.B. (1984). Was the Gate of Ijtihad Closed? *International Journal of middle East Studies (IJMES)*, 16, 3-41.

Hughes, Thomas Patrick. (1885). *Dictionary of Islam*. London: Allan.

Mutahhari, Martyr Murtada. *The Role of Ijtihad in legislation*, in: *A Quarterly Journal of Islamic Thought & Culture*. Published by: The Foundation of Islamic Thought, Qum, no Published date, Vol IV, № 2, pp. 238-253.

Poya, A. (2003). Anerkennung des Iğtihād – Legitimation der Toleranz. Möglichkeiten innerer und äußerer Toleranz im Islam am Beispiel der Iğtihād-Diskussion. in: *Islamkundliche Untersuchungen*/Hrsg. von Gerd Winkelhane. Berlin. Bd. 250.

Schacht, J., Macdonald, D.B. (1971). Idjtihād. in: *The Encyclopaedia of Islam Vol. III*. (pp. 1026-1027). New Edition. Leiden: Brill; London: Luzac & Co.

REFERENCES

- Amin Ahmad. (2005). *Zu'ama al-islam fi 'asr al-badis*. Beirut, 2005.
- Al-Baha, Muhammad. (1981). *Al-Fikr al-islami fi tatawwurib*. Al-Qahira.
- Al-Barakati, Muhammad 'Amim al-Ihsan al-Mujaddidi. (2003). *Al-Ta'rifat al-fiqhiyya*. Beirut.
- Bobrovnikov, V.O., Shekhmagomedov, M.G., Shikhaliev, Sh.Sh. (2017). *Fikh i musul'manskii obychai v rossiiskom Dagestane: istochniki i issledovaniia. Khrestomatiia* [Fiqh and Muslim Customary Law in Daghestan: Sources and studies. Chrestomathy]. Saint Petersburg: Prezidentskaia biblioteka.
- Al-Dahlavi, Shakh Vali Allah Ahmad b. 'Abd al-Rahim. (1995). *'Akd al-jaiid fi abkam ijtiḥad wa-t-taqlid*. Dar al-gais.
- Al-Durgili, Nazir. *Al-Ijtiḥad wa-t-taqlid*. FVR IIAE DNTs RAN, FMS, op. 1. № 35, ff. 2a-306.
- Al-Durgili, Nazir. *Tarajim 'ulama Dagistan*, FVR IIAE DNTs RAN, FMS, op. 5, № 509.
- Al-Durgili, Nazir. *Ta'liq al-hamid 'ala-l-qawl as-sadid*. FVR IIAE DNTs RAN, FMS, op. 1. № 35, ff. 686-1036.
- Al-Gazanishi, Abu Sufian b. Akai. (1926) Mas'ala al-ijtiḥad. *Baian al-haqaiq*, 3.
- Al-Gubdani, Gazanuf. *Risala fi radd 'ala 'Ali al-Gumuqi*. FVR IIAE DNTs RAN, FMS, op. 1. № 37, ff. 107b-111a.
- Hallaq, W.B. (1997). *A History of Islamic Legal Theories*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hallaq, W.B. (1984). Was the Gate of Ijtiḥad Closed? *International Journal of middle East Studies (IJMES)*, 16, 3-41.
- Harash, Muhammad Khalil. (1982). *Al-Harakat al-Wahhabii*. Beirut.
- Hughes, Thomas Patrick. (1885). *Dictionary of Islam*. London: Allan.
- Al-'Iraqi, Wali al-Din Ahmad b. 'Abd al-Rahman. (2003). *Al-Gais al-hami sharḥ Jam' al-jawami'*. Beirut.
- Al-Junguti, Iusuf. *Al-Qawl as-sadid*. FVR IIAE DNTs RAN, FMS, op. 1. № 35, ff. 32a-66a.
- Al-Junguti, Iusuf. *Al-Taqrirat fi mas'ala al-niyyat*. FVR IIAE DNTs RAN, FMS, op. 1. № 35, ff. 106a-108b.
- Kemper, M. (2008) *Uchenye i sufii v Tatarstane i Bashkortostane. Islamskii diskurs pod russkim gospodstvom*. Kazan.
- Al-Laknawi, 'Abd al-Haii. (1999). *Al-Nafi' al-kabir sharḥ Jami' al-sagir*. Karachi.
- Al-Laknawi, 'Abd al-Haii. (1915). Mas'ala al-Ijtiḥad wa inhiraduh. *Jaridat Dagistan*, 42.
- Mardjani, Shihab al-Din. (1900). *Mustafad al-akhbar fi abwal Kazan wa Bulgar Vol. 2*. Kazan.
- Mardjani, Shihab al-Din. *Ta'rikh al-'ulum wa-n-nuqud qabla Islam wa ba'dah*. FVR IIAE DNTs RAN, FMS, op. 1. № 90, ll. 420-518.
- Al-Muhukhi, Mas'ud b. Muhammad. (1921). *Kharq al-asdad 'an abwab al-ijtiḥad. Mukataba baina Hazir ad-Durgili wa Muhammad at-Targuli*. FVR IIAE DNTs RAN, FMS, op. 1. № 35, ff. 116b-140a.
- Mutahhari, Martyr Murtada. *The Role of Ijtiḥad in legislation*, in: *A Quarterly Journal of Islamic Thought & Culture*. Published by: The Foundation of Islamic Thought, Qum, no Published date, Vol IV, № 2, pp. 238-253.
- Poya, A. (2003). Anerkennung des Iḡtihād — Legitimation der Toleranz. Möglichkeiten innerer und äußerer Toleranz im Islam am Beispiel der Iḡtihād-Diskussion. in: *Islamkundliche Untersuchungen Bd. 250*. Berlin.
- Al-Sam'ani, Mansur b. Muhammad. (1997). *Qawati' al-adilla fi-l-usul*. Beirut.
- Schacht, J., Macdonald, D.B. (1971). Iḡjihād. in: *The Encyclopaedia of Islam Vol. III*. (pp. 1026-1027). New Edition. Leiden: Brill; London: Luzac & Co.
- Al-Shatibi, Abu Ishaq. (2004). *Al-Muwafaqat fi usul al-shari'a*. Beirut.

LEGAL AND RELIGIOUS AUTHORITY IN MARDJANI'S CONCEPTION OF IJTIHAD

Nathan Spannaus

nathan.spannaus@gmail.com

In the history of Islamic thought in the Russian Empire, Shihabaddin Mardjani's (1818-1889) call for ijtiḥad is well-known, but often misunderstood as a form of radical modernization. In fact, Mardjani's understanding of ijtiḥad, as evident in his important Arabic works, does not differ significantly from the conception of ijtiḥad that predominated in the post-classical period of Islamic history (13th-19th cent.). This article addresses in detail Mardjani's stance on ijtiḥad and its religious and legal premises, from the perspective of its broader context in the middle of the 19th century, specifically the changes to the structure of Islamic institutions in the Volga-Ural region and the weakening of the religious authority of the ulama. I argue that although Mardjani's stance was shaped by this context, it is nevertheless based on maintaining the legal methodology of the Hanafi school (madhhab) and scholars' role as religious interpreters.

Keywords: *Shihabaddin Mardjani, ijtiḥad, religious authority, Islamic law, legal reform, madhhab, fiqh, ulama, Tatars.*

Postdoctoral researcher,
University of Jyväskylä (Finland)
Nathan Spannaus

ПРАВОВОЙ И РЕЛИГИОЗНЫЙ АВТОРИТЕТ В КОНЦЕПЦИИ ИДЖТИХАДА У МАРДЖАНИ*

Натан Spannauс

nathan.spannaus@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islmlg.09.01.08>

В истории исламской мысли Российской империи широко известен призыв Шихабалдина Марджани (1818–1889) к иджтихаду, при этом само его толкование иджтихада часто понимается неправильно, как полное переосмысление этого понятия. В действительности, толкование иджтихада, предлагаемое Марджани, как видно в его важнейших арабоязычных сочинениях, незначительно отличается от концепции распространенной в постклассический период исламской истории (XIII–XIX вв.). В этой статье подробно разбирается взгляд Марджани на иджтихад, на его религиозные и правовые основы в условиях середины XIX в., в частности связанных с изменениями в структуре исламских институтов в Волго-Уральском регионе и ослаблением религиозного авторитета улемов. Я считаю, что, несмотря на влияние окружающей действительности на представления Марджани об иджтихаде, он выступал за сохранение правовой методологии ханафитской школы (мазхаб) и отстаивал роль ученых как религиозных интерпретаторов.

Натан Spannauс

Постдокторантура,
Университет
Йювяскюля
(Финляндия)

Ключевые слова: Шихабалдин Марджани, иджтихад, религиозный авторитет, исламское право, правовая реформа, мазхаб, фикх, улемы, татары.

Шихабалдин Марджани (1818–1889) был ключевой фигурой в среде Волго-Уральских улемов XIX века. Он прославился своей ученостью и работами по истории, исламскому богословию (*калам*) и праву (*фикх*). Известность в сфере *фикха* связана прежде всего с его подходом к *иджтихаду*. Предложенное Марджани толкование термина *иджтихад* оставило важнейший след в исторической памяти, однако несмотря на это оно нередко понимается неправильно и основывается

* Выражаю благодарность Джунaidu Куадри за комментариев и особенно Динаре Мардановой за корректуру русского текста статьи.

на устаревшей историографии. В этой статье на основании нескольких источников подробно разбирается взгляд Марджани на *иджтихад*.

В основе представлений Марджани лежит идея необходимости *иджтихада*, который он понимает весьма традиционным образом. В сочинениях *Назура ал-хакк* (оригинальный правовой текст, обсуждается ниже) и *ал-Хикма ал-балига* (комментарий на *Акаи́д насафийа*) *иджтихад* понимается как добывание мнения (*тахсил ал-занн*) или выведение норм (*истинбат ал-ахкам*) из Корана, Сунны, *иджма'* и *кийаса* (т.е. из четырех основ *усул ал-фикх*) (Марджани, 1870, с. 4–5, 15; Марджани, 1888, с. 144). По мнению Марджани, совершение *иджтихада* является религиозным долгом и одной из главных задач правоведов (*фукаха*), которые через *иджтихад* выводят новые правовые нормы, необходимые для осуществления руководства общиной и исправления ошибочных представлений, существующих в общине (Марджани, 1870, с. 4–5).

Марджани критикует широко распространенную идею, что «врата *иджтихада* закрылись», т.е. век *иджтихада* завершился и *муджтахидов* больше не существует. Считая это утверждение бездоказательным вымыслом, Марджани рассматривает *иджтихад* как непрекращающуюся обязанность (*фард даим*), входящую в число обязательных религиозных предписаний (Марджани, 1870, с. 20, 31; Hallaq, 1984). Подобные моральные доводы в пользу *иджтихада* встречаются также у других реформистских деятелей позднего постклассического периода исламской истории (XIII–XIX вв.). В частности, йеменский *муджтахид* Мухаммад Али ал-Шаукани (1760–1834 гг.) и индийский ханафит Шах Валиуллах ал-Дихлави (1703–1762 гг.) при существующих различиях в воззрениях на *иджтихад* (отличавшихся в том числе от представлений Марджани), тем не менее, рассматривают *иджтихад* в качестве религиозной необходимости (Шаукани, 1991; Дихлави, 1977; Дихлави, 1995).

На основании подобного понимания *иджтихада* требования, предъявляемые к *муджтахиду*, как считал Марджани, оказывались легко достижимы для образованного правоведа (*факих*):

Условия [для иджтихада] — высокие умственные способности, знание Книги [Коран] и Сунны — в тексте и в иснаде — их языковое и шариатское значение, их разделение с точки зрения доказательства и содержания, знание поговорок и обычаев арабов, контекст их употребления и методы их складывания (дарб ал-амтал), решения консенсуса, высказывания сподвижников [пророка], элементы кийаса, и важные значения в суждениях (ал-ма'ани ал-му'аттира фи ал-ахкам) (Марджани, 1888, с. 144).

Эти несложные требования не нуждаются в высочайшей степени знания, удовлетворяющий им считается *муджтахидом*: «отвечающий в мастерстве (*аттакана*) этому перечню требований — один из людей *иджтихада*. Ему предписывается поступать сообразно с собственным *иджтихадом*, а *таклид* запрещается» (Марджани, 1888, с. 144). Вышеупомянутые требования выведены из *фикха* и лежат в основе представлений Марджани.

Марджани понимает *иджтихад* в соответствии с тем, что в классификации Халлака входит в раздел «первичного правового обоснования», при котором *факих* при вынесении правового решения непосредственно обращается к священным текстам (Hallaq, 2001, p. 140). Такое «непосредственное обращение» отличается от индивидуалистской интерпретации, имеющей центральное значение в модернистских концепциях *иджти-*

хада, в особенности *джадидских*, которые нередко приписываются Марджани (речь об этом пойдет ниже). Вместо этого, как показывает исследование Халлака, первичная интерпретация противопоставляется вторичной (при которой постановления выводятся *факихом* из свода решений в границах собственного *мазхаба*), которые отличаются лишь текстуальными материалами, используемыми при толковании. В то время как сама вторичная интерпретация, будучи видом *таклида*, совершенно не является чем-то пассивным и бездумным. Таким образом *иджтихад* не противоречит и не отрицает *таклид*, в реальности оба метода в правовом дискурсе до Нового времени переплетались, в частности, когда *таклид* активно применялся при решении вопроса об *иджтихаде* (Hallaq, 2001, pp. 86–120; Jackson, 1996).

Это наиболее очевидно в случае с *муджтахидом фи ал-мазхаб*, правоведом, выводящим собственное мнение в рамках интерпретационных и методологических границ собственной правовой школы (*мазхаб*). Марджани также касается *иджтихада фи ал-мазхаб*, занимающего важное место в его пересмотре *иджтихада*. Хотя Марджани считает возможным абсолютный или независимый *иджтихад* (*иджтихад мутлак* или *мустакилл*), то есть *иджтихад* свободный от любого существующего метода интерпретации и доступный абсолютным *муджтахидам*, которые, будучи выдающимися мастерами *фикха*, составляют незначительное меньшинство в общем числе правоведов. Не владеющие необходимым мастерством или испытывающие трудности в решении того или иного правового вопроса должны полагаться на *таклид* (Марджани, 1870, с. 27). Таким образом, согласно концепции Марджани, *таклид* и *иджтихад* не взаимоисключающие, а совпадающие категории (по аналогии с концепцией Шаукани, *иджтихад* неоднороден [*йатаба* “ид”]: в некоторых случаях *факих* выступает как *муджтахид*, в некоторых — как *мукаллид* (Шаукани, 1991, с. 69–70).

Особенно важно, что это обеспечивает важное место в *фикхе* для трактовки *мазхаба*, очерчивающего рамки правового дискурса. *Мазхаб* как герменевтический метод играет главную роль в концепции Марджани, и это, по его словам, несомненно (Марджани, 1888, с. 145). Поэтому человеку, получающему образование в сфере мусульманского права, необходимо освоить базу знаний своего учителя и изучить признанные тексты из области *фуру* своего *мазхаба*, включающие в том числе известные ханафитские авторитетные источники (*мухтасары*) (Марджани, 1870, с. 6, 51–53).

Несмотря на защиту *мазхаба*, Марджани, тем не менее, отходит от его структурных границ, накладывающих на ученых определенные ограничения при выведении правовой интерпретации. Подобная ограниченность в значительной степени составляла фундамент постклассического *мазхаба*, как профессиональной гильдии, которой он стал в постклассическом периоде (см. Makdisi, 1985), когда правоведы (*фукаха*) оказались лимитированы разрядами, определяющими степень, в которой для них допускалось расходиться с мнениями, уже существующими внутри разделов *мазхаба* (*фуру* ал-мазхаб). Так, в ханафитской школе основой для деления на разряды служила хронология, оставившая позднейшим поколениям *фукаха* фактически исключительно вторичную интерпретацию. Она предполагала оценку мнений при вынесении наиболее обоснованного суждения (*тарджих*) и отделение более убедительных взглядов от менее убедительных, это позволяло выявить наиболее соответствующие, с точки зрения доктрины школы, взгляды (*тамийиз* или *тасхих*) (см. Hallaq, 2001, pp. 126–146). Поэтому *фукаха* поздних разрядов считались *мукаллидами*, несмотря на свое прекрасное знание *фикха* (ср. Kazem Beg, 1850, pp. 202–206) Хорошим примером служит выдающийся *ахунд* Фатхул-

лах Уруви (1767–1843), о котором казанский историк Хусаин Амирханов (1816–1893) писал следующее: «Если бы врата иджтихада не были закрыты, то несомненно, он стал бы муджтахидом» (Амирхан, 1883, с. 42; Амирхан, 2010, с. 62). Это утверждение свидетельствует о том, что более всего статус ученого *факиха* определялся и зависел от его места в истории.

Марджани попытался отказаться от установленных разрядов, открывая ученым доступ к первичной интерпретации священных текстов, и к вынесению суждений, противоречащих утвержденным прежде мнениям *мазхаба* при наличии уважительной причины. Так, чтобы степень правовой самостоятельности ученого определялась его знанием и пониманием *фикха*, утверждалась на основе его совести и благочестия (Марджани, 1870, с. 17–18, 27–28; Марджани, 1888, с. 144–145).

Особое место в правовой сфере Марджани придает религиозной правильности: интерпретация в вопросах *фикха* требует неких общих условий и ограничений. Призыв к *иджтихаду* не означает, тем не менее, что все подлежит *иджтихаду*. По мнению Марджани, *иджтихад* не может нарушать консенсус (*иджма'*), ясные и категоричные (*кат'и*) решения *фикха* или фундаментальные религиозные принципы, среди которых вера в Бога, его атрибуты и ритуальные вопросы (Марджани, 1870, с. 16–17, 26, 32). Кроме того, точка зрения Марджани на границы допустимого правового дискурса основывается на традициях *мазхаба*. В качестве важных методов интерпретации он выделяет *тарджих* и *тасхих*, считая их частью *иджтихада* (Марджани, 1870, с. 53–54; Марджани, 1888, с. 144–145), мирянам предписывает придерживаться одного из четырех *мазхабов*, что позволит предотвратить отклонение или путаницу в определении допустимого и недопустимого в религиозной практике и верованиях (Марджани, 1888, с. 145).

Одновременно с этим Марджани утверждает, что все, как ученые, так и миряне, могут следовать за ясными доказательствами (ед.ч. *далил*) из священных текстов, без *таклида* (Марджани, 1870, с. 16–17, 32). Он также допускает возможность поиска наиболее подходящей *фетвы* (*татаббу' ал-рухас*; так называемый «*фетва-шоппинг*»), рассматривая это как один из видов *иджтихада* (Марджани, 1870, с. 33).

Представления Марджани основываются на эпистемологической системе исламского права. То, что принято консенсусом или входит в число ясных доказательств (*далил*), считается категоричным (*кат'и*) или утвержденным, в то время как результат правовой интерпретации (*фуру'* или *акауил*) расценивается лишь, как вероятное (*занни*). Поэтому решения из области вероятного могут игнорироваться, быть в противоречии и отвергаться по разным причинам; они допускают широкий спектр интерпретаций и разногласий (*ихтилаф*) (Марджани, 1870, с. 14–15; Марджани, 1888, с. 145). Учитывая, что все мнения имеют одинаковую вероятность (*занни*), а *иджтихадом* для мирян служит их выбор мнения, за которым следует следовать в определенном вопросе. Данный выбор для мирян оказывается не менее правомерен, чем *иджтихад* ученых в добывании этих мнений, в связи с этим мирянам разрешается взвешивать разные мнения и переходить из одной школы в другую по определенному вопросу (Марджани, 1870, с. 33).

Точка зрения Марджани о необходимости *иджтихада* основывается на его повышенном внимании к религиозной правильности, ориентированной на отделение категоричного знания от вероятного, разграничение того, что следует принимать и за чем следует следовать без сомнений, от того, что является вероятным и допускает разногласие в мнениях (Марджани, 1888, с. 144–145). Последнее является областью *иджтихада*,

которая охватывает не только новые интерпретации ученых, но и изучение уже существующего в *фуру*: с целью обеспечить их достоверность, также для выявления наиболее подходящих *фетв*. Это достигается благодаря вовлечению мирян в изучение мнений правоведов (*фукаха*), тем самым, обнаруживая их активное участие в правовом обосновании (Марджани, 1870, с. 7–8, 32; Марджани, 1888, с. 145).

Отражение этих представлений проявляется в вопросе ночной молитвы (*'иша* или *ясту намазы*) в короткие летние ночи в крайних широтах, когда не наступает установленное время молитвы, связанное с исчезновением сумерок (*шафак*). Среди ханафитских *улемов* в течение продолжительного времени широко бытовало представление, что молитва должна совершаться *только* в это время. Время считалось причиной (*сабаб*) или условием (*шарт*) для совершения молитвы, поэтому из-за неисполнения необходимого условия обязательность ее совершения летом отменялась (Kemper, 1998, pp. 278–283; Kemper, 2015)¹. Марджани отвергает подобную точку зрения, считая, что исполнение молитвы является известным обязательством, которое не может отмениться обоснованием времени, выведенным из *фикха*. В связи с этим, любой подход к вопросу молитвы должен начинаться с предпосылки, что она должна выполняться ежедневно, в то время как вопрос о точном времени ее исполнения подлежит интерпретации. По мнению Марджани, многочисленные свидетельства из священных текстов об обязательности молитвы являются ее причиной (*сабаб*), а исчезновение сумерек — всего лишь указанием на ее исполнение. При отсутствии необходимых указаний в летние ночи ночную молитву (*'иша*) лучше всего исполнять сразу за вечерней молитвой (*магриб*).

Из вышесказанного следует, что Марджани старался поддержать то, что мусульманским правом определяется как обязательное предписание — такое как ежедневная ночная молитва; одновременно подвергалось сомнению и переоценивалось устоявшееся мнение, согласно которому конкретное время оказывалось причиной для обязательной молитвы, поэтому «ненаступление» этого времени влекло упущение этой молитвы. Переосмысление Марджани служит примером применения *иджтихада* (который ученый рассматривал наравне с прежним обоснованием), вступавшего в противоречие с широко распространенным представлением, и одновременно отстаивающего более сильное обязательство.

Следует отметить, что в *Назурат ал-хакк* Марджани обращается к проблеме *иджтихада* через вопрос о молитве *'иша*. На протяжении всего текста автор цитирует различные точки зрения, ссылаясь на ученых из числа ханафитов и представителей других правовых школ, приводит аргументы «за» и «против» *иджтихада*. Обращаясь к многочисленным примерам, Марджани в целом защищает *иджтихад*, после этого приводит конкретные доказательства, указывающие на допустимость применения *иджтихада* при решении вопроса молитвы *'иша*. Помимо *Назурат ал-хакк* вопроса границ применимости *иджтихада* Марджани касается также в его комментарии к трактату *Акаида насафийя*, названном автором *Акаида ханафийя*, где пишет о необходимости *иджтихада* как несомненном аспекте вероучительной ортодоксии.

Хотя вопрос о молитве *'иша* представляется предметом исключительно ритуального значения, в действительности он затрагивал важные вопросы религиозного авторитета. Противоречие коренилось в разном понимании того, кем и каким образом определя-

1. Среднеазиатский ханафит Шамс ал-Дин ал-Кухистани (?–1546) одобрительно упоминает отмену молитвы в Волго-Уральском регионе в популярном сочинении по ханафитскому фикху *Джами' ал-румуз* (Кухистани, 1299, с. 69–70).

ется правильное время молитвы. Для многих ученых этот вопрос был решен в пределах ханафитского свода предписаний, и задачей мусульман было молиться только в надлежащее время. Однако, по мнению Марджани, наличие коротких летних ночей аннулировало традиционную точку зрения, в связи с этим требовалось новое обоснование, соответствующее окружающей действительности. В основе противоречия лежали разные исходные позиции при решении этого вопроса: для ученого, современника Марджани — это было индивидуальное решение, для ученых прошлых поколений — коллективное. Относя эту проблему к сфере проблем *иджтихада*, Марджани утверждал, что он, подобно любому компетентному ученому, наделен необходимым авторитетом, позволяющим определить правильное время, даже в случае возникновения противоречия с широко признанным мнением среди *фукаха*.

Связанные между собой *иджтихад* и *таклид* неотделимы от вопроса авторитета, что также проявляется в представлениях Марджани. Ученый выделяет в своей концепции место для приемлемого и необходимого *таклида* и одновременно очерчивает границы допустимости применения *иджтихада*: не все является сферой абсолютного *иджтихада*, из диапазона возможных интерпретаций исключаются мнения, противоречащие установленному консенсусом (*иджма*). Кроме того, за границы допустимого *иджтихада* Марджани выносит вопросы богословского характера и вопросы, связанные с теологической ортодоксией (кредо), не входящие в область *фикха*. (Марджани, 1870, с. 6–7; Марджани, 1898, с. 5).

Таким образом, здесь вырисовываются существующие различия в концепциях Марджани и Абу Наср Курсави (1776–1812 г.). Марджани перенимает у предшественника основные тезисы своей концепции, а именно необходимость первичной интерпретации через *иджтихад* (в том числе абсолютный *иджтихад*), с целью поддержания религиозной правильности через непрерывную интерпретационную связь со священными текстами². Также Марджани придерживается позиции Курсави в вопросе об *'иша* (которая не была уникальной среди богословов Волго-Уральского региона в XIX в.) (Марджани, 1870, с. 144–148). В отличие от Курсави Марджани делает больший упор на поддержание авторитета *улемов*, балансируя между, с одной стороны, необходимостью активной правовой интерпретации с сохранением доктрины *мазхаба*, а с другой, необходимостью ограничить доступ к интерпретации только ведущими *фукаха*. Это ключевое отличие во взглядах на *мазхаб* Марджани и Дихлави: второй наделял ученых гораздо большей свободой при обращении к мнениям разных *мазхабов* (Дихлави, 1995, с. 26–28).

Курсави, напротив, отдает предпочтение непрерывной интерпретации, а не поддержанию существующей школьной доктрины (*мазхаб*), рассматривая *мазхаб* в общей методологии (*усул*) над разделами (*фуру'*) (Курсави, 1903). Например, сочинение Курсави *Иршад ли-л-'ибад* преследовало аналогичные труду Марджани *Назурат ал-хакк* цели. В первую очередь в нем рассматривалась связь между *фикхом* и правильной ритуальной практикой (преимущественно через проблему *'иша*, но также и другие примеры). Через эту проблему Курсави обратился к ханафитской герменевтике. Это отличает его сочинение от *Назурат ал-хакк*, которое не только содержит несколько широких дискуссий по теории права, но и уделяет внимание трактовке ханафитского корпуса права (Марджани, 1870, с. 52–56).

2. О реформизме Курсави см. Spangnaus, 2019.

Особенно следует обратить внимание на категоричное переосмысление Курсави допустимости совершения *иджтихада* разными людьми: по его мнению, *иджтихад* обязателен для всех (*ваджиб ли-кул ахад*). Одновременно с этим Курсави, подобно Марджани, считает *иджтихад* доступным только для обладающих необходимыми знаниями: не все способны на абсолютный *иджтихад*, некоторым следует ограничиться *тарджи-хом*. При имеющихся параллелях между двумя учеными, Курсави присуще более широкое понимание *иджтихада*, чем Марджани. Если первый полагает, что *иджтихад* включает в себя способы взаимодействия с *фикхом*, то второй рассматривает это частью *таклида*, в особенности в отношении мирян (Курсави, 1903, с. 29).

Курсави жил в годы после основания Оренбургского магометанского духовного собрания, которое поместило Волго-Уральских *улемов* в официальную иерархию, наложив значительные ограничения на их деятельность и полномочия (Spannaus, 2014). В силу этого позиция Курсави отражает шаткие позиции исламских институтов рубежа XVIII–XIX веков и его очевидно отрицательное отношение к другим ученым. Что касается Марджани, то ко времени, когда он занял должность имама Первой мечети г. Казани в 1849 году, структура духовного собрания уже утвердилась и была принята *улемами*. Несмотря на весьма противоречивые отношения Марджани с современниками, как показывает его *мансаб*, он занимал более заметное и центральное положение в обществе в сравнении с Курсави, который на протяжении всей жизни оставался полемичной фигурой.

Представления Марджани об *иджтихаде* помогают лучше понять окружающую действительность. В отличие от мусульманской религиозной иерархии, которая укоренилась к середине XIX в., характер авторитета *улемов* продолжал меняться. Шел процесс фрагментации (дробления) исламского религиозного авторитета (см. будущую статью: Spannaus, 2020), то, что Мухаммад Касим Заман описывает как ослабление существующей структуры «*фикхского*» дискурса. Это сопровождалось, с одной стороны, пересмотром прежде утвержденных решений консенсуса, а с другой, снятием ограничений на толкование исключительно в рамках существующих *мазхабов*. Под ревизию попали прежде решенные вопросы права и сам круг возможных толкований значительно расширился, что привело к появлению не только новых, но и расходящихся точек зрения (Zaman, 2012).

В свете этого становится понятным особый интерес Марджани к структуре *мазхаба* и сохранение определенных ограничений при обращении к *иджтихаду*. Подход Марджани к реформе правовой системы получил высокую оценку сирийского ханафита Мухаммада Захида Каусари (1878–1951), выступающего против расширения границ *иджтихада* в результате его дробления или фрагментации. Каусари сравнивает Марджани с османским *шейхуль-исламом* Ибн Камал-пашой (1468–1536) (Каусари, 1968)³.

Религиозная среда Волго-Уральского региона в Новое время характеризовалась фрагментацией исламского авторитета, движущими факторами которой стали: 1) бюрократизация *улемов*; 2) влияние европейского образования; и 3) распространение массовой грамотности. Перечисленные факторы, появившись за несколько десятилетий до публикации *Назурат ал-хакк* в 1870 году, к концу XIX — началу XX века лишь усилились. К революции 1905 года в Волго-Уральском регионе сформировалась новая социальная

3. Микроформа *Хикма ал-балига* в библиотеке Принстонского университета, использованная нами, сделана с копии, принадлежавшей Мухаммаду Каусари.

и интеллектуальная среда, оказавшая существенное влияние на понимание исламского права и религиозной учености. В это время обращение к интерпретации за пределами границ устоявшегося дискурса проходило под знаменем «иджтихада», символизовавшего либо скептицизм в отношении религиозной традиции, либо указывающего на отказ от нее как дискурсивной основы. Что касается «таклида», то в противовес к новому пониманию *иджтихада*, он рассматривался как строгая приверженность традиции. Тем самым отношения между ними перестали касаться интерпретации *фикха*, тем более первичной или вторичной интерпретации, речь, скорее, шла о легитимности самой научной традиции. *Таклид* стал ассоциироваться со слепым следованием за *улемами*, сторонники *иджтихада* критиковали его как что-то отсталое и бездумное⁴.

Дихотомия *иджтихад* – *таклид* стала ассоциироваться соответственно с «кадимизмом» и «джадидизмом», при том что *джадиды* объявили Марджани (в меньшей степени Курсави) предтечей *джадидизма* за его призыв к *иджтихаду*. Для *джадидов* *иджтихад* представлял собой индивидуализированное переосмысление ислама, не ограниченное в своих возможностях и не зависимое от существующего религиозного авторитета. *Джадидизм* не был однородным движением, условно его можно разделить на тех, кто стремился к светской культурной реформе и тех, кто призывал к религиозному возрождению (Валидов, 1923). Представители первого направления видели в *иджтихаде* открытый отказ от исламского прошлого в пользу «европеизации» (*европалашу*) и «реформации» (*реформачлык*)⁵. Что касается представителей второго, то целью *фикха* они видели непосредственную интерпретацию священных текстов (Бигиев, 1910; Бигиев, 1912, с. 33–39).

Обе эти *джадидские* концепции *иджтихада* очевидным образом отличались от концепции Марджани, тем не менее, нельзя совершенно отрицать его связь с *джадидизмом*. Известно, что вместе со своим бывшим студентом Хусаином Фаизхановым и известным крымским публицистом Исмаилом Гаспринским Марджани пытался реформировать исламскую школу, поддерживал педагогическую реформу (Усманов, 1990), ввел в своем *медресе* преподавание русского языка (Шэрэф, 1915, с. 126–34; Kanlidere, 1997, pp. 48–49).

Данная, на мой взгляд, более актуальная генеалогия *джадидизма*, позволяет провести связь от источника его появления до разнообразного и многогранного движения, появившегося впоследствии. Такая интерпретация не основывается на призыве к *иджтихаду*, ставшему скорее последствием религиозной ориентированности *джадидизма*, чем его источником. *Иджтихад* понимался *джадидами* и предыдущими *реформистами-улемами* практически в противоположных категориях. Первые рассматривали *иджтихад* как средство для выхода за границы исламской традиции и одновременно как механизм кардинального переосмысления; в отличие от Марджани, который, как прослеживается в его сочинениях, рассматривал *иджтихад* как способ возобновления правовой интерпретации, неотделимой от структур постклассического *фикха*.

4. См., например, Буби, 1919. Ср. Kanlidere, 1997, pp. 60–65; Zacone, 1996.

5. В советский период такое понимание *джадидизма* получило широкое распространение (Сэгди, 1926, с. 76; Spannaus, 2016).

ЛИТЕРАТУРА

Hallaq, W. (1984). Was the Gate of Ijtihad Closed? *International Journal of Middle East Studies*, 16, 3-41.

Hallaq, W. (2001). *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jackson, Sh. (1996). Taqlid, Legal Scaffolding and the Scope of Legal Injunctions in Post-Formative Theory: Mutlaq and 'Amm in the Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi. *Islamic Law and Society*, 3:2, 165-192.

Kanlidere, A. (1997). *Reform Within Islam: The Tajdid and Jadid Movement Among the Kazan Tatars (1809-1917): Conciliation or Conflict?* Istanbul.

Kazem Beg, M. (1850). Notice sur la marche et les progrès de la jurisprudence musulmane parmi les sectes orthodoxes. *Journal asiatique*, 4:15, 154-210.

Kemper, M. (1998). *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789-1889: Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft*. Berlin: Schwarz.

Kemper, M. (2015). Imperial Russia as Dar al-Islam? Nineteenth-Century Debates on Ijtihad and Taqlid among the Volga Tatars. *Encounters: an International Journal for the Study of Culture and Society*, 6, 95-124.

Makdisi, G. (1985). The Guilds of Law in Medieval Legal History: An Inquiry into the Origins of the Inns of Court. *Cleveland State Law Review*, 34:3, 3-18.

Spannaus, N. (2014). Formalism, Puritanicalism, Traditionalism: Approaches to Islamic Legal Reasoning in the 19th Century Russian Empire. *Muslim World*, 104:3, 354-378.

Spannaus, N. (2016). The Ur-Text of Jadidism: Abu Nasr Qursawi's *Irsbad* and the Historiography of Muslim Modernism in Russia. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 59, 93-125.

Spannaus, N. (2019). *Preserving Islamic Tradition: Abu Nasr Qursawi and the Beginnings of Modern Reformism*. New York: Oxford University Press.

Spannaus, N. (2020) *Taqlid and Discontinuity: the Transformation of Islamic Legal Authority in the Volga-Ural Region*. In: Paolo Sartori (Ed.) *Sharia in the Russian Empire*. 2020. (Forthcoming).

Zaman, M. Q. (2012). *Modern Islamic Thought in a Radical Age: Religious Authority and Internal Criticism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Zarcone, T. (1996). Philosophie et théologie chez les djadids [La question du raisonnement indépendant (ijtihad)]. *Cahiers du monde russe*, 37:1-2, 53-63.

Амирханов, Х. (2010). *Таварих-е Булгария (Булгарские хроники)* / пер. А.М. Ахунов. Москва: Издательский дом Марджани.

Әмирхан, Х. (1883). *Тәварих-и болгария*. Казань.

Бигиев, М. (1910). *Кавагыд-ы фыкһия*. Казань.

Бигиев, М. (1912). *Халык назарына берничә мәсьәлә*. Казань.

Бубый, Г. (1909). *Заман-ы ижтиһад монкарийзымы, дөгелме?* Казань.

Валидов, Дж. (1923). *Очерк истории образованности и литературы татар*. Москва, Петроград. Государственное издательство.

Дихлави, Шах Валлиуллах. (1977). *ал-Инсаф фи байан асбаб ал-ихтилаф*. Бейрут.

Дихлави, Шах Валлиуллах. (1995). *Икд ал-джид фи ахкам ал-иджтиһад вал-тақлид*. Шарджа.

Каусари, М. (1968). *Хусн ал-такади фи сират ал-имам Аби Йусуф ал-кади ва-сафха мин табакат ал-фукаха*. Хомс.

Курсави, А. (1903). *ал-Иршиад ли-л-‘ибад*. Казань.

Кухистани, Ш. (1882). *Джами‘ ал-румус*. Казань.

Марджани, Ш. (1870). *Назура ал-хакк фи фардийат ал-‘иша ва ин лам йагиб ал-шафак*. Казань.

Марджани, Ш. (1888). *ал-Хикма ал-балига ал-джанийя фи шарх ал-‘акаид ал-ханафийя*. Казань.

Марджани, Ш. (1898). *Хашийя ‘ала шарх ал-‘акаид ал-‘адудийя*. Стамбул.

Сәгъди, Г. (1926). *Татар әдәбияты тарихы*. Казань.

Усманов, М. А. (1990). Автографы Марджани на полях подлинника проекта Хусаина Фаизханова о школьной реформе. В: *Марджани: ученый, мыслитель, просветитель* (с. 119–128). Казань.

Шаукани, М. (1991). *ал-Каул ал-муфид фи адаллат ал-иджтихад ва-л-таклид*. Каир-Бейрут.

Шәрәф, Ш. (1915). Мәржанинең тәржемә-и хәле. В: *Мәржани* (с. 2-193). Казань.

REFERENCES

- Hallaq, W. (1984). Was the Gate of Ijtihad Closed? *International Journal of Middle East Studies*, 16, 3-41.
- Hallaq, W. (2001). *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jackson, Sh. (1996). Taqlid, Legal Scaffolding and the Scope of Legal Injunctions in Post-Formative Theory: Mutlaq and 'Amm in the Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi. *Islamic Law and Society*, 3:2, 165-192.
- Kanlidere, A. (1997). *Reform Within Islam: The Tajdid and Jadid Movement Among the Kazan Tatars (1809-1917): Conciliation or Conflict?* Istanbul.
- Kazem Beg, M. (1850). Notice sur la marche et les progrès de la jurisprudence musulmane parmi les sectes orthodoxes. *Journal asiatique*, 4:15, 154-210.
- Kemper, M. (1998). *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789-1889: Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft*. Berlin: Schwarz.
- Kemper, M. (2015). Imperial Russia as Dar al-Islam? Nineteenth-Century Debates on Ijtihad and Taqlid among the Volga Tatars. *Encounters: an International Journal for the Study of Culture and Society*, 6, 95-124.
- Makdisi, G. (1985). The Guilds of Law in Medieval Legal History: An Inquiry into the Origins of the Inns of Court. *Cleveland State Law Review*, 34:3, 3-18.
- Spannaus, N. (2014). Formalism, Puritanicalism, Traditionalism: Approaches to Islamic Legal Reasoning in the 19th Century Russian Empire. *Muslim World*, 104:3, 354-378.
- Spannaus, N. (2016). The Ur-Text of Jadidism: Abu Nasr Qursawi's *Irshad* and the Historiography of Muslim Modernism in Russia. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 59, 93-125.
- Spannaus, N. (2019). *Preserving Islamic Tradition: Abu Nasr Qursawi and the Beginnings of Modern Reformism*. New York: Oxford University Press.
- Spannaus, N. (2020) *Taqlid and Discontinuity: the Transformation of Islamic Legal Authority in the Volga-Ural Region*. In: Paolo Sartori (Ed.) *Sharia in the Russian Empire*. 2020. (Forthcoming).
- Zaman, M. Q. (2012). *Modern Islamic Thought in a Radical Age: Religious Authority and Internal Criticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zarcone, T. (1996). Philosophie et théologie chez les djadids [La question du raisonnement indépendant (iğtihād)]. *Cahiers du monde russe*, 37:1-2, 53-63.
- Amirkhanov, Kh. (2010). *Tavarikh-e Bulgariya (Bulgarskie khroniki)* / per. A.M. Akhunov. Moskva: Izdatel'skiy dom Mardzhani.
- Amirkhan, Kh. (1883). *Tavarikh-i bolgariya*. Kazan'.
- Bigiev, M. (1910). *Kavagyd-y fykhiya*. Kazan'.
- Bigiev, M. (1912). *Kbalyk nazaryna bernicha mas'ala*. Kazan'.
- Bubiy, G. (1909). *Zaman-y ijtiḥād monkariyzmy, dagelme?* Kazan'.
- Dihlavi, Shakh Valliullah. (1977). *al-Insaf fi bayan asbab al-ikhtilaf*. Beirut.
- Dihlavi, Shakh Valliullah. (1995). *'Ikd al-dzbid fi akhkam al-idzbtikḥād val-taklid*. Shardzha.
- Kausari, M. (1968). *Khusn al-takadi fi sirat al-imam Abi Yusuf al-kadi va-safkha min tabakat al-fukakha*. Khoms.
- Kursavi, A. (1903). *al-Irshad li-l-'ibad*. Kazan'.
- Kukhistani, Sh. (1882). *Dzhami' al-rumuz*. Kazan'.
- Mardjani, Sh. (1870). *Nazura al-khakk fi fardiyat al-'isha va in lam yagib al-shafak*. Kazan'.
- Mardjani, Sh. (1888). *al-Khikma al-baliga al-dzhaniya fi sharkh al-'akaid al-khanafiya*. Kazan'.
- Mardjani, Sh. (1898). *Khashbiya 'ala sharkh al-'akaid al-'adudiya*. Stambul.
- Sagdi, G. (1926). *Tatar adabiyaty tarikby*. Kazan'.
- Shaukani, M. (1991). *al-Kaul al-mufid fi adallat al-idzbtikḥād va-l-taklid*. Kair-Beirut.

**ЧЕРЕЗ ПОЛЕМИКУ К ИСТИНЕ
(НА ПРИМЕРЕ ПОЛЕМИКИ
МЕЖДУ Ш. МАРДЖАНИ И ЕГО
ОППОНЕНТАМИ В ПОВОЛЖЬЕ
В ПОСЛЕДНЕЙ ТРЕТИ XIX ВЕКА)**

Динара Марданова

dinara.mardanova@gmail.com

В статье на примере богословского спора в вопросах ‘акиды (вероучения) между религиозным ученым, богословом и историком Шихабудином Марджани (1818–1889) и его оппонентами рассматривается полемика как механизм поиска и утверждения истины. Выступая в качестве одного из возможных ответов татар-мусульман на имперский вызов, религиозная полемика анализируется в свете изменившихся политических, экономических и социальных условий Нового времени, когда через теологические дискуссии о каламе и божественных атрибутах очерчивались новые границы религиозной традиции и одновременно пересматривалась окружающая действительность в свете первоисточников.

Keywords: *религиозная полемика, конец XIX в., Российская империя, Поволжье, Марджани, Ишми ишан, реформа (ислах), ‘акида, божественные атрибуты.*

Научный сотрудник
Института истории
им. Ш. Марджани
Динара Марданова

THROUGH POLEMIC TO THE TRUTH (THE CASE OF THE DEBATE BETWEEN SH. MARDJANI AND HIS OPPONENTS IN THE VOLGA REGION IN THE LAST THIRD OF THE 19th CENTURY)* **

Dinara Mardanova

dinara.mardanova@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islmlg.09.01.09>

The article is focused on the theological debates on the issues of 'aqidah between Shihabaddin Mardjani and his opponents. The debate can be viewed as a mechanism for seeking and affirming the Truth. As one of the possible responses of Tatar Muslims to the imperial challenge, the religious debate is analyzed in the context of changed political, economic and social conditions of the modern period, when the new boundaries of the religious tradition were outlined through theological discussions about the kalam and divine attributes and at the same time the reality itself was revised in the light of the sources.

**Dinara
Mardanova**
Researcher
of Sh. Mardjani
Institute of History,
Kazan

Keywords: *religious debates, late 19th century, the Russian Empire, the Volga region, Mardjani, Ishmi Ishan, reform (islah), 'aqidah, divine attributes.*

Polemics and discussions in which the antique philosophers and Muslim, Christian and Jewish scholastic theologians were engaged have recently attracted the attention of historians, philologists and researchers of religion. An interesting overview of the polemic was made in the study by Sidney Griffith, who showed how the literature genre of apologetic Christian works in the Arabic language was developed through the social institution of Majlises, serving as venues for disputes and discussions (Griffith, 1999). Sarah Stroumsa considered the role of bad manners in the medieval disputes and highlighted that Majlises discussed topical and burning issues inseparable from the surrounding reality (Stroumsa, 1999, p. 66). In the discussions of Iberian Muslims, Gerard Wiegers saw "polemic transfers," influencing the Northern Europe of the 17th century through transnational scholarly and religious networks. The said author also noted that polemic texts created the necessary tools

* This paper is a partially reworked English version of an article by Dinara Z. Mardanova, "Controversy as a mechanism for search and approval of truth (the case of debate on 'aqidah between Shihabaddin Mardjani and his opponents in the Volga region in the last third of the 19th century)," published in Russian for RUDN Journal of Russian History.

** The work was supported by the research grant of the "Ibn Sina Islamic Culture Research Foundation": Ibn Sina Grant No 214CI/2018.

for religious discussions between Jews, Christians, and Muslims (Wiegers, 2016). In the above works, polemic was often analyzed in the light of interaction and mutual influence of the three Abrahamic religions — Judaism, Christianity, and Islam. At a conference at Cordoba (12-14 April 2018), acute interest was caused by the intra-Islamic polemic as an example of intra-confession polemic within a single discourse area¹. The author of the present article examined the problem of Ijtihād and Taqlīd through the debates of Tatar 'ulama' concerning the reform of Muslim law in the section of worship (*ibādah*) (Mardanova, 2017).

To continue the theme of polemic, I suggest considering polemic as a mechanism for searching for and establishing the truth (by the example of polemic on the issues of *'aqidah* between Sh. Mardjani and his opponents). Within the framework of this problem the following issues are discussed: 1) the polemical genre in the Islamic world and Majlis as a forum for discussions and debates of Muslims in solving topical issues of the intellectual, religious and social character; 2) the reformation of Islam in the late 19th century among Muslims of the Russian Empire; 3) the discussion of the image of the “true” creed (*'aqidah*) through dogmatic discussions about the *kalam*, *mutakallims*, the doctrine of the divine attributes; 4) the boundaries of the sources of authority and forbidden innovations (*bid'at*); 5) the return to “uprightness” through a renewal (*tajdid*), which supposed, on the one hand, the introduction to the tradition of “necessary” and “true” conceptions, and on the other hand, the rejection of the “irrelevant,” that is, allegedly, “untrue” views; 6) the criticism of Mardjani as a legitimate participant in the dispute, the innovator of Islam (*mujaddid*) and a theologian and jurist capable of ijtihad (*mujtabid*). Such perspective will make it possible to trace how the Muslim scholars of the Volga region adapted the religious doctrine to the social realities of the Russian Empire, against the background of decreased prestige of Bukhara among the Muslims of the Volga-Ural region and the Muslims' gradual reorientation from Central Asia to the Russian Empire (Frank, 2012).

POLEMIC AMONG MUSLIMS

The genre of polemic has a long and rich history. Scholastic disputes were common in medieval intellectual life, being inherited by the Islamic, Jewish and Christian world from the antique philosophical practice (Novikoff, 2013). Traditionally, the venues for discussions and disputes of the Muslims were Majlises, where the intellectual and religious issues were discussed. Descriptions of such “literature” salons are frequent in the Arabic medieval sources (Stroumsa, 1999, pp. 66-67). Majlises were attended by rulers; thinkers, poets and other learned people used them to submit their skills to the approval of the public. For example, at the court of al-Mamūn assemblies were held that served as sites for free discussions for the spiritual leaders of various religious schools, including the Christians, the Zoroastrians and the Manicheans. al-Mamūn considered such discussions and scholarly disputes to be a reliable means of searching for the truth. Books were composed based on the results of scholarly discussions and disputes (Shagaviev, 2010, p. 23). A popular pastime was debates of two or more participants on religious and philosophical topics. Often, the debates went beyond the framework of mere entertainment, turning into heated discussions, verbal jousts or even conflicts (Stroumsa, 1999, p. 66). With the lapse of time, certain rules and types of behavior were elaborated to prevent conflict situations. As noted by Stroumsa, the behavior etiquette of the mediaeval Majlises was inspired by the ethics of a dispute. For theologians, the

1. Patricia Crone Memorial Conference “The Majlis revisited: Inter- and intra-religious and cross-cultural disputations in the Islamicate world” 12-14 April 2018, Casa Árabe. Cordoba, 2018.

main criterion was the truth; thus, correct behavior was the criterion for measuring the debates' efficiency as the way to achieve the truth (Stroumsa, 1999, p. 82). A dispute was considered legitimate and acceptable when the aim of the participants was the joint search for the truth. A dispute was considered forbidden if the aim was to ruin an opponent by revealing his mistakes or to establish one's own point of view. In that case, the rules of acceptable dispute were violated, and the discussion turned into forbidden debate leading to discord. Thus, dispute or polemic could both lead to establishing the truth and become the reason for deep doubt and dissention². As Stroumsa noted, religious and theological disputes were inseparable from their environment, as they touched upon topical and burning issues. In particular, the first Muslim theologians, the Mu'tazilites at the court of Caliph al-Ma'mūn, defended the provisions of Islam and responded to various insinuations about it on the part of the Christians, the Jews and the Zoroastrians; at the same time, at an ideological level the Mu'tazilites struggled against various movements within Islam, which professed such doctrines as the incarnation of God, transmigration of souls, etc. That is, through polemic in disputes and dialectic discourses/discussions³ the Muslim theologians, using logic, logical regularities and strong inferences, could, on the one hand, disprove and reject an erroneous opinion, and on the other hand, reveal and establish the "truth" most suitable for the given historical conditions. It should be noted that not all scholars agreed with such a theological conception of reaching the truth. In particular, Al-Hallaj and Ibn al-Rawandi opposed such a system of debates. They considered the established code of rules of debate to be a novelty of theologians aimed at reaching their own goals, when Majlises served as a tool for establishing ideas rather than an arena for the free exchange of ideas. That is why both scholars deprecated theologians and their claims for monopolizing the truth (Stroumsa, 1999, p. 82).

Traditionally, disputes at Majlises became a vehicle for discussing theological issues for *mutakallimun* (i.e., the Muslim theologians and specialists in dogmatic theology, including the Mu'tazilites, the Ash'arites, and the Maturidites). The dogmatic theology per se was dubbed *ilm al-kalām*, or *kalam* in short. In connection with the subject matter of *kalam*, related to the issues of unity of Allah and the principle of monotheism, *kalam* was called the doctrine of *tawhīd* and attributes of Allah. The limited evidence, used by all Muslims, consisted of the words of *shahādah*. Beyond them, theological and political dissensions began, developing around a certain range of topics: the definition of a faithful Muslim, the nature of the Quran, the character of divine attributes and comprehension of their limits, predestination and the freedom of will, anthropomorphism, eschatological issues, the status of prophecy, etc.

THE REFORM (*AL-ISLAH*) AND THE MUSLIMS OF THE RUSSIAN EMPIRE

At the end of the 19th – beginning of the 20th century, ideas of reforming Islam spread among Muslim scholars all over the world. The catalyst was the challenge launched against the Muslim world by European modernism, which caused a conceptual crisis in Muslim society. The idea of reforming appeared in the works by Russian Muslims in the 18th century, then developed in the 19th – beginning of the 20th century⁴. In the 19th century, when wealthy trading and industrial Muslim bourgeoisie appeared in the Volga-Ural region, the critique of authorities and society became a determinative element in the works by many Muslim authors. Most of the scholars took up a protective position in relation to Islam, calling for wariness of the

2. See Faukiya (1979) for more detail.

3. According to encyclopedias, dialectics is the art of holding a conversation, a dispute.

4. See Yuzeev (2012); Kemper (2008).

novelties coming from the Russians. Alongside the outward critique of the Russian government and elites, there was extensive inward critique aimed at the Muslim community, which resulted in revealing numerous disputable issues. The Muslim scholars proposed new interpretations and ways of reading the texts, which would comply with the requirements of the epoch; that is, legitimation of the contemporary epoch took place through texts. The reformers were interested both in the issues of everyday life and theological themes. One of the key reasons for “decline” and loss of the past grandeur was connected with the deviation from the true religious doctrine (*‘aqidah*) as a result of infusion of forbidden novelties (*bid‘at*).

The most consistent critic of the surrounding reality at that time was a religious scholar, theologian and historian, Shihabaddin Mardjani, who, according to one of the first researchers of his works, K. Tarjemani, “substantiated the issues of faith [...] with religious proofs from the sacred texts (*naql*), purified them from the novelties based on philosophical views and from the mazhab fanaticism, and returned the Muslims to pure faith, which the Muslims had been taught by the Prophet” (Shihabaddin Mardjani, 2015, p. 164).

As early as during his studies in Central Asia (1838-1849), Mardjani started to think that his contemporaries deviated from true Islam and were living in the epoch of decline. He associated the blessed time, or the “golden age,” of Islam with the epoch of Prophet Muhammad and his companions (*sahabah*), and he traced deviation from the truth to the time after the third generation, when the forbidden novelties (*bid‘at*) (Mardjani, 1870, p. 84), lies, slander and like “nonsense” (*hazayan*) were introduced into the section of worship (*‘ibadah*) and the section of dogmas or doctrine (*‘aqidah*) (Mardjani, 1870, p. 108).

In many works, Mardjani touches upon the issues of doctrine (*‘aqidah*). In the present paper, the sources of Mardjani’s ideas on dogmatic issues are the following works: “al-Hikma al-Baliga” [“Mature wisdom”], published in Kazan in 1889 (in it Mardjani criticized the then popular comment by al-Taftazani to “‘Aqidah al-Nasafi”); the treatise “Nazurat al-haqq” [“Review of the truth”], published in Kazan in 1870; and “Wafiyat al-aslaf” [“About the predecessors in more detail”], published in Kazan in 1883. Not all Mardjani’s contemporaries agreed with his “reformatory” proposals in the section of doctrine (*‘aqidah*). There was a large group of scholars who criticized Mardjani’s views.

The most well-known critical response to “Nazurat al-haqq” was a work by Gabdullah al-Nasavi “al-Djaruda” [“Denunciation of “Nazurat al-haqq”], published in the typography of Kazan University in 1874. Alongside with al-Nasavi, who defended the local tradition, Mardjani was criticized by Abu Nakib al-Tuntari – Mardjani’s main ideological opponent, also known as Ishmi Ishan; Mukhammad al-Shaulankari, who got the “traditional Muslim education by classical books” in Ishmi Ishan’s madrasah (al-Shaulankari, 1901a, p. 66); and Dinmuhammad ibn Yarmuhammad ibn Mansur al-Tuntari.

SECTION OF DOCTRINE (‘AQIDAH)

The domain of dogmatics, alongside with the genre of corresponding works (declaring the religious-legal “credo” of a scholar), is called *‘aqidah* (i.e., faith or conviction). As the main sources of Islam – the Quran and the Sunnah – contain no formal text of creed (*‘aqidah*) (they just outline the basic borders of the Muslim doctrine), several texts of creed were formed, accompanied by comments and subcomments. In the Volga region, following the Central Asian tradition, the text *‘Aqidah al-Nasafi* was widely spread, together with comment by al-Taftazani. In the opinion of Zeki Velidi, this text was “the most popular

work in the Muslim, including the Tatar, madrasahs” of that time (Validov, 1923, p. 105). According to Damir Shagaviyev, it is this text that facilitated the popularity of the Maturidi school of *kalam*, which most of the Volga region Muslims adhered to (Mardjani, 2008, p. 93). In dogmatic issues, Maturidism occupied the intermediate position between tradition (*naql*) and reason (*aql*). “Maturidi rationally substantiated the fundamental issues of faith, without ignoring the apparent religious texts at the same time.” Interpretation of the texts was based on reason. For Maturidi followers, reason and tradition were similar paths leading a person to the same goal; there was no contradiction and opposition between them (Muhametshin, Adygamov, 2016, pp. 146-147). According to the Maturidi school, to achieve the true and indestructible faith in (*aqidab*) issues, a Muslim was barred from blind imitation without comprehending by reason (*taqlid*), that is why the doctrine based on the Quran and the Sunnah was corroborated with rational proofs.

Mardjani associated the causes of the Islamic world’s decline with the forbidden novelties introduced into the section of worship (*ibadab*) and the section of dogmas or doctrine (*aqidab*). He associates novelties in the sphere of doctrine with the representatives of speculative theology – *mutakallimun* in the epoch of Caliph al-Ma’mūn (September 786 – August 833) (Mardjani, 1870, p. 387), who, according to Mardjani, brought “a weak imaginary way, on which there is only longing and caprice” (Mardjani, 1870, p. 84). Further, Mardjani gives several examples of authoritative scholars of the past criticizing *kalam*, including Ibn Malik, Abu Khanifa, Abu Yusuf, Ahmad ibn Hanbal, and Imam al-Shafi’i. According to Mardjani, all of them criticized *kalam*, considering it to a forbidden novelty (*bid’at*), which did not exist under the Prophet Muhammad and which led the Muslims to ruin (Mardjani, 2008, pp. 132-133).

According to Mardjani, *kalam* was invented by the Mu’tazilites, who borrowed philosophers’ methodology from Arabic translations of Greek philosophic works. Having borrowed the philosophical methodology, the Mu’tazilites started to search for philosophical substantiation of the Islamic doctrine (*aqidab*). As a result, according to Mardjani, the Islamic doctrine based on the proofs from the Quran and the Sunnah was supplemented with philosophical aims and proofs. From the Mu’tazilites, *kalam* was inherited by the Ash’arites, and with the lapse of time *kalam* turned into an independent branch of learning. The initial *aqidab* appeared to be indistinguishable from philosophical theories; the people who rejected *kalam* were blamed of unbelief. While philosophical views penetrated into the section of *aqidab*, scholars started to argue about and dispute the correct doctrine (Shihabaddin Mardjani, 2015, p. 162, p. 335). Further, *kalam* spread and gained popularity due to later authors who “... concluded that it was permissible to study *kalam* and to read books about it, as it was necessary to protect the Muslim dogmas against their merging with novelties.”

As for Mardjani’s opponents (al-Nasavi, al-Kazani, Dinmuhammed and al-Shaulyankari), they, on the contrary, defended *kalam*, considering Mardjani’s ideas to be a deviation from the true *aqidab* and the introduction of the forbidden novelties into it (al-Tuntari, Encouraging, p. 3; al-Shaulyankari, 1901b, p. 63). For example, al-Nasavi wrote that Mardjani did not follow the way of true *aqidab* and that “all human connections built by this person are wrong. The only true way is correspondence of words and deeds to the Prophet’s Sunnah.” Mardjani’s opponents asserted that their way was correct because it corresponded to the Prophet’s *aqidab*, while the way of their rivals was wrong (al-Nasavi, 1874, p. 18). “Although they call themselves *ahl al-Sunnah* and *al-jamā*, they actually belong to a deluded sect...” al-Shaulyankari wrote (al-Shaulyankari, 1901a, p. 12).

Mullah al-Nasavi criticized Mardjani and argued for *kalam*. He asserted that studying *kalam*, if it does not lead to delusion, is not only permitted but, moreover – “ayats and Hadith command us to study *kalam*,” as “*kalam* does not lead to unbelief” (al-Nasavi, 1874, pp. 20-21) but “is a means which makes it possible to rid oneself from following the ancestors’ religion blindly (*taqlīd* – *D.M.*) and leads to faith” (al-Nasavi, 1874, p. 17). The author of “Djaruda” gave multiple reasons for the need to cognize Allah by means of *kalam*. al-Nasavi wrote that “the learning of the fundamentals of religion is actually *kalam*, which seeks for Allah on the basis of cause-and-effect relations.... *Kalam* is one of the most authoritative scholarships of Shariah.” Moreover, *kalam* is necessary in cognizing the essence of divinity, as it “... helps a person to ascend from the level of *taqlīd* to the level of complete confidence (in the existence of Allah).” A Muslim rejecting *kalam* “... did not cognize Allah through reasons. A person adhering to *taqlīd* in the issues of *‘aqidah* is a sinner”; as “in the issues of *‘aqidah* *taqlīd* is forbidden, each person must cognize Allah and His existence independently, even though in general terms” (al-Nasavi, 1874, p. 16; p. 8).

Criticizing *kalam*, Mardjani, nevertheless, uses the methods of the mutakallims (i.e., he follows *kalam*). The opponents repeatedly reproach him for that (al-Nasavi, 1874, p. 20; p. 22). Moreover, Mardjani repeatedly called himself a follower of the school of Maturidi (Mardjani, 2008), who was a mutakallim. Thus, one may suppose that Mardjani criticized not the whole *kalam* but certain sections of it. As Mardjani asserted, the mutakallims introduced novelties into the following sections of the doctrine: *tawhīd* (the attributes and names of Allah), beginning and eternity of the Universe, prophecy and miracles, defining the group of the saved, and the issue of the Quran’s creation (Shihabaddin Mardjani, 2015, p. 165). The largest discussions and polemics were caused by Mardjani’s views on the divine attributes and names, thus we will consider this aspect as an example.

POLEMIC AROUND DIVINE ATTRIBUTES

Mardjani wrote: “We [the Hanafites] interpret the attributes as nothing else but the names. They are confirmed by indubitable proofs, tradition and reason” (Mardjani, 2008, pp. 180-181). Describing the attributes, he cited Sheikh al-‘Arif Abu Talib al-Makki: “We get information about the attributes from reliable tradition, which transfer is correct. We do not accept this (the attributes – *D.M.*) and do not confirm through judging by analogy (*qiyas*) and reason (*‘aql*). But we believe in the names and attributes by their meanings and essences, belonging to Allah the Almighty. We reject similarity and conferring any form to them (the attributes), as there is nothing adequate to the above to be similar to that, and there is no equivalent to that to be of the same kind with that” (Mardjani, 2008, p. 170). Further: “A duty of everyone in this section [of the doctrine] is to stand by the explanations of a legislator; and to adhere firmly to his borders in describing His qualities and His names, and not to describe Him through Himself [not to derive one quality from others], and to call Him the sent down in His book [the Quran]” (Mardjani, 1870, p. 81). Here, Mardjani differs from Qursawi, who admitted that “from the God’s names given in the Quran, one can derive the abstract ones, even if they are not directly mentioned in the sacred texts” (Kemper, 2008, p. 355). Thus, according to Michael Kemper, Mardjani excluded from *‘aqidah* the discussions about the properties of matter, bodies and accidents, inherent in classical Maturidi and Ash‘ari traditions of *kalam* (Kemper, 2008, p. 592).

In the opinion of Mardjani, the “position of *‘aqidah* is simple. Its domain is based on two ayats: Said the Almighty: ‘Allah has beautiful names; called Him by them...’ (Quran 7:180); Said the Almighty: ‘... there is nothing similar to Him. He is the hearing, the seeing!’” (Quran 42:11).

On the issue of the attributes, Mardjani argued both with the Mu'tazilites and the Ash'arites. He criticized the Mu'tazilites for asserting the absence of the divine attributes and the later Ash'arites for dividing the attributes into two types – the attributes of essence (*dāt*)⁵ and the attributes of action (*f'liy*)⁶. Ash'arites consider the attributes of essence to be eternal, while the attributes of action (i.e., creation) are wrong according to Mardjani: "Allah the Almighty with all His attributes and names is eternal and non inchoate; the attributes of Allah the Almighty and His names are not Himself and are not anything other than Himself (*lā huwa wa-lā ġayrubu*)" (Mardjani, 2008, p. 196)⁷.

Thus, Mardjani admitted only the attributes and names described in the Quran and the Sunnah, while any other attempts to dwell upon the essence of Allah he ascribed to the reasoning of the mutakallimun and considered them to be imported and unacceptable novelties (Mardjani, 2008, pp. 176-177). He wrote: "Have not you heard His words: 'Reason about the benefactions of Allah the Almighty, but do not reason about Allah the Almighty!,' 'Reason about creations, but do not reason about the Creator, as, indeed, His degree is incomprehensible for you'" (Mardjani, 2008, p. 185). Mardjani asserted that a human is not capable of cognizing the essence of Allah with rational means: "...Debar it [the mind – Damir Shagaviyev] from researching the identity and essences of the God's attributes" (Mardjani, 2008, p. 380).

From such ideas of Mardjani, his refusal to use reason for cognizing Allah, al-Nasavi derived, first, a contradiction to "the unanimous opinion of scholars [*ijmā' – D.M.*] about the need to cognize Allah with auxiliary means [the mind]" (Mardjani, 2008, p. 185) and, second, to the unethical attitude of "such scholars as Imam al-Ash'ari and his disciples" (al-Nasavi, 1874, p. 13). In the opinion of al-Nasavi, all great scholars practiced *kalam*: Abu Hanifa, his disciples, Abu Mansur al-Maturidi, Sheikh Abu Khasan al-'ashari, Imam al-Gazali, Fahr ar-Razi (al-Nasavi, 1874, p. 15), Ibn al-Khumam (al-Nasavi, 1874, pp. 8-10), etc. Consequently, for al-Nasavi cognizing Allah and His attributes through reason was an obligatory and necessary requirement for a believer. He wrote: "One of the most important and primary duties of a believer is cognizing Allah, His names and attributes" (al-Nasavi, 1874, p. 16).

Another opponent of Mardjani – Damullah Dinmuhammed – advocated the divine attributes not mentioned in the Quran. He wrote: "... He [Allah] has eternal qualities indispensable from His Image" (al-Tuntari, Encouraging, p. 13). According to Dinmuhammed, Mardjani rejected these qualities because he did not understand the words of honorable scholars. He noted: "Our teacher, speaking of using the above qualities of Allah, implied their special mentioning in the Quran and the Sunnah. That is why, the word al-Qayum (Allah's epithet "Eternally existing", "the Existing" – *D.M.*) always follows the word al-Hay (Allah's epithet "Eternally living" – *D.M.*)" (al-Tuntari, 1909, p. 20). Dinmuhammed thought that Allah possesses "the right of His essence in respect of His eternal indispensable qualities. al-Hamd ["the Glorified"] is among the qualities of His essence..." (al-Tuntari, 1909, p. 31).

Although Mardjani listed himself as a follower of Maturidi and repeatedly cited his works, his doctrine of God's attributes partly differed from Maturidism. According to research by

5. al-Taftazani was criticized for the same reason; he separated the attributes of essence too much, thus challenging the unity of God.

6. "The eastern Hanafites rejected the difference between the eternal attributes of essence and the temporal attributes of action. For them, the attributes of action, which they usually united into a single notion 'bringing to existence' (*takwin*), were equally eternal and existed within the essence of God; however, His attribute of 'bringing to existence' differed from 'what was raised.'" See: Attributes of God...

7. See more about *lā huwa wa-lā ġayrubu* in (Spannaus, 2015).

W. Rudolph on Maturidi *kalam* in Samarkand, Maturidi “advocated the need to use speculative conclusions (*nathar*) in theology” (Rudolph, p. 157), explaining that “the existence of divine attributes is conveyed to us both through tradition and through reason” (Rudolph, p. 221). In the book *at-Tawhīd*, al-Maturidi dwelled upon *kalam* issues, such as God sitting on the throne (Rudolph, p. 154); that is, he did not limit the description of God by tradition (*naql*) only, admitting the possibility to cognize Allah through reason (*aql*).

Thus, as was noted by I. Marash, Mardjani criticized not *kalam* per se, but penetration of *kalam* methods into *tawhīd*. “Mardjani draws a borderline between *kalam* and *tawhīd*”; that is, he draws new borderlines of the Muslim dogmatics (Marash, 2005, pp. 75-76).

SOURCES OF TAWHĪD

For Mardjani’s opponents, the sources of belief in Allah and its main arguments were the Quran, Sunnah, consensus (*ijma’*) and reason (*aql*). Unlike his opponents, Mardjani admitted only what was granted in the Quran and Sunnah, rejecting the possibility of rational interpretation of Allah’s attributes and allegoric interpretation of the Quran (*ta’wil*). In Mardjani’s *‘aqidab*, “blind faith” or following the tradition (*naql*) appeared in the place of intelligence (*aql*). Mardjani asserted that the only sources of *tawhīd* were the Quran’s ayats from the category of categorical (*qati’ ya*) (Mardjani, 2008, p. 94); that is, one must not use in *tawhīd* statements from the category of suppositional (*zanniyya*), obtained through *ijtihad* or opinion (*ra’i*). A believer should not doubt anything stated in the asserted ayats and the Hadises and should recognize them as actually true. If that truth is not comprehensible to them, then they should not try to find it (Mardjani, 2008, p. 83). *Tawhīd* does not contain any deep concepts to be comprehended by intelligence, and an attempt to “immerse” oneself in *tawhīd* with the help of reasonable arguments leads to a pernicious mistake and, ultimately, to atheism (Mardjani, 2008, p. 82). The Mardjani’s opponents considered such interpretation of sources to be sinful and saw a forbidden novelty in it, contradicting the unanimous opinion of the scholars (*ijma’*) about the necessity to cognate Allah through intelligence.

The demand to follow only the reliable proofs in *tawhīd* is related to Mardjani’s idea that a mistake is inadmissible in the fundamentals of faith (*usul al-din*), including *tawhīd*; thus, *qiyas aqliy* is inadmissible, because it is based on human intelligence and not protected against being a mistake. According to Mardjani, the one who is mistaken in *usul al-din* differs from the one who is mistaken in the fundamentals of *fikh* (*usul al-fikh*). If a *mujtahid* is mistaken in *usul al-fikh*, for example, in the issues of worship (*‘ibadah*), he will not be punished but will receive a reward to a certain extent. If a *mujtahid* is mistaken in *usul al-din*, he does not receive a reward but commits a sin, hence, will be punished (Mardjani, 2008, p. 83).

TAKFIR OF THE “GREAT SCHOLARS” IS THE FORBIDDEN (BID‘AH)

The opponents were most of all bewildered to see Mardjani using the ayats usually applied to the infidels (*kafirun*) to criticize “the great scholars.” For example, al-Shauyankari wrote: “Deriding ahl al-Sunna wa al-jama[‘], they read the following ayats of the Quran: ‘and leave those who practice deviation concerning His names’ (7:180), and the ayat: ‘those whose effort is lost in worldly life, while they think that they are doing well in work’ (18:104). Also: ‘And if you obey most of those upon the earth, they will mislead you from the way of Allah’ (6:116)... These ayats speak of the infidels, while they read them about those who admit additional qualities, who believe in a temporary origin of the world, who believe in un-eternity

of this world, and in resurrection from the dead. Reproaching these people, threatening them[,] you accuse the imams of Shariah in delusion” (al-Shaulankari, 1901a, p. 10).

According to al-Nasavi, accusations of unbelief addressed by Mardjani to scholars are forbidden (*bid'ah*). al-Nasavi wrote: “Know that dispute among scholars goes on since olden times, but no one of them dared to accuse his opponents in delusion, and this adventurer was the first one to do it” (al-Nasavi, 1874, p. 5).

“Admonition of opponents is a novelty, and such person is a *mubtadi*[.]” A similar opinion on prohibition of accusing “the great scholars” of unbelief was expressed by al-Shaunkari: “Accusing the leaders of the Islamic Ummah of unbelief is unbelief” (al-Shaulankari, 1901a, p. 12). In a similar way, the opponents proved Mardjani’s inconsistency as a legitimate debater whose aim was to find the truth.

As for Mardjani, he actually called certain actions of people “unbelief” (*kufir*), like rejecting *ijtihad*, but I never see statements where Mardjani called the people “infidels” (*kafir*). In regard to unbelief, Mardjani wrote that the one who rejects the broadly recognized consensus (*ijma' mutawatir*), such as the five Pillars of Islam, “is accused of unbelief for the reason of denying that,” because these regulations were directly listed by Allah and belong to the categorical precepts (*qati'ya*). Mardjani wrote that the one rejecting the obligatory (*fard*) or the due (*wajib*), established by *ijma' qati'ya*, commits *kufir* (Mardjani, 2008, pp. 341-345).

Thus, Mardjani’s opponents believed that Mardjani, criticizing the opinions of “the great scholars” and conceptions of the past centuries, resorts to a very serious accusation in Islam; that is, the accusation of unbelief (*kufir*), which could be followed by death in the past centuries of Islam. Polemics around various aspects of apostasy (*kufir*) had a great significance in Islam for forming political conceptions and served as a background for developing important dogmatic and legal issues (Dictionary, 1991, p. 145).

RETURNING TO THE “STRAIGHT WAY” THROUGH *TAJIDID*

While rejection of the forbidden and excluding it from the tradition was carried out by consigning it to the forbidden novelties (*bid'at*), Mardjani and other reformers believed that returning to the “straight way” should be carried out through reforming. The correction (*islah*) of Islam should be done “... by ‘renovation’ (*tajdid*), through refusing to follow traditions (*taqlid*), confirming the ‘unlawful novelties’ (*bid'at*)” (Alekseev, 2013, p. 73). To substantiate the need for such renovation and defend themselves from accusations of introducing the unlawful novelties, Qursawi, Yalchgul, and then Mardjani cited the well-known Hadith: “Indeed, Allah the Almighty and the Great sends to this community at the beginning of each century the one who renovates the religion” (Idiyatullina, 2006, p. 270).

Mardjani’s disciples and followers believed that he not only performed *ijtihad* (i.e., he was a *mujtabid*) but, moreover, performed *tajdid*, that is, he was the renovator of the century (*mujaddid*)⁸. His opponents were of a different opinion: they did not recognize Mardjani as a legitimate participant of the dispute, *mujtabid* and *mujaddid*, capable of deriving legal decisions (i.e., asserting “the truth”). To confirm that, they adduced a list of requirements

8. Maksudi A.-Kh. described Mardjani as “a perfect *mujtabid* of Shariah”; “he should be considered the first *mujtabid* – hero in correcting the religious traditions and renovating the nation”; Kh.-G. Gabashi saw Mardjani as a “*mujtabid* and *mujaddid* (renovator)”, who renovated Islam in compliance with the Hadith: “Indeed, in the beginning of each century Allah will send a renovator to this community”; Atlasi also called Mardjani a renovator of the religion; T. Ilyas called him “a great scholar – *mujtabid*, explaining the truth to the people and leading along the true path,” etc. For more detail, see Shihabaddin Mardjani (2015, pp. 201, 323, 328, 349, 413-415).

which, supposedly, Mardjani did not comply with. First, they attempted to show that Mardjani deviated from the true *'aqidah*. Dinmuhammed wrote that Mardjani turned “to the (beliefs of) ‘mariqiya communities’ [apostates, renegades — D.M.] and ‘inqyaliya (reformers)’ and that he considered their sources to be more reliable even compared to the Quran.” Mardjani put those dubious works above the Quran. Dinmuhammed also compared Mardjani with *rafdits*, *khawarijs* condemning the Sunnites, called him a follower of Wahhabism (al-Tuntari, Encouraging, pp. 13-17). Other opponents called Mardjani a Mutazilite and a philosopher (al-Shaulankari, 1901a, p. 10). An interesting opinion was expressed by al-Shaulankari: “The authors of ‘al-wafiyah’ and ‘al-hizamat,’ having buried the knowledge of pious salafs from Sunnah followers and their community, having preferred the madhhab of Shias, philosopher to the madhhab of the saved, introduced some new *mujaddid* of letters and novelties, presented the truth as the lie, and the lie as the truth” (al-Shaulankari, 1901a, p. 10). Moreover, al-Nasavi questioned the very existence of madhhab in Mardjani: “Maybe, he wanted to conceal his madhhab? Maybe he has no madhhab at all? [...] The part of the citation where he speaks of various groups shows that the author does not belong to *ahl al-Sunnah*, as he excluded Ash‘arites from them, who are true bearers of Sunni theology” (al-Nasavi, 1874, p. 55). Second, the very personality of Mardjani was criticized: his knowledge and moral-ethical qualities. Consequently, al-Nasavi concludes, Mardjani just “...wants to say that he reached the level of *mujtabid*, while, as we said above, he is a true *mujallid*” (al-Nasavi, 1874, p. 47). Another point of criticism against Mardjani was his “weak” knowledge of the Arabic language. al-Shaulankari, having shown Mardjani’s “poor knowledge” of Arabic grammar, poses a question: “How can a person, not knowing the Arabic grammar, undertake to write a response to another book?” (al-Shaulankari, 1901a, p. 19). Another critic of Mardjani’s knowledge of Arabic was al-Nasavi, who showed that Mardjani misunderstood an Arabic sentence (al-Nasavi, 1874, pp. 66-67) and used words inappropriately (al-Nasavi, 1874, p. 11).

Due to the contradictions that arose between Mardjani and his opponents, Mardjani’s *islah* was rejected by his opponents. To prevent or at least reduce the carried out *tajdid*, his opponents put forward the reasons which, in their opinion, barred its implementation by Mardjani. First, they questioned Mardjani’s belonging to the Abu Hanifa madhhab and Ash‘ari-Maturidi *'aqidah*. Second, they attempted to demonstrate Mardjani’s inconsistency as a *mujtabid*, and, consequently, a renovator of religion (*mujaddid*). For that, they criticized Mardjani’s intellectual abilities, the depth of his knowledge, and his ethical and moral qualities.

CONCLUSION

The research allowed the revelation of specific mechanisms of the religious tradition’s adaptation to the new living conditions of the end of the 19th century. As E. Lazzarini noted, the renovation (*tajdid*) taking place during that period had, indeed, rigid orientation, ensuring the viability and sustainability of the religious tradition (Lazzarini, 1992). The negative changes were interpreted by scholars through the conception of deviation from the “straight way” and true Islam; in turn, “the truth” was introduced and established through renovation (*tajdid*) with the help of well-known Islamic methods and tools.

Reconsideration or adaptation of the religious tradition to the new conditions, as well as the reconsideration of the surrounding reality in the light of the primary sources, took place through polemic about the “straight way” and true Islam. At first the “unwanted”, obsolete conceptions were defined as forbidden novelties (*bid‘at*) on the basis of authoritative sources

(the Quran, the Sunnah, and *ijma*); in some cases they were also defined as unbelief (*kufr*), as concepts that were absent in the first Muslim community and, consequently, carrying danger for Ummah. Defining the “unwanted” actions as *bid‘at* or *kufr* ensured the legitimacy of refusing to perform them, despite the long practice of their existence. As for the “required” elements, they were introduced into the tradition with the help of reform (*islah*), implemented through renovation or restoration of “the true tradition” (*tajdid*), allegedly existing at the time of the Prophet Muhammad and thus lodged with his unquestionable authority.

While Mardjani attempted to implement *islah* through successive *bid‘ah-tajdid*, his opponents, on the contrary, tried to defend the tradition, giving evidence of Mardjani’s inconsistency as a legitimate participant of the dispute, a renovator of Islam (*mujaddid*) and *mujtabid*. Criticizing Mardjani for violating etiquette norms, rules of dispute and polemic, the opponents showed that the discussion started by Mardjani was forbidden and, consequently, did not lead to establishing the truth. According to them, Mardjani’s goal was not to find the truth but to prove his own viewpoint and cause discord and disturbance.

The reform in the sphere of dogmatics (*‘aqidah*), proposed by Mardjani, complied with the requirements of the epoch. Starting from Catherine II and going on throughout the 19th century, integration of Muslims into the Russian Empire implied creating a common economic, legislative, and historiographic space. Integration of Muslims into the common imperial space demanded a response at various levels. Drawing the new borders in the section of dogmatics (*‘aqidah*) and excluding the rational proofs acquired through reason (*‘aql*) from the field of *tawhīd* were protective measures aimed at defending the Muslim faith under the Christian Empire. They allowed the protection of the religious doctrine from possible innovations related to introducing the interpretations welcomed by the authorities and the government.

REFERENCES

Alekseev, I.L. (2013). Reformatsiya i revolutsiya v kategoriayah islamskoy traditsii. *Philosofskaya tetrad'*, 6.

Dictionary. (1991) — Islam: Encyclopedic Dictionary. M.: Nauka, The main editorial office of Eastern literature.

Faukiya H.M. (1979). Al-Kafiyafi al-jadal: li-l-Juvayni imam al-Haramayn. Ph.D. diss., Egypt, Ain Shams University.

Frank A. (2012). Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, education, and the paradox of Islamic prestige (Brill's Inner Asian Library).

Griffith, S.H. (1999). The Monk in the Emir's Majlis: Reflections on a Popular Genre of Christian Literary Apologetics in Arabic in the Early Islamic Period In *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam (Studies in Arabic Language and Literature)* (pp. 13-65). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Idiyattullina, G. (2006), "Duhovno-religioznaya atmosfera v Povolzh'e v XVII-XVIII vv." In *Islam i musul'manskaya kul'tura v Srednem Povolzh'e: istoriya i sovremennost'* (pp. 249-284). Kazan: Fan Publ., 2006.

Islam (2006) — Islam i musul'manskaya kul'tura v Srednem Povolzh'e: istoriya i sovremennost' (2006), pp. 249-284. Kazan: Fan Publ.

al-Kazani, Gilajuddin Ibn Muhiddin al-Sardawi. (1899). Nusul al-hadida fi hilafi al-usul al-jadida ("The steel blade against the new methods"). Kazan, Iman, Russian transl (in Russian).

Kemper M. (2008). Sufis and Scholars in Tatarstan and Bashkortostan [1789-1889]: Islamic Discourse under Russian Rule/Kazan: Russian Islamic University.

Lazzerini E. (1992). Beyond Renewal: The Jadid Response to Pressure for Change in the Modern Age. In *Muslims in Central Asia. Expressions of Identity and Change* (pp. 151-166). Durham; London: Duke University Press.

Muslims in Central Asia (1992) — Muslims in Central Asia. Expressions of Identity and Change, Durham. (1992). London: Duke University Press.

Marash I. (2005). Religioznoe obnovenie v tyurskom mire (1850-1917). Kazan: Iman Publ.

Marjani Sh. (1870), Nazurat al-haqq fi fardiyyat al-isha wa in lam yagib ash-shafak ("Review of the truth about the obligatory of al-isha prayer during the evening dawn does not disappear")/Ed. Istanbul. Daru'l-Hikme (2012) (in Arabic).

Marjani Sh. (2008). Mature wisdom in explaining of al-Nasafi's dogmas (Kitab al-Hikma al-baliga al-janiyyah fi sharh al-akaid al-Hanafiyah)/Transl. and ed. Shagaviev D. Kazan Tat. Knizhn. izd (in Russian).

Mardanova, D.Z. (2017). Debates around Ibadah between Shihab ad-Din Marjani and his Opponents. *Islamology*, 7 (1), 180-194.

Mardanova, D.Z. (2018). Controversy as a mechanism for search and approval of truth (the case of debate on 'aqidah between Shihab ad-Din Mardjani and his opponents in the Volga region in the last third of the 19th century). *RUDN Journal of Russian History*, 17 (3), 513-537.

Muhametshin R.M., Adygamov R.K. (2016). Introduction to Islamic Theology: Schoolbook/ Muhametshin R.M., Adygamov R.K. Kazan: Russian Islamic Institute.

al-Nasavi G. (1874). Muzhiru al-kalimat al-jaruda allati hiya fi an-nazura/Transl. R. Adygamov. Kazan, Iman, Russian transl (in Russian).

Novikoff A.J. (2013). The Medieval Culture of Disputation: Pedagogy, Practice, and Performance. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2013.

Rudolph U. Al-Maturidi and the Development of Sunni Theology in Samarqand. Iman.

Shagaviev D.A. (2010). The role of Shihab ad-Din Mardjani in the Development of Tatar Theological Thought of the XIX Century. PhD in History. Kazan.

al-Shaulankari, Muhammad Ibn Najib Ibn mulla Bilyal Ibn damulla Mazfar. (1901a). Tathkirat ar-rashid bi raddi kaydi (“Reminding the righteous man about the an envious person’s intrigues”)/Kazan, Iman, Russian transl (in Russian).

al-Shaulankari, Muhammad Ibn Najib Ibn mulla Bilyal Ibn damulla Mazfar. (1901b). The answer to the second envious’ treatise/Kazan, Iman, Russian transl (in Russian).

Shihab ad-Din Marjani. Sbornik statey, posvyachshennyh 100-letiyu Sh. Marjani, izdannyy v Kazani v 1915 g. (2015). Kazan: Tatarskoe knizhnoe izd., 2015.

Spannaus N. (2015). Sihab al-Din al-Margani on the Divine Attributes: A Study in Kalam in the 19th Century. *Arabica*. 62, 74-98.

Stroumsa, S. (1999). Ibn al-Rawandi’su’ adab al-mujaddala: the Role of Bad Manners in Medieval Disputations. In *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam (Studies in Arabic Language and Literature)* (pp. 66-83). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

al-Tuntari, Abu Naqib (Ishmi ishan). (1899). al-Isharat al-Lamiga fi annuzaj al-fikh wa gawamid al-Kahstani. Kazan, Iman, Russian transl (in Russian).

al-Tuntari, Dinmuhammad Ibn Yarmuhammad Ibn Mansur. (1909). Encouraging worthy learned men to fight against ignoramus distorted the pure doctrine of the Shari’ah. Kazan, Iman, Russian transl (in Russian).

Validov D. (1923). Ocherk istorii obrazovannosti i literatury tatar. Petrograd; Moscow: Gosudarstvennoe Izdatel’stvo Publ.

Wieggers. G.A. (2016). Polemical Transfers: Iberian Muslim Polemics and Their Impact in Northern Europe in the Seventeenth Century In *After Conversion: Iberia and the Emergence of Modernity* (pp. 229-249). Leiden: Brill.

Yuzeev A.N. (2012). Tatarskaya religiozno-reformatorskaya mysl’. Kazan: Tatar book publishing house.

Шихабалдин Марджани (1818–1889) был одним из первых исламских богословов в Российской империи, кто подошел концептуально к вызову российской имперской науки. Несмотря на его готовность говорить с аудиторией за пределами мусульманских элит (например, через участие в ученых собраниях в Казанском университете), Марджани во многом остался в рамках исламской традиции с ее специфическими подходами к производству знания. Поскольку библиотека Марджани либо погибла в пожаре, либо разошлась по частным коллекциям, то его сочинения в рукописях и печатной форме остаются главными источниками для историков сегодня. В то же время, существует ряд документов из личного архива Марджани, которые позволяют судить о природе его подхода к прошлому, т.е. его взгляда на исламский концепт наследия.

Keywords: *наследие, архив Марджани, рукописи, история понятий.*

Ассистент-профессор
Университета Амстердама
Альфريد Бустанов

SHIHABADDIN MARDJANI AND THE MUSLIM ARCHIVE IN RUSSIA*

Alfrid Bustanov

A.Bustanov@uva.nl

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islmlg.09.01.10>

Shihabaddin Mardjani (1818-1889) was one of the first Muslim scholars in the Russian empire to approach conceptually the challenge of Russian imperial scholarship (Kemper, 1998, pp. 462-465). Despite his readiness to speak to audiences beyond the circles of Muslim elites (for example, by participating in the scholarly proceedings at Kazan University), Mardjani largely remained in the confines of Islamic tradition with its specific approaches to the production of knowledge. As the library of Mardjani either have been lost in fire or dispersed in many private collections¹, his works in the manuscript and published form remain the main source of analysis for historians of today². Still, there are documents from the personal archive of Mardjani that allow us to judge about the nature of his approach to remnants of the past, i.e. his view on the Muslim concept of legacy.

Alfrid Bustanov

Assistant professor
(Amsterdam
University)

Keywords: *legacy, Mardjani's archive, manuscripts, the history of concepts.*

IS THERE A MUSLIM CONCEPT OF LEGACY?

In his recent article on encounters of Muslim intellectuals with European Orientalists Umar Ryad demonstrates that some of the well-educated Arabs in the first half of the twentieth century “had contacts and cooperated with Western scholars in producing knowledge” about the Orient (Ryad, 2018, p. 130). Building on the personal experiences of the Egyptian scholar Ahmad Zaki Pasha (1868-1934), Umar Ryad endows the Orientals with agency: the hero of his article contributed to the revival of Arab literary heritage by using Western scholarly techniques and the very authority of philological Orientalism. It remains, however, unclear, what substantial difference the Arab concept of legacy (*turath*) brought with itself, beyond being a manifest of Arab nationalism, constructed

* Sponsored by the ERC Starting Grant “The Muslim Individual in Imperial and Soviet Russia”.

1. *Mardjani kitapkhanāse: fānni-bibliografik jientik*, 2004.

2. For a recent discussion of Mardjani's work: Spannaus, 2015.

in the framework of Western nation building. Furthermore, Umar Ryad does not take seriously the post-Saidian critique of Western knowledge and explicitly rejects any association with Edward Said's concept of Orientalism in the case that obviously calls for situating vis-à-vis the superiority of European mode of knowledge production (Ryad, 2018, p. 132). Similar disregard of Saidian conceptual framework and unwillingness to engage with the debate around *Orientalism* characterizes the approach of Vera Tolz who sympathizes the Rozen school of imperial and early Soviet Orientalists in Petersburg/Leningrad (Tolz, 2005). Tolz praises her protagonists' nation-building projects for non-Russian peoples of the empire elaborated in tsarist Russia and partly implemented in *korenizatsia* campaign and the national delimitation across the Soviet Union in the 1920s and the 1930s. Orientalists in imperial capital would have loved to preserve the national diversity of the country for the sake of scholarship, but not for the sake of these cultures' uniqueness and their self-evident value without external pinpointing. Moreover, the Leningrad Orientalists had hoped that the properly educated national cadres would better serve as the trustworthy "assistants" in their major idea of creating a shared sense of the pan-Russian identity, easily translatable in discursive languages of the newly created national entities (Tolz, 2005, p. 142)³. To make a step further in her recent article Vera Tolz reduces Central Asian Muslims' approach to ancient architecture only to practical considerations⁴; hence, Muslim elites would not care much about or be able to value remnants of the past and would not elaborate a discourse on their own that celebrates the objects of memory for future generations. Dilyara Usmanova supports the same line of thinking by attributing to Russia's Muslims the immaturity (*nerazvitost'*) in careful preservation of family archives (Usmanova, 2015, p. 109). From existing research, one thus gets an impression that in the colonial setting Muslim intellectuals appear to be striving to copy and assist the Western knowledge production.

Does a term *turath* simply serve an equivalent to the standard Western concept of *legacy* discovered by nationalists in the Muslim world? Given the case studies cited above, the ontological distinction between the West and the East remain intact (despite all the rhetoric of cultural encounter and mutual exchange), and therefore I find the Saidian framework quite relevant for our discussion. Indeed, also the Muslim authors starting in the late 19th century domesticized the Orientalist dichotomies and started to speak of 'Oriental' cultures and languages. In my research, I distinguish at least three approaches of Muslims to their cultural heritage. In the first layer, we encounter the traces of indigenous forms of preservation and transmission of memory that reveal no influence of European encounters. This includes the practices of *waqf* contracts (Ross, 2017), documents preservation, composure of library inventories (*fibris*), as well as the whole range of emotional practices associated with book culture. The second layer departs from the sacred character of knowledge and opens up to Orientalist instruments (such as the institutional approach to archival preservation, organization of expeditions, and publication of catalogues) and puts the literary heritage in service of nation building⁵. This layer presents a combination of indigenous concepts of culture with European approaches. The third layer deals with a completely secularized, Soviet concept of heritage, known for students of Soviet national republics as *mirasism*⁶. The

3. Quoting speakers at the Congress of Archaeologists.

4. The title of the article is also telling in that regard: "Constructing Heritage in Early Soviet Central Asia: The Politics of Memory in a Revolutionary Context" (Gorshenina, Tolz, 2016).

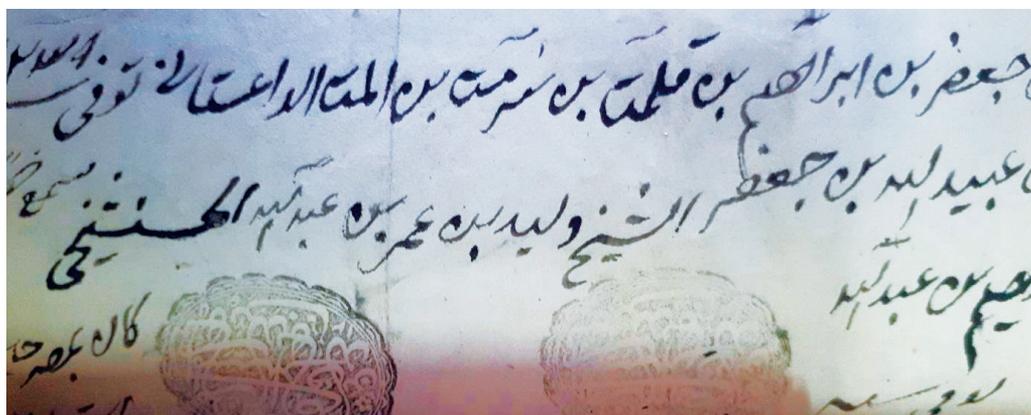
5. On the role of manuscripts in the nation building process in Central Asia: Bustanov, 2015a.

6. For an overview of the concept: Bustanov, Kemper, 2012.

latter serves as an embodiment of full-fledged Soviet nationalism, emptied of any alternative projects of nation building. The legacy becomes here only a reference point and a symbol, its actual content being irrelevant.

“THE MARDJANI VOLUME”

Let us now see what the sources have to offer on the indigenous Muslim concept of legacy as practiced in imperial Russia. Kazan University Library preserves a huge manuscript volume of documents that once belonged to Mardjani⁷. The former curator of the Oriental department in the library, Albert Fathi (1937-1992)⁸, described the book in his catalogue fishes, still preserved in the library, as ‘the Mardjani volume’ (*Märdjani mäjmügasi*). According to Fathi, after Mardjani’s death in 1889, these materials made their way first to the hands of Shähär Shäräf (1877-1938), most probably during the preparation of memoirs in praise of Mardjani (Mardjani, 1915), when the editors had full access to the late scholar’s library (Vakhidi, 1929, pp. 14-17). Most probably, Shäräf arranged a cover for all the documents and bound them together. After he was arrested in 1936 and then perished in the Soviet labor camps, his archive went into the hands of his daughter Saliya, the wife of Ahmad Galiev, a professor of physics at Kazan State University and the grandson of another prominent Muslim scholar, ‘Alimjan al-Barudi’. In January 1965, in the wave of collecting the Tatar manuscripts at Kazan University (Usmanova, 2017), Galeev donated this book to the library and left a short note inside it relating its origin: “Letters to Shihab hazrat and other writings. Presented to Kazan University Library by Ahmad Galeev as the legacy (*mirath*) of Mardjani. January 1965”¹⁰.



Two inprints of Mardjani’s seal, Kazan University Library, 1967 T, f. 74a.

Organization of files inside of this compendium deserves a separate treatment. Most of the documents are fragmentary and woven together with no order, which makes a good showcase of archival practices among the Muslims of Russia. The subsequent owner of the book (or, better to say, its producer, who actually brought the rather divergent writings

7. Kazan University Library, Ms. 1967 T.

8. On him: Bustanov, 2015b.

9. The Galeevs family managed to maintain a large collection of ancient manuscripts before the Russian National Library purchased 103 of the old books in 1964. Some of them dated from the 14th and 15th centuries and contain the autographs of ‘Alimjan al-Barudi and other scholars.

10. شهاب مرجانیگه کیلگان حاتلار هه م باشقا بازولار قزان اونیویرسیتیتی کتابخانه سنه مرجانی نک میراسی بولار اق نه حمه د عه لیفته ن بوله ک ۱۹۶۵ نجی یل عینوار

from Mardjani's personal archive under a single cover) cared much of every small bit of paper to be safeguard in this volume, but the manuscript still lacks any structure or an overview of its contents that would help the reader. Private letters, drafts of theological and biographical works – above all, excerpts from and materials for his opus magnum, *Wafiyat al-aslaf*, a multi-volume collection of biographies of scholars in the Islamicate world, arranged according to their death dates – and examples of legal documents were brought together with no reason, except for their authorship or ownership by Mardjani¹¹. In a similar way, most of the private archives of Muslim literati in Russia survived only fragmentary and lacked any structure in their inner organization¹². It is certain that similar compendia were produced out of other documents in Mardjani's archive, since the manuscript binding bears a note counting the book as “the fourth volume” (مجمع رابع). Mardjani himself compiled some of them: on the back of a private letter that he received, he wrote that this item was included into a folder (*al-daftar al-asbraf*)¹³. One of his students, Abu 'Uthman b. 'Abd al-Rafi' al-Shabkawi, in his copy of the last volume of *Wafiyat al-aslaf*, discovered in Kazan only recently, straightforwardly builds on Mardjani's archival compendiums (*majmu'at*), while inserting some data not present in the original work¹⁴. In 1896, this copy entered the library of Riza Fakhretdinov who also had access to parts of Mardjani's archive. While Mardjani cited a letter by Abu-l-Sharaf al-Qarghali on 'Abd al-'Aziz al-Bukhari, Fakhretdinov noted that “I have seen the original of that letter in the fifth compendium (*majma'*) of Mardjani”¹⁵. Clearly, Mardjani's archive once consisted of separate folders and compendiums, respected by subsequent owners and other literati as objects of high historical and academic value.

Other sources relate us of similar practices in archive composition. I know of least one item that greatly resembles ‘the Mardjani volume’. Institute of Oriental Manuscripts in St Petersburg possesses a unique collection of documents stemming from the archive of Fathulla al-Urawi (1765-1843), arguably the most influential theologian of the Volga-Urals in the first half of the 19th century¹⁶. In a way similar to the Mardjani volume, this manuscript contains about one hundred documents, prevailingly legal decisions (*fatwas*) in Persian and Tatar, brought together with no clear order. The volume as such had been produced either by Fathulla's daughter Bibi Fatima (b. 1809), or by his disciple Sibgatulla al-Urawi

11. Mardjani wrote most of the texts himself as I can judge by comparing the handwriting with his autograph: Kazan University Library, Ms. 3540 Ar., 376 f. The Mardjani volume has four imprints of his personal seal and at one point the writer refers to himself simply as ‘Shihab’, which leaves no doubt in his authorship: Kazan University Library, Ms. 1967 T, ff. 74a, 172a.

12. The only exception from this rule is the library of 'Alimdjani al-Barudi, properly systematized in a description, produced already during the owner's lifetime. Kazan University Library, Ms. 1011 T, 520 f.

13. In the original: قيدت عموم دفتر الأشراف: The National Library of the Republic of Tatarstan, Ms. 957 T. Cf.: Mardanov, 2018, p. 127.

14. The copyist inserted a copy of the letter, omitted in the original work, and wrote the following on the margin: “The late teacher and author did not include this letter in the draft, but I looked at his compendiums (*majmu'at*) and writings, found the letter and included it in this final version (*al-bayad*).” (لم يكتب الأستاذ المحرر المرحوم المغفور هذا المكتوب في السوادد لكنني تتبعت) من مجموعاته و محرراته فوجدت هذا المكتوب فأدرجته في هذا البيضاء يكون هذا ان شاء الله National Library of the Republic of Tatarstan, Ms. 440 G, f. 332a). Another copy of this volume of *Wafiyat* includes the letter in question, but without the note cited above (Kazan University Library, Ms. 614 Ar., f. 279a). The manuscript in question was acquired from a citizen of Kazan, in 2008, and first mentioned briefly by Raif Mardanov in his book (Mardanov, 2018, p. 127).

15. وقد رأيت هذا المكتوب بقلمه في مجمع المرجاني العدد. National Library of the Republic of Tatarstan, Ms. 440 G, f. 221a.

16. I base my judgement on the number of copies of his works produced during his lifetime. Recent scholarship on him includes: Garipova, 2018; Spannaus, 2013; Spannaus, 2014. Regrettably, in contemporary Tatar historiography Fathullah al-Urawi is sometimes characterized as a conservative theologian of little importance with no potency for creative thinking: Salikhov, 2015, p. 113.

(1798–1873) (Salikhov, 2015, pp. 113–114)¹⁷ who used to borrow books¹⁸ from his teacher’s library and eventually inherited a great part of it¹⁹. On some folios in this manuscript, we see holes left from the previous binding, which reveals the practice of keeping documents, precious for their contents and relevance to the prominent ‘ulama. In short, it is apparent that before any of these materials entered the scope of academic Orientalism, the Muslim literati had their own idea on what items need to be preserved and how. This also means that there must be evidence on how did Muslim scholars treat such remnants of the past and conceptualize them.

It is apparent that for Muslim authors of the nineteenth century there was no question where to look for historical data²⁰. Manuscript texts of the previous generations of Muslim scholars, usually with their colophons and marginalia, but also private letters and documents, as well as gravestone inscriptions comprised a Muslim archive of knowledge. But how did they approach this archive?

ENGAGING THE MUSLIM ARCHIVE

From Mardjani’s writings, we see that he approached the manuscripts as a source of historical information and even as an emotional object, when it came to the history of his family. For example, in one of his brief notes Mardjani mentions a copy of the Qur’an inherited (*al-mawruth*) from the grandfather of his mother Yunus b. Iwanay al-Qazani, dated by 1064/1653–54, “when the copyist was eighteen years old.” Herewith Mardjani attached a genealogy of Yunus b. Iwanay²¹. Sometime in the 1920s or 1930s, this book entered the library of Kazan University²², but as we see already before that, this artefact bore special significance of its previous ownership within the family of Yunus al-Qazani (Bustanov, 2019).

The process of comprehension and reconceptualization of the Muslim intellectual tradition continued in the early Soviet era. On his quest for Mardjani’s library Said Vakhidi (1887–1938)²³, a madrasa graduate and historian, consulted the volume analyzed above, when it was in the hands of Shähär Shäräf. He left a short note saying: “I looked through this manuscript (*qul’yazma*) of Mardjani, may God cover him with His mercy. Said b. ‘Abd al-Mannan al-Vakhidi, 2 Jumad-i ula 1341 [i.e. 21 December 1922]. Kazan”²⁴. Later on another book-lover in Kazan, Zainap Maksudova (1897–1980) continued this practice of leaving an informed reader’s note in the historical manuscripts and thus actively engaged with the rich manuscripts that she collected during the Soviet era (Bustanov, 2018).

17. Description of his gravestone: Gainetdinov, 2016, p. 249.

18. In a private letter from 1946 ‘Alimdjani b. Muhammadjan (1892–1964), an imam of Izhevsk, writes about the exchange of literature among the surviving ‘ulama: Mardanov, 2018, p. 12; Mardanov, 2006, pp. 109–120, 164–213. A 1764 year copy of *al-Fawa'id wa al-sbarh al-manlu' bi-l-fara'id* acquired by Kazan University Library from the Mardjani mosque in 1964 bears the following note: “Borrowed for temporary usage (*faydalanip toru ochun*) from the family of Hadi abziy Maksudov in the year 1942. Imam Qiyam al-Din al-Qadiri” (Kazan University Library, Ms. 5849 Ar., f. 1a). On the author of this note: Bustanov, 2017, pp. 203–208; *Islamskaia poeziiia v epokhu Stalina*, 2018.

19. Institute of Oriental Manuscripts (St Petersburg), B 3348, f. 1a. This is a one-page list of books from Fathullah’s library, borrowed at different times by Sibgatullah.

20. Allen Frank has analyzed the sources of historical writing by Muslims of the region: Frank, 2001, pp. 32–33; Qurban-‘Ali Khalidi, 2005; Frank, 2012, pp. 16, 25–26.

21. Kazan University Library, Ms. 1967 T, f. 144b.

22. Kazan University Library, Ms. 189 T. The origins of this acquisition remain obscure, but since the items with earlier inventory numbers in the library belonged either to collections of the ‘ulama repressed in the 1920s and the 1930s (such as Hasan ‘Ata al-Ghabashi and Muhammad Najib al-Tuntari), or to the library of ‘Alimdjani al-Barudi, there is a good reason to believe that it was al-Barudi who possessed the manuscript last.

23. On him: *Dukhovnoe nasledie: poiski i otkrytiia*, 2017.

24. Kazan University Library, Ms. 1967 T, f. 14a.

Fathullah al-Urawi's volume contains the texts of two gravestones written in Arabic²⁵. Both were located near his home village Ura and belonged to his contemporaries, two merchants, Sulayman b. Muhammad Nadhir (1761-1836)²⁶ and Mu'min b. 'Abd al-Wali (d. 1830). It is very unlikely that Fathullah copied these texts only for their historical merit. He either himself authored these texts and hence his notes served for crafting the actual grave inscriptions, or he copied the texts out of emotional conviction, since he knew these people in person: Sulayman's father Muhammad Nadhir was a rich merchant who directly promoted Fathullah at an earlier stage (Salikhov, 2015, p. 30). This is an example of consulting the tombs in one's immediate vicinity, but there are also cases of travel with an aim to see the graves of eminent people. Such is a bilingual Arab-Persian text on the gravestone of Ni'matullah al-Istirlibashi (1772-1844), which attracted the interest of his Sufi disciples. I know of at least two manuscript reproductions of it: one by Muhammad Shah b. Batir Shah from ca. 1848²⁷ and another by I'tisam b. Hasan al-Tuytaziwi from around the same time²⁸. Both manuscripts originate from eastern Tatarstan, meaning that these people purposefully travelled several hundreds of miles away to Istirlibash to have a copy of their master's grave inscription.

Mardjani certainly had a special take on death, given the fact that he organized his main work *Wafiyat al-aslaf* according to the death dates of prominent Muslim individuals. For him the gravestones obviously served as historical artefacts. This is how he described one such item:

"The length of the stone (*al-hajar*) at the doors of the Patriarch's villa²⁹ in Kazan is ten cubits. Its width is five cubits and a half. Its thickness is less than a cubit and a half in two fingers. It has an inscription (*maktub*) in old script that resembles the Kufi style: "This is the grave of the great sultan and the glorious ruler, *al-amir*..." It is not possible to read further, except for the line saying "God's shade". Five *charik* in width, five *arshin* in length, and ten *vershok*³⁰ in sickness"³¹.

The note in question must have reflected Mardjani's first acquaintance with this ancient gravestone. It took him much more time and efforts to make the inscription readable and then figure out that it actually belonged to Hasan b. Mir Mahmud, the ruler of Bulghar, active in the late 13th century. Mardjani included his reading, which remains the only reliable so far, in the book *Mustafad al-akhbar* (Mardjani, 1897, p. 28; Cf.: Yusupov, 1960, fig. 2) as an example of the Russian mishandling of the Muslim heritage after the capture of Kazan. This particular gravestone survived as the only witness of the old Muslim cemetery that existed prior to the erection of the Bishop Villa and diminished almost without a trace, since other medieval gravestones served as bricks for the new buildings. In other words, Mardjani mobilized the gravestone as an object and text to substantiate his argument of the long cultural and political presence of Islam in the region and its systematic destruction by Russians.

25. Institute of Oriental Manuscripts (St Petersburg), B 3476, ff. 33a, 34a.

26. Cf. recent publication of this inscription: Gainetdinov, 2016, p. 247, colored reproduction on p. 9.

27. Kazan University Library, Ms. 5939 T, f. 48b.

28. Institute of Language, Literature and Art (Kazan), Ms. 4412, f. 4b. Described in: Akhmetzianov, 2013, p. 173.

29. The Bishop Villa (Arkhierieiskaia dacha) serves as a more colloquial naming of the place on the outskirts of the city.

30. Charik/chirek is a Tatar unit of measure that refers to the distance between thumb and pointer finger. Arshin (corresponds to cubit) and vershok (4.445 cm) are the Russian units of measure.

31. Kazan University Library, Ms. 1967 T, f. 98b: طول الحجر الذى على باب دار البطريق بغزان عشرة اذراع و عرضه خمسة اذرع و نصف و غلظه قل من ذراع و نصف عرض اصبعين و عليه مكتوب بخط قديم يشبه خط الكوفة هذا قبر السلطان الاكبر و الملك المظفر الامير و لا يكمن قراءة هذا الا انا قرأنا دون هذا الخط باسطر قوله ظل الله

عرضاً بش چاریک طولاً بش ارشین غلظة اون ویرشوک

It seems that Mardjani would also request his colleagues to provide him with information on old cemeteries and gravestones. For example, the Mardjani volume contains a brief note from 13 July 1870 by Salah al-Din b. Ishaq al-Qazani (1831–1875), a prominent scholar of the time and the teacher of ‘Alimdjani al-Barudi mentioned above, with a description of two such artefacts, one dated by 15 Sha‘ban 897 and another by Jumada al-akhira 929. He copied these texts (*qad naqaltu hazayni al-tarikbayni min al-hajarayin*) on the cemetery (*mazar*) located in the village Taw Ile. Salah al-Din al-Qazani mentioned that there were many similar stones, but their reading was rather problematic³². Clearly, the medieval tombs served here as the material testimonies of the old presence of Islamic culture in the region and as precious remnants of the past, worth of preservation and even circulation through deciphering (*qira’a*) and copying (*naql*) of the text.

We also find similar engagement with grave inscriptions later in the Soviet era. Writing the urban history of Troitsk in 1947, the city’s imam Isma‘il Rahmatullin (1891–1967) copied the texts on gravestones (*qabertash*) of outstanding Muslim individuals. Usually these texts contained biographical data, such as the place of study and work, duration of service in the capacity of imam, thus fitting the very personal life narratives created by the author³³. From this vantage point, the tombs appear not that much as witnesses of the abstract past, but as a summary of one’s life path, resembling a short biography attached by contemporaries to a scholar’s *personae*. Similarly, in his recollections compiled in the 1950s ‘Abd al-Majid Qadiri (b. 1881), a Qur’an specialist in Istirlibash, provides an Arabic text of his father’s gravestone, pointing out that his father was buried next to the aforementioned Ni‘matullah al-Istirlibashi³⁴. For the author, this grave inscription was of clear emotional value, a mixture of esteem and love to his father and proud for the prestigious location. Also given the fact that his family was the memoirs’ intended audience, Qadiri wanted to make his descendants aware of the burial place of their ancestor and the contents of the inscription, given the loss of apprehension of the Arabic script by the younger generation.

CONCLUSION

From all of these examples, spanning over more than a century across the accepted boundaries of the tsarist and Soviet chronologies, we clearly see that the Arab-script epitaphs functioned actively in the social realm of Muslims in Inner Russia. The ways of their functionality were rather diverse, ranging from utilitarian need to know the mortality dates and places of burial for chancellery purposes to emotional attachment and, finally, the scholarly purposes. All the literati mentioned above did not use the vocabulary other than traditional to describe the ancient gravestones, i.e. such terms as *maqbara*, *qabr*, *hajar*,

32. نقلت هذين التاريخين من الحجرين الذين وجدتهما في مزار القرية المسماة باطاو ايلي و 145b: f. 1967 T, Ms. Kazan University Library. احد الحجرين باق على حاله غير انه منحني قليلا الى المشرق الصيغ والحجر الذي اعلم به قبر السيد احمد رحمة الله عليه انكسر و وقع على الارض و ما كتبه في هذه الصفي قطعه و في المزار المذكور يوجد الاحجار الكثيرة الم... بها القبور لكن لم استطع ان اقرأ ما كتبت على قرانه و الله الموفق المزار المذكور... في... ربيع الثاني موافقا لسنة ١٢٨٧٠ اييول و انا الفقير الي عفور ربه الخلاق محمد المدعو بصلاح الدين ابن مولوى اسحاق المرحوم ابن سعيد بن قلمحمد المرحوم رزقنا الله تعالى ... آمين

33. Kazan Kremlin Museum, Ms. MZKK-154. Rahmatullin, 1947, ff. 29b, 30b, 31a, 32b, 40b. Surprisingly, this work reveals no dependence on manuscript sources that had been produced in local madrasas.

34. ‘Abd al-Majid Qadiri’s memoirs (the private collection of Maryam Qadirova, Ufa), f. 73b. I would like to thank Vener Usmanov from the Institute of Language, Literature and Art of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan (Kazan) for sharing with me the full copy of this manuscript, which provides an impressive account on life experiences of an educated Muslim during the late tsarist and early Soviet times. The text of the inscription in question runs as the following:

هذه مرقد العالم الفاضل الكامل معلم الصبيان بضع اربعين سنة شيخ الاسلام بن عبدالقادر بن بيكتمر القارمالي المنزلى امتثل الخطاب ارجى في سنة الف و ثلاث مائة ست و ثلاثين من الهجرة (1336) 4 شعبانده و في سنة 1918 2 نجي ماى طيب الله تراه و جعل الجنة مثواه

all being Arabic in origin. Thus, the Muslim concept of legacy existed in the traditional semantic field that did not elaborate a single term equal to European *monuments*. The variety of possible usage and interpretation of ancient graves in the social realm of Muslims points to the relevance and functional usability for an educated audience. Therefore I would insist that Muslim literati discovered the field of cultural legacy completely independently from and well before the era of any Orientalist academic interest to these objects as sources for secular scholarly inquiry³⁵.

35. A representative bibliography on Muslim epigraphy in Russia: <http://miras.info/projects/musulmanskie-epigraficheskie-pamyatniki-tatar/biography/100-test-biografija.html> (last assessed 18 May 2019).

REFERENCES

- Akhmetzianov, M. (2013). *Tatar arkheografiase. vol. 3*. Kazan.
- Bustanov, A. (2015a). *Soviet Orientalism and the Creation of Central Asian Nations*. London: Routledge
- Bustanov, A. (2015b) Tatar arkheografi Al'bert Fäthineng shähksi arkhivi. *Fänni Tatarstan* (1), pp. 112-126.
- Bustanov, A. (2017). Against Leviathan: On the Ethics of Islamic Poetry in Soviet Russia. In *The Piety of Learning: Islamic Studies in Honor of Stefan Reichmuth*, ed. by Michael Kemper & Ralf Elger. Leiden, Boston: Brill.
- Bustanov, A. (2018). Muslim Literature in the Atheist State: Zainap Maksudova between Soviet Modernity and Tradition. *Journal of Islamic Manuscripts*, 9:1, 1-31.
- Bustanov, A. (2019). Speaking 'Bukharan': The Circulation of Persian Texts in Imperial Russia. In *The Persianate World: The Frontiers of a Eurasian Lingua Franca*, ed. by Nile Green. University of California Press, pp. 193-206.
- Bustanov, A., Kemper M. (2012). From Mirasism to Euro-Islam: The Translation of Islamic Legal Debates into Tatar Secular Cultural Heritage. In *Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia*, ed. by Alfrid Bustanov and Michael Kemper. Amsterdam: Pegasus, pp. 29-53
- Dukhovnoe nasledie: poiski i otkrytiia*. (2017). Ed. by Ilham Gumerov, vol. 4: Said Vakhidi. Kazan.
- Frank, A. (2001). *Muslim Religious Institutions in Imperial Russia. The Islamic World of Novouzensk District and the Kazakh Inner Horde, 1780-1910*. Leiden, Boston, Koeln.
- Frank, A. (2012). *Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, Education, and the Paradox of Islamic Prestige*. Leiden, Boston: Brill.
- Gainetdinov, A. (2016). *Archa raiony epigrafik istälekläre*. Kazan.
- Garipova, R. (2018). Where Did the Äkhünds Go? Islamic Legal Experts and the Transformation of the Socio-Legal Order in the Russian Empire. *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law*, vol. 19. 2016-2017. pp. 38-67. Leiden, Boston: Brill.
- Gorshenina, S., Tolz, V. (2016). Constructing Heritage in Early Soviet Central Asia: The Politics of Memory in a Revolutionary Context. *Ab Imperio*, 4, 77-115.
- Institute of Oriental Manuscripts (St Petersburg), B 3476
- Islamskaia poeziia v epokhu Stalina: Sbornik stikhov Kyiametdina al-Kadyiri*. (2018). ed. by Alfrid Bustanov & Ilham Gumerov. Kazan.
- Kazan Kremlin Museum, Ms. MZKK-154.
- Kazan University Library, Ms. 189 T.
- Kazan University Library, Ms. 1011 T.
- Kazan University Library, Ms. 1967 T.
- Kazan University Library, Ms. 3540 Ar.
- Kazan University Library, Ms. 5849 Ar.
- Kazan University Library, Ms. 5939 T
- Kazan University Library, Ms. 614 Ar.
- Kemper, M. (1998) *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789-1889: der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Mardanov, R. (2006). *Izh shähäre tatarlari tarikhinman*. Kazan
- Mardanov, R. (2018) *Äldim kaläm, yazdim sälam: khatlar*. Kazan.
- Mardjani. (1915). Qazan: Ma'arif.
- Mardjani, Shihab al-Din. (1897). *Mustafad al-akhbar fi ahwal Qazan wa Bulghar*, vol. 1. Qazan.

- Märjani kitapkhanäse: fänni-bibliografik jüentik (Kazan, 2004). National Library of the Republic of Tatarstan, Ms. 440 G.
- Qurban-'Ali Khalidi (2005). *An Islamic Biographical Dictionary of the Eastern Kazakh Steppe, 1770-1912*. Ed. by Allen J. Frank and Mirkasym A. Usmanov. Leiden, Boston: Brill.
- Rahmatullin, I. (1947) *Troitski shähäreneng tarikhi bulgan khälläre*. Troitsk.
- Ross, D. (2017). Muslim Charity under Russian Rule: *Waqf, Sadaqa, and Zakat* in Imperial Russia. *Islamic Law and Society*, 24 (1-2), 93-100.
- Ryad, U. (2018). 'An Oriental Orientalist': Ahmad Zaki Pasha (1868-1934), Egyptian Statesman and Philologist in the Colonial Age. *Philological Encounters*, 3, 129-166.
- Salikhov, R. (2015). *Sluzhilaia Ura: rozhdenie tatarskogo kapitalizma*. Kazan.
- Spannaus, N. (2013). The Decline of the Akhund and the Transformation of Islamic Law under the Russian Empire. *Islamic Law and Society*, 20-3, 222-234.
- Spannaus, N. (2014). Formalism, Puritanicalism, Traditionalism: Approaches to Islamic Legal Reasoning in the 19th-Century Russian Empire. *The Muslim World*, 104, 372-374.
- Spannaus, N. (2015). Shihab ad-Din Mardjani on the Divine Attributes: a Study in Kalam in the 19th Century. *Arabica*, 62, 74-98.
- Tolz, V. (2005). Orientalism, Nationalism, and Ethnic Diversity in Late Imperial Russia. *The Historical Journal*, 48/1, 127-150.
- Usmanova, D. (2015). Musul'manskie metricheskie knigi v Rossiiskoi imperii: mezhdu zakonom, gosudarstvom i obshchinois (vtoraia polovina XIX – pervaaia chetvert' XX vv.). *Ab Imperio*, 2, 106-153.
- Usmanova D. (2017). Rescuing the Tatar Muslim Heritage in the Soviet Union: The Expedition Diaries of Mirkasym A. Usmanov. *The Piety of Learning: Islamic Studies in Honor of Stefan Reichmuth*, pp. 309-329. ed. by Michael Kemper and Ralf Elger. Leiden: Brill.
- Vakhidi, S. (1929). Märjani kötepkhanäse häm aning songi yazmishä. *Bezneng yul*, 6/7, 14-17.
- Yusupov, G. (1960). *Vvedenie v bulgaro-tatarskuiu epigrafiku*. Moscow, Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR.

THE PROBLEM OF VOLGA REGION ISLAMIZATION IN THE WORKS OF SHIHABADDIN MARDJANI

Azat Akhunov

aakhunov@rambler.ru

Among the 19th century Tatar historians Shihabaddin Mardjani (1818-1889) can be named as a pioneer of the historical science in the European sense. More than 30 works devoted to various subjects of Islamic theology belong to his pen. There are historical ones among his works. Sh. Mardjani's contribution to human sciences was so significant that his works were recognized even during the Soviet era. While the rest of Tatar pre-revolutionary period (until 1917) legacies were under the ban, Mardjani was presented as a historian without mentioning his achievements in Islamic sciences. In our research we are examining the topic of Islamization of the Volga area in Mardjani's works. As it is known, the official date of adoption of Islam by Tatar ancestors, i.e. Bulgarians, was in year 922 according to Christian calendar. However, some Tatar historians of 18th-19th centuries (e.g. Hisamaddin Muslimi, Tajaddin Yalchigul) argued that Islam has already been practiced in the Volga region in the first centuries of Islam, while the first missionaries were the Companions of the Prophet Muhammad. Shihabaddin Mardjani criticized them for using unreliable information and sources in their works. According to Mardjani the Islamization of the Volga region happened at the same time as Arabs entered Spain at the beginning of 8th century, while in Bulghar Islam appeared in the 8th-9th centuries. In Mardjani's opinion, the final acceptance and strengthening of Islam in the region happened during Uzbek Khan reign over the Golden Horde (1313-1342).

Keywords: *Shihabaddin Mardjani (1818-1889), Tatarstan, Kazan, Islam in Russia, The Islamization of Volga area, History of Tatar, Tatar theology, Turkish-Tatar Social Thought.*

Leading Researcher,
G. Ibragimov Institute of Language,
Literature and Art, Tatarstan
Academy of Sciences
Azat Akhunov

ПРОБЛЕМА ИСЛАМИЗАЦИИ ПОВОЛЖЬЯ В ТРУДАХ Ш. МАРДЖАНИ

Азат Ахунов

aakhunov@rambler.ru

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islmlg.09.01.11>

Среди татарских ученых XIX века Шихабдин Марджани (1818–1889) занимает особое место как зачинатель татарской исторической науки в европейском понимании этого слова. Его перу принадлежит свыше 30 трудов, посвященных различным проблемам мусульманского богословия, среди которых имеется ряд работ исторического характера. Вклад Ш. Марджани в гуманитарную науку был настолько велик, что его исторические труды были признаны даже в советское время, хотя остальное наследие татарского ученого оставалось под запре-

Азат Ахунов

*В.н.с. Института
языка, литературы
и искусства
им. Г. Ибрагимова
Академии наук РТ
(г. Казань)*

том. О Марджани говорили исключительно как об историке, без упоминания его достижений в области исламских наук. В нашей статье рассматривается вопрос исламизации Поволжья и отражение этого вопроса в трудах Ш. Марджани. Как известно, официальной датой принятия ислама предками татар — волжскими булгарами стал 922 год по европейскому летоисчислению. Хотя в книгах таких татарских историков XVIII–XIX веков, как Хисамеддин Муслими и Таджеддин Ялчыгул, говорится о том, что ислам получил распро-

странение в Поволжье в свои первые века, а первыми миссионерами, якобы, были сподвижники пророка Мухаммада, Шихабдин Марджани подверг этих авторов беспощадной критике за ненадежность приведенных в их книгах сведений и источников. Начало исламизации Поволжья, согласно Марджани, произошло в то время, «когда арабы завоевали Испанию», т.е. в начале VIII века, а к булгарам ислам проник в VIII–IX веках. По мнению татарского ученого, окончательное утверждение и укрепление ислама в Поволжье произошло в период правления золотоордынского хана Узбека в 1313–1341 гг.

Ключевые слова: Шихабдин Марджани, Татарстан, Казань, история ислама в России, история татар, татарская теология, тюрко-татарская социально-философская мысль.

ВСТУПЛЕНИЕ. МАРДЖАНИ КАК ИСТОРИК

Шихабдин Марджани является автором свыше 30 томов фундаментальных трудов, посвященных различным вопросам мусульманского богословия, а также истории татарского и других тюркских народов. Его интерес к истории был продиктован, в первую очередь, традицией энциклопедизма, сложившейся в арабо-мусульманской науке еще в Средние века, которой Марджани следовал, считая себя неотъемлемой частью этой цивилизации. Знакомство с различными отраслями знаний

в противовес специализации объяснялось пониманием науки как единого целого, в котором одни процессы вытекали из других и были тесным образом связаны друг с другом. Кроме того, его волновали вопросы национальной самоидентификации, размытые и неясные в то время в силу практически полной утраты татарского интеллектуального наследия. Большинство татарских ученых XIX — нач. XX вв. так или иначе обращались к исторической теме, считая это важной частью своих научных штудий.

Его первый исторический труд «*Гирфат ал-хавакин ли-‘ирфат ал-хавакин*» («Горсточка знаний о познании хаканов») был издан в Казани в 1864 г. Книга была посвящена прошлому Туркестана X–XII вв. и, видимо, была написана под впечатлением исторических трактатов, изученных им в период учебы в Бухаре и Самарканде. Эту книгу можно было воспринимать как своего рода прелюдию к последующим историческим трудам Марджани. Речь в ней шла о важном для истории татар времени исламизации Поволжья. Тем более что татарское прошлое невозможно было рассматривать вне общетюркского контекста. В целом, книга «Гирфат ал-хавакин...» стала этапной, в том числе и для европейского востоковедения, поскольку до этого времени отрывочные сведения можно было получить лишь из книги турецкого ученого Мунеджим-баши «*Сахаиф ал-ахбар*» («Страницы сообщений»). Как отмечал казанский историк Р.У. Амирханов, «вплоть до выхода в начале XX в. книг В.В. Бартольда («*Туркестан в эпоху монгольского нашествия*», «*Очерк истории Семиречья*» и др.) работа Ш. Марджани «Гирфат ал-хавакин...» являлась одной из лучших по названной проблематике и давала довольно полные сведения о династии западных уйгуров, о Караханидах» (Амирханов, 2000, с. 70–71).

Другой важный исторический труд Ш. Марджани — «*Гилалат аз-заман фи-т-тарихи Булгар ва Казан*» («Завеса времени, прикрывающая историю Булгара и Казани»). В нем ученый собрал сведения из тронных речей правителей Золотой Орды, а также из предисловий богословских трактатов, посвященных различным ханам. Впервые это сочинение было опубликовано как в оригинальном изложении, так и в переводе на русский язык в трудах IV Всероссийского археологического съезда в 1878 г.

Позже приведенные в «Гилалат-аз-заман...» исторические факты вошли в один из самых важных трудов Ш. Марджани — «*Мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва Булгар*» («Сведения, привлеченные для истории Казани и Булгара») (Амирханов, 2000, с. 71). При написании книги ученый опирался на достоверные и проверенные временем источники. Среди них работы таких авторитетов мусульманской научной мысли, как Ибн Руста, Ибн Хаукаль (X в.), Абу Нугайм, ал-Бекри (X–XI вв.), Идриси, Абу Хамид ал-Гарнати, Закария Казвини (XII–XIII вв.), Ибн Халдун, Ибн Баттута (XIII–XIV вв.) и др. Также татарский ученый активно использовал русские источники — летописи и старопечатные книги. Большое внимание в книге было уделено древним татарским легендам и преданиям, Марджани относил их к важным источникам, достойным самого пристального внимания.

ВОПРОС ОБ ИСЛАМИЗАЦИИ ПОВОЛЖЬЯ В ТРУДАХ МАРДЖАНИ

В «Мустафад ал-ахбар» Марджани впервые поднимает вопрос об исламизации булгар, сыгравших важную роль в этногенезе современных татар. Ученый не отказывается от самых противоречивых, порой легендарных версий. Для него они важны своей оригинальностью и автохтонностью. К таким локальным сюжетам он относит полумифические истории об Александре Македонском, которого в восточной традиции

часто сравнивали с кораническим Зу-л-Карнайном. Например, он пишет, что Булгар мог быть основан великим полководцем еще за два с лишним века до Рождества Христова («...Искандэр Макидуни бинасы димэк лә мәзкүрдер. Миләд-е Гайса галәйһи сәләмдән ике карындан зияде мөкаддәм бина идулеб...») (Мәржани, 1897, б. 8).

И в этом Марджани не был оригинален. Еще до него, в тех редких, дошедших до нас исторических источниках, а больше всего в татарской устной традиции, исламизация Волжской Булгарии неразрывным образом была связана с фигурой легендарного Зу-л-Карнайна. Конечно, в данном случае мы сталкиваемся с обычной интерполяцией известной коранической истории на татарскую почву. Точнее, ее переработкой в иранской среде, которая, обретя ряд новых сюжетных линий, проникла в тюрко-татарскую среду вместе с персидской литературой примерно в XI–XII вв.

Не совсем понятно отношение Марджани к этой легенде, поскольку он не подвергает ее критическому осмыслению. Но то, что он называет Александра Македонского его европейским именем, указывая при этом близкие к реальным годы жизни полководца (356 г. до н.э. — 323 г. до н.э.), говорят о том, что речь шла именно об Александре Македонском, а не о Зу-л-Карнайне. И Марджани должен был понимать, что в период жизни и деятельности Македонского не могло существовать ни Волжской Булгарии, ни более древней Великой Булгарии Кубрата.

На наш взгляд, здесь произошло смешение исторического и фольклорного. К тому времени в татаро-мусульманской среде образ Македонского слился с образом коранического персонажа Зу-л-Карнайна и от исторической действительности почти не осталось следа. Легенды, повествующие о том, что Александр Македонский/Зу-л-Карнайн мог посетить Поволжье во время одного из своих походов, широко бытовали в татарской среде. Но в татарских источниках македонский царь никогда не назывался своим настоящим именем. Как было уже сказано выше, в отношении него использовалось кораническое имя «Искандер Зу-л-Карнайн». При этом описываемые в источниках деяния Зу-л-Карнайна, как правило, не совпадали с конкретными историческими событиями, к которым был причастен реальный Александр Македонский. Например, в известном татарском дастане «Бүз егет» («Непорочный юноша»)¹ он изображается в качестве великого завоевателя и «справедливого хана», который покинул этот мир в 29 лет, не найдя «вечной воды» (Әхмәтова, 1984, б. 325–327). Трансформация и мифологизация образа Македонского хорошо видна на примере одного из татарских преданий, которое записал в XIX казанский ученый К.Ф. Фукс (1776–1846). В нем упоминался некий Кассир-шах — ученик пророка Гайсы (*Иисуса*. — А.А.), который выстроил Булгар за девяносто лет. При этом сам шах был отцом философа Сократа, который, женившись на девушке из Булгара, вместе с Искандером Зу-л-Карнайном девять месяцев жил в этом городе (Закирова, 2000, б. 12–13). Как видим, эта легенда, хотя и имеет мусульманские корни, настолько мифологизирована, что приобрела черты волшебной сказки.

По сути, Марджани был продолжателем средневековой арабо-мусульманской традиции. Его мышление было иным — более творческим, менее рациональным и логичным в сравнении с европейскими учеными. Он не отбрасывал легенды и мифы, которые считал, наряду с «книжными», вполне релевантными источниками, достойными попасть в его исторические штудии.

1. Написан в 1842 г. в Уфе татарским поэтом Бахави на основе древнего персидского рассказа. Позже многократно переиздавался, бытовал в письменной и устной форме.

Позже, по мере проникновения к татарам европейских научных традиций, менялось и понимание образа Македонского/Зу-л-Карнайна. Например, в начале XX в. выдающийся татарский философ-богослов Муса Бигиев (1873–1949) призывал не сравнивать эти фигуры, поскольку от интерпретаций в пользу «язычника Александра сына Филиппа» теряется величие Корана, расшатывается принцип единобожия (Бигиев, 1933, б. 19). Известный исламовед М.Б. Пиотровский, наоборот, полагал, что речь идет об одной и той же фигуре, что Зу-л-Карнайн был известен еще доисламским поэтам и что «нет серьезных оснований сомневаться в том, что для Корана прозвище это связано с Александром Македонским, но, конечно, сказочным, а не историческим» (Пиотровский, 1991, с. 149).

Как наиболее точно заметила литературовед Е.В. Косолобова, «когда мы сталкиваемся с историей жизни великого человека, очень трудно разделить реальную историю и миф, потому что чем более знаменита личность, чем более грандиозны ее дела, тем быстрее она мифологизируется в сознании людей. И вот уже две с лишним тысячи лет невозможно сказать, где заканчивается Александр — реальный человек и где начинается Александр — миф. Но если мы хотим составить наиболее полное представление о миссии и личности царя, нам следует опираться и на историю, и на миф. Подобно тому, как существуют два полушария головного мозга — рациональное и творческое, существуют историческая и мифологическая традиция, и мы не можем обойтись без обеих» (Косолобова, 2000, с. 8).

Таким образом, версию исламизации Поволжья Македонским/Зу-л-Карнайном Марджани оставляет на суд читателя. Более определенно татарский ученый говорит о другом времени. Он пишет, что проникновение ислама в Булгар произошло «... после [исламизации] Андалусии, возможно, в тот же самый век», т.е. примерно в VIII–IX веках. И речь идет не об условной «стране Булгар», которая, по мнению ученого, в древние времена расстилала свои границы «от Дербента до Уральских гор», а конкретно о городе Булгар. Этот город, согласно мнению ученого, был одним из первых в Европе крупных центров цивилизации, уступая лишь таким городам, как Константинополь (Мәржани, 1897, б. 8). Автор «Мустафад...» полагал, что окончательная исламизация этих земель произошла в период правления золотоордынского хана Узбека (1313–1341) (Мәржани, 1897, б. 14).

Как известно, распространение ислама в Волго-Уральском регионе началось после 737 года в результате победоносных арабо-хазарских войн. Основное население Хазарского каганата исламизировалось, в том числе и часть соседних народов, среди которых были и булгары. В это время уже шел процесс переселения булгар с правобережья Среднего Дона на волжские земли. В X в. на Средней Волге было создано новое государство Волжская Булгария. В поисках сильного союзника, который смог бы защитить булгар от хазар, правитель Алмуш направил в 921 г. в Багдад официальное послание, в котором просил халифа наставить булгар в мусульманской вере, а также предоставить средства для строительства мечети (Даххан, 1960, с. 67). Халиф ал-Муктадир принял предложение и направил в Булгар посольство. В 922 г. при участии посланников халифа булгары официально приняли ислам (Измайлов, 2002, с. 610–611). Эти события были описаны в «Рисале» («Записках»), написанных секретарем багдадского посольства Ахмадом Ибн Фадланом.

Ибн Фадлан обнаружил, что жители Булгара в основной своей массе уже исповедовали ислам: в городе имелись мечети и медресе. 922 г. стал датой официального принятия ислама в Волжской Булгарии.

Это соответствует исторической действительности: ислам проник в Булгар, как минимум, на один-два века (VIII–IX вв.) раньше из относительно близкого Туркестана с торговцами и купцами, с учеными и странствующими дервишами. Как известно из «Записок» Ибн Фадлана, арабское посольство прибыло в Булгар через Туркестан — судя по всему, тогда это был наиболее надежный сухопутный маршрут. Его использовали и сами булгары, посещавшие Среднюю Азию с торговыми целями, а также транзитом по пути на Ближний Восток.

Таким образом, в плане определения начала исламизации Поволжья (VIII–IX вв.) Ш. Марджани был вполне точен, и высказанные им версии позже были подтверждены обнаруженными историческими источниками.

Говоря о синтезе реального и мифического, необходимо упомянуть и еще одну легендарную версию касательно времени исламизации Поволжья, которой также дал свою оценку Ш. Марджани. Согласно ей, предки татар приняли ислам еще при жизни пророка Мухаммада. Данная версия упоминалась еще в книге «*Нухбат ал-азхан фи аджаиб ал-булдан*» («Выборка воспоминаний о чудесах стран») Абу Хамид ал-Гарнати (1080–1169), дважды — в 1135–1136 и 1150 гг. посетившего земли волжских булгар.

Но наиболее полный и подробный вариант этой легенды нашел отражение в книге татарского ученого Таджеддина Ялчыгула (1768–1838) «*Таварих-е Булгарийа*» («История Булгара»). В ней излагается история о том, как в 9 году хиджры, когда в Булгаре правил Айдар-хан, пророк Мухаммад направил в этот город трех своих сподвижников: Абд ар-Рахмана б. Зубайра, Хантала б. Раби' и Зубайра б. Джа'да. Перед дорогой он дал каждому из них по одной вещи: Зубейру — чернильницу, Ханталу — посох, Абд ар-Рахману — чалму. С помощью этих предметов они вылечили дочь хана, после чего правитель Булгара и его народ приняли ислам. «В 12-м году хиджры, в год Овцы, в 26 день созвездия Рыбы, в 12 день благословенного Рамазана асхабы обратили булгарский народ в мусульманство» (Галяутдинов, 1998, с. 162–164).

Марджани раскритиковал эту «полную недостоверных фактов» историю в изложении Ялчыгула. Если бы она, по его мнению, произошла в реальности, то непременно попала бы в анналы мусульманской истории (Марджани, 1897, б. 51–52). Марджани также отмечал, что упомянутые в книге Ялчыгула имена асхабов были неизвестны ему, не нашел он упоминания о них и в авторитетных мусульманских источниках. Таким образом, Марджани делает вывод, что булгары не могли принять ислам 12 рамазана 12 года хиджры (20 ноября 633 г.) (Марджани, 1897, б. 52).

Но позже Марджани пишет, что некоторые сведения полуполюгендарного характера касательно этого сюжета все же сохранились. Например, он дает глухую ссылку на арабского историка Абу-л-Хасана 'Али ибн ал-Асира (1160–1233), который в своем трактате «*Ма'рифат ас-сахаба*» («Просветительская деятельность сподвижников пророка») упоминал человека по имени ал-Аслами, которому пророк Мухаммад лично вручил послание, «написанное на тюркском языке» (Марджани, 1897, б. 52–53). Марджани предположил, что оно могло быть предназначено хазарам или булгарам, которые в то время обитали относительно недалеко от арабских земель. Следовательно, по мнению татарского ученого, первые контакты предков татар — хазар и булгар могли произойти еще при жизни пророка Мухаммада.

Наряду с трудами таких видных средневековых авторов, как Ибн Фадлан и ал-Гарнати, Марджани использует и другие малоизвестные источники. Например, он дает отрывок из книги «*Раудат ас-сафа*» («Сад чистоты»), где говорится, что булгары «все

мусульмане-ханафиты». Также он дает отсылку на некую книгу «*Рисалат ал-интисаб*» («Трактат о родстве»), из которой следует, что болгары стали мусульманами в IX в.: «Булгар — земля мусульманских тюрков. Ислам они приняли еще во времена аббасидских халифов Ма'муна² и Васика³, а в годы правления ал-Каима⁴ по воле Аллаха число шатров⁵ составило 30 тысяч». Все эти примеры еще раз подтверждают мнение ученых о том, что болгары исламизировались задолго до 922 г.

Подводя итог этого раздела, можно завершить его высказыванием историка И.Л. Измайлова, который отметил, что «...подлинная история Булгарского государства и его династии, как политической общности начинается лишь после принятия ислама из рук посланцев Пророка. Отсюда следует, что, пока болгары сохраняют крепость веры, они будут непобедимы. Поэтому в мотив начала истории вплетаются наиболее важные этнополитические стереотипы: верность исламу, способность ради веры идти на войну с могущественным врагом, свободолюбие и желание независимости, а также непобедимость в войнах, освященных исламом. К числу этих стереотипов надо отнести и единство народа, причем не только генетическое, сколько духовное. Иными словами, этнокультурное становление болгар связывается с их превращением в «новый» — мусульманский и, следовательно, цивилизованный народ» (Измайлов, 2000, с. 103). Также И.Л. Измайлов отмечает, что трудно определить время возникновения легенд о принятии ислама болгарскими и их закреплении в историографической традиции. Тем не менее, он предполагает, что они сложились в период X–XII вв., когда на всей территории Булгарии исчезли языческие могильники и начала складываться единая этноконфессиональная общность (X в.) и появилась «История Булгарии» (XII в.) — «наиболее последовательное воплощение самосознания болгарского этноса» (Измайлов, 2000, с. 105).

Исламизация Поволжья в свете дискуссий о правомерности ночного намаза (ясту). Позиция Ш. Марджани

С проблемой исламизации Волжской Булгарии также связан вопрос о правомерности совершения пятого намаза. Еще Ибн Фадлан в своей «Рисале» отмечал, что из-за расположения Булгарии в северных широтах местные жители вынуждены совмещать его с предпоследним — четвертым намазом (*ахшам*). Проблема заключается в том, что пятый намаз необходимо совершать после заката между вечерней и утренней зарей (примерно через час или полтора как наступит темнота). Но в северных широтах в короткие летние ночи полная темнота не наступала, сразу начиналось утреннее зарево.

Об этом еще в 1550 г. в своей книге «*Зафер-наме-и вилайет-и Казан*» («Книга побед Казанского края») писал татарский поэт из Астрахани Шериф Хаджи-Тархани: «...Булгарский вилайет, из-за чересчур близости к Северному полюсу, в конце мая и начале апреля не имеет времени одного намаза из пяти, то есть намаза ясту. Потому что заря нисподобна зареву в присутствии двух имамов. Так же, как указано в книгах «Эл-Кенз», «Эл-Вафи» и «Эл-Кафи», чуть раньше перед ее [зари] исчезновением в это указанное время настает время утреннего намаза, то есть истинного утра. По этой причине для этого народа намаз ясту необязателен» (Шерифи, 1995, с. 87).

2. Годы правления: 813–833 гг.

3. Годы правления: 842–847 гг.

4. Годы правления: 1031–1035 гг.

5. Как пишет татарский историк Гайнетдин Ахмеров: «В далеком прошлом болгары были степным народом: летом они жили в шатрах, зимовали же в деревянных домах» (Ахмеров, 1998, с. 43).

Эта проблема поднимается и в книге «*Таварих-е Булгарийа*» («История Булгара») Шарафеддина ибн Хисамеддина ал-Муслими⁶. Автор приводит любопытную интерпретацию этого вопроса, которая позволяет сделать предположения о характере исламизации Поволжья, связанной с позицией различных правовых школ в исламе. Что касается Волго-Камского региона, то если сейчас здесь среди подавляющего числа мусульман распространен ханафитский толк, то в первые годы ислама равноправно функционировали как ханафитский, так и шафиитский мазхаб, принесенный сюда багдадским посольством в X в. Муслими в своей книге пишет о некоем Хисамеддине ибн Ибрагиме, который получил богословское образование в Хорезме или Багдаде и, вернувшись на родину, издал три фетвы по разным богословским вопросам, в т.ч. и по проблеме намаза ясту. По мнению Хисамеддина ибн Ибрагима и согласно «шафиитскому мазхабу этот намаз необходимо исполнять через час после захода солнца» (Мөслими, 1999, б. 31).

Видимо, автор фетвы опирался на шафиитскую традицию, по которой Коран и Сунна рассматриваются как единый источник, при этом Сунна только дополняет Коран и не дает параллельного материала для сравнения и выведения среднего решения. Упомянутый Хисамеддин ибн Ибрагим обращается к багдадским улемам с просьбой прокомментировать три его фетвы и дать богословское заключение, а конкретно к имаму Абу Йусуфу (Мөслими, 1999, б. 31). Интересно, что эта болгаро-багдадская переписка случилась, по мнению Муслими, в годы правления Харуна ар-Рашида, т.е. в конце VIII — начале IX вв., что дает повод думать об исторической интерполяции. В итоге имам Абу Йусуф присылает ответ, в котором говорится, что вопросы, связанные с теми или иными региональными особенностями, должны решаться в рамках своих мазхабов и что «вы в своей стране Булгар должны поступать так, как считаете нужным» (Мөслими, 1999, б. 31).

Марджани также уделял этому вопросу самое пристальное внимание и позже даже написал отдельную книгу «*Китаб назурат ал-хакк фи фардийат ал-'иша ва ин лам йагиб аш-шафак*» («Взгляд на истину о необходимости молитвы ясту, даже если не наступают сумерки». Казань, 1870). Ему удалось обнаружить еще одну фетву, относящуюся к XI в. Он приводит ее в своей книге «*Мустафад ал-ахбар...*»: «Наджм ад-дин Захиди в комментарии к «*Мухтасар ал-Кудури*» рассказывает со слов своего учителя Фахр ад-дина Бади ибн ал-Мансур ал-Казини следующее: «До нас дошло [известие] о том, что жители Булгара спросили решение по поводу ночной молитвы у шейха Сайф ас-Сунна ал-Баккали. Они заявили: «В нашей стране летом в длинные дни не гаснет вечерняя заря, не наступает время для ночной молитвы. Обязательна ли для нас ночная молитва при таком положении?» Тот [Баккали] дал фетву: «Раз не наступает время, то для вас отпадает [необходимость отправлять] ночную молитву». Это известие дошло до Шамс ал-имма ал-Халвайи, [живущего] в Бухаре. Тот, считая совершенно невозможным, чтобы [Баккали] дал такую фетву, послал одного из своих учеников в Хорезм. Он велел [ученику], чтобы тот спросил об упомянутой фетве Баккали перед всеми [жителями] Хорезма, великими и малыми, и показал бы ошибку [Баккали, сказав]: «Не является ли неверным тот, кто отрицает одну из пяти молитв, то есть тот, кто считает [ее] необязательной?» Ученик его [Халвайи] отправился [в Хорезм] и спросил об этом у Баккали. Шейх Баккали, узнав о намерении ученика,

6. Текст «Таварих-е Булгарийа» предположительно датируется кон. XVIII — нач. XIX в. Согласно самому тексту, он написан в 1551–1584 гг. в местности Ташбильги (ныне в Алькеевском районе Республики Татарстан).

спросил: «Сколько условий для тахарата?». Ученик ответил: «Четыре». Баккали сказал: «Если у кого-либо отрезаны обе руки выше локтя, сколько для того необходимых условий для тахарата?» Ученик ответил: «В таком случае три». Баккали сказал: «Так же обстоит дело и в вопросе об этой [ночной] молитве». Когда ученик Халвайи рассказал последнему об этом ответе Баккали, [Халвайи] весьма одобрил [его] и счел удачным» (Салахетдинова, 1994, с. 175).

М.А. Салахетдиновой в фондах Института востоковедения РАН удалось обнаружить аналогичный цитированному текст в двух персидских рукописях, посвященных юридическим вопросам. В первом сборнике нет указаний ни на автора, ни на составителя, ни на дату и место написания. По бумаге и почерку М.А. Салахетдинова относит время его переписки ко второй половине XVII в. Автором второго манускрипта указан Мир Хабибулла ибн Кази Джалал ал-Хусейни, годы жизни которого неизвестны. Сама рукопись была переписана в месяце рамазан 1176 г. (март-апрель 1763 г.). Что важно, автор указывает конкретные источники, на которые он опирался, обосновывая возможность пропуска ночной молитвы в стране болгар. Это, в первую очередь, комментарии различных авторов к известному сочинению по мусульманскому законоведению «*Викайя ар-ривайя фи-насади ал-хидайя*» Мухаммада ибн Ахмада ал-Махбуби Тадж аш-шари'а (жил около 700–1300 г.).

М.А. Салахетдинова также пишет, что Марджани сомневался в правдивости сообщения Наджм ад-дина Захиди об упомянутой выше фетве. «Он считал, что такое важное решение, как пропуск одной из пяти молитв, обязательных для каждого мусульманина, должно было бы быть вынесено лишь на основании четырех «корней» мусульманского законоведения: 1) Корана; 2) Сунны; 3) иджмы; 4) кияса. Сравнение, которым пользовался Баккали, чтобы обосновать пропуск ночной молитвы, Марджани посчитал неудачным и ошибочным, а самого Баккали — не заслуживающим внимания от того, что о нем нет упоминания ни в исторических трудах, ни в сочинениях, посвященных биографиям законоведов. Марджани рассказывает, что авторы, писавшие после Наджм ад-дина Захиди, отождествляли этого Баккали с известным автором VI/XII века Абу-л-Фазлом Мухаммадом ибн Абу-л-Касим ал-Баккали, имевшим почетное прозвание Зайн ал-Машаих (ум. 566/1170–71 или 586/1190), автором сочинений по мусульманскому законоведению и теологии» (Салахетдинова, 1994, с. 175–176).

В итоге в 1870 г. в своем вышеупомянутом трактате «*Китаб назурат ал-хакк...*» Ш. Марджани четко обосновал необходимость исполнения пятого намаза при любых условиях и в любых географических широтах (Мәржани, 2001).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Как мы видим из вышеприведенных примеров, Шихабaddin Марджани еще не был готов сделать окончательные и однозначные выводы относительно времени начала исламизации Поволжья. Он колебался между разными датами: от VII до IX–X веков. И это понятно, ведь современная ему европейская наука также еще не обладала всем корпусом надежных источников, данных археологии. В этом отношении Марджани сделал большой прорыв. Он использовал большое количество письменных документов, часть из которых не дошла до нас, сделал их подробный историографический обзор. Тем самым он подготовил основу для будущих исследований. Он прибли-

зился к определению точных, уже доказанных современной исторической наукой дат, отвергал различные полумифические и сказочные версии.

Марджани как историк много размышлял о том, почему татары имели свою государственность, но не смогли удержать ее. Что касается Волжской Булгарии, то причину упадка этого государства он видел во внутренних конфликтах, а также в нашествии монголов.

Марджани был воспитан в традициях мусульманской историографии, поэтому он следовал своим предшественникам, цитировал и повторял их, но еще не мог подвергнуть их выводы критическому осмыслению.

Он общался с русскими учеными-востоковедами, изучая русские исторические труды, поэтому в его сочинениях мы видим и европейский подход, желание систематизировать и проанализировать полученные им данные.

Так или иначе, Марджани важен для нас не только как ученый-богослов, но и как ученый-историк, который своими, несомненно ценными и оригинальными, трудами внес большой вклад в дело изучения прошлого тюркских народов Российской империи.

ЛИТЕРАТУРА

- Амирханов Р.У. (2000). Татарская историография: востоковедческо-тюркологические аспекты. *Научный Татарстан*, 3, 70–74.
- Ахмеров Г. (1998). *Избранные труды*. Казань.
- Әхмәтова Ф.В. (1984). *Татар халык иҗаты. Дастаннар*. Казан: Тат. кит. нәшр.
- Бигиев М. (1933). *Корьән Кәрим аять кәримәләренең можжиз ифадаләренә күрә Йажуж-Мажуж*. Берлин.
- Галяутдинов И.Г. (1998). «Тарих нама-и булгар» Таджетдина Ялсыгулова. (Лингвотекстологический анализ списков памятника. Грамматический очерк, лексика, сводный текст и перевод). Уфа: Китап.
- Даххан М.С. (1960). *Рисалат Ибн Фадлан*. Дамаск.
- Закирова И.Г. (2000). *Народное творчество болгарского периода*. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Казань.
- Измайлов И.Л. (2000). Волжская Булгария. В: *Татарская энциклопедия Т. 1*. Казань: ИЭ АН РТ. С. 610–611.
- Измайлов И.Л. (2002). «Начала истории» Волжской Булгарии в предании и исторической традиции. В: *Древнейшие государства Восточной Европы*. Москва: Издательская фирма «Восточная литература» РАН. С. 99–105.
- Косолобова Е.В. (2000). Великий Александр: история одного мифа. В: *Александр Великий в легендах и исследованиях Востока и Запада*. Москва: Алетейа. С. 7–18.
- Мәрҗани Ш. (1897). *Әл-кысм ал-әүвәл мин китаб «Мөстәфад әл-әхбар фи әхвали Казан вә Болгар»*. Казан: Типография Б.А. Домбровского.
- Мәрҗани Ш. (2001). *Назурат ал-хакк фи фардийат ал-‘иша ва ин лам йагиб ашшафак*. Казан: Иман.
- Мөслими. (1999). *Тәварихы Болгария (Болгар тарихы)*. Казан: Иман.
- Пиотровский М.Б. (1991). *Коранические сказания*. Москва: Наука. Главная редакция восточной литературы.
- Салахетдинова М.А. (1994). Путешествие Ибн Фадлана и один мусульманский обряд у волжских болгар. В: *Страны и народы Востока. Вып. XXVIII. География. Этнография. История. Культура*. СПб: Центр «Петербургское востоковедение. С. 173–178.
- Шерифи Х. (1995). Зафер наме-и вилайет-и Казан. *Гасырлар авазы-Эхо веков*, 1, 83–92.

REFERENCES

- Akhmerov G. (1998). *Izbrannyye trudy*. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatelstvo (in Russian).
- Amirkhanov R.U. (2000). Tatarskaya istoriografiya: vostokovedchesko-tyurkologicheskie aspekty. *Nauchniy Tatarstan*, 3, 70-74 (in Russian).
- Bigiev M. (1933). Koran Kerim ayat kerimelereneng mogjiz ifadelerene kure Yejuj-Mejuj. Berlin. (in Tatar).
- Dakhkhan M.S. (1960). *Risalat Ibn Fadlan*. Dimashq. (in Arabic)
- Ekhmetova F.V. (1984). *Tatar khalyk ijaty. Dastannar*. Qazan: Tatar kitap neshriyety. (in Tatar).
- Galyautdinov I.G. (1998). «*Tarikh nama-i bulgar*» *Tadzhbetdina Yalsygulova. (Lingvotekstologicheskiy analiz spiskov pamyatnuka. Grammaticheskiy ocherk, leksika, svodniy tekst i perevod)*. Ufa: Kitap (in Russian).
- Izmaylov I.L. (2000). Volzhskaya Bulgariya. In: *Tatarskaya entsiklopediya T. 1*. Kazan: IE AN RT. pp. 610-611 (in Russian).
- Izmaylov I.L. (2002). «Nachala istorii» Volzhskoy Bulgarii v predanii i istoricheskoy traditsii. In: *Drevneyshie gosudarstva Vostochnoy Evropy*. Moskva: Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN. pp. 99-105 (in Russian).
- Kosolobova E.V. (2000). Velikiy Aleksandr: istoriya odnogo mifa. In: *Aleksandr Velikiy v legendakh i issledovaniyakh Vostoka i Zapada*. Moskva: Aleteya. pp. 7-18 (in Russian).
- Marjani Sh. (1897). *al-Qism al-awwal min kitab Mustafad al-akhbar fi akhwal Kazan va Bulghar*. Kazan: Tipografiya B.L. Dombrovskogo. (in Tatar).
- Marjani Sh. (2001). *Nazurat al-khaqq fi fardiyat al-'isba va in lam yaghib ash-shafaq*. Kazan: Iman. (in Tatar).
- Moslimi. (1999). *Tavarikh Bolghariya (Bolgar tarikhy)*. Kazan: Iman. (in Tatar).
- Piotrovskiy M.B. (1991). *Koranicheskie skazaniya*. Moskva: Nauka. Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury (in Russian).
- Salakhedinova M.A. (1994). Puteshestvie Ibn Fadlana i odin musul'manskiy obryad u volzhskikh bulgar. In: *Strany i narody Vostoka. Vyp. XXVIII. Geografiya. Etnografiya. Istoriya. Kul'tura*. SPb: Peterburgskoe vostokovedenie. pp. 173-178 (in Russian).
- Sherifi Kh. (1995). Zafer name-i vilayet-i Qazan. *Gasyrlar avazy-Ekho vekov*, 1, 83-92 (in Russian).
- Zakirova I.G. (2000). *Narodnoe tvorchestvo bulgarskogo perioda*. Avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchenoy stepeni kandidata filologicheskikh nauk. Kazan (in Russian).

**MOSQUES OF THE ZAKAZANYE REGION
IN THE MUSTAFAD AL-AKHBAR FI
AHWALI KAZAN WA BULGAR
TREATISE BY SH. MARDJANI**

Aydar Khairutdinov

khaidar67@mail.ru

The article introduces the content, structure, and features of one of the chapters of historical treatise of Shihabaddin Mardjani “Mustafad al-Akhbar fi Ahwali Kazan wa Bulgar”. In this Chapter, the author described the history of the most important Tatar mosques located in the historical and cultural region of Qazan Arty, as well as in the extreme geographical points of the chosen area. In addition, the author left valuable biographical information about the imams who served in these mosques. Understanding of this material allowed us to establish the prerequisites for the formation of Sh. Mardjani as a historian and probable reasons that prompted him to turn to the historical and local history topics. In addition, the significance of studied layer of scientist’s heritage for the culture of Tatar people, Tatar historiography, Islamic studies, local history and genealogy is shown. The article is accompanied by illustrative material.

Keywords: *Shihabaddin Mardjani, mosque, Tatar religious architecture, the region of Kazan Arti, Mustafad al-Akhbar, regional studies, Tatar history.*

Associate Professor, Senior Researcher
of Sh. Mardjani’s Institute of History,
Academy of Sciences
of the Republic of Tatarstan,
Kazan
Aydar Khairutdinov

МЕЧЕТИ РЕГИОНА ЗАКАЗАНЬЕ В ТРАКТАТЕ Ш. МАРДЖАНИ «МУСТАФАД АЛ-АХБАР ФИ АХВАЛИ КАЗАН ВА БУЛГАР»

Айдар Хайрутдинов
khaidar67@mail.ru

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/ismlg.09.01.12>

Статья знакомит с содержанием, структурой и особенностями одной из глав исторического трактата Шихабалдина Марджани «Мустафад ал-ахбар фи Ахвали Казан ва Булгар». В рассматриваемой главе автор изложил историю наиболее значимых татарских мечетей, расположенных в историко-культурном регионе За-

**Айдар
Хайрутдинов**
Доцент, старший
научный сотрудник
Института истории
им. Ш. Марджани
Академии наук
Республики Татар-
стан (г. Казань)

казанье, а также в крайних географических точках выбранного им ареала. Кроме этого, автор оставил ценные биографические сведения о служивших в мечетях имамах. Осмысление данного материала позволило установить предпосылки становления Ш. Марджани как ученого-историка и вероятные причины, побудившие его обратиться к историко-краеведческой тематике. Кроме этого, показывается значимость исследованного пласта наследия ученого для культуры татарского народа, татарской историографии, исламоведения, краеведения и генеалогии. Статья сопровождается иллюстративным материалом.

Ключевые слова: Шихабалдин Марджани, мечеть, татарская культовая архитектура, Казан арты, Заказанье, Мустафад ал-ахбар, краеведение, татарская история.

Выдающийся татарский богослов, суфийский шейх, философ, историк, просветитель, этнограф, археолог, востоковед и педагог Шихабалдин¹ Марджани родился в 1818 году в деревне Ябынчи² (Епанчино) (Шагавиев, 2009, с. 167) нынешнего Атинского района Республики Татарстан, входящий в историко-культурный регион с названием *Казан арты*³. Исследования культурного слоя позволяют допустить, что Ябынчи является весьма древним поселением, появившимся либо в болгарский период, либо во времена Золотой Орды, т.е. в период с X по XV вв.⁴ На деревенском кладбище

1. Возможны также следующие варианты передачи имени ученого на русском языке: *Шихабетдин*, *Шихабутдин*, *Шигабулдин*, *Шихаб-ад-Дин* и др.
2. В качестве личного тахаллуса, т.е. литературного псевдонима, указывающего на место рождения, Шихабетдин избрал название соседней с Ябынчи деревни Марьян (Мэржан), из которой происходили его предки.
3. *Казан арты* (букв.: то, что за Казанью; рус.: Заказанье) — историко-культурный термин, обозначающий территории Казанского ханства, находившиеся на северо-востоке от Казани, куда входят современные Высокогорский, Атинский, Арский, Балтасинский районы (Габдулла Тукай, 2016, с. 322). Название *Казан арты* имеет сакральный смысл, связанный с астрономо-географическими особенностями региона и религиозными традициями, поскольку означает те земли, которые во время полуденной молитвы, во время пересечения солнцем местного географического меридиана, оказывались относительно светила позади столицы ханства — города Казани, что напоминало расположение молящихся, находящихся позади предстоятеля-имамы во время совершения коллективной молитвы. Существует также и другое название края, а именно *Ак як*, т.е. «Благородный (Белый, Светлый) край».
4. См.: <http://atnya-rt.ru/news/%D2%97%D3%99mgyiyat/yabyinchy-avyily-turyinda> (дата обращения 27.01.2019).

сохранился надмогильный памятник, установленный в 1503 г. и являющийся одним из старейших в регионе *Казан арты* (Мәрданов, 2018, с. 6–7). Данный памятник является неоспоримым свидетельством того, что деревня существовала в период Казанского ханства.

В родной деревне Марджани прожил чуть более трех лет, после чего его семья переехала в окрестную деревню Ташкичу, куда был приглашен служить в мечети его отец Бахаутдин. У своего же отца юный Шихабaddin начал постигать и азы исламского религиозного образования. Однако любознательного подростка интересовала также и история его родного края, и, что самое главное, его привлекала история живущих здесь людей, — его соплеменников и единомышленников. Повествования о славных и трагических событиях прошлого, излагаемые будь то простым языком сказителей, либо же звучащие в высокохудожественной поэтической форме байтов⁵, мунаджатов⁶ и дастанов⁷, оказали решающее воздействие на формирование этно-географических представлений и исследовательских предпочтений будущего ученого.

Ш. Марджани воспитывался на лучших образцах устного народного творчества. Возможно, именно по этой причине, спустя годы, будучи уже признанным богословом, суфийским шейхом, педагогом, организатором и неординарным религиозным мыслителем, Ш. Марджани вновь обращается к истории своего народа и любимого родного края уже с намерением сохранить ее для потомков. В целом, именно Ш. Марджани выпала честь стать одним из основоположников национальной исторической науки и краеведения.

Предлагаемый в настоящей статье анализ одной из частей главного исторического труда Ш. Марджани под названием «Мустафад ал-ахбар фи Ахвали Казан ва Булгар» («Полезные сведения о положении дел в Казани и Булгаре») позволяет сделать определенные выводы о Ш. Марджани как ученом-историке и о том, какие пути привели его в эту важнейшую науку. Кроме этого, статья подготовлена в актуальном тренде по возвращению и популяри-

5. Байт (тат. бәет, от арабск.: *بح* — двустипие) — согласно словарному определению, байт представляет собой произведение устного народного творчества, посвященное какому-либо человеку или событию и пронизанное либо драматическими, либо юмористическими мотивами (Татар теленец, 1977, с. 203). Поскольку, в силу специфики источника, данное определение является весьма ограниченным, его необходимо расширить, добавив следующее: «лиро-эпический жанр байт (бәет) относится к основным жанрам сказительских традиций татар и башкир» (Газиев, 2014, с. 33–38). Такого рода произведения устного народного творчества представляют собой стихотворения с особой формой вокально-музыкального повествования, имеющие в своей основе либо трагический сюжет, либо, как минимум, отклик на определенное драматическое бытовое событие. Байты сочинялись по мифическим сюжетам или посвящались отдельному человеку, ставшему жертвой несчастного случая или комической ситуации. Байты посвящались также и событиям, связанным с социальной группой, народом и страной в целом. Из наиболее известных мифических байтов можно назвать «Сак-Сок бәете» («Байт о Саке и Соке»), «Солдат бәете» («Байт о солдате»), «Азгын мулла бәете» («Байт о безнравственном мулле»), «Аючы Дәүдү бәете» («Байт о поводе медведя Даудю») (Газиев, 2014, с. 33–38), «Сәнбикә бәете» («Байт о царице Сююмбике»), которые являются примерами байтов об отдельно взятом человеке или историческом персонаже. Из байтов, связанных с социальной группой, можно назвать «Лашман бәете» («Байт о лашманах»), «Аючылар» («Охотники на медведя»). Наиболее известными байтами, в основе которых лежит реальное историческое событие, являются «Казан бәете» («Байт о падении Казани»), «Француз сугышы бәете» («Байт о войне с французами»), «Герман сугышы бәете» («Байт о войне с Германией») и др. От мастерства и вокально-артистических данных исполнителя байта зависят их драматизм, степень эмоциональной напряженности, оказывая неизгладимое впечатление на слушателей, а само искусство бәет әйтү, т.е. сказания байта, приобрело черты песенности. До начала эпохи развитых СМИ байты, наряду с другими жанрами устного народного творчества, служили своеобразным средством хранения и передачи информации о различных событиях из национальной истории и культуры.
6. Мунаджат (тат. мөнәжәт, от арабск.: *مناجاة* — тайная беседа) — читаемое нараспев стихотворное произведение религиозно-интимного содержания, представляющее собой неканоническое обращение к Богу с мольбой о прощении, избавлении от бед, невзгод и иных напастей (Габдулла Тукай, 2016, с. 460).
7. Дастан (тат. дастан, от персидск.: *داستان* — рассказ) — историко-эпический жанр устного народного творчества татар и башкир, представляемый передаваемыми из поколения в поколение сказаниями на основе реальных и легендарных событий (Татар теленец, 1977, с. 292). Благодаря высокоразвитой книжной культуре у казанских татар возник также и феномен «книжного дастана», благодаря чему этот жанр народного творчества наряду с устной формой бытования обрел также и письменную форму (Мухаметзянова, 2011, с. 247–249).

зации татарского мусульманского религиозного наследия. В этом свете изложенный в ней материал нацелен на пополнение анналов российского исламоведения.

С одной стороны, за годы учебы в Средней Азии Ш. Марджани впитал в себя многовековые традиции мусульманской религиозно-богословской и образовательной парадигмы. С другой стороны, благодаря уникальным историко-культурным условиям, возникшим на стыке традиционной татаро-исламской и пришлой русско-православной цивилизации, Ш. Марджани получил возможность тесного общения с прогрессивными представителями российской науки. Известно, что Ш. Марджани сотрудничал и дружил с членом-корреспондентом Академии наук, профессором Казанского университета И.Ф. Готвальдом (1813–1897) и академиком В.В. Радловым (1837–1918) (Шагабиев, 2009, с. 168). Общение было обоюдодоплезным. Российские ученые нашли в фигуре Ш. Марджани трудолюбивого советчика и помощника, к которому обращались за помощью при сборе научного материала об истории и культуре татар. В свою очередь, вовлеченность Ш. Марджани в сообщество российских ученых, служивших в Казанском императорском университете, позволила ему расширить исторический кругозор, близко познакомиться с русской и западноевропейской наукой и культурой.

Поэтому, говоря о становлении Ш. Марджани как историка, необходимо помнить, что использованный им исторический инструментарий, методологические подходы и стилистика изложения материала сформировались под перекрестным влиянием восточной историографической традиции, с одной стороны, и российских историков-ориенталистов — с другой. Интерес оставившего выдающийся след в исламском богословии и теологии ученого к истории был настолько силен, что «в последний период его жизни интересы исторической науки, особенно проблемы национальной истории, взяли верх над всеми остальными» (Юсупов, 1981, с. 21).

В свете вышесказанного не удивительно, что в своей книге «Мустафад...», точнее во второй ее части, Ш. Марджани посвящает много места описанию истории мечетей этого края. Отметим, что Марджани писал свой труд не столько на основе сочинений своих предшественников, сколько по результатам полевых исследований. Он совершил многочисленные

поездки по интересующим его местам, общался с населением, собирал устный и письменный материал. Благодаря этому колоссальному труду мы имеем уникальную возможность познакомиться с объемным материалом, обозначенным в названии настоящей статьи.

Тема мечетей региона *Казан арты* и их истории, а также биографии служивших в них имамов раскрываются Ш. Марджани в отдельной главе «Фасл фи масаджид ал-кура ва-латраф» («Раздел о мечетях в деревнях и окрестностях»). Очевидно, что, говоря об окрестностях, Ш. Марджани имел в виду окрестности города Казани, поскольку именно о ее мечетях он ведет речь в предшествующей главе своей книги. В первом издании второй части «Мустафад...» 1900 года описанию мечетей в окрестностях Казани отведено без малого сто страниц, с 122-й по 213-ю (Марджани, 1900, с. 122–213) (илл. № 1).

В названной главе автором описаны мечети шестнадцати населенных пунктов. Среди них мы обнаруживаем не только мечети, располагавшиеся в населенных пунктах



Илл. № 1.

Титульный лист второй части «Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар» 1900 года издания.



Илл. № 2.

Соборная мечеть Макарьевской ярмарки, т.н. «Ярмарочная мечеть»
(тат. *Мәкәржә мәчете*), г. Макарьево, Нижегородская обл. РФ.

региона *Казан арты*, но и наиболее значимые из тех, которые находятся за его пределами. Если взяться очертить границы охваченного Ш. Марджани ареала, то крайней западной точкой в его описании является мечеть Макарьевской ярмарки, некогда шумевшей под Нижним Новгородом (илл. № 2).

Крайней северной точкой окажется мечеть деревни Алашайка (тат. *Мазар-баишы*) в Республике Марий Эл (илл. № 3).



Илл. № 3.

Соборная мечеть в деревне Алашайка (тат. *Мазар-баишы*), Параньгинский район
Республики Марий Эл.



Илл. № 4.

Соборная мечеть в деревне Маскара (тат. Мәчкәрә), Кукморский район Республики Татарстан.

Крайней северо-восточной точкой описанного ареала является мечеть в деревне Маскара (тат. Мәчкәрә) (илл. № 4).

Крайней юго-восточной точкой является г. Оренбург (тат. Кальгат Ырынбург — Крепость Оренбург) с описанием трех местных мечетей, виды двух из которых представлены на иллюстрациях № 5 и № 6.



Илл. № 5.

Первая соборная мечеть г. Оренбурга.



Илл. № 6.

Мечеть Караван-сарай, г. Оренбург.



Илл. № 7.

Первая соборная мечеть г. Чистополя, Чистопольский район Республики Татарстан.

Кроме этого, Ш. Марджани включил в свое описание также и мечеть города Чистополя (в оригинале — *Кальгат Чистай*, т.е. Крепость Чистополь) (илл. № 7).

Таким образом, Ш. Марджани описал около двух десятков мечетей шестнадцати населенных пунктов, располагающихся в относительно небольшом географическом регионе современной России, представляющем собой лишь малую часть обширной территории от Российского Черноземья до Западной Сибири, на которой испокон веков проживали татары (илл. № 8).



Илл. № 8.

Крайние географические точки расположения мечетей, описанных в главе «Раздел о мечетях в деревнях и окрестностях» книги «Мустафад ал-ахбар» (схема автора публикации).

Двенадцать мечетей из числа описанных ученым находятся в пределах региона *Казан арты*. Это мечети таких татарских деревень и сел, как Ташкичу (тат. *Ташикчу*), Кысна (у Ш.М. — *Карйэт Хәснә*), Марьян (тат. *Мәржан*), Ашыт (тат. *Иске Ашыт*), Береска (тат. *Түбән Бәрәскә*), Маскара (тат. *Мәчкәрә*), Курса, Кшкар (тат. *Кышкар*), Ура (тат. *Оры*), Большой Менгер (тат. *Олы Мәңгәр*), Богатые Сабы (у Ш.М. — *Олы Саба*) и Тюнтерь (тат. *Түнтәр*). К мечетям региона *Казан арты*, на наш взгляд, можно отнести и соборную мечеть в деревне Алашайка (тат. *Мазар-баишы*), хотя она и находится за пределами современной Республики Татарстан.

Таким образом, перечисленные деревни и села (за исключением мечети в деревне Алашайка), находящиеся на территории современной Республики Татарстан, располага-

ются в Арском, Атнинском, Кукморском и Сабинском районах, представляющих собой лишь часть региона *Казан арты*. Упомянутые выше населенные пункты перечислены нами в том же порядке, в каком они перечислены Ш. Марджани в его книге. Лишь в конце обзора истории деревенских мечетей автор перешел к повествованию об истории городских мечетей, расположенных вне границ региона *Казан арты*. Речь идет о мечетях города Чистополь (территория современной Республики Татарстан), о мечети города Макарьево (Нижегородская область) и мечетях города Оренбурга.

Ш. Марджани не написал вступительного слова к главе об истории деревенских мечетей. После короткого предложения о содержании раздела автор сразу переходит к довольно объемной историко-географической справке о деревне Ташкичу, в мечети которой служил его отец, а позднее — и сам автор. После этого своеобразного вступления автор рассказывает об истории мечети этой деревни, приводя подробные данные сперва о ее деревянном здании, а затем — о кирпичном (илл. № 9).



Илл. № 9.

*Каменная мечеть в деревне Ташкичу, Арский район Республики Татарстан
(источник иллюстрации: личный архив автора).*

Обращает на себя внимание тот факт, что, рассказывая о деревне Ташкичу и об истории ее деревянной мечети, Ш. Марджани, отдавая дань восточным традициям повествования, включил в свое изложение лирические отступления в виде стихотворных этюдов на арабском языке. Например, один из них представлен фрагментом касыды Ибн Руми⁸, что свидетельствует о хорошем знании им восточной литературы.

8. *Ибн Руми* (полное имя: Абу-л-Хасан Али ибн ал-Аббас ибн Джурайдж (836–896) — арабский поэт и писатель, знаток грамматики, философии, литературы. Поэтическое наследие Ибн Руми включает панегирики, прославления шиитов, поношения представителей правящей Аббасидской династии, эпиграммы, описания путешествий, любовную, пейзажную и медитативную лирику. За симпатии к шиизму, приверженность мутазилитскому течению в исламе и критику придворной знати был отравлен везиром халифа ал-Мутаида. Источник: <https://bigenc.ru/literature/text/1997539> (дата обращения: 27.04.2019).

Перемежая свой рассказ подобными лирическими отступлениями, Ш. Марджани в хронологическом порядке перечисляет служивших в мечети деревни Ташкичу семейных имамов и пятерых муэдзинов. Рассказ об этих людях сопровождается биографическими данными и другой интересной информацией. В целом, давая подобные биографические справки, Ш. Марджани не только оставил ценный исторический и научный документ, но увековечил память о давно ушедших религиозных деятелях, что особенно важно для их здравствующих ныне потомков.

Отметим, что на примере подробного описания истории деревни Ташкичу, рассказа о ее мечетях и служивших в них имамах вырисовывается общая структура повествования Ш. Марджани, которая повторяется при описании почти всех последующих мечетей и их персонала. Кроме этого, Ш. Марджани, как уже было показано выше, сопровождает свои описания многочисленными, порой пространными лирическими иллюстрациями в виде поэтических произведений на татарском, арабском и персидском языках, а также образцами эпистолярного жанра и даже несколькими фетвами. Следует обратить внимание также и на тот факт, что местами повествование Ш. Марджани пестрит информацией о тех или иных персоналиях, зачастую имеющих к теме повествования лишь косвенное отношение, упоминаниями или воспоминаниями о различных событиях, мероприятиях, встречах, датах и пр., которые имеют как прямое, так и косвенное отношение к излагаемому им основному материалу.

Теперь перейдем к краткому структурному обзору изложенного Ш. Марджани материала, в который мы включили фотоиллюстрации сохранившихся поныне мечетей — современников ученого:

1. **Ташкичу/Ташкичү**⁹ (С. 122–135¹⁰, всего страниц в разделе — 14):
 - Историко-географическая справка «Ташкичү», на четырех страницах.
 - История деревянной мечети, стихотворные вставки.
 - История кирпичной мечети (тат. *таш мәсҗид*).
 - Имамы — семь персоналий.
 - Муэдзины — пять персоналий.
2. **Кысна/Карйәт Хөснә** (С. 136–145, всего страниц в разделе — 5):
 - Историко-географическая справка (без названия).
 - История мечети.
 - Имамы — девять персоналий.
3. **Марьян/Карйәт Мәрҗан** (С. 140–144, всего страниц в разделе — 5):
 - Историко-географическая справка «Карйәт Мәрҗан» (Деревня Марьян).
 - История мечети.
 - Имамы — четыре персоналии.
4. **Ашит/Карйәт Ашыт** (С. 144–151, всего страниц в разделе — 11):
 - Историко-географическая справка под названием «Карйәт Ашыт» (Деревня Ашит).
 - История мечети.
 - Имамы — двенадцать персоналий.

9. Названия деревень приводятся на русском языке, а также в транслитерации на татарский язык согласно первоисточнику.

10. Номера страниц приводятся по: Марджани, 1900.

5. Новая Береске/Мәсжид карйәт Бәрәскә (С. 151–156, всего страниц в разделе — 8; илл. № 10):

- История мечети.
- Имамы — семь персоналий.



Илл. № 10.

Здание мечети дер. Новая Береске, Атнинский район Республики Татарстан.

6. Маскара/карийәт Мәчкәрә (С. 156–167, всего страниц в разделе — 9; илл. № 4):

- Историко-географическая справка под названием «Карйәт Мәчкәрә» (Деревня Мачкара), на трех страницах.
- История мечети «Мәсжид Мәчкәрә» (Мечеть Мачкары), на трех страницах.
- Имамы — пять персоналий.

7. Курса/Корса (С. 167–181, всего страниц в разделе — 15):

- История мечети «Мәсжид Корса» (Мечеть Курсы), на одной странице.
- Имамы — одиннадцать персоналий. Следует отметить, что биографии пятого имама мечети отведено 8 страниц, т.е. более половины всего текста раздела.
- Фетвы, письма, стихотворные вставки. Отметим, что одно из приведенных автором стихотворных произведений на арабском языке размещено на четырех страницах этого раздела.

8. Кшкар/Кышкар (С. 181–185, всего страниц в разделе — 5; илл. № 11):

- Историко-географическая справка под названием «Карйәт Кышкар» (Деревня Кшкар), на одной странице.
- Имамы — семь персоналий.



Илл. № 11.

Мечеть в деревне Кшкар, Арский район Республики Татарстан.

9. Ура/Оры (С. 185–195, всего страниц в разделе — 10):

- Историко-географическая справка под названием «Карйэт Оры» (Деревня Ура), на одной странице.
- Имамы — восемь персоналий.
- Фетвы.

10. Большой Менгер/Олы Мәңгәр (С. 195–198, всего страниц в разделе — 4):

- Историко-географическая справка под названием «Карйэт Мәңгәр әл-кубра» (Деревня Большой Менгер), на трех страницах.
- Имамы — шесть персоналий.
- Фетвы.

11. Богатые Сабы/Байлар Сабасы (С. 198–202, всего страниц в разделе — 5; илл. № 12):

- Историко-географическая справка «Карйэт Саба әл-кубра» (Деревня Большая Саба), на трех страницах.
- Имамы — шесть персоналий.



Илл. № 12.

Мечеть в селе Богатые Сабы, Сабинский район Республики Татарстан.

12. Тюнтер/Түнтәр (С. 202–205, всего страниц в разделе — 2):

- Историко-географическая справка Карйэт Түнтәр (Деревня Тюнтер), на одной странице.
- Имамы — семь персоналий.
- Рецензия Шамсетдина б. Рахматуллы б. Махмуда ал-Мазараста, служившего шестым (в хронологическом порядке) имамом в мечети деревни Тюнтер, на трактат Ш. Марджани «Назурат ал-хакк».
- Стихотворение на арабском языке.

Из сказанного выше можно сделать вывод о том, что в своей замечательной научной работе Ш. Марджани поделился максимумом имеющейся у него информации об истории деревень, их мечетей и служивших в них имамов и муэдзинов. В этом свете работа татарского ученого является неоценимым источником по краеведению, истории на-

циональной культовой архитектуры и, в целом, истории ислама и исламской культуры у татар. Работа интересна также и с точки зрения генеалогии, поскольку сохранила ценнейшие данные об ушедших в прошлое многочисленных предках татарских семейств.

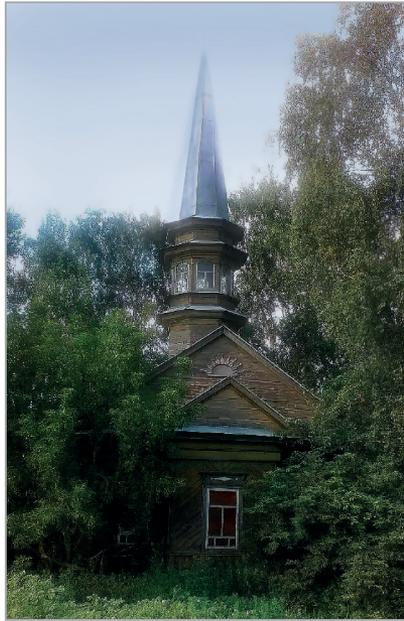
И, наконец, следует отметить, что Ш. Марджани в большинстве случаев описывал каменные (кирпичные) мечети, строившиеся по проектам русских архитекторов в стиле русского классицизма. Деревянные мечети в его повествовании являются редким исключением. Однако во всех случаях речь идет о мечетях, представлявших собой здание с минаретом на крыше. На то были свои причины. Дело в том, что подобный архитектурный тип был единственным «дозволенным» типом мечети. Подобные культовые строения возводились «по типовому проекту, спущенному из столицы не только для татар Поволжья, но и для многих других областей и губерний. Здания с минаретом на крыше в условиях гонений на Ислам надолго стали почти единственным типом мечети у татар» — писал об этом видный татарский ученый современности, доктор архитектуры Нияз Халитов (Халит, 2003).

В этом свете считаем нужным представить фотографии еще трех старинных деревянных мечетей, две из которых находятся в регионе *Казан арты*, а одна — в восточном направлении от г. Казани, в рамках географической зоны, которую в своем описании охватил Ш. Марджани. Речь идет о мечетях деревни Чиканас (тат. *Чикәнәс*) Арского района РТ (илл. № 13), деревни Мокша (тат. *Мокшы*), Атнинского района РТ (илл. № 14) и мечети деревни Олы Елга Рыбно-Слободского района РТ (илл. № 15).



Илл. № 13.

Мечеть 1889 г. постройки в деревне Чиканас, Арский район Республики Татарстан.



Илл. № 14.

Мечеть в деревне Мокшиа, Атнинский район Республики Татарстан.

Источник иллюстрации: личный архив автора.



Илл. № 15.

Мечеть в деревне Олы Елга, Рыбно-Слободский район Республики Татарстан.

Источник иллюстрации: личный архив автора.

Представленные на иллюстрациях строения являют собой чудом сохранившиеся великолепные памятники исконно татарского деревянного зодчества, возведенные уже татарскими мастерами. Проект мечети с минаретом на крыше, хоть и был унитарным и, как было сказано выше, единственным дозволенным для татар типом мечети, имел, все же, гораздо более древние и исконно исламские корни: «...мечеть с минаретом на кры-

ше являет собою вариант распространенного в Закавказье, Средней Азии и ряде других регионов однокамерного типа квартальной мечети» (Халит, 2003). До начала печальных событий второй четверти XX века подобные храмы имелись в каждой татарской деревне, причем не только в регионе *Казан арты*, но и в целом по России.

В заключение выразим надежду на то, что в скором времени будет, наконец, осуществлен квалифицированный академический рецензированный перевод обоих томов «Мустафад...» на современный татарский и русский языки, что позволит всем желающим познакомиться с этим важнейшим научно-историческим сочинением Ш. Марджани. Также хочется надеяться на то, что сохранившиеся старинные татарские мечети, как деревянные, так и кирпичные, послужат примером для подражания при проектировании и возведении современных мечетей в татарских деревнях, селах, а также в городских махаллях, и что они будут использоваться не только по прямому назначению, но своими гармоничными пропорциями будут украшать наши городские и деревенские пейзажи.

ЛИТЕРАТУРА

Газиев И.М. (2014). Из истории исполнительских традиций байта. *Музыка. Искусство, наука, практика*, 2 (6), 33–38.

Мухаметзянова Л.Х. (2011). Книжный дастан в творчестве казанских татар. *Вестник ТГГПУ*, 4 (26), 247–249.

Халит Н. (2003). *Архитектура татарской мечети*. <http://history-kazan.ru/kazan-vchera-segodnya-zavtra/peshkom-v-istoriyu/ekskursionnymi-marshrutami/11580-1377>

Шагавиев Д.А. (2009). Просветительские и религиозные воззрения Шигабутдина Марджани. В: *История мусульманской мысли в Волго-Уральском регионе*. Казань: Издательство ДУМ РТ. С. 167–182.

Юсупов М.Х. (1981). *Шигабутдин Марджани как историк*. Казань: Татар. кн. изд-во.

Габдулла Тукай (2016). Энциклопедия. Казань: Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова.

Мәрданов Р., Һәдиев И. (2018). *Этнә төбәгенең ташъязма истәлекләре*. Казан: Татар китап нәшрияты.

Татар теленең аңлатмалы сүзлеге. (1977). Өч томда. Т. I: А-Й. Казан: Татарстан китап нәшрияты.

Марджани. Ш. (1900) *Ал-кисм ас-сани мин китаб мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар*. Казань: Типо-Литография Императорскаго Университета.

REFERENCES

Explanatory dictionary of the Tatar language. (1977). T.I. Kazan: Tatar kitap nashriyaty. (in Tatar).

Gabdulla Tukai. Encyclopedia (2016). Kazan: Institut yazika, literatury i iskusstva im. G. Ibragimova. (in Tatar).

Gaziyev I. (2014). From the history of performing traditions of Bayit. *Muzika. Iskustvo, nauka, praktika*, 2(6), 33-38 (in Russian).

Khalit N. (2003). The architecture of the Tatar mosque. <http://history-kazan.ru/kazan-vchera-segodnya-zavtra/peshkom-v-istoriyu/ekskursionnymi-marshrutami/11580-1377> (in Russian).

Mardanov R., Hadiyev I. (2018). *Epitaphic monuments of Atnya district*. Kazan: Tatar kitap nashriyaty. (in Tatar).

Marjani Sh. (1900). The Second Part Of The Book «The Useful Information On The Situation In Kazan And Bulgar». Kazan: Typo-Lithography Of The Imperial University. (in Tatar).

Mukhametzyanova L. (2011) Book Dastan in the works of Kazan Tatars. *Vestnik TGGPU*, 4(26), 247-249 (in Russian).

Shagaviyev D. (2009) Educational and religious beliefs Shihab ad-Din Mardjani. In: *History of Muslim thought in the Volga-Ural region*. Kazan: Izdatelstvo DUM RT. pp. 167-182 (in Russian).

Yusupov M. (1981). Shihab ad-Din Mardjani as a historian. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatelstvo (in Russian).

**ИНТЕРНЕТ-ИСТОЧНИКИ (В ПОРЯДКЕ ЦИТИРОВАНИЯ) /
INTERNET SOURCES (IN ORDER OF CITATION)**

<http://atnya-rt.ru/news/жәмгыيات/уабынчыи-авыили-тугында> (дата обращения: 27.01.2019).

<https://darul-kutub.com/books/112/> (дата обращения: 28.04.2019).

<https://posredi.ru/nizhegorodskaya-yarmarochnaaya-mechet.html> (дата обращения: 25.04.2019).

<https://kartarf.ru/dostoprimechatelnosti/214334-sobornaya-mechet-1829-g> (дата обращения: 25.04.2019).

<https://kitubijca.livejournal.com/77574.html> (дата обращения: 27.04.2019).

https://ru.wikipedia.org/wiki/media/File:Orenburg_Main_mosque.jpg (дата обращения: 25.04.2019).

<http://islamcenter.ru/?item=439> (дата обращения: 25.04.2019).

<https://b1.culture.ru/c/56574.jpg> (дата обращения: 25.04.2019).

<https://bigenc.ru/literature/text/1997539> (дата обращения: 27.04.2019).

http://www.info-islam.ru/publ/stati/kultura_i_istorija/dukhovnoe_vozrozhdenie_kak_na_periferii_svjashhennik_i_imam_vosstanavlivajut_bozhi_doma/57-1-0-43867 (дата обращения: 27.04.2019).

<https://beznen.ru/basma/2018-08/kishkar-mechete/> (дата обращения: 27.04.2019).

<https://oztuvgan.tumblr.com/post/94471662902/татар-мәчетләре-1-саба-мәчете-mosque-saba> (дата обращения: 25.04.2019).

https://deskgram.net/p/1849899410114675468_3047144399 (дата обращения: 27.04.2019).

**EXCLUSION AND EXCLUSIVENESS:
RELIGIOUS LEADER’S SELF-
PRESENTATION AND SOCIAL CONTEXT** **Ksenia Trofimova**
OF RELIGIOUS EVERYDAY LIFE *kptrofimova@gmail.com*

The paper addresses specific narratives of self-presentation of Sufi religious leaders who belong to Roma Muslim communities of Skopje (North Macedonia). Aiming at reconstruction of the actual social context by which the subjectivity of religious leader is formed, I focus on retrospective narrations and their interpretations provided by spiritual leaders and “ordinary” believers. Drawing from my ethnographic fieldwork (2014-2019), I describe some of their everyday practices and analyze the plots focused on the continuity, education and ethical code (adab) issues since they act as prime arguments in everyday polemics about the “proper” faith.

Keywords: *Religious leadership, biographical narrative, Islam, Sufism, Balkans, Roma.*

Research Fellow,
Institute of Philosophy,
Russian Academy of Sciences
Ksenia Trofimova

ИСКЛЮЧЕННОСТЬ И ИСКЛЮЧИТЕЛЬНОСТЬ: САМОПРЕЗЕНТАЦИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ЛИДЕРА И СОЦИАЛЬНЫЙ КОНТЕКСТ РЕЛИГИОЗНОЙ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

Ксения Трофимова
kptrofimova@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islmlg.09.01.13>

Статья посвящена специфическим нарративам самопрезентации суфийских религиозных лидеров, которые представляют сообщества цыган-мусульман Скопья (Северная Македония). Через обращение к ретроспективным рассказам и их интерпретациям предпринимается реконструкция актуального социального контекста, в котором формируется субъектность религиозного лидера. Анализируются сюжеты о преемственности, образованности, воспитанности – мотивы, вокруг которых строятся повседневные дискуссии о «правильной» вере. Материалы исследования были собраны автором в рамках регулярных экспедиций, проводимых автором в суфийских общинах Северной Македонии, начиная с 2014 года.

**Ксения
Трофимова**

Научный сотрудник
Института
философии РАН

Ключевые слова: религиозное лидерство, биографический нарратив, ислам, суфизм, Балканы, цыгане.

В течение последнего года на окраине Шуто Оризари — муниципалитета Скопья, населяемого преимущественно цыганскими сообществами, идет активное строительство медресе. С холма, где возводятся его первые стены, открывается вид на все поселение: приметные мечети соседствуют здесь с сокрытыми в частных домах суфийскими обителями (*tekija*), залами религиозных собраний (*semabana/semana*) и святилищами. Ахмед¹ — имам общины (*džemat*), образованной при суфийской обители братства са'адийа, окинул взглядом долину и торжественно произнес: «Ничего подобного еще не было у наших цыган в Скопье (у цыган-мусульман. — К.Т.)» (Скопье 2019). Для Ахмеда основание медресе — важнейший проект, с помощью которого он надеется взрастить новое поколение мусульман, качественно отличающееся от предшествующих.

Шуто Оризари — один из нескольких моноэтнических цыганских кварталов Скопья. Несмотря на то, что эти кварталы интегрированы в городской религиозный ландшафт,

1. Имена основных моих собеседников изменены.

шафт, их собственная религиозная повседневность разворачивается почти незаметно для остального города. Цыганские кварталы Скопья поликонфессиональны и объединяют последователей различных христианских церквей и направлений ислама. Повседневная религиозная жизнь местных мусульманских общин организуется под влиянием и контролем как формальных, так и неформальных институций² и регулируется разнообразными религиозными лидерами: местные акторы распространяют здесь свои идеи в непосредственном контакте с верующими, прочие — дистанционно влияют на религиозную ситуацию через медиаресурсы. Наряду с деятельностью официальных религиозных институций и их лидеров — «внешних» по отношению к локальной цыганской среде, по мере локализации исламских традиций здесь появляются собственные религиозные лидеры и ритуальные специалисты, которые представляют цыганские этнокультурные сообщества и ограничивают ими свою активность, а также организуются культовые пространства для собраний, чтения молитв и проведения обрядов. Таким образом, Шуто Оризари и подобные ему кварталы оказываются пространством сосуществования различных позиций, формирования традиций и, таким образом, внутриконфессионального плюрализма.

Обитель братства са'адийа является одним из элементов локального религиозного ландшафта, а голоса ее лидеров — Ахмеда и его отца шейха Ибрагима — образуют характерную для этих кварталов полифонию. В исследовании обстоятельств появления, развития и актуального состояния этой полифонии большое значение имеют нарративы саморепрезентации местных духовных авторитетов. При этом биографический и, особенно, автобиографический нарратив как ретроспективный рассказ позволит нам узнать гораздо больше о настоящем, нежели о прошлом. Как отмечает Алейда Ассман, «в рамках ретроспекции пережитое событие поневоле переосмысливается, оказываясь в новом контексте и поддерживая собственное представление автобиографического субъекта о себе» (Ассман, 2014, 145).

Ядром нарративов самопрезентации религиозных лидеров, как правило, являются сюжеты, посвященные личному духовному пути, в которых лейтмотивом оказывается представление о собственной исключительности как средстве обоснования и подтверждения личного авторитета. В этой связи, одна из проблем исследования состоит в том, что собранные мною нарративы самопрезентации местных суфийских лидеров, по преимуществу, внеконтекстуальны и воспроизводят устойчивые фольклорные сюжеты о духовном росте и традиционные формы легитимации собственного духовного опыта, однако из них затруднительно реконструировать аспекты коммуникации между действующими акторами в религиозной повседневности цыганских общин. В данной статье я обращаюсь к нетипичным нарративам, которые воспроизводит Ахмед, шейх Ибрагим и их последователи. Специфика их повествований состоит в том, что исключительность религиозного лидера описывается не как самодостаточное свойство, но опосредуется и выводится из мотива социальной исключенности, предлагая определенный ракурс видения актуального контекста, в котором возникают и взаимодействуют различные религиозные институции, а также формируется субъектность нового религиозного лидера. Важно отметить, что рассматриваемые далее нарративы об «исключительности исключенного» воспроизводятся не только самими религиозными лидерами общины,

2. Прежде всего Религиозным сообществом мусульман Македонии (Bashkësia Fetare Islame e Republikës së Maqedonisë/ Исламска верска заедница во Република Македонија), но также не аффилированными с данной институцией общинами, в том числе суфийскими. Из десятков действующих в Скопье религиозных общин лишь единицы зарегистрированы и обладают формальным статусом «религиозных сообществ» или «религиозных групп».

но транслируются их последователями, а также встречаются в суждениях других публичных деятелей и «обычных» верующих, что позволяет говорить об их актуальности.

В рамках данной работы я приведу те сюжеты и их интерпретации, которые повторяются и акцентируются в биографических нарративах. Они касаются прежде всего различных аспектов религиозной преемственности: трансляции знания и опыта, образованности и воспитанности. Примечательно, что именно эти сюжеты являются важнейшими аргументами в повседневной полемике о «правильной» вере, а также выступают ключевым основанием для взаимной стигматизации духовных лидеров и их общин.

ОБРАЗОВАНИЕ И ИСКЛЮЧЕНИЕ

Суфийская обитель шейха Ибрагима находится вблизи «старого» города — чаршии (*čaršija*) с его османскими мечетями и мавзолеями, на периферии торгового квартала. Пограничное расположение обители в топографии города — у перекрестка, от которого тянется один из старейших цыганских кварталов, — весьма символично. Хотя текке шейха Ибрагима и стоит в одном ряду с многочисленными локальными суфийскими центрами — наследниками духовной традиции различных суфийских братств, развитие его общины шло по особому сценарию, который наметил различие ценностных ориентаций в религиозной активности суфийских групп.

Со смертью предыдущего шейха заботы об обители перешли к его сыну — наследнику (*šejhzade*) Ибрагиму, который проделал путь от заместителя (*vekil*) до шейха того же братства. Период, который шейх Ибрагим реконструирует в своих воспоминаниях, приходится на последние два десятилетия XX века, когда наблюдался расцвет суфийских центров в цыганских городских поселениях республик бывшей Югославии (Porović 1985: 245-246, Đurić 1987).

Следуя воспоминаниям моих собеседников, первые помещения для собраний (*semahane/semana*)³, в стенах которых регулярно совершались коллективные радения и передавалось духовное знание, начали оформляться в частных домах цыганских кварталов во второй половине XX века. Формированию новых религиозных авторитетов и групп способствовала прямая поддержка от ряда духовных институций, которые принадлежали макросообществу и позиционировались ее лидерами и последователями как ключевые центры распространения и сохранения аутентичных суфийских традиций (*pir-текке*)⁴ в областях современной Северной Македонии и Косово⁵ (Novaković 2002: 106-107; Slayer & Bougarel 2017: 153). Несмотря на процессы социальной и культурной модернизации, на временный запрет религиозной деятельности и ограничения со стороны государственных институтов, с которыми столкнулись суфийские группы в послевоенной социалистической Югославии, эти *pir-текке* продолжали функционировать

3. Семахане (*semahane/semahana*) — в локальной религиозной лексике обозначает помещение для религиозных, прежде всего ритуальных, собраний суфийских групп, ассоциирующих себя с различными братствами. В цыганских кварталах практика суфийских традиций локализована в многочисленных семахане, обустроенных в частных домах, где обычно проживает семья шейха или его заместителя. Часть подобных ритуальных залов со временем расширяются и включают в более крупные комплексы — обители (текке). В повседневном общении многие семахане именуются «текке» что символически повышает статус самого места, но в то же время ведет к спорам о статусах и понятиях между лидерами и последователями общин.

4. Религиозная лексика содержит следующие обозначения для действующих суфийских обителей, которые считаются старейшими и самыми влиятельными в среде: *pir-tekija* (аситанэ (*asitane*), «материнское» текке (*matična tekija*)).

5. Мои собеседники упоминают в основном ключевые обители и их филиалы в следующих городах: Скопье (Северная Македония), Призрен, Джакова и Косовска Митровица (Косово).

(Silverstein 2009; Clayer, Bougarel 2017: 70-78; 95-122; 150-158; Glasnik Islamskog Vjerskog Starejšinstva 1962: 186; Popovic 1985). Одни сохранили активность, будучи связанными с официальными религиозными организациями (например, текке братства рифа'ийа в Скопье⁶), другие — на, своего рода, полуделегальном основании, объединившись и создав в 70-х гг. собственную альтернативную организацию ZIDRA (*Zajednica Islamskig Derviških Redova Alije*) под председательством шейха братства рифа'ийа из Призрена (Косово) Джемали Шеху (Popovic 1985; Duijzings 2000; Novaković 2002).

Моноэтнические городские кварталы (*mabala*) могут быть рассмотрены в дискурсе наследования (*legacy*), который выделяет Мария Тодорова в своей работе «Воображая Балканы», говоря, в частности, о перспективе «преемственности» (*continuity*) (Todorova 2009, 168). Эту перспективу задает повседневный практический опыт, воспроизводящий османский проект городского планирования, который, в свою очередь, отсылает к базовому принципу многоконфессиональной социальной организации — системе миллетов⁷. Сохранение подобной структуры в городском пространстве в некоторой степени определило специфику дальнейшего развития новых суфийских центров. Они становились все более автономными от *nur-текке*, а динамичное институциональное расширение (рост числа инициированных лидеров и общин), подчиняясь тенденции сегрегации суфийских групп по этническому основанию (Duijzings 2000: 107, 115), ограничивалось сообществами цыган-мусульман в Югославии, затем в пост-Югославском пространстве, а также в иммиграции.

Другой элемент наследия «турецких времен» — социальная дистанция по отношению к цыганским сообществам со стороны макросообщества — реконструируется в повествованиях. Наследие такого типа — результат дискурсивной работы, и формируется в рамках перспективы «восприятия» (*perception*), т.е. реконструкции и ретроспективной оценки исторического прошлого, исторического процесса (Todorova 2009, 168). В интерпретации шейха Ибрагима, социальная дистанция выражалась в дискриминации цыган-мусульман со стороны других локальных мусульманских сообществ⁸, обладающих соответствующей властью и ресурсами, в частности в их *исключении* из процесса религиозного образования⁹. Несмотря на то, что последние были вхожи в суфийские общины, а диапазон их статусов в иерархии этих общин расширялся со сменой социально-культурных контекстов, они получали, а затем и сами транслировали лишь фрагмен-

6. Руфайского теке во Скопје (Üsküp Rufai Tekkesi).

7. Из различных документов, связанных с процедурой налогообложения, следует, что цыганские сообщества наделялись особым статусом, учитывавшим в первую очередь фактор этнической принадлежности и во вторую очередь — дифференциацию семей по религиозной принадлежности. Для многих османских городов в регионе было характерно наличие отдельных цыганских кварталов. Подробнее о положении цыганских сообществ в системе социальной организации империи см. Marushiakova, Popov 2001.

8. В зависимости от описываемого исторического этапа эти сообщества обозначаются в рассказах по-разному: обобщенно как «мусульмане» (*muslimani*) или «турки» (*turci*), если речь идет о периоде, который предшествовал эмиграции мусульман из социалистической Югославии в 50-х гг. XX века; для последующего периода наряду с обобщенным «они» или «мусульмане» упоминаются конкретные сообщества — албанцы, турки и т.д.

9. Помимо повторяющегося безликого утверждения, согласно которому цыган «не допускали в мечеть», в качестве примера духовными лидерами общины приводится отрывок из труда Мухамеда Сеида Сердаревича (1882–1918) — известного мусульманского богослова и преподавателя, автора первого практического религиозного пособия на боснийском языке. В этом отрывке он выносит фетву, согласно которой нежелательно (*макрух*) выбирать себе имамом человека «второго сорта, такого как цыган или незаконнорожденный» (Serdarević 1968, 86). О документальных свидетельствах, которые могут интерпретироваться в ключе дискриминации см. также Marushiakova & Popov 2001; Varanu 2001. В своем обзоре национальных проектов, запущенных в начале 90-х гг. и касающихся положения этнических меньшинств, в том числе цыганских сообществ в Македонии, Золтан Барани констатирует существенное сокращение социальной и культурной дистанции между цыганскими и макросообществом (по сравнению с другими республиками бывшей Югославии) и «мирное сосуществование» с «доминирующими» этническими сообществами (Baranu 1995).

тарное и поверхностное знание, сводимое в основном к миметическим по характеру практикам в сфере ритуала и передаче разрозненной информации. Отмечу, что низкий уровень религиозной грамотности суфийских лидеров из цыганской среды — ключевой аргумент в их стигматизации на внутриконфессиональном уровне. Шейх Ибрагим, констатируя отчужденность цыганских учеников (*murid*) от получения систематического религиозного образования и структурированного знания, представляет ее результатом стратегии исключения в рамках национальной политики, которую проводили ранее и проводят сейчас сообщества, определяемые им в качестве носителей «аутентичной» мусульманской традиции.

Шейх Ибрагим вспоминает, что его путь как мусульманина и впоследствии религиозного лидера определила одна знаковая встреча. Вскоре после смерти своего отца Ибрагим был приглашен в дом одного почтенного дервиша братства накшбандийа, известного в локальной мусульманской среде своими обширными знаниями и авторитетом в вопросах вероучения (*hodža*)¹⁰. В его доме была собрана богатая библиотека религиозной литературы с многочисленными источниками на турецком и арабском языках. Встреча, на которую Ибрагима позвал его друг — дервиш из общины братства рифаййа, была камерной. В ходе беседы ходжа, затронув тему преемственности, призвал его оставить путь духовного невежества (*džahilija*), по которому пошли наследники суфийских традиций, и приступить к самообразованию. Начать он предложил с чтения и заучивания наизусть текста Корана, а также ознакомления с различными тафсирами. «Мы Коран не знали, что говорить о тафсире...» (Скопье 2019). Постепенно Ибрагим начал составлять и свою библиотеку. Пополнять ее впоследствии ему помогали сыновья, один из которых окончил медресе и факультет исламских наук в одном из университетов Турции.

Ибрагим приступил к активным преобразованиям в своей общине: он взял курс на изучение текстуальных источников, что, соответственно, скорректировало представления о «традиционном», лишая легитимности те практики, которые можно было интерпретировать в качестве «недозволенного нововведения» (*bidat*). Так, он исключил ритуальные прокальвания тела в ходе громкого зикра, а также снизил его эмоциональную насыщенность; свел на нет радения в дни отмечаемого Навруза; переписал сценарий посещения (*zijaret*) мавзолеев «святых» (*evlija*) и т.д.

Рационализация и практические эффекты реформы привели к тому, что и шейх Ибрагим как духовный лидер, и его община, и обитель в локальной суфийской среде стали маргинализироваться. Мои собеседники, представляющие другие суфийские группы, разочарованно комментируют: «Превратили текке в мечеть» (М., ок. 70 лет, шейх суфийской общины, Скопье, 2019); «В этой обители нет чуда (*keramet*)» (М., ок. 30 лет, дервиш суфийской общины, Скопье, 2018).

ОБРАЗОВАННОСТЬ И ИСКЛЮЧИТЕЛЬНОСТЬ

Вспоминя свое детство, Ахмед замечает, что его воспитание изначально проходило в принципиально ином социальном окружении и в иных условиях, нежели те, в которые были помещены другие религиозные лидеры местного цыганского сообщества. Чтобы подчеркнуть собственную уникальность (инаковость), он не перестает напоминать мне, что родился и вырос не в цыганском, но в македонском квартале

10. Шейх Ибрагим отмечает, что ходжа не принадлежал к цыганскому сообществу (*gadžikano musliman*).

Скопья и учился в «македонской» школе. И Ахмед, и его отец нередко напоминают мне, что одна из родовых ветвей происходит из области города Струмица, где семья жила в окружении турецкого языка и мусульманской культуры. Турецкий язык был языком повседневного общения в доме и передавался следующим поколениям вплоть до самого Ахмеда. Ахмед замечает, что один из его предков по материнской линии, по семейным воспоминаниям, занимал там высокий социальный статус и был знающим человеком — ходжа в локальной общине. Шейх Ибрагим также уточняет, что его семья принадлежит к субгруппе «ковачи» (*kovaci*), которая занимает в Скопье определенную профессиональную нишу (ремесленное дело) (Петровски 2000, 58–63). Как подчеркивают мои собеседники, эта группа — старожилы в Скопье и выделяется среди других цыганских субгрупп, проживающих здесь, своей позитивной репутацией и соответственно более высоким (неформальным) статусом, поддерживаемым как в цыганской среде, так и макрообществом.

Таким образом, детство Ахмеда не было заключено в границы цыганского махаллы и не подчинялось его повседневному сценарию¹¹, что, по его мнению, открывало перед ним более широкие возможности и большую свободу в выборе между различными альтернативами, которые предлагал в Македонии религиозный рынок 90-х годов прошлого века. В подростковом возрасте он начал посещать уроки Корана в одной из небольших районных мечетей города. Как подчеркивает Ахмед, собиравшаяся в этой мечети община верующих, включая и самого имама, в этническом отношении состояла преимущественно из проживающих в этом квартале албанцев. Ахмед же оказался в числе немногих детей из цыганских семей, которые, благодаря имаму, задержались в городской мечети и начали там свое обучение.

Ахмед намечает образ своего первого наставника, выстраивая повествование вокруг тех личных качеств, что выделяли его среди других официальных лидеров того периода и выводили тем самым за рамки социальных отношений, интерпретируемых в среде как «системные». Он упоминает, например, что учитель воздерживался от коммерциализации своих обязанностей имама, ставя на первый план служение, а также, что в общении с мусульманами из стигматизируемых сообществ он следовал своей личной инициативе. «Он хорошо знал, каковы цыгане, и знал, что им нужно учиться» (Скопье, 2019). Ахмед вспоминает, как требователен был имам к ритуальной чистоте своих учеников. Каждое занятие он предварял проверкой чистоты рук и особенно — участков под ногтями. Дети же прибегали в мечеть впопыхах, бросая посреди улицы футбольный мяч, и по своей рассеянности забывали о правилах. Небрежность грозила временным отстранением от занятия: имам шел от ученика к ученику, всякий раз он был последователен и строг в своих требованиях. Единственное послабление получали ребята из цыганских семей. «С албанцев спрашивал, но не с нас, — с улыбкой рассказывает Ахмед и поясняет: — ты ведь знаешь, чтобы мы не убежали совсем, чтобы вернулись» (Скопье 2019).

Последняя ремарка отсылает к ситуации, которую можно наблюдать в Скопье, равно как и в некоторых других городах в регионе, где многие местные цыгане, позиционирующие себя в качестве «практикующих мусульман», редко посещают городские мечети (в том числе и на пятничную молитву), предпочитая культовые пространства, организованные непосредственно в «цыганских» кварталах. Мои собеседники — верующие из цыганских сообществ — расходятся в предположениях относительно того, является

11. Serbezovski 1983.

ли данная практика наследием «турецких времен», или же она оформилась относительно недавно и связана с локальными социально-политическими и экономическими трансформациями, сопровождавшими распад социалистической Югославии, и актуальными в постконфликтном пространстве, изрезанном различного рода границами. Затрагивая в своих рассказах контекст социальных изменений в македонском обществе, они подчеркивают, что отношения между этническими сообществами, составляющими мусульманские общины в городе, на данном этапе пронизаны взаимным недоверием. Такое отношение закономерно ведет к напряжению и дистанции между различными общностями, что в повседневной практике может принимать разнообразные формы. Объяснения включают в себя и воспроизводят зачастую одни и те же сценарии, рассказывающие об «особом» отношении, а также об агрессии к цыганам со стороны верующих из макросообщества. И, хотя подобные сюжеты, конструирующие на данном этапе городской нарратив, противоречат личному опыту многих моих собеседников, будучи транслируемыми, они образуют вокруг себя интерпретационную схему, которая способна опосредовать отношения внутри локального конфессионального сообщества. При этом важно отметить, что такие стигматизирующие представления о нежелательности присутствия цыган-мусульман в пространстве мечети иногда открыто поддерживаются со стороны официальных религиозных лидеров — имамов, служащих в городских мечетях региона. Негативная риторика и практики исключения определенной части общины верующих, даже если речь идет о потенциальных членах этой общины, также контекстуализированы мотивом ритуальной чистоты и, ожидаемо, объясняются ее недостатком.

В интерпретациях моих собеседников четко прослеживается стремление объяснять актуальный социальный порядок, в том числе и наблюдаемое напряжение, через призму этнической/национальной идентичности, а также проецировать данную логику на внутриконфессиональный уровень. Таким образом, в повседневной социальной практике образ верующего подвергается определенной корректировке¹², а также формируются представления об устойчивых паттернах отношений между верующими, относимыми к тем или иным этническим сообществам. При этом фактор этничности может как дополнять собой дифференциации, образованные по иному основанию, так и не учитываться в окказиональных суждениях. И хотя многочисленные жизненные ситуации, в которых оказывались мои респонденты, предполагают критическое переосмысление бытующих представлений, принцип стереотипирования остается базовым инструментом объяснения социальной реальности, а инструментализация этничности в разной мере и с разной целью также прослеживается в ситуативных интерпретациях и практике религиозных лидеров и «простых» верующих. Определенный набор представлений и ожиданий в отношении «брата по вере», относимого к другому сообществу, иллюстрирует и, как можно предположить, является производным длительного и сложного процесса формирования идентичности локальных городских мусульман (Fraenkel 1993, Merjanova 2013).

12. Так, в повседневном дискурсе существует различие между «слабыми» и «сильными» (последовательными и строгими) верующими. В контексте оформления идентичности подобные идеальные образы «фреймируют социальный опыт в расовых, этнических и национальных терминах» (Vrbaker 2004, 73). В результате возникает и воспроизводится нарратив: о цыганах как «слабых в вере», об албанцах как «далеких от ислама и вопросов веры» или же о турках как «приближенных к подлинной традиции». Конечно, данный нарратив может содержать частные уточнения, которые при этом не противоречат его базовому положению: например, цыгане, позиционирующие себя мусульманами, описываются как «слабые в вере», но при этом цыганские сообщества из Косово демонстрируют больше осознанности в своей религиозной практике (М., 30 лет, имам мечети; Ниш 2011; К.П. Трофимова).

С учетом обрисованного контекста припоминаемое Ахмедом отношение имама мечети к ученикам из цыганских семей и стратегия, которой он придерживался в рамках рутинных дисциплинарных практик, преподносятся им как некоторое исключение из общепринятых правил, во всяком случае для описываемого им периода, и сам имам в его рассказе рисуется как фигура исключительная.

Реформирование текке, начатое шейхом Ибрагимом, затянулось на годы и обозначило различные траектории, по которым члены общины продолжили свой духовный путь. Как уточняет в своей работе Галина Устинова-Степанович, в результате преобразований и намеченного нового курса текке практически опустело: часть учеников, не желая размыкать традицию, которую разделяло здесь большинство суфийских общин, и отказываясь пренебрегать экстатическим компонентом в ритуальной практике, разошлись по другим текке. Другие же пошли дальше по пути религиозного образования, и постепенно их начали привлекать группы, которые в своих вероучительных интерпретациях и практике следовали «салафитским» религиозным авторитетам (Oustanova-Stjepanovic 2017, 5). Среди них был и Ахмед. Он вспоминает, как в течение нескольких лет посещал разные джамааты, сближался и переходил из одного в другой, но не примкнул ни к одной из подобных общин. Транслируя альтернативное знание и системы ценностей, они предлагали Ахмеду и таким, как он, поддержку в их стремлении сформировать воспитанность (*адаб*), который бы отличал их как «хороших мусульман» в противоположность «заблуждающемуся большинству». Становление «нового» мусульманина также было целью и в реформе суфийской общины его отца, и основной вектор требовал пересмотра используемых в духовном воспитании и ритуальной практике учений — источников традиции, а также принципов их отбора, интерпретации и последующего воплощения в повседневной практике. Следуя тому же вектору, благодаря альтернативным кругам общения, Ахмед открывал для себя различные подходы к «очищению» верований и практик от множественных наслоений. Однако, как он сейчас осмысляет тот отрезок своего духовного пути, ему претили «готовые ответы» и объяснительные схемы, в основе которых лежали буквалистские, ограниченные толкования Корана и Сунны. Как он припоминает, сомнения в нем вызывали и регулярные социальные практики, направленные на сплачивание группы, но включаемые в религиозный дискурс таким образом, что создавали собой очередное «нововведение» — «*вымышленные законы веры*» (Скопье 2019).

ИСКЛЮЧЕННОСТЬ И ИСКЛЮЧИТЕЛЬНОСТЬ

Его возвращение или же, если следовать размышлениям Ахмеда, подлинное обращение к суфизму определила случайная встреча. Однажды во дворе одной из старейших городских мечетей его внимание привлекла группа людей, которые расположились у возведенных здесь мавзолеев (*turbe*) и были погружены в беседу. К тому времени Ахмед был хорошо знаком с критикой, которая обрушивалась на традицию посещения и почитания могил «святых» (*аулия*), однако сам он рос в суфийской общине, где наблюдение и участие в практиках, совершаемых у могил предшествующих шейхов общины, были частью его повседневного духовного воспитания. «*Та наша схожесть... И я забочусь о мавзолее, и это меня привлекло, потому что мы чем-то похожи*» (Скопье 2017).

Он вспоминает, что именно близость к личному опыту подтолкнула его к тому, чтобы присоединиться к той встрече и удовлетворить свое любопытство. Беседу же вел Учитель — один из тех «знающих», что собирали аудитории во дворах мечетей и чайных

старого города. И хотя Ахмед замечает, что к тому времени он уже разочаровался в собраниях и общении (*muabet*) на религиозные темы, первый разговор с Учителем и последующие встречи с ним необычайно вдохновляли и заставляли возвращаться в его окружение снова и снова: «Думаю, что это был лучший период в моей жизни» (Скопье 2017). Всякий раз, когда мы в разговорах касаемся «золотого времени», Ахмед напоминает мне, что его становление как мусульманина, а также в целом формирование его настоящего «Я» во многом является заслугой Учителя: «Думаю, что то, что я представляю собой сейчас, что я представляю собой в этот самый момент — примерно на 60% заслуга Учителя» (Скопье 2017).

Завсегдатаи чайных, владельцы магазинчиков и ремесленных мастерских «старого» города уважительно зовут Учителя «хаджи» (*hadžija*). «Он совершал хаджж?» — интересуюсь я у одного из его слушателей. «Нет... — мой собеседник замешкался, он не ожидал подобного вопроса. — Я не знаю... Мы его так называем, потому что он много знает» (М., ок. 40 лет; Скопье 2017).

Местные отмечают, что с некоторых пор Учитель замкнулся в себе. Сам он рассказывает мне, что уже вышел на пенсию, что его дочери покинули дом и создали свои семьи, и теперь он чаще проводит освободившиеся от домашней суеты вечера в маленьких чайных, запрятанных в переулках «старого» города. Я замечаю, что там он постоянно окружен своими слушателями, собеседниками и, возможно, учениками — молодыми студентами или продавцами из соседних лавочек. Они заходят в чайную и задерживаются на некоторое время, чтобы поприветствовать Учителя, поинтересоваться его мнением или высказать сомнение в отношении интерпретации того или иного аспекта вероучения, обсудить острые социальные и политические вопросы.

В те годы, о которых вспоминает Ахмед, Учитель и сам владел чайной, где проходили встречи и беседы на религиозные темы: «Он использовал ее и в качестве семахане. Здесь собирались те, кого он направил к суфизму» (Скопье, 2017). Такого рода нестандартное семахане, как рассказывает шейхаде, создавало уникальную аудиторию, в которой не проводилось внутренних границ: двери чайной были открыты всем желающим послушать и поучаствовать в беседе независимо от этнической, религиозной принадлежности и политических взглядов. Ахмед вспоминает, что аудитория встреч была доброжелательна и к представителям цыганского сообщества, а их статус в беседах не отличался от статуса других присутствующих. Все участники бесед были равноправны и могли без ограничений выносить на обсуждение любые беспокоившие их вопросы. Таким образом, содержание дискуссий, а также сама форма их проведения кардинально отличались от того, что Ахмед привык наблюдать как в кругу лидеров суфийских общин, их последователей и просто интересующихся, так и в «новых» джамаатах.

Пространство семахане в чайной Учителя создавалось время от времени благодаря встречам, в ходе которых обсуждались различные вопросы вероучения и аспекты религиозной практики. Участники цитировали и толковали, обращаясь к разнообразным источникам, отрывки из Корана и Сунны, вспоминали сюжеты исламской истории и биографии, в том числе агиографии ее известных героев. При этом Учитель был не единственной харизматичной фигурой, вокруг которой на «низовом уровне» возникла определенная среда, транслировавшая и продуцировавшая религиозное знание. Ахмед вспоминает, что религиозная повседневность в Скопье в то время была насыщена собраниями, уроками (*ders*) и проповедями (*vajz*), которые открывали интересующим-

ся ярких учителей, вдохновлявших свою аудиторию и обладавших порой абсолютным авторитетом среди своих последователей. Так, один из эпизодов в его рассказах иллюстрирует, каким образом новые духовные лидеры возбуждали и оформляли религиозное воображение своей аудитории.

«В то время был и один великий проповедник! И он был... как посмотришь на него — пророк (Pejgamber)! И это было что-то... божественный свет (nur) в его очах! И я был поражен его внешним обликом. Это было что-то невиданное. Даже были те, кому снился Посланник (а.с.) в облике этого проповедника, ведь мы здесь именно так представляем себе Посланника. И он был хорошим оратором и умел убеждать» (Скопье 2019).

Это сообщение дает нам один из важных ключей к реконструкции и интерпретации исследуемого социального и религиозного контекста. В своем облике реальный проповедник, живущий здесь и сейчас, воплощал общезначимые ожидания аудитории и ее представления о совершенстве, а коммуникация с ним предполагала особенный опыт, в котором верующий приближается к «истокам», к временам совершенных образов и образцов — пророка Мухаммада и его сподвижников. В свою очередь, явление Посланника в персонализированном облике в сновидении, учитывая ту роль, которая отводится снам в исламских традициях, особенно вернакулярных, приводит к тому, что образ данного проповедника сакрализуется.

Как можно судить, религиозный рынок Скопье, как и в регионе в целом, был насыщен самыми разными лидерами, группами и течениями. Развивались транслокальные связи между региональными суфийскими общинами, происходил обмен знаниями и их распространение в самых разнообразных форматах, прослеживалась тенденция к приватизации веры, а контроль официальных институций за этими процессами был ограничен (Clayer, Bougarel 2017, 197-209; Raudvere 2011; Solberg 2007; Henig 2014). И в этом контексте примечательно, что, несмотря на указанный плюрализм, своим первым и наиболее влиятельным наставником в суфизме (*muršid*) Ахмед называет именно Учителя. Он наделяет его высоким статусом¹³ и предпочитает его прочим местным духовным авторитетам, в том числе и тем, кто был признан и уважаем в локальных суфийских общинах и лично направлял его духовное развитие с самого детства.

Всякий раз, когда мы возвращаемся к фигуре Учителя в наших беседах, Ахмед непременно напоминает мне о его «харизме» (*harizma*), о его «мощной гравитации» (*jaka gravitacija*) — так он пытается подчеркнуть способность Учителя привлекать и удерживать вокруг себя самых разных слушателей. Согласно нарративу, который воспроизводится Ахмедом, но поддерживается и другими слушателями, харизма Учителя манифестируется через некоторый набор особенных свойств, состояний и субъективных модальностей, а их восприятие формирует уникальный опыт, благодаря которому слушатели отличают его как духовного лидера от любого другого проповедника в данной среде.

«Я воспринимаю его как своего наставника (муришид), но наставника не в том виде, в котором сейчас можно наблюдать: чтобы целовать ему руку или...» (Скопье, 2017). В чем же состоит исключительность Учителя по мнению Ахмеда, который на момент нашего разговора уже сам является местным религиозным лидером? Прежде всего Учителя отличает то, что «он наполнен любовью к суфизму» — любовью (*aşk*), которая «заключена в его сердце» и которой он на своем примере способен вдохновить окружаю-

13. Сам Учитель не был склонен репрезентировать себя подобным образом.

циях (Скопье 2014, 2017, 2019). Как он сам поясняет: «в общении с ним я искал то, чего нет в книгах», и уточняет: «...у нас уже была большая библиотека, мне не нужно было то, что я могу сам почерпнуть из книг» (Скопье 2019).

«Любовь», а Ахмед переводит используемое им понятие *'ашик* именно так (*ljubav*), — одно из значимых понятий в мусульманской мысли, представляет собой в транслируемых суфийских традициях, на уровне «живой» религиозной практики одну из объяснительных категорий повседневной герменевтики (Atkoun 1997, 118-119).

Любовь к Богу (*'ашик*) интерпретируется как конституирующий элемент опыта приверженцев суфийских традиций, а также естественное (в некотором роде даже нормативное) состояние духовного лидера. Как мне объясняли мои собеседники, дервиш не может быть дервишем, если он не познал тех состояний и переживаний, которые прочитываются как манифестации любви, а настоящий шейх — тот, кто постоянно наполняет и хранит любовь в своем сердце. Это представление формирует идеальный образ духовного лидера, которому, как подчеркивается, в окружающем религиозном сообществе сложно встретить соответствие. Со стороны мюридов, наличие или отсутствие воплощенной в поведенческих актах интенциональной любви рассматривается как средство нормативной интерпретации отдельных действий верующего и его этоса в целом, как он обнаруживает себя в практических взаимодействиях с внешним миром, социумом. Через понятие *'ашик* может описываться широкий спектр социальных взаимодействий внутри суфийской общины и за ее пределами — в отношении «братьев по вере». Впрочем, *'ашик* — это также и категория личного религиозного опыта, описывающая особое эмоциональное состояние захваченности сверхценным объектом, эстетическое наслаждение и др. Наконец, на концептуальном уровне понятие любви оказывается тесно связано с представлением об искренности и чистоте, которые взаимообуславливают друг друга.

Акцент на присущей Учителю любви к Богу помимо антропологического и эстетического смысла контекстуализирует критику других «наследников» суфийских традиций и тех форм, которые принимает процесс их преемственности. Учитывая широкое распространение суфизма в локальной среде, а также профессионализацию духовного лидерства, приводящую к формированию рынка духовных услуг, Ахмед предлагает задуматься о неоднозначной прагматике деятельности религиозных лидеров и групп и усомниться в чистоте (искренности) их намерений (*nijet*). Говоря о том, что сердце Учителя было наполнено любовью, Ахмед подчеркивает искренность (и потому аутентичность) его духовного пути в противоположность практике последователей окружавших его суфийских общин.

Несмотря на то, что Учитель — авторитетный представитель *localité*, в своих суждениях о религиозной повседневности и конструирующих ее нарративах он позиционирует себя как нарочито «посторонний»: он использует нетипичный язык и форму оценивания, открыто критикует позиции и деятельность как официальных институций, так и отдельных неформальных лидеров (в том числе в цыганской среде). При этом он не вмешивается в их взаимодействия непосредственно. Эта критическая и даже квази-академическая позиция «вне» и «сверху» роднит Учителя с позицией внешнего наблюдателя, *исключенного* из бурных перипетий внутренней борьбы за власть, и, как следует из его монолога и замечаний других респондентов, его мотивация к наблюдению не опосредована стремлением повлиять на рисунок границ областей влияния.

Такая позиция Учителя довольно резко контрастирует со стремлением новых суфийских общин и их лидеров к институциональной легитимации и желанием продемонстрировать свою агентность. Через воспроизводство известной модели легитимации — путем создания и регистрации альтернативных объединений¹⁴, иерархизации структуры и бюрократизации членства — они стремятся подтвердить и повысить свой статус, показать его «подлинный» и «традиционный» характер. Помимо этого, в атмосфере взаимного недоверия и критики важным актом самопрезентации местных лидеров суфийских групп служит демонстрация своего места в цепи духовного наследия (*silsila*). Такие практики в среде являются обыденными и служат своего рода камнем преткновения в повседневных спорах о традиционности.

В контексте известной всем рассматриваемым акторам культурной политики Югославии и следующего за ее распадом этапа политизации социальных институтов, всякая институциональная принадлежность и зависимость может трактоваться двояко, в том числе через недоверие — как признак лукавства: «Все, кто связан с какой-то организацией, не могут быть искренними! Это люди, у которых свой интерес» (М., ок. 30 лет, имам, Скопье 2017).

Известно, что Учитель состоял в кругу учеников Фейзула Хаджибайрича¹⁵ — популярного шейха братства кадирийа из Сараева, но, как отмечают мои собеседники, он не кичился своим опытом и не представлял какую бы то ни было религиозную организацию или общину, деятельность которых открыто критиковал.

Харизма, которой наделяется Учитель, контекстуальна и «конструируется в процессе социальной интеракции» (Wallis 1982, 38). Она дискурсивна и рождается в ходе поиска ответов на актуальный для его окружения вопрос о «подлинном» в практике веры и о том, как в сложившемся социальном порядке это подлинное может и должно себя проявлять. Описания его харизмы в нарративах как «противоположной институционально постоянному» вполне укладываются в веберовскую модель интерпретации (Weber 1978, 248). Учитель не соответствует привычному в данной среде образу наставника-муришида. Разрушая представления о дистанции и сами дистанции, а также социальные иерархии между этническими сообществами в процессе встреч, пренебрегая внешними институциональными связями и критикуя легитимирующий их нарратив, он в рамках контекстуального прочтения «находится вне связей этого мира, вне рутинных занятий» (Weber 1978, 248).

Одно из ярких воспоминаний, представляющих Учителя чуждым привычному мировосприятию, сценариям взаимодействия в данном социуме, связано с его деятельностью в чайной. Для Ахмеда та сцена, которую он воспроизводит, прочитывается как подтверждение его восприятия Учителя в качестве искреннего приверженца суфийской традиции и живого носителя этого опыта, отстраняющегося от всего преходящего, дистанцирующегося от «этого мира» (*dunjalu*). Одной ночью чайная Учителя сгорела. Все, с кем я обсуждала это событие, уверяли меня, что был совершен умышленный поджог. Мотивацию поджигателей объясняли конкуренцией в бизнесе, но воспроизводился и нарратив о заговоре, в котором поджог представал политическим актом. Спустя какое-то время Ахмед встретил Учителя в «старом» городе.

14. Например, такие организации, как «Света столица и круна на исламската еренлерска тарикатска верска заедница во Македонија» (данное объединение, по свидетельствам духовных лидеров, более не функционирует) или «Тарикатска религиозна група СУФИ» — новая платформа, объединяющая деятельность нескольких местных суфийских общин.

15. Подробнее о жизненном пути и воззрениях шейха Хаджибайрича см. Beglerović 2014.

«И я его спрашиваю, и мы говорим по-турецки. Говорю (ему): Что случилось? Вижу, что сгорела семахане.

А он мне: На протяжении многих лет я повторяю, что Я горю, но никто не интересуется. Сейчас сгорело несколько поленьев, и вся чаршия о них спрашивает» (Скопье 2017).

Вскоре Ахмед заметил, что Учитель начал «выгорать», он почувствовал в нем «пустоту», которую объясняет разрывом поколений. Ахмед же горел идеями и «проектами» социального служения (*hizmet*), в которых он мог бы воспроизвести тот опыт, который сам перенял у Учителя: создание общины при суфийской обители (джемаата), школы изучения Корана, собственной группы, исполняющей авторские религиозные песни и т.д. На определенном этапе в каждом своем проекте, за исключением разве что издания дидактических материалов, он находил изъяны, заложенные изначально концепцией, или же разочаровывался, не встречая ожидаемого отклика и не добываясь желаемого результата. Свое актуальное начинание — строительство медресе Ахмед позиционирует как самый значительный из ориентированных на цыганскую молодежь образовательных проектов в локальной среде. Тем самым он снова девальвирует те формы трансляции знаний и воспитания, которые характерны для религиозной повседневности локальных религиозных общин в цыганской среде и обрамляли его собственный духовный путь мусульманина. Несмотря на высокое значение, которое Ахмед придает своему образовательному проекту, кажется, что он сам не уверен в успехе своего предприятия. И идея медресе для местной цыганской молодежи, и цель данного проекта в его нарративах оказываются опосредованы его интерпретацией предшествующих образовательных проектов, в том числе реформы в суфийской общине его отца, как провальных в широком масштабе. Примечательно, что эти провалы интерпретируются им, а также его отцом в субстанционалистском ключе: исключенность цыган из практик и институтов систематического образования начинает прочитываться им не в конкретных обстоятельствах места и времени, не в историческом контексте, а как привитая и исключительная черта сообщества — субстанциональная, а потому непреодолимая. Таким образом, происходит своего рода приватизация и деконтекстуализация социальных статусов и отношений, в ряде случаев приводящая к их переносу из исторического дискурса в религиозный. Так, усматривая в прошлом многочисленные неудачи локальных образовательных проектов, охватывающих широкую аудиторию, Ахмед приходит к заключению о «неспособности» цыган к систематическому образованию и развитию, как если бы они были *«прокляты Богом»* (Скопье 2014). Такое пессимистическое видение определяет своеобразие концепции медресе: Ахмед делает ставку на интенсивное обучение лишь небольшого числа учеников, которые впоследствии могли бы продолжить образование, создать прослойку интеллектуальной элиты и в дальнейшем транслировать религиозное знание, в том числе и суфизм в цыганской среде на новом, более качественном уровне.

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ КОММЕНТАРИИ

Учитывая ситуативную обусловленность и тот оценочный характер, который принимают воспоминания, ретроспективный рассказ религиозного лидера (разделяемый в том числе и общиной) не может считаться достаточным источником для целостной реконструкции процесса распространения суфизма и оформления суфийских общин в сообществах цыган-мусульман. Он, впрочем, позволяет наметить актуальные социальные предпосылки и контексты религиозной полифонии и выявить

особенности субъективного дискурса, оформляющего статусы религиозного лидерства и влияющего на отношения между локальными акторами.

Приведенные повествования можно определить, как своего рода «периферийные» в связи со спецификой артикуляции в них мотива границ. Они (ре)конструируют те символические границы, те внутренние пределы, вокруг которых оформляются взаимоотношения и по которым проходит взаимное позиционирование локальных мусульманских общин и, в частности, суфийских групп.

Отмечу также, что границы, вычерчиваемые на макро-уровне, формируют шаблон восприятия, воспроизводящийся в нарративах и интерпретациях микро-уровня. Так, привычные модели дифференциации по этно-национальному признаку в нарративах религиозных лидеров и их окружения ретранслируются в отношении собственно цыганского сообщества, дополняя или оттеняя идейные расхождения между различными религиозными группами, что, таким образом, обнажает его внутреннюю дискретность.

Акцентируя внимание на необходимости преодоления границ и их негативных эффектов, Ахмед в то же время вписывает самого себя в дискурс пограничья, подчеркивая исключительность своего происхождения, опыта, духовного пути. В конечном счете, Ахмед конструирует собственную идентичность по тем же правилам, обусловленным инкорпорированным в среду коллективным опытом дискриминации, лишь уточняя, но не трансформируя ее радикальным образом. Этничность артикулируется в контексте исключенности и интериоризированной «слабости», которые играют роль конституирующих элементов в субстанциалистской схеме интерпретации.

REFERENCES

- Assmann, A. (2014) *The Long Shadow of the Past. Cultures of Memory and the Politics of History*. Moscow: NLO (in Russian).
- A statement declining the activity of Sufi communities in the People's Republic of Bosnia-Herzegovina (1952). *Glasnik Islamskog Vjerskog Starejšinstva, God. III, 1-4*, 199 (in Bosnian).
- Arkoun, M. (1997) 'Ishk. The Encyclopaedia of Islam. V. IV IRAN-KHA. Leiden: Brill, 118-119.
- Barany, Z. (1995) The Roma in Macedonia: Ethnic politics and the marginal condition in a Balkan state. *Ethnic and Racial Studies*, 18:3, 515-531. DOI: 10.1080/01419870.1995.9993877
- Barany, Z. (2001) The East European Gypsies in the Imperial age. *Ethnic and Racial Studies* 24, 50-63. doi.org/10.1080/014198701750052497
- Beglerović, S. (2014) *Bosnian tesavvuf in works of Fejzulah Hadžibajrić: religious and cultural development of bosnian muslims in the first half of 20th century*. Sarajevo: Bookline d.o.o.
- Brubaker, R. (2004) *Ethnicity Without Groups*. Harvard University Press.
- Clayer, N., Bougarel, X. (2017) *Europe's Balkan Muslims. A New History*. London: Hurst & Company.
- Đorđević, D. (2009) *Jemka has risen (Tekkias, Tarikats and Sheikhs of Niš Romas)*. Niš: Punta.
- Duijzings, G. (2000) *Religion and Politics of Identity in Kosovo*. London: Hurst and Company.
- Đurić, P. (1987) *Rituals Performed by the Dervishes in Yugoslavia. Kulture Istoka, God. IV, 13*, 47-52.
- Fraenkel, E. (1993) *Urban Muslim Identity in Macedonia: the Interplay of Ottomanism and Multilingual Nationalism. Language Contact – Language Conflict*. Ed. by Eran Fraenkel and Christina Kramer. Peter Lang, 27-41.
- Henig, D. (2014) *Tracing creative moments. The emergence of translocal dervish cults in Bosnia-Herzegovina. Focaal. Journal of Global and Historical Anthropology 69*, 97-110. doi:10.3167/fcl.2014.690107
- Marushiakova, E., Popov V. (2001) *Gypsies in the Ottoman Empire*. Hatfield: University of Hertfordshire Press.
- Merjanova, I. (2013) *Rediscovering the Umma. Muslims in the Balkans between Nationalism and Transnationalism*. New-York: Oxford University Press.
- Novakovic, D. (2002) *Activity of the Community of Islamic Ali Dervish Orders (ZIDRA) in Kosovo and Metohija (1974-1991). Istorija 20., 2/2002*, 103-115 (in Serbian)
- Oustinova-Stjepanovic, G. (2017) *A catalogue of vice: failure and incapacity to act among Roma Muslims in Macedonia. Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S), 23*, 1-18. doi.org/10.1111/1467-9655.12610
- Petrovski, T. (2000) *The Roms in Macedonia Today. V. 1. Skopje: Romano Ilo (in Macedonian)*.
- Petrovski, T. (2002) *The Roms in Macedonia Today. V. 3. Skopje: Romani Ilo (in Macedonian)*.
- Popovic, A. (1985) *The Contemporary Situation of the Muslim Mystic Orders in Yugoslavia. Ernest Gellner (ed.). Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists and Industrialization: The Southern Shore of the Mediterranean*. Berlin: Mouton.
- Raudvere, C. (2011) *Claming Heritage, Renewing Authority. Sufi-oriented activities in post-Yugoslav Bosnia-Herzegovina. European Journal of Turkish Studies, 13*, 2-13.
- Serbežovski, M. (1983) *The colorful diamonds*. Sarajevo: Veselin Masleša (in Bosnian).
- Serdarević, M. (1968) *Fikh-ul-Ibadat*. Sarajevo: Vrhovno Islamsko Starejšinstvo u SFRJ, 1968 (in Bosnian).
- Silverstein, B. (2009) *Sufism and Governmentality in the Late Ottoman Empire. Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East, Vol. 29, No. 2*, 171-185. doi.org/10.1215/1089201X-2009-002

Solberg, A. (2007) The Role of Turkish Islamic Networks in the Western Balkans. *Südosteuropa*, 55, 4, 429-462.

Todorova, M. (2009) *Imagining the Balkans*. New-York: Oxford University Press.

Wallis, R. (1982) The social construction of charisma. *Social Compass* XXIX/1, 25-39. doi.org/10.1177/003776868202900102

Weber, M. (1978) *Economy and Society. An outline of Interpretive Sociology* Berkley and Los Angeles: University of California Press.

**MANUSCRIPT HERITAGE
OF TATAR INTELLECTUALS
IN THE FONDS OF THE INSTITUTE
OF ORIENTAL STUDIES, UZBEKISTAN
ACADEMY OF SCIENCES**

**Saidakbar
Mukhammadaminov**
saidakbar.orient@gmail.com

The article is dedicated to the manuscript heritage of Tatar scholars held in Abu Rayhan Beruni Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of Uzbekistan, one of the richest manuscript repositories in the world. Works of manuscripts of Tatar theologians such as Abdurahim Utyz-Imyani, Abu al-Nasr Qursawi, Shihabaddin Mardjani, and Hisam al-Din b. Sharaf al-Din al-Bulgari, Kamal al-Din b. Siraj al-Din al-Uribfori al-Kazani, ‘Ayn al-Din b. Jalal al-Din al-Kazani, Abu al-Sharaf Husain b. Abu Umar al-Bulgari, Muhammad Latif b. Abdulislam al-Bulgari are analyzed. Based on a review of the manuscripts, it is established that some of them have not yet been catalogued. It is argued that the works of Tatar scholars were mainly devoted to religious subjects. The role of Tatar scholars in the creation of commentaries and works on legal, medical and Sufi terms is analyzed in order to make the works accessible to a wide range of people seeking knowledge.

Keywords: *manuscripts, codicology, manuscript collection, Institute of Oriental Studies, Uzbekistan Academy of Sciences, tatar scholars, Central Asia.*

Senior Researcher of Institute
of Oriental Studies,
Uzbekistan Academy of Sciences;
Senior Teacher of International
Islamic Academy of Uzbekistan
Saidakbar Mukhammadaminov

РУКОПИСНОЕ НАСЛЕДИЕ ТАТАРСКИХ УЧЕНЫХ В ФОНДАХ ИНСТИТУТА ВОСТОКОВЕДЕНИЯ АКАДЕМИИ НАУК РЕСПУБЛИКИ УЗБЕКИСТАН

Саиданбар
Мухаммадаминов
saidakbar.orient@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/ismlg.09.01.14>

Данная статья посвящается рукописному наследию татарских ученых, имеющемуся в фондах Института востоковедения имени Абу Райхана Беруни Академии наук Республики Узбекистан — одного из богатейших хранилищ рукописей в мире. Рассматриваются произведения таких татарских богословов, как Абдурахим Утыз-Имяни, Абу ан-Наср Курсави, Шихабалдин Марджани, Хисам ад-дин б. Шараф ад-дин ал-Булгари, Айниддин б. Джалал ад-дин ал-Казани и других. На основе

обзора рукописей устанавливается, что некоторые из них до сих пор не каталогизированы. Анализируется роль татарских ученых в создании комментариев и трудов, в частности по толкованию юридических, медицинских и суфийских терминов.

**Саиданбар
Мухаммадаминов**

*Старший научный
сотрудник Инсти-
тута востоковедения
Академии наук Ре-
спублики Узбекистан,
старший преподава-
тель Международной
исламской академии
Узбекистана*

Ключевые слова: *рукописи, кодикология, рукописный фонд, Институт востоковедения Академии наук Республики Узбекистан, татарские ученые, Средняя Азия.*

Как известно, период XIX — начала XX вв. стал золотым веком для татарской богословско-философской мысли. Он ознаменовался восходом плеяды таких знаменитых татарских богословов, как Абдурахим Утыз-Имяни (1754–1834), Абу ан-Наср Курсави (1776–1812), Шихабалдин Марджани (1818–1889), Алимджан Баруди (1857–1921), Зийа Камали (1873–1942), Муса Бигиев (1875–1949) и др. Многие татарские ученые получили свои религиозные знания в Средней Азии, в стенах медресе Бухары и Самарканда. Взгляды татарских богословов вызвали горячие дискуссии. Однако не следует забывать, что подобные дискуссии велись и среди среднеазиатских ученых, которые ратовали за открытие врат иджтихада, за переоценку традиционных взглядов на некоторые явления. Среднеазиатским же религиозным деятелям, видимо, было сложнее заниматься «религиозным реформаторством», так как они часто подвергались «обличительной критике» со стороны кадимистов, которым местная власть всегда была готова оказать поддержку. Между тем, несмотря на все эти обстоятельства, в Средней Азии было немало сторонников воззрений татарских ученых XIX — начала XX вв. Об этом

свидетельствует их наследие, которым располагают фонды Института востоковедения Академии наук Республики Узбекистан (далее ИВ АН РУз). Это наследие представлено рядом рукописных и множеством литографированных книг. В данной статье я рассматриваю некоторые из манускриптов, что позволит исследователям, занимающимся наследием татарских ученых, расширить географию распространения их сочинений и более полно проанализировать влияние их взглядов на мусульман Средней Азии. Вновь подчеркну, что положения, которые выдвигали татарские богословы, не были чуждыми религиозным ученым Средней Азии того времени. В сочинениях местных, особенно бухарских, улемов отражались реформаторские идеи (Sartori, 2016, pp. 196-197). Многие среднеазиатские улемы видели в татарских религиозных ученых братьев, ратовавших за религиозные реформаторские идеи.

Коллекция ИВ АН РУз, одного из богатейших хранилищ рукописей мира, известна не только количеством собранных здесь раритетов, но и их тематическим, языковым и хронологическим разнообразием. Постоянно пополняющийся фонд ИВ АН РУз к настоящему времени насчитывает более 26000 рукописных и 39000 печатных книг на арабской графике (Абдухалимов, Эспинал, 2012, с. 7). Далее я рассмотрю некоторую часть рукописного наследия татарских ученых, которое хранится в фондах ИВ АН РУз.

АБУ АН-НАСР АБД АН-НАСИР Б. ИРАХИМ АЛ-КАЗАНИ АЛ-КУРСАВИ (1776–1812)

Абу ан-Наср Курсави — одна из наиболее ярких фигур в истории татарской мысли. С его именем традиционно связывается зарождение идеологии, впоследствии послужившей теоретической основой джадидизма (Идиятуллина, 2005).

Хафт-и йак тафсири (Комментарии к 1/7 части Корана). Рукопись хранится в ИВ АН РУз под номером 11460. На форзац-листе имеется две выполненные карандашом записи названия этого сочинения — «Тафсир Курсави». Рукопись в СВР¹ не описана. Тафсир написан на тюрки Волго-Уральского региона (издан под названием «Хафт-и йак тафсири». Казань, 1861, 1905) (Кемпер, 1999, с. 52–53). Кодикологические данные этой рукописи: переплет рукописи — твердый картон черного цвета. Существует пагинация: каждая страница пронумерована переписчиком. Фолиация рукописи произведена карандашом сотрудниками Института. Рукопись состоит из 323 страниц, количество листов — 163. Размер рукописи — 20,5x14,5 см. Количество строк на каждом листе — 16. В рукописи в трех местах, на форзаце и нахзаце, стоит одна и та же печать. На печати имеется следующая запись: «Абдулкаххор ибн Абдусаттор 1308/1890 г.», т.е. владелец этой рукописи. На форзац-листе другим почерком написано содержание сочинения с указанием страниц. Рукопись была завершена 25 февраля 1823 г.

Ал-Иршад ли-л-'убад (Наставление людей на путь истины). В ИВ АН РУз в единственном экземпляре под номером 9260/II хранится еще одно рукописное произведение Абу Насра Курсави (лл. 826-120а). Сочинение содержится в сборнике трактатов вместе с *Минхадж ал-абидин* (Путь поклоняющихся) Абу Хамида Мухаммада Газзали (ум. в 505/1111 г.) и трудами других авторов. Почерк — насталик. Размер бумаги — 20x14,5 см. Переплет картонный. Бумага индустриальная. Кроме того, в фонде ИВ АН РУз имеется несколько экземпляров литографированных изданий (Казань, 1903 г.) данного сочинения.

1. Собрание восточных рукописей Академии наук Узбекской ССР.

АБДУРАХИМ Б. УСМАН УТЫЗ-ИМЯНИ БУЛГАРИ (1754–1834)

Крупный поэт, ученый, педагог и просветитель Абдурахим Утыз-Имяни своей разносторонней творческой деятельностью внес значительный вклад в развитие татарской религиозной культуры. Среди его трудов необходимо отметить арабоязычные комментарии к двум сочинениям среднеазиатского поэта Суфи Аллаяра — «Субат ал-аджизин» (Стойкость слабых) и «Мурад ал-арифин» (Цель познавших истину) (Абызова, 2015, с. 99–101).

Тухфат ат-талибин фи шарх абайат мурад ал-арифин (Подарок ищущим (истину) в виде комментария к стихам (сочинения) «Цель познавших истину»). В фонде ИВ АН РУз имеется рукопись № 215, которая представляет собой сборник, состоящий из нескольких сочинений, последнее из которых — произведение *Утыз-Имяни Булгари Тухфат ат-талибин фи шарх абайат мурад ал-арифин* в виде комментария к стихам сочинения «Цель познавших истину». Сочинение является комментарием к весьма известному в Средней Азии труду Суфи Аллаяра б. Аллахкули (ум. 1133/1720–1721 г.) Мурад ал-арифин, который содержит разъяснения суфийских терминов. Работа переписана насталиком на тонкой желтоватой кокандской бумаге. Вводные слова и названия глав выписаны киноварью. Переписчик — Мирза Абдулбаки. Дата переписки — 1313/1895 г. Объем — 29 листов (706–99а). Формат бумаги — 29,5х18,5 см. Переплет кожаный красного цвета. Переплетчик — Ариф хваджа (СВР II, 1954, № 1576). В фонде ИВ АН РУз хранятся также и другие списки этого сочинения.

Рисала фи тасхих «Джами‘ ар-румус» (Трактат по исправлению и [толкованию слов] «Собрания намеков») — самый популярный составленный Утызом-Имяни словарь в Средней Азии. Об этом свидетельствует множество списков этого труда, хранящихся в ИВ АН РУз. Трактат является глоссарием редких слов и специальных терминов, встречающихся в сочинении *Джами‘ ар-румус* (Собрание намеков) Шамсуддина Мухаммада ал-Кухистани ас-Самадани ал-Хорасани (ум. 962/1554 г.), которое было очень распространенным среди знатоков фикха в Средней Азии (СВР, IV, 1957, № 3135).

Во многих списках автор глоссария не называет себя по имени, а указывает только свою нисбу по происхождению и по месту жительства — «переселенец, ал-Булгари по рождению, ал-Бухари по местожительству и пребыванию» (*ал-мухаджир ал-Булгари мавлидан ал-Бухари мустакирран ва макаман*). Лишь в одном списке (№ 2706, л. 115а) мы обнаружили его имя — Абдурахим б. Усман ал-Мухаджир ал-Булгари (он же — Утыз-Имяни). В предисловии говорится о причинах, побудивших к составлению этого глоссария. Автор увидел, что сочинение *Джами‘ ар-румус* имеет широкое распространение среди знатного и обычного населения, но переписчики списков допустили в них множество изменений и искажений в цитатах источников, приводимых в сочинении, что вызывало несправедливые претензии к самому тексту, с одной стороны, и несостоятельные поправки к нему — с другой. Поэтому автор глоссария предпринял исправление текста, сверив многие старые рукописи и исправив в нем свыше 8000 искажений. При этом ученому в тексте встретилось много редких слов и выражений (*гара ‘иб ал-алфаз*), новых терминов (*бадаи ал-истилахат*). Он собрал их, расположил в алфавитном порядке и дал им толкование. При объяснении он опирался на 20 лексикографических и других арабских и таджикских сочинений (*фарханг*), которые он обозначил сглами. Объяснения даны по-арабски либо по-таджикски, в зависимости от источника, из которого автор их заимствует. Руко-

пись № 4084/II переписана черными матовыми чернилами на белой лощеной бумаге восточного производства беглым, но четким насталиком. Текст расположен то прямо, то наискось. Рукопись переписана во второй половине XIX в. в Средней Азии (в бывших Бухарских владениях). Переписка не закончена: обрывается на начале буквы *шин* (ش), представляя, таким образом, около четвертой части всего сочинения. Объем — 5 листов (4056-4096) (СВР, IV, 1957, № 3142). Иногда это сочинение приписывают другому татарскому ученому — Мухаммад Латифу б. Абдуссаламу ал-Булгари (СВР, XI, 1987, № 7174). Рукопись принадлежала по печати муфтию Саййид Назар Ходжа б. Якуб Ходжа, 1270/1854 г. Некоторые списки глоссария прилагаются к сочинению *Джами' ар-румус*. Например, в рукописи № 2651 к произведению *Джами' ар-румус* прилагается глоссарий Утыз-Имяни.

ШИХАБАДДИН ХАРУН ИБН БАХА АД-ДИН МАРДЖАНИ (1818–1889)

Шихабаддин Марджани, безусловно, является классиком татарской мусульманской богословской мысли. Его жизнь и наследие достаточно подробно освещены во многих современных российских и других зарубежных работах (Халидов, 1999). В рукописном фонде ИВ АН РУз хранится несколько произведений рукописей Шихабаддин Марджани.

Китаб хакк ал-ма'рифат (Книга о познании истины). Рукопись № 12973. В каталоге СВР не описана. Представляет собой сборник, состоящий из четырех сочинений Марджани. Кодикологические данные рукописи: текст написан на европейской бумаге черными чернилами. Первое сочинение из сборника называется *Китаб хакк ал-ма'рифат* (Книга о познании истины). Объем — 68 листов (16–686). Произведение переписано, как отмечает переписчик Ирфан ад-дин б. Мулла Са'ад ад-дин, в 1290/1873 г. «в медресе нашего преподавателя и учителя всех (*Устазуна ва устаз ал-кулл*) Дамла Шихабаддин ал-Марджани». Обзор этой части сочинения рукописи показал, что на поле листа 406 есть запись, где некий Насир ад-дин б. Мулла Салим Аллах ас-Сабачайи переписал часть для Ирфан ад-дина б. Мулла Са'ад ад-дина. Действительно, с 40-го листа продолжает переписывать сам Ирфан ад-дин б. Мулла Са'ад ад-дин почерком, отличающимся от предыдущего. Видимо, его коллега помог переписать часть сочинения и не завершил его, а Ирфан ад-дин б. Мулла Са'ад ад-дин закончил оставшуюся часть текста.

Вторым произведением из этого сборника является *Мунтахаб мин китаб вафиййат ал-аслаф ва-тахиййат ал-ахлаф* (Извлечение из книги «Достаточное о предках и приветствие потомков»). 15 листов (696–83а). Переписал его также Ирфан ад-дин б. Мулла Са'ад ад-дин. Это произведение является краткой версией объемного труда Марджани *Китаб вафиййат ал-аслаф ва-тахиййат ал-ахлаф*. Оно содержит историю раннего ислама вместе с *сирой* пророка Мухаммада и полный обзор наук, получивших развитие в мусульманском мире (Халидов, 1999, с. 60).

Третье произведение из данного сборника представляет собой сбор изречений пророка Мухаммада и его сподвижников, а также религиозных деятелей без цепочки (иснад) передатчиков. Изречения приведены в алфавитном порядке. Видимо, это сделано для того, чтобы облегчить заучивание этих изречений студентами. Скорее всего, составителем этого произведения является сам Марджани.

Четвертым произведением из анализируемого сборника является, как указано в самой рукописи, *Мухтасар Хисам ад-дин ал-Ахсикати фи усул ал-фикх 'ала мазхаб ал-*

имам Аби Ханифа ва тахрир Шихабдин б. Баха' ад-дин ал-Казани ал-Марджани (Компендиум на основе фикха Хисам ад-дина ал-Ахсикати и отредактированный Шихабдин б. Бахаудином ал-Марджани). Объем сочинения — 61 лист (103а-164б). Марджани, являясь представителем ханафитской школы, не мог не обратиться к основам фикха без отхода от этой традиции. Он всегда обращал внимание на традиционные тексты, прежде чем выдвигать свое религиозное толкование. Даже когда он раскрывал вопросы вероучения, он обращался к воззрениям Насафи. При рассмотрении вопросов по основам фикха он обращался к сочинению Ахсикати, которое являлось одним из основополагающих произведений по основам фикха (усул ал-фикх) ханафитского мазхаба. Марджани взял за основу это сочинение для рассмотрения вопроса права. В начале произведения приводится содержание сочинения, которое отражает только сам текст Хисам ад-дина ал-Ахсикати. Толкования и примечания Марджани к основному тексту даются только на полях рукописи. Некоторые замечания можно увидеть между строк. Основное толкование и пояснения Марджани к тексту ал-Ахсикати приводятся только на семи первых листах текста.

Мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва Булгар (Полезные сведения о Казани и Булгаре) (№ 102). Рукопись содержит два произведения. Первое — *Шужаъ Хайдари* (Хайдарово созвездие гидры) Мухаммада Хайдара. Это труд по географии и космографии (СВР, I, № 710). Второй труд — довольно известное на мусульманском Востоке сочинение Шихабдина Марджани *Мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва Булгар*, состоящее из двух томов. Текст рукописи соответствует печатному тексту первого тома казанского издания 1897 г. Переписан письмом насталик (Юсупова, Джалилова, 1998, № 771). Наш список начинается с раздела *Фасл фи ма варада мин зикри рус Шамс ад-дин ад-Димашки*. Объем — 147 листов (137а-283б). Переписчик — Кари Караматуллах ал-Бухари. Закончил его 19 раби' ас-сани 1323/июнь 1905 г. Переплет картонный зеленого цвета. Переплетчик — Махдум Хабибуллах, 1319/1901–1902 г.

Каталогизаторы отметили дефект рукописи: у списка нет начала и конца. Между тем, обзор рукописи показал, что переписчик решил остановиться там, где посчитал нужным, закончив этот труд 19 раби' ас-сани 1323/июнь 1905 г. (*Кана хаза ахир ма авраднаху тамма хаза фи ат-таси' ашара фи йавму ал-хамс мин раби' ас-сани фи сана 1323*). Рукопись переписана в Мавераннахре. Переписчик или заказчик довольствовался тем, что переписанные разделы касались больше всего истории Мавераннахра.

Танбих абна ал-аср'ала танз и более подробные сведения о Курсави. Перед началом сочинения приводятся краткие сведения о трактате и что он содержит биографию Абу Насра Муллы Абд ан-Насира ал-Курсави, его полемику (*муназара*) с бухарскими улемами и перед бухарским эмиром Амиром Хайдаром (1214–1242/1800–1826), а также дату, когда случилось это событие, — 1223/1808–1809 г. Рукопись переписана в 1351/1932 г. поздним среднеазиатским насталиком на фабричной писчей бумаге начала XX в. Текст на листе составляет 13 строк. Формат бумаги — 7х4,5 см.

ХИСАМ АД-ДИН Б. ШАРАФ АД-ДИН АЛ-БУЛГАРИ

‘Аджа’иб ал-махлукат ва макаमत ат-таби’ин (Чудесное создание и достоинство степени последователей) (№ 11546). Рукопись в СВР не описана. Автором этого сочинения является Хисам ад-дин б. Шараф ад-дин ал-Булгари. Автор жил в период Тимуридов. Об этом он сам говорит в предисловии и утверждает,

что жил во времена Тафтазани² и учился в его медресе. Когда он возвратился в Булгар, местные суфийские шейхи обратились к нему с просьбой создать на тюркском языке произведение о чудесных созданиях и последователях, ищущих истины. Книга состоит из двух частей: первая — *‘Аджа’иб махлукат* (Чудесные создания), вторая — *Макамат ат-таб’иин* (Положение последователей). Первая часть сочинения — географическо-космографического содержания, вторая посвящена суфийским шайхам и их высказываниям.

Переписчик — Мухаммад Вали б. Абдулкарим Аханшаиф, 7 апреля 1800 г. Список дефектный, копирован почерком насталик на европейской бумаге. Переплет картонный черного цвета. Объем — 64 листа. В текстах встречаются лакуны.

КАМАЛ АЛ-ДИН Б. СИРАДЖ АД-ДИН АЛ-УРИБФОРИ АЛ-КАЗАНИ

Китаб *Иршад ал-мустаршидин* (Книга наставления для ищущих истины) (№ 12967). На тюркском языке. Объем — 197 страниц, 99 листов. Формат бумаги — 30x21,5 см. Бумага индустриальная. Переплет картонный и современный. Автор этого сочинения — татарский ученый Камал ал-дин б. Сирадж ад-дин ал-Урибфори ал-Казани. В предисловии отмечается, что она была издана в 1904 г. в Казани. Во введении под названием *Танбихат* (Примечание) автор призывает мусульман получать религиозные знания, а также придерживаться моральных и этических норм. Сочинение состоит из двадцати глав (*баб*). Первая глава «О проблеме обязанности получения и обучения знаний» (*Ал-баб ал-аввал фи фардийа ат-та’лум ва ат-та’лим*), последняя — о достоинствах набожности (*ал-Баб ал-’ишрун фи фадилат ат-таква*). В конце книги приведен тематический список использованных источников и содержание сочинения.

‘АЙНИДДИН Б. ДЖАЛАЛ АД-ДИН АЛ-КАЗАНИ

Хат *Иршад* (Письмо для наставления) (№ 12078/2). *Иджаза* составлена имам-хатибом, мударрисом Бахриддином б. Валиадином для своего ученика ‘Айниддина б. Джалал ад-дина ал-Казани в целях наставления (*иршад*) и разрешения на обучение учению тариката Накшбандийа, а также *зикру*. Формат — 13x8,5 см. Бумага индустриальная. Переплет картонный, современный. В конце проставлены три одинаковые печати имам-хатиба, мударриса Бахриддина б. Валиаддина. *Иджаза* составлена 21 рамадана 1326/октябрь 1908 г.

МУХАММАД ЛАТИФ Б. АБДУЛИСЛАМ АЛ-БУЛГАРИ

Рисала *тасхих маса’ил ал-висая* (Трактат о поправках в вопросах о завещаниях) (№ 4144/IV). Автор — Мухаммад Латиф б. Абдулислам ал-Булгари закончил свое сочинение в 1245/1830 г. Смешанный арабско-персидский текст (СВР, IV, № 3245).

Список переписан четким изящным насталиком на плотной глянцевой бумаге и представляет автограф автора. Почти все содержание трактата составляют таблицы вычислений. Рукопись датирована 1245/1830 г. Объем — 9 листов (1516–159а). Размер бумаги — 15x26 см.

2. Автор имел в виду одного из потомков Са’аддина Тафтазани (1322–1389).

АБУ АШ-ШАРАФ ХУСАЙН Б. АБУ УМАР АЛ-БУЛГАРИ

Искусный каллиграф и ученый XIX в. Абу аш-Шараф Мухаммад ал-Хусайн б. Абу Умар ал-Булгари ал-Фаргани, затем ал-Бухари, выходец из города Каргали Булгарской области (видимо, Каргалы Оренбургской губернии), переписал множество рукописей, о чем свидетельствует нередко встречающееся в рукописных собраниях его имя. В основном он переписывал поэзию (*диваны*), составлял сборники разных поэтов, словари медицинских терминов, а также комментарии к суфийским сочинениям. О его жизни известно мало. Однако в хранящейся в ИВ АН РУз под номером 2640 рукописи сочинения «Кашф аз-зунун», автором которого является знаменитый ученый, библиограф Хаджи Халифа, вместо авторского содержится послесловие Мухаммад ал-Хусайн ал-Булгари. В нем ал-Булгари отмечает, что он прожил в Бухаре с 1231/1815 по 1261/1845 г. и ему ни разу не встречался список «Кашф аз-зунун», несмотря на тщательные поиски. Только через 30 лет пребывания в Бухаре один список, и то не очень исправный, попал к нему, и он с величайшим старанием переписал его, по возможности проверив по книгам собственной библиотеки, по книжным собраниям своих друзей и книготорговцев. Мухаммад ал-Хусайн ал-Булгари был приближен ко двору и занимался литературными и научными трудами в обществе Хусайна, сына эмира Хайдара, незадолго до вступления его на престол в 1242/1826 г. Жил он в своем доме в квартале Сикка халле бафан, где находилась его обширная библиотека (СВР, VI, № 4989, с. 544). Кодикологические данные некоторых рукописей показывают, что он работал также в медресе Кукельдаш в Бухаре.

Шарх ал-хикам ал-ата'ийа (Комментарий к «Атайевским мудрым изречениям»). Составителем труда является Абу аш-Шараф Хусайн б. Абу Умар ал-Булгари. Сочинение завершено в 1260/1844 г. Рукопись хранится под номером 3014/4. Данное произведение составлено на арабском языке. Автор комментировал сочинение *ал-Хикам ал-ата'ийа фи ат-тарик ас-суфийа* (Атаевские мудрые изречения в отношении суфийского пути). Его автор — Абдулкарим б. Атаулла ал-Искандари (ум. 709/1309 г.). Абу аш-Шараф Хусайн ал-Булгари для составления данного комментария использовал другие сочинения. Например, комментарий Ахмада б. Мухаммада б. Иса ал-Бурнуса ал-Фаси, известного под именем Заррук (ум. 899/1493 г.) и шайха Али б. Хисам ад-Дина ал-Хинди ал-Муттаки. Автограф комментатора не закончен. Объем — 31 лист (786-108а). Размер бумаги — 13х18 см. Произведение входит в состав сборника (СВР, III, № 2265).

Ба'зи зарурийат 'адавийа муфрада интихоб намуда наveisта шуд (Некоторые необходимые простые лекарства, извлеченные [из трактатов] и записанные) (СВР, VIII, № 5691). Автор — Абу аш-Шараф Мухаммад Хусайн ал-Булгари. Рукопись составлена на персидском языке. Хранится под номером 9254/IX. Переписчик — составитель сочинения. Объем — 39 листов (174а-212б). Сочинение входит в сборник трактатов. Размер бумаги — 15х26,5 см.

Лугат алфазийа дар исте'мол 'адавийа дар тибб (Словарь для применения [в названиях] медицинских средств) (СВР, VIII, № 5692). Рукопись сочинения на персидском языке. Хранится под номером 9254/X. Это небольшой анонимный словарь общеупотребительных медицинских терминов в алфавитном порядке. Составлен, видимо, переписчиком этого сборника — Мухаммадом Хусайном ал-Булгари.

Марсад ат-тасаниф (Место обозрения (поэтических) произведений) (№ 238). Рукопись представляет собой автограф составителя сборника Абу аш-Шарафа

Мухаммад Хусайна б. Абу Умара ал-Булгари. Сборник извлечений из диванов различных поэтов с биографическими данными, иногда довольно обширными. Рукопись содержит лишь одну часть многотомного труда. В этот сборник вошли восемнадцать произведений разных авторов. В основном это поэтические произведения — диваны. Дата списка — 1277/1850 г. Объем — 304 листа. Размер бумаги — 16х26 см. Сочинение входит в сборник трактатов. Переписано курсивным среднеазиатским насталиком по диагоналям страниц на сероватой бумаге. Толкуемые термины выделены киноварью. Имеются также другие списки данного сборника. В частности, список XIX в. Объем — 5 листов (213а-217а). Размер бумаги — 15х26,5 см.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проанализированные сочинения рукописей татарских ученых составляют лишь определенную часть всего фонда ИВ АН РУз. Выявление неизученных сочинений рукописей татарских ученых и работа над ними являются перспективными направлениями научных исследований. Наши первичные обзоры рукописей татарских ученых, хранившихся в фонде ИВ АН РУз, показали, что большинство из них — сочинения религиозной тематики. Встречаются и труды по комментированию и толкованию юридических, медицинских и суфийских терминов. Даже беглый обзор рассматриваемых рукописей показал, что отдельные татарские ученые, например Утыз Имяни, Мухаммад Латиф ал-Булгари, занимались редактированием (*тахрир*) и исправлением (*тасхих*) местных традиционных текстов ханафитского фикха, иногда посредством составления к ним глоссария. Здесь можно проследить тенденцию пересмотра обращения к классическим текстам татарскими учеными. Часть ученых, например таких как Абу аш-Шараф Хусайн б. Абу Умар ал-Булгари, в основном занималась переписыванием множества рукописей, о чем свидетельствует часто встречающееся в рукописных собраниях его имя. Он делал это либо по заказу придворных и именитых улемов, либо для своей библиотеки. Также он составлял сочинения компилятивного характера. В некоторых переписанных им рукописях проставлены печати, что в дальнейшем позволило восстановить его библиотеку. Предстоит работа по составлению списков рукописей татарских ученых, находящихся на территории Средней Азии. Эти рукописи позволят дать более полное представление о роли татарских ученых в культурной и религиозной жизни мусульман Средней Азии.

ЛИТЕРАТУРА

Абд ар-Рахим б. Усман Утыз-Имяни Булгари. *Тухфат ат-талибин фи шарх абайат мурад ал-арифин*. Рукопись. Ташкент: ИВ АН РУз. Основной фонд. № 4084/II; 2651.

Абд ар-Рахим б. Усман Утыз-Имяни Булгари. *Рисала фи тасхих «Джами' ар-румус»*. Рукопись. Ташкент: ИВ АН РУз. Основной фонд. № 215.

Абу ан-Наср ал-Курсави. *Хафт-и йак тафсири*. Рукопись. Ташкент: ИВ АН РУз. Основной фонд. № 11460.

Абу ан-Наср ал-Курсави. *Ал-Иршид ли-л-ибад*. Рукопись. Ташкент: ИВ АН РУз. Основной фонд. № 9260/II.

Абу аш-Шараф Хусайн б. Абу Умар ал-Булгари. *Шарх ал-хикам ал-ат'ийа*. Рукопись. Ташкент: ИВ АН РУз. Основной фонд. № 3014/V.

Абу аш-Шараф Хусайн б. Абу Умар ал-Булгари. *Ба'зи зарурийат 'адавийа муфрада интихоб намуда набешта шуд*. Рукопись. Ташкент: ИВ АН РУз. Основной фонд. № 9254/IX.

Абу аш-Шараф Хусайн б. Абу Умар ал-Булгари. *Лугат алфазийа дар исте'мол 'адавийа дар тибб*. Рукопись. Ташкент: ИВ АН РУз. Основной фонд. № 9254/X.

Абу аш-Шараф Хусайн б. Абу Умар ал-Булгари. *Марсад ат-тасаниф*. Рукопись. Ташкент: ИВ АН РУз. Основной фонд. № 238.

Айниддин б. Джалал ад-дин ал-Казани. *Хат Иршид (Иджаза)*. Рукопись. Ташкент: ИВ АН РУз. Основной фонд. № 12078/2.

Камал ал-дин б. Сирадж ад-дин ал-Урибфори ал-Казани. *Китаб Иршид ал-мустаршидин*. Рукопись. Ташкент: ИВ АН РУз. Основной фонд. № 12967.

Мухаммад Латиф б. Абдулислам ал-Булгари. *Рисала тасхих маса 'ил ал-висая*. Рукопись. Ташкент: ИВ АН РУз. Основной фонд. № 4144/IV.

Хисам ад-дин б. Шараф ад-дин ал-Булгари. *Ажойиб ал-махлукат ва макаमत аттаби 'ин*. Рукопись. Ташкент: ИВ АН РУз. Основной фонд. № 11546.

Шихаб ад-дин Харун ибн Баха ад-дин Марджани. *Китаб хакк ал-ма'рифат*. Рукопись. Ташкент: ИВ АН РУз. Основной фонд. № 12973.

Шихаб ад-дин Харун ибн Баха ад-дин Марджани. *Мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва булгар*. Рукопись. Ташкент: ИВ АН РУз. Основной фонд. № 102.

Шихаб ад-дин Харун ибн Баха ад-дин Марджани. *Танбих абна ал-'аср 'ала танзих анба Аби ан-Наср ал-Курсави ал-Казани*. Рукопись. Ташкент: ИВ АН РУз. Основной фонд. № 7138.

Абдухалимов Б., Эспинал Х.И. (2012). *Сокровищница восточных рукописей Института востоковедения имени Абу Райхана Беруни Академии наук Республики Узбекистан*. Ташкент.

Абызова Р.Р. (2015). Научно-просветительская и педагогическая деятельность Габдерахима Утыз-Имяни (к 260-летию со дня рождения поэта). *Вестник Кемеровского государственного университета*, 1-2 (61).

Идиятуллина Г. (2005). *Абу-н-Наср Курсави*. Казань: АН РТ.

Кемпер М. (1999). *Ал-Курсави. В: Ислам на территории бывшей Российской империи. Вып. 2*. СПб. С. 52–53.

Sartori, P. (2016). Ijtihād in Bukhara: Central Asian Jadidism and Local Genealogies of Cultural Change. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 59, 193–236.

Собрание восточных рукописей Академии наук Узбекской ССР (каталог). Ташкент: Издательство АН УзССР, 1952–1987. Т. I–XI.

Юсупова Д.Ю., Джалилова Р.П. (1998). *Собрание восточных рукописей ИВ АН РУз. История*. Ташкент: Фан.

Шарипов А.М. (2014). Творчество, дошедшее через века (к 260-летию со дня рождения татарского поэта-просветителя и ученого Габдрахима Утыз-Имяни аль-Булгари). *Вестник Академии энциклопедических наук*. 4 (17). 10–16.

Халидов А. (1999). Марджани, В: *Ислам на территории бывшей Российской империи*. Вып. 2. Спб. С. 59–61.

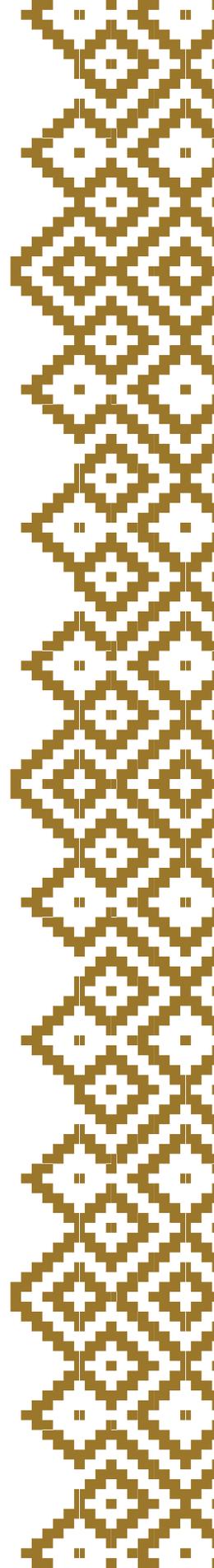
REFERENCES

- Abd ar-Rakhim b. Usman Utyz-Imyani Bulgari. *Tukhfat at-talibin fi sharkh abayat murad al-arifin*. Tashkent: IV AN RUz. Osnovnoy fond. № 4084/II; 2651.
- Abd ar-Rakhim b. Usman Utyz-Imyani Bulgari. *Risala fi taskhikh «Dzhami‘ ar-rumuz»*. Tashkent: IV AN RUz. Osnovnoy fond. № 215.
- Abu an-Nasr al-Kursavi. *Khaft-i yak tafsiri*. Tashkent: IV AN RUz. Osnovnoy fond. № 11460.
- Abu an-Nasr al-Kursavi. *Al-Irshad li-l-ibad*. Tashkent: IV AN RUz. Osnovnoy fond. № 9260/II.
- Abu ash-Sharaf Khusayn b. Abu Umar al-Bulgari. *Sharkh al-khikam al-at’iya*. Tashkent: IV AN RUz. Osnovnoy fond. № 3014/V.
- Abu ash-Sharaf Khusayn b. Abu Umar al-Bulgari. *Ba’zi zaruriyat ‘adaviya mufrada intikhob namuda navesbta shud*. Tashkent: IV AN RUz. Osnovnoy fond. № 9254/IX.
- Abu ash-Sharaf Khusayn b. Abu Umar al-Bulgari. *Lugat alfaziya dar iste‘mol ‘adaviya dar tibb*. Tashkent: IV AN RUz. Osnovnoy fond. № 9254/X.
- Abu ash-Sharaf Khusayn b. Abu Umar al-Bulgari. *Marsad at-tasanif*. Tashkent: IV AN RUz. Osnovnoy fond. № 238.
- Ayniddin b. Dzhalal ad-din al-Kazani. *Khat Irshad (Idzhaza)*. Tashkent: IV AN RUz. Osnovnoy fond. № 12078/2.
- Kamal al-din b. Siradzh ad-din al-Uribfori al-Kazani. *Kitab Irshad al-mustarshidi*. Tashkent: IV AN RUz. Osnovnoy fond. № 12967.
- Mukhammad Latif b. Abdulislam al-Bulgari. *Risala taskhikh masa’il al-visaya*. Tashkent: IV AN RUz. Osnovnoy fond. № 4144/IV.
- Khisam ad-din b. Sharaf ad-din al-Bulgari. *Azboyib al-makhlukat va makamat at-tabi’in*. Tashkent: IV AN RUz. Osnovnoy fond. № 11546.
- Shikhab ad-din Kharun ibn Bakha ad-din Mardzhani. *Kitab khakk al-ma’rifa*. Tashkent: IV AN RUz. Osnovnoy fond. № 12973.
- Shikhab ad-din Kharun ibn Bakha ad-din Mardzhani. *Mustafad al-akhbar fi akhval Kazan va Tatar*. Tashkent: IV AN RUz. Osnovnoy fond. № 102.
- Shikhab ad-din Kharun ibn Bakha ad-din Mardzhani. *Tanbikh abna al-‘asr ‘ala tanzikh anba Abi an-Nasr al-Kursavi al-Kazani*. Tashkent: IV AN RUz. Osnovnoy fond. № 7138.
- Abdukhaliimov B., Espinal Kh.I. (2012). *Sokrovishchnitsa vostochnykh rukopisey Instituta vostoovedeniya imeni Abu Raykhana Beruni Akademii nauk Respubliki Uzbekistan*. Tashkent.
- Abyzova, R.R. (2015). Nauchno-prosvetitel’skaya i pedagogicheskaya deyatel’nost’ Gabderakhima Utyz-Imyani (k 260-letiyu so dnya rozhdeniya poeta). *Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta*, 1-2 (61).
- Idiyattullina, G. (2005). *Abu-n-Nasr Kursavi*. Kazan’: AN RT.
- Kemper, M. (1999). Al-Kursavi. V: *Islam na territorii byvshey Rossiyskoy imperii*. Vyp. 2. SPb. S. 52-53.
- Khalidov, A. (1999). Mardzhani. V: *Islam na territorii byvshey Rossiyskoy imperii*. Vyp.2. Spb. S. 59-61.
- Sartori, P. (2016). Ijtihad in Bukhara: Central Asian Jadidism and Local Genealogies of Cultural Change. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 59, 193-236.
- Sharipov, A.M. (2014). Tvorchestvo, doshedshee cherez veka (k 260-letiyu so dnya rozhdeniya tatarskogo poeta-prosvetitelya i uchyonogo Gabdrakhima Utyz-Imyani al’-Bulgari). *Vestnik Akademii entsiklopedicheskikh nauk*. 4 (17). 10-16.
- Sobranie vostochnykh rukopisey Akademii nauk Uzbekskoy SSR (katalog)*. Tashkent: Izdatel’stvo AN UzSSR, 1952-1987. T. I-XI.
- Yusupova, D.Yu., Dzhalilova, R.P. (1998). *Sobranie vostochnykh rukopisey IV AN RUz. Istoriya*. Tashkent: Fan.

ISSN: 2541-884X



Фонд Марджани



ISLAMOLOGY

Volume 9 } Issue 1-2 } 2019

