



ИСТОРИЯ ИСЛАМА  
Ответственный за рубрику: *Асатрян Г.С.*  
© Исламоведение. 2019. Т. 10, № 2 (40)

HISTORY OF ISLAM  
Person in charge of the section: *Asatryan G.S.*  
© Islamic Studies (Islamovedenie). 2019. Vol. 10,  
№ 2 (40)

DOI: 10.21779/2077-8155-2019-10-2-47-58

УДК 297.17 929

Содержание статьи

Информация о статье

*Д.Р. Гильмутдинов*<sup>1</sup>

Введение  
«Северный полюс» ислама  
Поворот к османам  
«Номос», «модус» и «топос»  
казанской богословской школы  
Заключение

Поступила в редакцию: 18.02.2019.  
Передана на рецензию: 24.02.2019.  
Получена рецензия: 15.03.2019.  
Принята в номер: 25.04.2019.

### После Марджани

(Маркеры религиозного сознания татар-мусульман в эпоху джадидизма)

*Центр исламоведческих исследований АН РТ; ascoldan@gmail.com*

В статье проанализирована деятельность последователей татарского богослова Шигабутдина Марджани в доиндустриальную эпоху. Как исламский учёный (улем), он предложил целостное и наиболее точное понимание основ и практики ислама. Продолжателями его идей стали классические религиозные ученые Мухаммад Мурад Рамзи и Халим Сабит Шибай, жившие в основном в мусульманских странах, не заботящихся, как Россия в эпоху джадидизма, о месте в истории.

Существование сильного модернизационного компонента в этих регионах не мешало развитию традиционных форм богословия, религиозного образования и т. д. В России же стремление не отстать включило все традиционные сферы жизни в раздел «второстепенных вопросов». Сциентизм, рационализм, схематизм стали атрибутами истины, более достойной по сравнению с вечными духовными ориентирами.

Ш. Марджани как богослов придерживался идеи бесконечно далёкого и непознаваемого Творца. Он был против схематизации ислама, составления его идеальной и законченной картины. Ключевые религиозные ориентиры Х. Сабита и М. Рамзи также оставляют место для неподдающегося познанию, того, что можно только принять без обсуждения и критики.

Ключевые слова: *Марджани, наследники Марджани, Халим Сабит, Мурад Рамзи, татарское богословие, джадидизм.*

DOI: 10.21779/2077-8155-2019-10-2-47-58

UDC 297.17 929

Content of the article

Information about the article

*D.R. Gilmudinov*<sup>2</sup>

Introduction.  
The "North Pole" of Islam.  
Turn to Ottomans.  
"Nomos", "modus" and "topos" of  
Kazan theological school.  
Conclusion.

Received: 18.02.2019.  
Submitted for review: 24.02.2019.  
Review received: 15.03.2019.  
Accepted for publication: 25.04.2019.

<sup>1</sup> *Данияр Рустамович Гильмутдинов* – кандидат исторических наук, заведующий отделом социально-политических исследований Центра исламоведческих исследований АН РТ.

<sup>2</sup> *Danijar Rustamovich Gilmudinov* – Cand. Sc. (History), Head of the Department of Social and Political Studies at the Center of Islamic Studies of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan.

## The 'Legacy' of Marjani: the Main Features of Tatar Muslim Religious Consciousness in the Period of 'Jadidism'

*Center for Islamic Studies Tatarstan Academy of Sciences; ascoldan@gmail.com*

The paper is an attempt to find a response to the main ideas of a prominent Tatar religious scholar Shihabeddin Marjani in the protoindustrial period. Being a highly educated *alim*, he suggested a comprehensive and accurate interpretation of the theory and practice of Islam. His successors were classical religious scholars Murad Ramzi and Halim Sabit Shibay who lived in Muslim countries that had no concern for the appreciation and a prominent place in the human history, as was the case of Russia at the time of Jadidism. In Muslim countries, the traditional forms of religious schooling and education were not considerably affected by the influential element of modernization in public life, whereas in Russia the desire not to be left behind produced the perception of all traditional spheres of life as peripheral issues. Scientism, rationalism, schematism became the main attributes of the truth, more important than everlasting spiritual waymarks. The main attribute of Marjani as a religious scholar was the idea of infinitely distant and unknowable Creator. He was not a proponent of schematization of Islam, of making its ideal and complete picture. The religious worldview of H. Shibay and M. Ramzi also integrates the idea of the Unknown that ought to be accepted without discussion and faultfinding.

Keywords: *Marjani, successors of Marjani, Halim Sabit, Murad Ramzi, Tatar religious thought, Jadidism.*

---

### Введение

Эпоха джадидизма связана с периодом общественной самоорганизации татар-мусульман последней четверти XIX – первой четверти XX в. Для некоторых исследователей мусульманской религиозной мысли занятие Ш. Марджани теологией в 1850–1880 гг. является поздним, а значит, и более важным [5, с. 98]. На наш взгляд, для татар правильное и нужное религиозное мировоззрение являлось основой общинного мировоззрения, а также руководством в повседневной жизни и индикатором верности обычаям.

В своих публикациях мы уже показывали неоднозначность понимания разделения всей татаро-мусульманской общины на кадимистов и джадидистов на примере лишь внутрироссийского татаро-мусульманского общественно-политического дискурса. Тогда мы пытались охарактеризовать личности и общественную деятельность Г.-Р. Ибрагимова и Г. Баруди. В данной статье мы проанализируем продолжение традиций Марджани.

Шигабутдин Марджани, на наш взгляд, может считаться классиком татарского богословия. Он, без сомнения, является идейным вдохновителем джадидов, хотя при нем этого направления ещё не существовало. Известно лишь, что он выступал за приспособление мусульман к функционирующей социальной действительности, что вызывало недовольство большинства приходских имамов Казани и окрестностей. Ш. Марджани не входил в число оппонентов государственной системы (хотя русские миссионеры считали его либеральным [6, с. 42] и как минимум рекомендовал единоверцам быть полезными даже в иноверческом государстве. Являясь официальным религиозным служащим, одним из руководителей (ахуном) общины мусульман Казани, он был не прочь возглавить систему мусульманских институтов, стать муфтием. Однако его знания и способности использованы научным сообществом Империи и губернии. На наш взгляд, он достиг мирового уровня в исламском вероучении и «усуль фикх» и стал родоначальником некой религиозно-ментальной автономии внутренней мусульманской диаспоры.

Смерть Марджани в 1889 году привела к изменениям. Мы теряем образ некоей казанской богословской школы, связанной с именем Марджани, что, на наш взгляд, связано с сужением внутриисламских векторов Османского государства и популизмом Дж. Афгани и М. Абдо. Обозначенные Марджани измерения татаро-мусульманского богословия<sup>3</sup> не продолжают в центральной России. Лишь элементы целостной исламской картины мира Марджани заметны у его учеников.

### **«Северный полюс» ислама**

Рост общественной активности на рубеже XIX–XX вв. привел, во-первых, к политизации национального и религиозного фактора (хотя имамы, как и исламская вертикаль ОМДС, остались вне этого процесса), а во-вторых, к секуляризации общественного мировоззрения, в том числе богословия<sup>4</sup>. Занятие классической исламской теологией сошло на нет. Эпоха джадидизма (со времени выпуска газеты «Тарджеман» в 1881 г.) вывела решение чисто религиозных вопросов за рамки общественного процесса – в лагерь кадимистов. Вместо трактатов печатались упрощённые и усечённые учебники, составленные выпускниками русских, европейских и позднеосманских учебных заведений. В отличие от современного исламоведческого истеблишмента, Ш. Марджани русское образование не воспринимал как источник ассимиляции<sup>5</sup>, а основного врага видел в безграмотности, бескультурье, религиозном заблуждении и опоре на неоспоримые авторитеты самих мусульман.

Основными направлениями политики России, укоренившимися под влиянием соседних европейских стран, были распространение идеологии модернизации и завоевание территорий. Ислам и мусульмане для русско-европейской цивилизации были «вещью в себе», terra incognita. Они воспринимались как элемент консервации общественного строя малых народов, как некое «контролируемое зло». Чем более контролируемы были мусульмане, тем лучше они принимались властью. Возможный вред ожидался от понимания национальной идентичности, что могло привести к политической независимости. Ханафитский ислам, как правило, воплощавшийся в форме контроля религиозной и светской власти из одного центра [1, с. 215], был достаточно удобен для России. В данной форме главной ценностью является традиция (или процесс её возрождения). Проблема системы заключается в замкнутости, самодостаточности усиливаемых отдалённостью территории. Это стало причиной появления дискретности, незаполненных (или автоматически заполненных сознанием) кластеров богословия. Создание системы медресе (которые, по-видимому, впервые появились у тюрков-сельджуков) превращает эту «самодеятельность» в догму.

Таким образом, иджтихад для существования отдалённых исламских центров был необходим. Формы модернизации могут быть разными – например, национализм является одной из них. Однако даже он в России больше был похож на популярную идеологию. Не удивительно, что российская исламская повседневность стала «кривым зеркалом» бухарского образовательного процесса. Творчество Ш. Марджани ознаменовало переход от религиозного к светскому рационализму (догматизму). Его либерализм, нонконформизм оказались очень кстати в то время, когда необходимо

---

<sup>3</sup> Мы назвали их номос (закон), модус (норма) и топос (образ).

<sup>4</sup> На наш взгляд, эти процессы тесно связаны друг с другом.

<sup>5</sup> На наш взгляд, в сегодняшнем Татарстане он не привязывал бы мечети к татарскому языку. Известно также, что он не воспринимал Стамбул как центр всех мусульман, «Дар уль-хияфа», что говорит об отсутствии у него желания «поднапрячься и выиграть любой ценой».

было подвергнуть сомнению имеющиеся представления об исламе, достигнуть соответствия цели и бытовавшей реальности (статуса кво)<sup>6</sup>.

Утверждать, что Ш. Марджани создал татаро-мусульманскую богословскую традицию, можно хотя бы потому, что без его авторитетного мнения местные мусульмане не совершали бы одну из пяти обязательных молитв и не ходили бы на пятничную коллективную молитву. Без него мусульманский мир продолжал бы делиться на все большее количество течений. На земле могли появиться территории, которые считались бы негодными для полноценного исполнения предписаний Всевышнего (про недопустимость принятия одной части Писания и отрицания другой написано в Коране). Ш. Марджани был против излишнего рационализма и считал, что человек не имеет права вносить какие-либо дополнения в законы Всевышнего. В первую очередь он опирался на Коран и Сунну. Однако при этом он был знаком с трудами великих ученых, цитировал их. Продолжая традицию имама Раббани и его учеников, так же, как ещё один последователь «обновителя второго тысячелетия» Г. Курсави, он стремился в своей философии к максимальному отделению Создателя от творений и сохранению единобожия (таухида). Марджани призывал верить неопровержимым фактам (в первую очередь, это касалось только пророчеств), и данным органов чувств.

Многие татарские религиозные деятели считали себя учениками Ш. Марджани. Вся интеллектуальная элита джадидистов считала его настоящим реформатором<sup>7</sup>. Сам же Ш. Марджани осознавал, что не подготовил преемника, который продолжил бы его дело [11, с. 125]. Р. Фахретдин писал, что Марджани вспоминают добрым словом в основном за рубежом [10, с. 181]. Сын одного из учеников Марджани Абдулла б. Губайдулла в статье из сборника, посвященного столетию Марджани, приводит слова одного из улемов Бейрута Абдулкадира, который назвал татарского богослова «появившимся на севере Северным полюсом, авторитетом («кутб шимали»)» [7, с. 530].

Шахар Шараф в биографической книге о Марджани приводит список из 33 его самых преданных учеников. Некоторые из них писали богословские книги, но они не получили распространения и не стали популярными. Это были в основном учебники, компиляции.

Обращает на себя внимание то, что некоторые из учеников, окончив медресе «Марджания», для продолжения образования уезжали в Бухару, как, например, Гыясетдин б. Хабибулла [8, с. 89].

Средневековые среднеазиатские трактаты – тот фундамент, на котором строилось преподавание в медресе Марджани. Это доказывает, что, являясь религиозным «либералом», в своём медресе Марджани преподавал по тем фолиантам, которые сам же и критиковал во время научных дискуссий. Однако, зная, что Гыясетдин б. Хабибулла дошёл в медресе до «Таудыха» и «Меллы Джалаяля» [8, с. 89] можем предположить, что учитель комментировал данные тексты и критиковал их авторов. В любом случае шакирды Ш. Марджани оставили после себя только стихи (марсии, байты) варианты историй (священной, деревенской) и небольшие трактаты по каламу.

---

<sup>6</sup> Тема иджитхада вплоть до современного времени является, наверное, самой актуальной в околбогословском дискурсе.

<sup>7</sup> Тогда их, как и сегодня, больше всего вдохновляла его борьба со «средневековым мракобесием». Под мракобесием подразумевались попытки создать целостный образ Всевышнего и написание учебников по схоластике, чем, как ни парадоксально, занимались те же интеллектуалы-джадидисты. На наш взгляд, Ш. Марджани очень бы удивился своей популярности в начале XX века. Он в роли просветителя сегодня является таким же продуктом культурного сознания народа, как и критикуемое самим Марджани законченное рациональное вероубеждение.

Большинство занималось преподавательской деятельностью. Чаще всего они специализировались в чтении Корана («кыйраат»). Таким образом, ученики Марджани не совершили ничего выдающегося. Никто из них не продолжил богословские исследования великого религиозного деятеля.

Бросается в глаза ещё одно обстоятельство – продемонстрированный Ш. Шарафом список состоит сплошь из «легионеров». Почти половина (11 из 28 входящих в выборку учеников) являются выходцами из Симбирской губернии (современные Буинский и татарские районы Нижегородской области)<sup>8</sup>. Семь человек – выходцы из граничащих с современными Татарстаном и Башкортостаном районов (Мензелинск, Белебей, Бугульма). Ш. Шараф отмечает, что некоторые ученики помогали Ш. Марджани в составлении биографического многотомника «Вафият аль-аслаф», а также формально являлись авторами некоторых небольших богословских сочинений, то есть привлекались учителем к работе над ними. Главный, самый известный и до сих пор актуальный исторический труд Марджани «Мустафад аль-ахбар» посвящён истории махаллей Казани и окрестных деревень. Однако составляли его не уроженцы данных мест<sup>9</sup>. Таким образом, во-первых, система ОМДС создавала некие автономные культово-образовательные центры, не привлекая в них местное население (например, в Казани)<sup>10</sup>. Во-вторых, сам ученый, популяризируя историю ислама, намеренно ограничивается лишь территорией Приказанья. Ш. Марджани стал символом сплочения татар-мусульман. Он по праву считается инициатором обновления и создания политического дискурса о возрождении государственности.

### **Поворот к османам**

Видными религиозными деятелями были последователи учеников Марджани. У его сына (ученика и наследника) Багаутдина обучался известный религиозный деятель советского времени Кашшаф Тарджемани, написавший большую и содержательную статью об акыде «великого предшественника». Он определяет основные цели и мотивацию модернизации, подчёркивая ее психологическую основу. «Второй Марджани» из него не получился, но, долгое время работая казыем и являясь больше практиком и чиновником, чем богословом, он сумел сохранить либеральность и демократизм своего духовного предшественника. В исламских журналах «ад-Дин ва-л-адаб» и «Ислам» публиковались его статьи, объединявшие философию, психологию и педагогику.

Рост общественной активности в пореформенной России оказал влияние на все социальные слои, в том числе и на тех, кто был близок к улемам. Богословие в эпоху газет, партий и конституций «социализировалось». Благодаря развитию средства передвижения появилась возможность налаживать новые связи с зарубежными суфиями и восстанавливать имевшиеся в прошлом<sup>11</sup>. Книги и идеи Ш. Марджани повлияли на тех, кто пытался работать в Российской империи на nive религиозной мысли.

Идейными продолжателями Ш. Марджани в сфере богословия в России можно назвать Ш. Шарафа и Мухаммада-Наджиба Тютяри. Они также считали, что необходимо руководствоваться Кораном, Сунной и трудами учёных первых веков

---

<sup>8</sup> Возможно, списки составлены необъективно: Ш. Шараф мог в первую очередь внести туда своих земляков, выходцев из деревни Аксу Буинского района современного Татарстана.

<sup>9</sup> Сам Ш. Марджани, как известно, был из деревни Ябанчы (современный Апастовский район на севере Татарстана).

<sup>10</sup> Хотя из истории Казани известно, что данный регион оказывал наиболее заметное влияние на формирование состава ОМДС.

<sup>11</sup> Формировалась некая публичная сфера татар [4].



(саляфов), иногда критиковали радикальных богословов-новаторов, таких, как М. Бигиев, однако не создали своих концепций и твердо придерживались рационализма. Вероятно, жанром, в котором они ближе к Марджани, чем его ученики (Габдрахман Гумари) или ученики учеников (Касим Биккулов), было жизнеописание Пророка (сира). Так же, как Ш. Марджани (в интерпретации К. Тарджемани), М.-Н. Тюнтяри пишет, что чудеса могут быть и магией (сихр), поэтому сира должна быть свободна от их описания. Однако в эпоху джадидизма, по-видимому, под влиянием османской культуры, началось жёсткое противопоставление исламской культуры доисламской. В отличие от повествований Ш. Шарафа, М.-Н. Тюнтяри и Г. Баруди о последнем пророке, у связанных с Марджани ученых (Г. Гумари, К. Биккола, Фасихутдина б. Мухитдина и Хабибнаджара б. Мухаммадкафи) сохранилось уважительное отношение к культуре арабов времени джахилии – для них это была культура пророков.

Наиболее выражено «османская» составляющая проявилась у М.-Н. Тюнтяри. Он говорит, что раньше бедуины с завистью смотрели на соседних персов и византийцев, боялись вести караваны в приграничные с ними земли, мечтали о том, чтобы вырваться из своей пустыни, стать наёмниками у соседей. М. Рамзи, как мы увидим далее, придерживался абсолютно противоположной позиции. Опираясь на осmano-арабское догматическо-салафитское богословие, М.-Н. Тюнтяри утверждал, что не следует делить сахабов по разным критериям, а также, считал, что институт «иджма» очень ненадёжен при этом он ссылался на газету «аль-Манар». Из переписки Ш. Марджани и Х. Фаезханова видно, что они по-разному оценивали праведных халифов, считая, что халиф Али был менее достоин занять этот пост, чем Усман. Х. Сабит сделал реальную практику «иджма» основой своей концепции.

В первую очередь наследниками и продолжателями дела Ш. Марджани могут считаться К. Тарджемани и М.-Н. Тюнтяри (по количеству опубликованных материалов и затрагиваемых тем). Они посвятили себя педагогической и популяризаторской деятельности, редактированию газет и переводу трудов зарубежных авторов. Таким образом, в оригинальных концептуальных трудах Халим Сабит Казанлы и Мурад Рамзи аль-Казани продолжали развивать основные идеи Ш. Марджани. Они возобновили линию на «легионеризацию» (т. е. «анклавизацию») татаро-мусульманского богословия<sup>12</sup>. С 1908 по 1914 гг. они печатались в российских журналах. В Казани были изданы некоторые их книги. Они затрагивали такие темы, как суфизм, образование, авраамическая традиция, секты, власть и религия, имамы, исламское обновление и т. д.

Османская империя включала в себя все крупнейшие исторические мусульманские центры – Хиджаз (Мекку и Медину), Йемен, Сирию (Шам), Египет, Малую Азию. К началу XX века это было огромное государство, размежевывающееся по этническому признаку. Татары предпочитали проживать и получать образование в основном в Каире и Стамбуле. Реже они выбирали города Сирии и Хиджаза, хотя те также считались образовательными центрами. Все вышеперечисленные регионы располагались на пути в хадж, поэтому паломники могли выбрать место для переселения («хиджры») или образования, почувствовав атмосферу города. Написавшие множество богословских трудов выходцы из сёл (татарского и башкирского) Х. Сабит и М. Рамзи жили в Стамбуле и Медине соответственно. Изначальный выбор места проживания и отношения с местным населением и властью влияли на их мировоззрение, так же, как межгрупповые разногласия в регионах проживания. Они были востребованы окружением, однако высокий интеллект и особое

---

<sup>12</sup> Общее представление о взглядах этих богословов могут дать перевод первого тома труда М. Рамзи «Гальфик уль-ахбар» на русский язык [9] и диссертация о взглядах Х. Сабита на исламское право на турецком языке [2].

происхождение обеспечили им возможность отстраниться от доминирующих в публичной сфере догматизма, рационализма и некритичного салафизма. В этом смысле популяризатор ислама М.-Н. Тунтяри был более османским, чем живущий и пишущий в «сердце» империи Х. Сабит.

Они жили в период обострения конфликта Мекки и Стамбула по политическим вопросам. Конкретным поводом послужило решение Стамбула построить Хиджазскую железную дорогу. Мировоззренческий конфликт между шарифом Мекки и стамбульскими публицистами, на наш взгляд, напоминает конфликты в Египте с конца XVII века. О них повествует Абдуррахман аль-Джабарти в книге по истории Египта периода наполеоновских войн «Аджаиб аль-асар». Османская администрация назначила попечителем аль-Азхара жёсткого ортодокса, против чего поднялась вся местная общественность во главе с ректором известного вуза и суфийскими общинами [3, с. 106–162]. По словам М. Рамзи, шарифа Мекки возмутило оскорбляющее Пророка Ису повествование в одной из стамбульских газет, дошедших до Мекки. По мнению шарифа, через подобное противопоставление распространяется некий гражданский национализм, что может помешать единству мусульман. Так причудливо бедуинский суфизм (который появился в Медине лишь за два поколения до М. Рамзи) боролся против турецкого ортодоксального суннизма. Халим Сабит, придерживаясь проосманских взглядов, выступал за совмещение светской и духовной власти в Османском государстве<sup>13</sup>. Он считал, что уровень развития турецкого ислама в Османской империи, не ниже арабского. Историческая обусловленность для Х. Сабита была некой необходимостью («зарурият»), по своей объективности приближающейся к пророческой. «Зарурият» и «маслаха» (улучшение) для Х. Сабита – инструменты, которые позволяют понять и продолжить пророческую миссию. Термин *необходимость* использовали все богословы, независимо от позиции: Ш. Марджани необходимость связывал с минимумом рациональности, а М.-Н. Тунтяри жизненной необходимостью легитимирует банковский процент.

Итак, М. Рамзи и Х. Сабита отличают так называемые геополитические взгляды. Являясь мединским либералом, в России М. Рамзи был ближе к кадимистам. Время требовало от ислама изменений, обновлений, поэтому их наличие является его имманентной сущностью. Рамзи говорит, что введение программы и экзаменов не противоречит исламу, тогда как разделение людей по возрасту на классы в медресе не соответствует его принципам. Х. Сабит же был «правым» как в Стамбуле, так и в России – он был сторонником сохранения общей культуры, цивилизации и порядка. Это же можно сказать и про Г.-Р. Ибрагимова, который, наверное, является самым крупным и известным татарским исламским публицистом в мире. Однако его статьи в турецких изданиях заметно отличаются от статей в российских газетах. Хотя некоторые из них полностью совпадают<sup>14</sup>.

Г.-Р. Ибрагим и Х. Сабит сходятся во взглядах на геополитику и «политическую теологию». Однако последний значительно более последователен и богословски концептуален. В понимании ислама у М. Рамзи и Х. Сабита было больше общих или дополняющих друг друга (до целостности Марджани) моментов. Оба были сторонниками развития. Правда, один – системного, а другой – низового. Первый возлагает надежду на сословие факихов, а второй – на активность местных улемов и шарифа<sup>15</sup>. Х. Сабит считал, что в данный момент культурные особенности разных

---

<sup>13</sup> Хотя он критикует формы отделения, появившиеся в период «Танзимата».

<sup>14</sup> Например, труд «Мир Ислама» Г.-Р. Ибрагимова или серия статей «Ислам и материальность» Х. Сабита.

<sup>15</sup> Разница между центром и периферией некоторыми исламоведами объясняется тем, что ханафитский ислам тюркоязычных народов (особенно Османской империи) связан с

регионов препятствуют любым нововведениям, и они возможны только в рамках мазхаба.

Появление мазхабов – это естественное явление, факт общественно-исторической жизни. Например, современные книги по фикху не опираются на труды отдельных улемов – одна мысль повторяется из книги в книгу. Государство также боится новых идей. Религия из-за этого много теряет. Поэтому необходимы сильные факихи, которые после обсуждения принимали бы взвешенные решения. Однако лучше представителей первых поколений мусульман никто ислам не понимает, поэтому главная задача факихов – распространять знание, приближенное к первоисточнику. Выделение некоего «сословия» факихов наблюдается и в ранних работах другого татарского ученого, эмигрировавшего в Турцию Юсуфа Акчуры.

Х. Сабит считает, что главная проблема факихов – то, что они следуют за необразованной массой. Это происходит как в Стамбуле, так и в Хиджазе. Однако в Казани, по его мнению, имамы поддерживают ислам на должном уровне. М. Рамзи в одной из серий своих статей в печатном органе кадимистов «Дин ва магишат» так же высоко оценивал орenburgских имамов, сумевших дать отпор М. Бигиеву. Для него, безусловно, факих или шейх – это очень уважаемый в обществе человек. По-видимому, он не ставит жёстких границ между учителями, шейхами и пророками. Однако он, как и суфии, разделяет мусульман на «хасс» и «гамм». Это же разделение можно найти в трудах Ш. Марджани. Однако, на наш взгляд, в эпоху джадидизма и в советское время мусульманские улемы перестали быть элитой. Вот отрывок из статьи одного уфимского имама, опубликованной в 20-е гг. XX в.: «Если мы будем настоящим духовенством, то нет сомнения, что мы будем жить счастливо вместе с народом, что мы вынесем все нынешние трудности, не снизив свою служебную планку. Сегодня многие считают, что класс духовенства только и руководствуется, что желудком, но это понимание – ошибка». Данное мнение, на наш взгляд, разделял и Г.-Р. Ибрагимов, считая, что имам – тот, кого слушает народ, и поэтому он должен уметь заинтересовать людей и знать, какие проблемы у народа. Надо заметить, что последний тесно общался с Дж. Афгани, который умер практически у него на руках.

Оба богослова очень уважительно относятся к авраамической традиции, однако для М. Рамзи она несравненно более важна. Если Х. Сабит в серии статей про хадж пишет, что он начинается с Ибрагима, построившего Каабу (он цитирует слова халифа Али о том, что Кааба не существовала до сотворения мира), то практически в каждом крупном произведении М. Рамзи главной нитью проходит идея нематериальности Каабы, отсутствие неопровержимой ассоциации её с неким материальным местом. То же самое можно сказать и о пророческих миссиях. В духовной иерархии пророк Ибрагим занимает более высокое положение, чем последний пророк Мухаммад. Концентрация на личности и биографии последнего Пророка, связь его с конкретной территорией, по мнению М. Рамзи, сужает рамки религии и духовности.

### **«Номос», «модус» и «топос» казанской богословской школы**

Ш. Марджани является крупной фигурой в богословии. Затрагивая огромное множество разных тем, он всегда придерживался ключевых принципов и позиций. Комментирование других текстов, а также небольшие тематические памфлеты были идеальной площадкой, чтобы высказать мнение по поводу второстепенных вопросов богословия. Основные же вопросы богословия делятся на 3 части: «номос» (закон), «модус» (мера, норма) и «топос» (представление, образ). Отношение ко всем этим «измерениям» говорит об образе ислама на территории в целом. В плане «номоса»

---

продолжением «Ясы» Чингисхана, где вероубеждение и светские законы опирались друг на друга, были неразделимы.



Ш. Марджани был сторонником возвращения к временам «саляфов», до появления мазхабов и разногласий. Для российских мусульман он создал норму ислама («модус»), то есть ответил на важнейший вопрос – из-за чего человек может потерять веру и что необходимо и достаточно, чтобы быть мусульманином (в особых, российских условиях). «Топос» связан с общими представлениями об исламе: время, вечность и т. д. Первый и третий пункты тесно связаны с рациональностью и рационализацией религии, которые Марджани допускал только в случае крайней необходимости и в максимально усечённом виде. Именно эту идею антирационализма и развивали в разных вариантах Х. Сабита и М. Рамзи.

Османские учёные татарского происхождения описали социальное и духовное измерение ислама. Для Х. Сабита образец истины в исламе – слова Пророка, а после них – то, что принято коллективным решением, исходя из священных текстов, но ориентируясь на действующий обычай<sup>16</sup>, т. е. третий (после хадисов) институт «фикха» – «иджму». Для М. Рамзи же главным в исламе является познание Аллаха и Вселенной с помощью сердца, не имея рациональной картины всего божественного плана. Познание Аллаха для М. Рамзи – полное подчинение ему во всем.

Эти учёные были признаны в мусульманском мире и имели множество единомышленников и учеников. Они не являлись «узниками совести», мухаджирами. Уехав за границу для получения знаний, они не вернулись на родину, но участвовали в интеллектуальной, а порой и в общественной жизни российских мусульман, ассоциируя себя больше с периферией исламского мира.

Так же, как Ш. Марджани, Х. Сабит и М. Рамзи старались избегать в своих работах европейского влияния, стремились восстановить целостность исламского мировоззрения, как и многие богословы-современники, считая, что идеальным обществом было в период «саляфов» (праведных предков). Основой исламского мировоззрения они считали образование, анализ и реформированию которого уделяли большее внимание чем Ш. Марджани. М. Рамзи называл «продвинутых» османов йезидами. Он был рад, что на священной земле Хиджаза воссоздается система религиозного образования. Х. Сабит был против использования французского в качестве главного языка обучения в египетском университете «аль-Азхар», считая, что ни с точки зрения практики, ни с точки зрения религии это не лучший выбор. М.-Н. Тютяри предлагает регулировать общественные отношения с помощью «имманентной религии» («дин фитри»), связанной с потребностью верить, и «совести» («видждан»), выходящей из (этики) «ахляка». Х. Сабит пишет, что «ахляк» разными народами понимается по-разному; только честь (намус) вместе с уважением к душе («шараф нафс») (что, на наш взгляд, близко к совести) ведёт к счастью. Это уважение обеспечивается только наличием внутренних религиозных убеждений (ислама), которые Х. Сабит ассоциирует со справедливостью (в российской прессе) и гуманизмом (инсаният) – в османской. Считая светские законы несовершенными, Х. Сабит, по сути, приходит к той же формуле М.-Н. Тютяри: ислам = религиозность + совесть. Данное понимание, на наш взгляд, близко к мировоззрению и самого Ш. Марджани.

Надо сказать, что опирающиеся на властные структуры османисты Х. Сабит и Г.-Р. Ибрагимов разделяли исламский мир на разные национальные территории. Вышедший в Стамбуле комментарий к «Мелла Джалял» написан в ханафитских традициях, в отличие от книг, изданных в Казани. Занимающийся чисто с религиозным

---

<sup>16</sup> Об этом уважении к существующему, практикуемому, признаваемому говорит и один из учеников Марджани. В книге «История распространения ислама» Фасихутдин хазрат пишет, что в научной среде устно изложенным фактам полностью доверяют («Әһл гыйлм гыйндендә симаг зур дәлилдер»).

дискурсом М. Рамзи не учитывает особенности менталитета жителей разных стран. Ибрагимов в одной из своих брошюр говорит, что перемещение центров ислама из одной местности в другую является гарантией сохранения Корана в ситуации, когда постоянно территории ислама («Дар уль-ислам») захватывают немусульмане или сектанты. Х. Сабит же создание новых интеллектуальных центров связывает с отходом от истинного ислама. Для него появление «центров силы» на определённой территории свидетельствует о победе традиции над пророчеством. Однако османский улем сам признаёт, что это необходимо для сохранения «статуса-кво». Если создание мазхабов препятствует расколу, это надо только приветствовать.

Мазхаб для большинства вышеназванных татарских учёных – траектория развития понимания в прошлом. Для понимания себя надо её знать, но иджитihad существование мазхабов не отменяет. Тюнтяри добавляет, что часто рядовые мусульмане считают неверными обычаи, которые в древности одобрялись, поскольку боролись с порицаемыми действиями. Эта идея могла быть заимствована у Ибн Таймийи, которого М.-Н. Тюнтяри любит цитировать. Является ли последний факт некой лакмусовой бумажкой, чётко отделяющей М.-Н. Тюнтяри от главных продолжателей дела Марджани? Отнюдь. Поздний османизм (а особенно на территории священных городов) поднял и имя Ибн Таймийи на свой щит<sup>17</sup>. М. Рамзи сам опубликовал книгу Ибн Таймийи «Маджму аль-фатава», за что подвергся критике соплеменников. А Х. Сабит любил цитировать ученика последнего Ибн Джаузи. Кроме того, своей критическим отношением к базовым ритуалам Х. Сабит напоминает современного учёного Н. Албани. Ибн Таймийя выступал против антропоморфизма, что более характерно для бухарских богословов, взгляды которых во многом разделяет и Ш. Марджани.

Говоря о коллективности, общности идей и людей, М.-Н. Тюнтяри и Х. Сабит больше склоняются к коллективному «иджитihadу», что близко к понятию *мазхаб*. Г.-Р. Ибрагимов призывает российских мусульман к «горизонтальному» таклиду достижений арабского мира, который более благороден, чем некритичное использование среднеазиатских средневековых произведений. Однако Х. Сабит негативно относится к данному «таклиду», не отделяя его от «таклида» в общем смысле.

### Заключение

Целью нашего исследования является поиск некоего целостного исламского мировоззрения, которое в изначальном виде сохранилось в произведениях Ш. Марджани. В нём сошлись разные традиции понимания и практики ислама – арабская, бухарская, ханафитская и модернистская. Однако для нас важно не столько переплетение этих разных и довольно специфических направлений, сколько сингулярность, то есть индивидуальная позиция, которая имеет тенденцию стать общепринятой. То, что его идеи стали общепринятыми, подтверждает наличие сочинений мусульманских богословов, взгляды которых схожи со взглядами Ш. Марджани.

В глаза бросается стремление к кросскультурному диалогу, дружбе представителей разных конфессий, особенно живущих бок о бок. В отличие от Ш. Марджани, в чьем творчестве можно выделить несколько измерений, которые мы назвали «номосом», «модусом» и «топосом», сформированных в условиях проживания в родных местах, Х. Сабит и М. Рамзи рассуждают отстранённо. Они лишь начинают изучать местную специфику. Целостность и концептуальность их картинам мира

---

<sup>17</sup> Хотя некоторые утверждают, что в Османской империи сложно было найти некоторые из трактатов Ибн Таймийи.

придаёт историзм: у одного – общинно-мировоззренческий, у другого – суфийский (цепь преемственности). В этом смысле их теории очень похожи. Ш. Марджани же не верил в вечную жизнь человеческой души, а также считал, что для Всевышнего времени не существует. Эволюцию человеческого общества он принимал, однако история для него очень многогранна и, по-видимому, совсем не коллективна, как для потомков в период джадидизма.

### Литература

1. *Burak G. The Second Formation of Islamic Law. In The Second Formation of Islamic Law: The Hanafi School in the Early Modern Ottoman Empire. – Cambridge: Cambridge University Press. 2015. – P. 273.*
2. *Çalkan M. Halim Sabit Şibay'ın İslâm Hukuku İle İlgili Görüşleri (Yüksek Lisans Tezi). – Çorum, 2013. – 261 s.*
3. *Winter M. Egyptian Society under Ottoman Rule, 1517–1798. – London: Routledge, 1992. – P. 324.*
4. *Salvatore A. The Sociology of Islam: Knowledge, Power and Civility. – Chichester: Wiley Blackwell, 2016. – 328 p.*
5. *Spannaus N. Şihab al-Din al-Marğani on the Divine Attributes: a Study in Kalam in the 19th Century // Arabica. 62. – 2015. – P. 74–98.*
6. *Валиди Ә.-З. Рус тарихы әдәбиятында Мәржани // Шиһабетдин Мәржани хәзрәтләренең вилядатына йөз ел тулу (1233–1333) мөнәсәбәте илә нәшер ителде. – Казан: Иман, 2001. – 30–43 б.*
7. *Габдулла мелла Габидулла улы. Олуг галимебез әш-шәех әл-Мәржани хәзрәтләре хакында хатыйрәләрем // Мәржани. Шиһабетдин Мәржани хәзрәтләренең вилядатына йөз ел тулу (1233–1333) мөнәсәбәте илә нәшер ителде. – Казан: Мәгариф, 1333 һ. – 128–130 б.*
8. *Мәржани Ш. Аль-кыйсме ас-сани мин китаби мустафад аль-ахбар фи ахвали Казан ва Болгар. – Казан, 1900. – 368 б.*
9. *Рамзи М. Талфик аль-ахбар ва талких аль-асар фи вакаи‘ казан ва булгар ва мулюк ат-татар. Т. I. – Уфа: Китап, 2017. – 600 с.*
10. *Ризәтдин хәзрәт мәкаләсе. Мәржани // Мәржани. Шиһабетдин Мәржани хәзрәтләренең вилядатына йөз ел тулу (1233–1333) мөнәсәбәте илә нәшер ителде. I т. – Казан: Мәгариф, 1333 һ. – 174–207 б.*
11. *Шараф Ш. Мәржаниның шәкердләре // Мәржани. Шиһабетдин Мәржани хәзрәтләренең вилядатына йөз ел тулу (1233–1333) мөнәсәбәте илә нәшер ителде. – Казан: Мәгариф, 1333 һ. – 111–126 б.*

### References

1. Burak, G. (2015). *The Second Formation of Islamic Law. In The Second Formation of Islamic Law: The Hanafi School in the Early Modern Ottoman Empire.* Cambridge: Cambridge University Press. P. 273.
2. Çalkan M. *Halim Sabit Şibay'ın İslâm Hukuku İle İlgili Görüşleri (Yüksek Lisans Tezi)*, Çorum. 2013. 261 p.
3. Winter M. (1992). *Egyptian Society under Ottoman Rule, 1517–1798.* London: Routledge,). P. 324.
4. Salvatore A. *The Sociology of Islam: Knowledge, Power and Civility.* By Armando Salvatore. Chichester: Wiley Blackwell, 2016. xiv + 328 pp.
5. Spannaus N. «Şihab al-Din al-Marğani on the Divine Attributes: a Study in Kalam in the 19th Century». *Arabica.* 62 (2015), pp. 74–98.

6. Вәлиди Ә.-З. Рус тарихы әдәбиятында Мәржани. *Шихабетдин Мәржани хәзрәтләренең вилядатына йөз ел тулу (1233–1333) мөнәсәбәте илә нәшер ителде*. Казан: Иман. 2001, 30–43 бб.

7. *Gabdulla mella Gabidulla uly. Olug galimebez ash-shæeh әl-Mәржани хәзрәtlәre һakynда hatyjrәlәrem* [Memorials of the great teacher Margani]//Мәржани. Shihabetdin Mәржани хәзрәtlәreneң viljadatyna jөz el tulu (1233–1333) mөнәsәbәte ilә nәsher itelde. Kazan: Mәgarif, 1333 һ. 128–130 bb. [In Tatar]

8. Mjержани Sh. *Al'-kyjsme as-sani min kitabi mustafad al'-ahbar fi ahvali Kazan va Bolgar* [The second part of the book «Mustafad...»]. Kazan', 1900. 368 b. [In Tatar]

9. Ramzi M. *Talfik al'-ahbar va talkih al'-asar fi vakai' kazaн va bulgar va muljuk at-tatar*. [Different information about the sources on Kazan and Bulgar] V. I. Ufa: Kitap, 2017. 600 p. [In Tatar]

10. Rizajetdin хәзрәт мәкаләсе. Мәржани [Paper of Rizaddin hazrat. Marhani] *Mәржани. Shihabetdin Mәржани хәзрәtlәreneң viljadatyna jөz el tulu (1233–1333) mөнәsәbәte ilә nәsher itelde*. V. I. 174–207 bb. [In Tatar]

11. Sharaf Sh. Мәржаниниң шәкерdlәre [The students of Marjani] *Mәржани. Shihabetdin Mәржани хәзрәtlәreneң viljadatyna jөz el tulu (1233–1333) mөнәsәbәte ilә nәsher itelde*. Kazan: Mәgarif, 1333 һ. 111–126 bb. [In Tatar]

12. Vәлиди Ә.-Z. Rus tarihy әдәbijatyнда Mәржани [Marjani in Russian historical literature] *Shihabetdin Mәржани хәзрәtlәreneң viljadatyna jөz el tulu (1233–1333) mөнәsәbәte ilә nәsher itelde* [Published on 100 year's Anniversary of Sh. Marjani]. Kazan: Iman. 2001, 30–43 bb. [In Tatar]