



НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ
Ответственный за рубрику: Музыкаева Е. В.
© Исламоведение. 2025. Т. 16, № 3 (65)

ACADEMIC LIFE
Person in charge of the section: Muzykina Ye. V.
© Islamic Studies (Islamovedenie). 2025. Vol. 16,
no. 3 (65)

DOI: 10.21779/2077-8155-2025-16-3-111-122

УДК 297.17

Содержание статьи

Информация о статье

Д. Р. Гильмутдинов¹

Введение
Концепция
Недостатки и отзывы
Заключение

Поступила в редакцию: 04.09.2025
Передана на рецензию: 12.09.2025
Получена рецензия: 10.10.2025
Принята в номер: 28.11.2025

Рецензия на монографию Д. Росс «Татарская империя: мусульмане Казани и становление имперской России» (Ross D. «Tatar Empire: Kazan's Muslims and the Making of Imperial Russia». – Bloomington: Indiana University Press, 2020. – 267 p.)²

*Центр исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан;
ascoldan@gmail.com*

Аннотация. В данной рецензии раскрывается ключевая для понимания дореволюционной религиозной жизни татар-мусульман монография Д. Росс «Татарская империя: мусульмане Казани и становление имперской России» (Блумингтон, 2020). После завоевания Казанского ханства, а затем превращения Казани в губернский центр самые активные из татар заняли исламскую нишу в завоевательной внешней политике Российского государства. Они создали правящее сословие среди татар, состоящее из купцов и религиозных ученых, «занишавшее» социальную и публичную сферу. Была создана некая цеховая организация, гильдия, олицетворявшая социальное лицо исламской религии. Подобная представительная роль видных мусульманских предпринимателей и «команды» муфтиев до сих пор конструирует «официальный» ислам, олицетворяющий традицию и традиционность. В конце рецензии приводится обзор других работ, вышедших раньше, а также более отчетливо демонстрируется собственная позиция.

Ключевые слова: Оренбургский проект, мажаринская сеть, Татарская империя, болгарские исторические нарративы, Макарьевская ярмарка.

DOI: 10.21779/2077-8155-2025-16-3-111-122

UDC 297.17

Content of the article

Information about the article

D. R. Gilmutdinov³

Introduction.
Concept.

Received: 04.09.2025
Submitted for review: 12.09.2025

¹ Гильмутдинов Данияр Рустамович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан.

² Статья выполнена в рамках гранта Академии наук РТ для кандидатов наук по написанию докторской диссертации (№ 4845 от 11.10.2024 г.).

³ Gilmutdinov Daniyar Rustamovich – Cand. Sc. (History), senior researcher at the Center for Islamic Studies of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan.

Disadvantages and reviews.
Conclusion.

Review received: 10.10.2025
Accepted for publication: 28.11.2025

Review of the Monograph by D. Ross «Tatar Empire: Kazan's Muslims and the Making of Imperial Russia» (Bloomington: Indiana University Press, 2020. – 267 p.)⁴

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

Abstract. The review examines the monograph by Danielle Ross "Tatar Empire: Kazan's Muslims and the Making of Imperial Russia" (Bloomington, 2020), which is key to understanding the pre-revolutionary religious life of Muslim Tatars. After the conquest of the Kazan Khanate and the subsequent transformation of Kazan into the principal town of the province, the most active of the Tatars occupied an Islamic niche in the expansionist foreign policy of the Russian state. Tatar ruling class consisting of merchants and religious scholars who dominated the social and public sphere was formed. A kind of corporate organization, a guild, was created, personifying the public face of the Islamic religion. Today, such a representative role of prominent Muslim entrepreneurs and the "team" of muftis still constitute the "official" Islam, embodying tradition and traditionalism. At the end of his review, the author provides an overview of previous reviews and defines his own position.

Keywords: Orenburg project, Machkara network, Tatar Empire, Bulgar historical narratives, Makaryevskaya fair.

Введение

Рецензия на монографию Д. Росс «Татарская империя: мусульмане Казани и становление имперской России» (Ross D. «Tatar Empire: Kazan's Muslims and the Making of Imperial Russia». – Bloomington: Indiana University Press. 2020. – 267 p.) предстает знаковым событием, которое осталось почти не замеченным в татарском академическом сообществе, мало кто использовал её в своих научных публикациях. Анализ появившихся рецензий показывает, что только «внутреннее (татарское) исламоведение» могло бы должным образом её оценить.

Концепция

Структура монографии логична. В первой главе «Эпоха оседлых улемов» описывается создание к концу XVIII в. сети улемов от Казани через Урал к Западной Сибири. Уже в то время здесь появилось несколько соперничающих фракций. Во второй главе «Искусство формирования учёного престижа» вскрывается то, что борьба внутри ОМДС (Оренбургского магометанского духовного собрания) уменьшала возможности власти использовать этот орган как эффективный инструмент управления. В третьей главе «Колониальная торговля и религиозное возрождение» констатируется, что улемы начали чувствовать противоречие между потреблением и ростом религиозности. Четвертая часть «Шейхи как поселковое дворянство» освещает жизнь участников родов в Макарьевской ярмарке в последние 50 лет имперского времени. Пятая часть «Знание, историописание и становление колониальным» прослеживает участие Марджани и Фаизханова в ориенталистских проектах, то, как дискуссии в общине привели к изменению в написании истории внутри сети улемов. Шестая глава «Мусульманская

⁴ The article was prepared within the framework of a grant from the Academy of Sciences of the Re-public of Tatarstan for candidates of sciences for writing a doctoral dissertation (No. 4845 dated 11.10.2024).

культурная реформа и культурный империализм казанских татар» сосредоточена на Казахстане как территории, на которую направлена экспансия после включения Урала в состав страны. Седьмая глава «Фундаментализм, национализм и социальный конфликт» изучает возникновение нехарактерных для местности идеологий. Появление буквалистской теологии в начале 1900-х гг. сказалось на положении сети улемов в казанском мусульманском обществе. Как «молодые ученые» (по большей части шакирды медресе) «на краю» ученой сети «джадидизма» (Макарьевской ярмарки) отреагировали на реформированное право, буквалистскую теологию и наконец пришли к национализму для того, чтобы завоевать лидерство в Волго-Уралье и диаспоре. В восьмой главе «В состоянии войны с Татарским королевством» события в медресе Иж-Буби рассматриваются как противостояние татарской и русской «империй». Последняя глава «Империя без русских» о том, как амбиции казанских татар после февраля 1917 г. проявились в посредничестве с русскими и глашатаями исламской модернизации.

Главным плюсом монографии является концептуальность, которая поддерживается и другими, в том числе не затронутыми автором в работе, источниками (например, трактат Гали Чокря [10]). Д. Росс прослеживает генеологические связи между имамами, купцами, их потомками в течение длительной истории взаимодействия с администрацией. Она пишет: «Казанские мусульмане стали колонизирующей силой внутри большей российской экспансии...». Позднее представители российской бюрократии стали видеть в казанских мусульманах конкурентов за влияние на нерусские народы на юге и востоке и как преграду в создании стабильного имперского государства [6, с. 2]. Таким образом, этот проект был предложен властью и ею же (пусть даже в лице коммунистов) завершён, так же, как в свое время проекты «служилых татар», «лашманов» или «ахунов».

Главными источниками по социальной истории татар до Октябрьской революции являются опубликованные сборники биографий крупнейших татарских имамов, написанные Ш. Марджани, Р. Фахретдином и М. Рамзи. Д. Росс считает эти очень популярные среди татарских историков труды некими личными проектами, презентацией «своего» «ближнего круга» [6, с. 3]. Согласимся с этим, однако в отличие от неё не примем идею о том, что они представляют собой репрезентацию Казани и соседних деревень. Р. Фахретдин и М. Рамзи не считали Казань общемусульманским центром России своего времени даже для тюрков внутренней России⁵. Главная мысль автора монографии – труды «модернистов» нужно дополнять другими (архивными, личными, богословскими) источниками. По факту список улемов в этих энциклопедиях очень субъективен, многие из авторитетов туда не вошли из-за противоречивого отношения составителя. Д. Росс достаточно справедливо и эвристично считает, что, создав «сеть улемов», казанские татары сохранили структуру со времени Казанского ханства [6, с. 4]. Что характеризует эту сеть? Татарские чиновники занимали место между властью и народом, свысока смотрели на управляемую массу [6, с. 6]. Они воображали пространство вокруг себя [6, с. 4]. В 1880–90-е гг. мачкаринцы стали культуртрегерами казахов.

Д. Росс видит свой труд как некое достижение баланса в академических исследованиях татарского религиозного мировоззрения, большинство которых главным объектом считало джадидизм. Центральноазиатские же историки пытались найти свои (а не европейские) пути развития. А. Франк и М. Кемпер тоже указывали на другие

⁵ Гильмутдинов Д. Р. Духовная служба, сакральная топонимика и героический предок как формы описания российского ислама в донациональный период // Концепт: философия, религия, культура. 2025. Т. 9, № 1. – С. 62–77.

возможные аспекты религиозной мысли. Но общий тренд на изучение джадидизма все равно остался неизменным [6, с. 8]. Модернизация рассматривалась только через европейскую одежду, газеты, социальную и политическую форму организации [6, с. 9]. Другая проблема – рассмотрение модернизации как чисто локальной, внезапной, связанной с конкретными партиями идеологии или в качестве мирового феномена, в котором российский вариант мало отличался от универсального [6, с. 9]. Д. Росс приводит несколько мнений западных исламоведов относительно создания ОМДС: Р. Крюз⁶ говорил о доктринальной унификации, А. Франк⁷ – о стабильной среде, а Н. Спаннаус⁸ – о колониальном вторжении. Сама же исследовательница считает, что в реальности Петербург не мог жестко управлять в это время по причине плохих дорог, контактов. Поэтому ОМДС был временной мерой, помогающей контролировать «иноверческое» население. Автор соглашается с высказываниями Паоло Сартори⁹ и Адиба Халида¹⁰ о джадидизме в Средней Азии, считая, что это были локальные силы и ментальности, а не европеизация из единого центра [6, с. 142].

Религия и духовные деятели продолжали играть важную роль даже в советское время. Так, исламские факихи заняли лидерскую позицию в попытке создания правительства в 1917–1918 гг. Количество утвержденных имамов стабильно росло даже после 1917 г. Суфийские шейхи и их организации тоже увеличивались в количестве. Все это, по мнению автора книги, говорит о том, что казанские татары не сумели отделить «религию» от государства и выделить ее в отдельную ветвь, как в секуляризованном обществе, то есть религия продолжала занимать первенствующую позицию [6, с. 11]. Она пишет, что рост образованности привел к новому выражению религии как среди средних слоев населения, так и среди элит [6, с. 11], что ислам в досоветское и раннесоветское время развивался и расширялся, а не отступал. Хотя советское татароведение продолжило понимание интеллектуального развития татар в русле просвещения «джадидов», то есть отхода от средневекового религиозного «мрака».

Начало «совместной колонизации» связано с «уничтожением» Алексеем Михайловичем Касимовского ханства «с тюркским мусульманским королевским судом», которое было последним бастионом мусульман-чингизидов в завоеванных ханствах [6, с. 23]. Далее к калмыкам был послан мулла Ишбулат, который вместе с Романом Лимковым сражался против башкирского восстания 1704–1708 гг. [6, с. 23–24]. В это же время ахун Казани Юнус Иванай высказался о трех условиях, свидетельствующих о России как о «дар ал-исламе» (территории мира), которые сохранили актуальность до нашего времени: отсутствие контроля язычников на территории, соседство мусульманского государства и невыносимость жизни мусульман и «зимми» («людей книги» под покровительством мусульман) [6, с. 24]. Это по мазхабу

⁶ Robert D. Crews, *For Prophet and Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia*. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

⁷ Allen J. Frank, *Muslim Religious Institutions in Russia: Islamic World of Novouzenek District and the Kazakh Inner Horde, 1780–1910*. – Boston: Brill, 2001.

⁸ Spannaus N. “Islamic Thought and Reformism in the Russian Empire: An Intellectual Biography of Abu Nasr Qursawi (1776–1812).” PhD diss., McGill University, 2013; “The Ur-Text of Jadidism: Abū Nasr Qūrsāwī’s Irshād and the Historiography of Muslim Modernism in Russia” // *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. 2016. No. 59. – Pp. 93–125.

⁹ Paolo Sartori. “Ijtihād in Bukhara: Central Asian Jadidism and Local Genealogies of Cultural Changes” // *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. 2016. No. 59. – Pp. 193–236.

¹⁰ Adeeb Khalid. “What Jadidism Was and What It Wasn’t: The Historiographical Adventures of a Term” // *Central Eurasian Studies Review* 5. 2006. No. 2.

Абу Ханифы. Сын Юнуса Максуд помогал русским в колонизации казахов [6, с. 25–26]. То есть с конца XVIII в. не землевладельцы, а улемы стали защищать восточный фронт империи [6, с. 26]. С 1680 г. по 1760 г. был союз между казанскими улемами и русскими чиновниками на восточной границе [6, с. 27]. Некоторые улемы получили земли на востоке за помощь во взятии Казанского ханства и Урала (например, мулла Надир б. Уразмет (Уразмухаммад) [6, с. 28]). В начале 1700-х гг. он продал часть земли Самаркаю и Кадермету – двум братьям из пригорода Мензелинска [6, с. 28]. Которые основали на ней деревню Какре елга в 1709 г. Сын Самаркай Алмет (ал-Мухаммат) в 1735 г. основал село Алмет и стал первым платить налоги государству [6, с. 29].

Администрация использовала татарских родовых лидеров в конфликте с башкирами. Башкиры жаловались на казанцев Кадыра и Кылыча [6, с. 29]. Автор использует термин «Оренбургский проект», то есть проект по новой укрепленной линии. Башкиры воевали против него. Вышеупомянутые Надир и Алмет обратились к генералу И. Н. Татищеву. Башкирское восстание 1735 г. выступало за Коран и исламский закон. Казанские татары поддержали командующего русскими войсками И. К. Кириллова и были бенефициарами подавления бунта. Дед будущего первого муфтия Мансур б. Абдрахман ал-Бурундуки открыл медресе на юго-западе от Казани. В 1738 г. он был назначен ахуном нового города Оренбурга [6, с. 32]. Таким образом, ОМДС вырос из этой мачкаринской сети. Брат Мансура Хусаин распространил влияние казанцев на юг. Мансур ал-Бурундуки был учеником Муртазы ас-Симети. Другие его ученики – Саид Аитово-Халевин и Абдуссалам б. Уразмет Ураев основали Сеитову слободу [6, с. 33]. Еще два ученика – Рафик б. Таиб ал-Курсави и Абдассалам б. Хасан ал-Кариле также создали недалеко от Казани свои медресе и воспитывали других имамов восточной части вдоль Свияги [6, с. 33–34].

Лидер восстания Батырша Галеев тоже через внуков и правнуков учился у ахуна Абдрахмана б. Туймухаммада, связанного с Муртазой ас-Симети. Абдрахман контролировал сеть в Бугульме, Мензелинске, Сеитове. Батырша был студентом у Абдассалама Ураева. Его поездка в Оренбург для получения документов была способом обращения внимания к трудностям башкирского населения. Имамы Оренбурга и Сеитовой слободы советовали ему присоединиться к башкирам, если у тех будет сила. Но сами в этом участвовать не захотели [6, с. 36–37]. То есть пообещали поддержать, но не сдержали обещания.

Интересна теория сознательного формирования схоластического богословия и его авторитета у татар. Автор монографии считает, что «фанатизм», появившийся у казанских татар во второй половине XIX в., был результатом не противодействия русскому правлению, а, наоборот, результатом использования татар в торговле и политике, что привело к созданию «булгарского» комьюнити с сетью улемов [6, с. 90]. Д. Росс подчеркивает прямую связь между ахуном Казани Ибрагимом Худжашем и Мухаммадрахимом ал-Мачкарави, которые вместе в 1771 г. поехали на учебу в Дагестан [6, с. 98], что является демонстрацией влияния шейхов в Казанском регионе... Абдулхалик Курсави представляется как сторонник Мухаммадрахима... Марджани тоже рассматривается как продукт мачкаринской сети [6, с. 115], а казанская ориентация его труда «Мустафад ал-ахбар» демонстрируется как «колонизация». Казань через связь с Х. Фаизхановым стала сердцем «колониального проекта». Г. Чокрый в своем сборнике эпитафий подтверждает существование этой единой сети от Абдуллы б. Яхья ал-Мачкарави до Марджани. Однако нужно упомянуть и некий национальный проект, шедший одновременно с движением по опоре на сакральные тексты. Мы считаем, что государство больше видело угрозу в «панисламизме» провинциальной «джадидистской» интеллигенции (Р. Фахретдине, А. Ибрагимове, М. Мурад-Рамзи ал-Манзалави, М.

Буби), чем в деятельности «бюрократизированных мулл» Казани (Г. Баруди, А.-Х. Максуди, Ш. Хамиди и М.-С. Иманкули). Мачкаринская сеть продолжила жить именно в лице последних до 20-х годов XX в.

Марджани, Фаизханов, Тукаев, Насыри и Баязитов предлагали только заимствовать опыт соседей, не создавая собственной единой программы реформ «старого» медресе [6, с. 127]. Однако Марджани легко возвышал немусульманские источники над мусульманскими [6, с. 135]. Он ввел ислам в глобальную информационную культуру [6, с. 136]. Отказавшись от «булгарской историографической традиции», Марджани и Фаизханов дали зеленый свет разрушительным силам, которые привели к отставанию их комьюнити [6, с. 137]. «Главный» финансист джадидизма Ганибай Хусаинов также был «врагом» «мачкаринского проекта». Д. Росс противопоставляет купца Хусаинова булгарским историческим нарративам [6, с. 141]. Откуда появились джаиды? Лидеров джаидов сформировали Макарьевская сеть и её медресе [6, с. 141]. К продолжателям традиционности она относит имама Мухамматзакира Камалова и газету «Тарджеман». Мухамматзакир по-разному воспринимался своими популярными в будущем учениками. Он не произвел впечатления на Р. Фахретдина, так как был против чтения газет и контролировал студентов (продвигал мачкаринские порядки) [6, с. 143]. Гаяза Исхаки писал, что образование породило в нем глубокую любовь к чтению [6, с. 144]. Д. Росс отмечает, что в первое десятилетие существования «Тарджеман» была направлена на специфичного мачкаринского ученого (как целевую аудиторию) [6, с. 146]. Через нее члены мачкаринской сети, к примеру, Гильман ахунд Каримов, выражали свое разочарование [6, с. 148]. В дальнейшем Хусаиновы стали патронами некоторых мачкаринских улемов [6, с. 151].

Важным образовательным центром татар был Тютяр – медресе эпонима «кадимизма» Ишми ишана. Саидгарей Мустафин женился на дочери Ишмухаммеда Динмухаммедова Фатиме и стал имамом в Шоде (Шодинск) в Малмыжском уезде, открыв здесь школу для девочек [6, с. 152], то есть не был «неразвитым ретроградом», как часто представляют консерваторов. Выпускники Тютярского медресе специализировались на фикхе [6, с. 152], они отличались знанием математики и родного языка. Последнее довольно сомнительно, т. к. сам Ишмухаммед Динмухаммедов был против богословия на родном языке.

Долгое время татары воплощали выражение «российский ислам». Переход от булгарской идентичности к общероссийской позволил им претендовать на «бухарское» наследство. Термин «российские мусульмане» давал им право расширять свои горизонты больше, чем булгарская идентичность. Средняя Азия стала периферией [6, с. 156] в экономическом смысле. Д. Росс пишет, что З. Биги был разочарован низким статусом казанцев в Бухаре и что раньше казанцы могли влиять на бухарцев [6, с. 158]. Таким образом, мачкаринская сеть, главным признаком которой стала поддержка властью, была единственной «кузницей кадров» сословия имамов, будь то сторонников власти или противников, реформаторов или консерваторов. Джаиды переняли свою идею «превосходства» от мачкаринцев.

Недостатки и отзывы

Интересно описывается исследователем и секуляризация периода нациестроительства. Ислам и нация употребляются вместе, но уже в смысле образованного мусульманина, индивидуально делающего «иджтихад» [6, с. 171]. Джаиды хотели сделать исламские знания всеобщими, отобрав их из узкой прослойки элит, они не обращались к форме ислама как таковой, а только критиковали фикх и калам

[6, с. 171], что было проявлением борьбы внутри казанских татар. «Джадиды» радикализировали деление на тех, кто принимает их взгляды, и тех, кто принимает реальность (на примере Ф. Карими «Шакирд и студент») [6, с. 178]. Росс объединяет критику «кадимистов» и улемов у Карими, Исхаки и других джадидов, а также и говорит о расширении капиталистических горизонтов татарских купцов, народнизации образования (грамотности) и пафосе светскости. Она пишет, что только джадиды позиционировали преподавание исламских законов и доктрин, вводили математику, астрономию и другие предметы [6, с. 179]. Какой ислам они строили? Что подразумевалось под возвращением к Пророку и Корану с Сунной? Росс соглашается с «кадимистами», которые сравнивали джадидов с ваххабитами [6, с. 180]. Джадиды-мачкаринцы (предыдущее поколение на рубеже XIX и XX вв.) уже объединяли элитный (профессиональный, богословский) ислам с народным, выступали за родной язык [6, с. 180–181]. Выступление за русский язык также отдаляло от наследия и присоединяло к русской культуре.

Д. Росс сравнивает улемов начала XIX века (Курсави и Утыз-Имани) и конца столетия, которые были более опрометчивыми и менее осторожными [6, с. 181]. А. Буби в 1904 г. выступил против мусульманской традиционной одежды, связав ее со временем. За столетие изменилось многое – там, где первые видели стабильность, А. Буби видел стагнацию [6, с. 183] (но ведь это не конец XIX в., а уже период джадидизма...). Можно ли назвать переводчика А. Буби улемом? Позднее она скажет про медресе, что упрощение в них (1889 – Хусаиния, 1891 – Мухаммадия) [6, с. 190] привело к отказу от рациональности и доказательств. Упрощение и облегчение джадидов коснулось и религиозной сферы – был отвергнут традиционный рационализм.

В качестве примера вышеуказанного тезиса о групповом превосходстве джадидов Д. Росс приводит деятельность Абдурашида Ибрагимова, демонстрирующего игнорирующий подход к казахам [6, с. 161]. Исторические же источники это не подтверждают, например, его дневник «Буграделик дэфтэре» или материалы из газеты «Ульфат», где нет принижения казахов, а наоборот. Кроме этого, он выпускал газету «Серке» («Лидер») на казахском языке, в которой критиковал номадизм, но не казахов и их культуру или язык. Также и башкиры [6, с. 162] были ею представлены как необразованные люди, но сборники биографий Ризы и Мурада-Рамзи говорят о важности мусульманской идентичности башкир (которая, возможно, продолжала булгарскую). Скорее всего, в Оренбурге тоже была такая же ориентация. Д. Росс пишет, что в Казани казаков называли «иногородцами», а в Оренбурге к ним было более возвышенное отношение [6, с. 163]. На наш взгляд, это очень голословное утверждение... Если татары говорят про колонизацию башкир, то они не считают себя свободными от влияния русского колониализма... Далее она указывает на то, что Казань была излишне представлена среди мусульманского населения в Думе (9 из 23 – в первой, 13 из 34 – во второй – не такой уж большой процент).

Недостатком монографии является и примитивное утрирование роли текста у салафитов [6, с. 173], но не буквализма. Росс называет М. Абдо умеренным салафитом, упоминая, что многие отделяют его от них, являющихся буквалистами и т. д. Она отмечает, что волго-уральские реформаторы демонстрировали салафитское поведение – предпочитали буквалистское чтение исламской теологии, «иджтихад» и корано-хадисоведческую интерпретацию фикха [6, с. 173]. Но это не совсем так, и такое отношение характеризует татарское элитарное богословие как таковое в лице Курсави и Марджани, которое в монографии обходится стороной. Ассоциируемые с таким «буквализмом» джадиды не использовали термин «такфир», исключали тех, кто не соответствовал их интерпретации из комьюнити, что является очень спорным и

голословным. Наоборот, джадиды в религиозном отношении были толерантными, хотя их «либерализм» и секуляризм действительно был инструментом остракизма всех традиционалистов. Поэтому «джадидов» нельзя назвать «салафитами». Это обобщающий термин, который игнорирует их локальную специфику [6, с. 174].

Для автора монографии буквализм заключается в выражении, что Аллах не нуждается в ушах и глазах. Ахмад хади Максуди тоже позже сказал, что Аллах не может быть познан [6, с. 186]. Это абсолютно соответствует мусульманскому пониманию столпов татарского богословия. Росс пишет, что школа Матуриди – это попытка рационального объяснения теологических вопросов. Но новые теологи встали против этого – любящие причинность начали войну против рациональности [6, с. 186]. На самом деле и у тех, и у этих рациональность имела. Курсави был против рациональности в плане философии (непонятно, почему он был тоже причислен к рационалистам-традиционалистам). Пафос татарской религиозно-богословской системы (РБС) – борьба с излишней рациональностью. Джадиды были против дискуссий, которые организовывались в «кадимистских» медресе. Буквализм был орудием для борьбы с семьями, династиями улемов, а значит, и против традиции. Марджани же был ярким защитником матуридистской акыды ханафитов, написал комментарии ко многим традиционным трудам.

Что привнесли реформированные медресе? Старое медресе выпускало мусульманских духовных лиц. Росс пишет, что реформистских медресе было много, но огромное количество их выпускников не могли найти себе работу в традиционной среде имамов [6, с. 193] и многие шли в бизнес, прессу и т. д. Они к 1890 г. поняли, что преодоление отставание мусульман возможно только реформировав интеллектуальную культуру казанских мусульман [6, с. 177]. Шакирды джадидских медресе поднимают голову, начинают бунты, что предстает борьбой средних и высших слоев. После 1905 г. шакирды открыто говорят, что они не дети своих родителей [6, с. 190] и якобы они хотят возвращения к Корану и хадисам путем отказа от калама и мазхабических комментариев. Но требования шакирдов медресе не были ваххабитскими [6, с. 190], они хотели только равенства с русскими, социальных статуса и возможностей.

Итак, болгарская идентичность создавала порядочного и соблюдающего нормы ислама мусульманина. Но в эпоху джадидизма все меняется [6, с. 197]. Али ат-Тюнтари и другие шейхи представляли поколение иерархий. Студент, поэт и авторитет для шакирдов М. Гафури пишет, что его религия умерла, осталась только вера, связывая это с «дар ал-харб» [6, с. 198–199]. Прежние поколения строили комьюнити, единство, а эти уже нет. Чтобы стать интеллигентом, не нужно устава, как для муллы, никакой ответственности. Молодежь была за революцию, а не за стабильность, шакирды строили новую жизнь с «чистого листа». Ишмухаммед Динмухаммедов не смог стерпеть отвержение ханафитских комментариев и дебатов в медресе [6, с. 210]. Также он не доверял новым рационалистическим интерпретациям Корана и увлеченности «иджтихадом». Мачкаринская сеть раскололась: все началось с борьбы Ишми ишана и Абдуллы Буби [6, с. 212]. Улемам было сложно принять этнорелигиозную идентичность «джадидов» и выносить европейский колониализм, проявляющийся в преследовании ислама в России [6, с. 226]. Главный «грех» казанских татар, по мнению, Д. Росс заключался не в неассимиляции, а в том, что опять их проект по просвещению и созданию империи пересекался с официальным российским [6, с. 230], т. е. был нацелен на антисекуляризацию. Именно улемы ощутили убыток, когда Российская империя стала рушиться. Башкиры создали собственный «курултай» в Оренбурге. В итоге религия перестала быть объединяющей татар и башкир силой.

Обратимся к отзывам на книгу. С. Сталберг [8] пишет, что империя использовала татар как инструмент экспансии, но потом эти союзники стали источником проблем. Констатируется отдаление «союзников» друг от друга в начале XX в. Интересные идеи описываемой книги, по мнению рецензента, затмеваются фактами биографий и остаются фоном, трудно понять, почему выбрана конкретная личность для описания. Он считает, что помимо описания биографий отдельных личностей и суфийской сети, необходим более широкий конспект. Не хватает документального подтверждения роли татарского комьюнити в российской среде. Также отсутствует описание «большой игры» между Британской и Российской империями в Средней Азии. Нет мнения путешественников и этнографов о татарах, которое могло бы быть полезным и позволило бы сравнить положение татар и других групп населения. Она советует разобрать отдельные группы татар, например, мишарей, говорит, что было бы интересно узнать базовый контекст, а именно, такие явления, как джадидизм и прочие элементы татарской культуры, релевантные в данных рамках. Без этого текст монографии якобы предназначен только для специалистов.

Интересные выводы представляет М. Содерстром из Университета Аврора [7]. Он пишет, что Росс говорит об общей империи русских и татар, особое внимание уделяет пониманию джадидизма как инструмента борьбы за власть, а не за мировоззрение или образ ислама, нет и привычного описания развития как общественной секуляризации. В рецензии отмечается и то, что книга рассчитана только на специалистов, что повторяется и в других отзывах, педалирующих сложность восприятия множества разных имен.

Автор книг по истории инородцев и России П. Верт представил небольшую рецензию [8], где пишет, что в монографии предпринята попытка изучения татарской истории по ее собственным источникам. Он указывает на то, что Росс провокационно считает, что Российская империя была, в том числе, и татарским проектом. Проповедники на границе превратились в ученую городскую элиту, они пользовались покровительством власти. А когда империя распалась, татарам уже не позволили вмешиваться в местные элиты Средней Азии. Автор книги «Становиться мусульманином в имперской России: принятие ислама, выход из ислама, грамотность» (Корнелл, 2014)¹¹ Агнес Нулифер Кефели в своем отзыве [2] обращает внимание на то, что не власть сформировала ОМДС, а казанские имамы. Аморфность ОМДС оставляла ниши для низовой активности. Кефели сожалеет, что не было освещено переселение казанских татар на Южный Урал, а также в кряшенские деревни, которые считались татарами мусульманскими. Она также пишет, что развитие Казани служило на благо ислама и казанских татар. Мачкаринская сеть привела к исламизации православных деревень. Она делит книгу на две части – расширение «татарской империи» внутри Российской и природа модернизма в Евразии. Росс говорит, что и другие сети существовали, но не приводит имена. Кефели говорит о татарском «ориентализме» и считает важным описать и «ваисовскую» секту. Но она не оценивает высоко изложение борьбы джадидов с исламом, отмечая только интересное описание татарского модернизма как местного феномен, который ставит под сомнение европейский модернизм. Кефели ассоциирует эту работу с материалами А. Бустанова, считающим джадидизм имперским проектом, и полагает, что надо более подробно изучить «наследников» мачкаринской сети.

¹¹ Agnès Nilüfer Kefeli. *Becoming Muslim in Imperial Russia: Conversion, Apostasy, and Literacy* // Ithaca, NY: Cornell University Press, 2014.

В 2022 г. рецензию на монографию опубликовал еще один исследователь бухарского религиозного наследия и «кадимизма» – С. Дюдуаньон¹². Он отмечает широту источниковой базы и хронологических рамок, подчеркивает, что татары помогли сконструировать ориенталистский дискурс для Российской империи, говорит, что кейс закрытия медресе в селе Иж-Буби был связан с разными подходами татарского и русского проектов по колонизации Средней Азии. Предложение исследователя таково – более подробно изучить реформаторство ислама с «уходом» в советский период. В рецензии подчеркивается и игнорирование международных публикаций по теме в период с 1980 г. по 2000 г. Возможно, идеи татарского «прогрессивизма» раннего советского времени Росс проецирует на «длинный» XIX век. Можно было бы провести параллель с «мусульманской колонизацией» после распада СССР или другими силами того времени.

В 2023 г. появилась рецензия Адиба Халида¹³ «Джадидизм в Средней Азии», где он пишет, что авторская интерпретация джадидизма и другого модернизма противоречит взглядам некоторых деятелей, которых Росс описывает. Она также слишком настаивает на местных корнях всех явлений, в результате чего получается «торопливое описание сложных процессов».

Помимо вышеприведенных, на книгу Росс написаны рецензии Э. Лаззерини [4], Дж. Мейером [5], М. Кемпером [3] и другими крупными исламоведами¹⁴. Первый обвиняет её в узости «модели развития», затрагивающей личности и семьи улемов. Он не может понять, как замкнутая гильдия духовенства могла дать начало светскому просвещению. В 2024 г. в интернете появилась еще и рецензия Д. Динча (Dinç D.) из журнала «Евразийская география и экономика» [1], в которой казанские татары (пассивные сторонники имперской администрации) противопоставляются союзу мещар и башкир – сторонников Пугачева.

Заключение

Рецензируемая монография ценна своей концептуальностью. Автор в ней пытается сформулировать форму сохранения политической субъектности после разрушения Казанского ханства в виде некоего сословно-религиозного ордена. Большинство рецензентов не смогли оценить именно этот пункт, полагая, что описание отдельных личностей и их семей не представляет некую реально функционирующую систему¹⁵. Данное представление связано с поверхностным знакомством с местной спецификой. Мы не видим изъяна в предлагаемой концепции и поэтому описали эту же правящую систему с опорой на другие источники. Татарский ислам отличается только социальной историей. Его отражают субъективные исторические источники в виде сборников биографий, которые довольно хаотичны. Следующим шагом могло бы быть схематичное представление «суфийской сети» в виде родословных, прослеживающих

¹² Stéphane Dudoignon. Danielle Ross «Tatar Empire: Kazan's Muslims and the Making of Imperial Russia» // Archives de sciences sociales des religions. 2020. – Pp. 286–288.

¹³ Рецензия Адиба Халида на книгу Даниэль Росс “Татарская империя: Казанские мусульмане и становление имперской России” (November 20, 2023). – URL: <https://telegra.ph/Recenziya-Adiba-Halida-na-knigu-Daniehl-Ross-Tatarskaya-imperiya-Kazanskie-musulmane-i-sozdanie-imperskoj-Rossii-11-20>.

¹⁴ Очень мало книг про татарский ислам были удостоены такого большого количества рецензий.

¹⁵ К сожалению, мы не смогли познакомиться с рецензией одного из главных специалистов по татарскому богословию – М. Кемпера, что снижает ценность нашей рецензии.

родственные связи между разными семьями. Таким образом, представленная Д. Росс концепция, на наш взгляд, является сильной стороной монографии, а замечания рецензентов по расширению хронологических и территориальных рамок представляются продуктивными.

References

1. Dinç, D. Tatar Empire: Kazan's Muslims and the Making of Imperial Russia by Danielle Ross (Review) in Eurasian geography and economics / D. Dinç. – URL: <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/15387216.2024.2351392>
2. Kefeli, A. Review of Ross, Danielle. Tatar Empire: Kazan's Muslims and the Making of Imperial Russia. H-Russia, H-Net Reviews. March, 2021. – Pp. 1–4.
3. Kemper, M. Review of: Ross D. Tatar Empire: Kazan's Muslims and the Making of Imperial Russia / M. Kemper // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 2021. No. 1 (84). – Pp. 170–172.
4. Lazzerini Edward, J. The Tatar Empire^ Kazan-s Muslims and the Making of Imperial Russia by Danielle Ross (Review) / J. Lazzerini Edward // Ab Imperio. 2020. No. 4. – Pp. 288–293.
5. Meyer, J. H. Tatar Empire: Kazan's Muslims and the Making of Imperial Russia by Danielle Ross / J. H. Meyer // Journal of Islamic Studies. 2024. No. 35 (2). – Pp. 271–273.
6. Ross, D. Tatar Empire: Kazan's Muslims and the Making of Imperial Russia / D. Ross. – Bloomington, Indiana University Press. 2020. – 267 p.
7. Soderstrom, M. A. Review of: Tatar Empire: Kazan's Muslims and the Making of Imperial Russia. Danielle Ross / M. A. Soderstrom, A. University // The Middle Ground Journal. 2021. No. 21. – Pp. 1–4. – URL: https://static1.squarespace.com/static/65ca9e00513e691e42490d4e/t/682cb04f92c2041adbe11de/1747759183621/soderstromtatarreviewsspring2021themiddlegroundjournal.org_.pdf
8. Ståhlberg, S. Danielle Ross. Tatar Empire: Kazan's Muslims and the Making of Imperial Russia / S. Ståhlberg. – Bloomington: IU Press, 2020. Studia Orientalia Electronica. No. 8 (2). – Pp. 149–152.
9. Werth Paul, W. Tatar Empire: Kazan's Muslims and the Making of Imperial Russia. Danielle Ross / W. Werth Paul // Slavic Review. 2021. Vol. 80, iss. 3. – Pp. 699–700.
10. Шамг аз-зья фи тазкирати каум ахл аз-зья. – Казан, 1882. – 39 б.

Literature

1. Dinc D. *Tatar Empire: Kazan's Muslims and the Making of Imperial Russia* by Danielle Ross (Review) in Eurasian geography and economics. – URL: <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/15387216.2024.2351392>
2. Kefeli A. Review of Ross, Danielle. *Tatar Empire: Kazan's Muslims and the Making of Imperial Russia*. H-Russia, H-Net Reviews. March, 2021.
3. Kemper, M. Review of: Ross D. Tatar Empire: Kazan's Muslims and the Making of Imperial Russia / M. Kemper // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 2021. No. 1 (84). – Pp. 170–172.
4. Lazzerini Edward J. The Tatar Empire^ Kazan-s Muslims and the Making of Imperial Russia by Danielle Ross (Review). *Ab Imperio*. 2020, no. 4. – Pp. 288–293.
5. Meyer J. H. Tatar Empire: Kazan's Muslims and the Making of Imperial Russia By Danielle Ross. *Journal of Islamic Studies*. 2024. No. 35 (2). Pp. 271–273.
6. Ross D. *Tatar Empire: Kazan's Muslims and the Making of Imperial Russia*. Bloomington, Indiana University Press. 2020. – 267 p.

7. Soderstrom M. A., University A. Tatar Empire: Kazan's Muslims and the Making of Imperial Russia. Danielle Ross. Bloomington: Indiana University Press, 2020. *The Middle Ground Journal*. 2021. No. 21. – URL: <https://www.middlegroundjournal.com/2021reviews>
8. Ståhlberg S. *Danielle Ross. Tatar Empire: Kazan's Muslims and the Making of Imperial Russia*. – Bloomington: IU Press, 2020. *Studia Orientalia Electronica*, no. 8 (2). – Pp. 149–152.
9. Werth Paul W. Tatar Empire: Kazan's Muslims and the Making of Imperial Russia. Danielle Ross. – Bloomington: Indiana University Press, 2020. *Slavic Review*. Vol. 80, Issue 3, Fall 2021. – Pp. 699–700.
10. Shamg az-zyya fi tazkirati kaum akhl az-zyya. Kazan, 1882. – 39 b. (in Arabic).